



# UNIVERSAL JOURNAL OF HISTORY AND CULTURE

## VOLUME I ISSUE II

ISSN 2667-8179



UJHC

<http://dergipark.gov.tr/ujhc>



VOLUME 1 ISSUE 2  
ISSN 2667-8179

October 2019  
<http://dergipark.gov.tr/ujhc>

# UNIVERSAL JOURNAL OF HISTORY AND CULTURE



---

## Editor in Chief

---

Orhan Turan  
Department of History  
Batman University  
Batman, Turkey  
orhannturann@gmail.com

Handan Akyiğit  
Department of Sociology  
Sakarya University  
Sakarya, Turkey  
hakyigit@sakarya.edu.tr

---

## Editorial Board

---

Irene Strazzeri  
University of Foggia  
Italy

Sebahattin Abdurrahman  
Association of Western Thrace Turks  
England

Süleyman Baki  
University of Tetova  
Macedonia

Adem Bölükbaşı  
Sakarya University  
Turkey

Ghadir Golkarian  
Near East University  
Turkey

Krzysztof Boroda  
University of Bialystok  
Poland

Hüsamettin İnaç  
Dumlupınar University  
Turkey

Hasan Kaplan  
İbn Haldun University  
Turkey

Mehmet Karakaş  
Afyon Kocatepe University  
Turkey

Selçuk Kürşad Koca  
Yunus Emre Institute  
Qatar

Enver Konukçu  
Atatürk University  
Turkey

Nur Köprülü  
Near East University  
Turkey

Nuran Malta Muhaxheri  
Kosova Priştina University  
Kosovo

Azmi Özcan  
29 Mayıs University  
Turkey

Enis Şahin  
Sakarya University  
Turkey

Stefano Taglia  
SOAS University of London  
England

Mustafa Kemal Şan  
Sakarya University  
Turkey

Nafiz Tok  
Aksaray University  
Turkey

# Contents

## Research Articles

- 1 Bursa Basın Hayatında Hüdâvendigâr Gazetesi  
*Hudavendigâr Newspaper in the Press Life of Bursa*  
Yücel Öztürk . . . . . 63-78
- 2 Miraslaştırma ve Anma Biçimlerinin Karanlık Yüzü: Kolektif Belleğin Bağlamından Koparılması  
*The Dark Face of Heritagisation and Commemoration: De-Contextualisation of Collective Memory*  
Tuğçe Gürleyen . . . . . 79-99
- 3 Olcaytû Han Döneminde İlhanlı Vezirleri ve Devlet İçerisindeki Rollerini  
*Ilkhanid Viziers in the Period of Olcaytû Khan and Roles in the State*  
Ercan Gördeğir . . . . . 100-115
- 4 Bir Tasarım Aracı Olarak Nostalji: Kabataş İskelesi Üzerine Deneme  
*Nostalgia as a Design Tool: Experimenting on Kabataş Pier*  
Saadet Kök, İpek Akpınar . . . . . 116-134
- 5 History, Vision and Narrative in Ahdaf Soueif's The Map of Love  
*Ayşe Çırçır* . . . . . 135-154
- 6 Eston Bağımsızlık Savaşı Öncesi Eston Kimliğinin ve Eston Milliyetçiliğinin Yükselişi  
*The Rise of Estonian Identity and Estonian Nationalism Before the Independence War of Estonia*  
Numan Dadak . . . . . 155-173
- 7 Hristiyan'dan Öte Ortodoks Hristiyan Bir Millet: Rus İmparatorluğu'nun Tarih Okuması  
*Not Christian but an Orthodox Christian Nation: A Historical Reading of the Russian Empire*  
Emre Amir . . . . . 174-188
- 8 Boşnak Edebiyatı ve Kimliği, Küresel Medeniyetin Etkisinin Altında  
*Bosniak Literature and Identity Facing Temptations of Contemporary Global Civilization*  
Vedad Spahić, Mirza Bašić . . . . . 189-202
- 9 Njegos ve Dağ Çelengi: Sırp Milliyetçiliğinin Irkçı Efsanesinin Arkasındaki Metin  
*Njegos's The Mountain Wreath: The Text Behind Serbian Nationalism's Racist Foundation Myth*  
Saman Hashemipour . . . . . 203-218

## Book Review

- 10 Kültürel Bellek, Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Hatırlama  
*Ayşe Nur Leblebicier* . . . . . 219-224



Universal Journal of History and Culture

Vol. 1, No. 2, 63-78, 2019

Research Article

ISSN: 2667-8179



## Bursa Basın Hayatında Hüdâvendigâr Gazetesi

Yücel Öztürk

Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, Türkiye

yozturk1526@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7540-7030>

Received: 09 August 2019, Accepted: 12 October 2019, Online: 30 October 2019

### Özet

Sanayi Devrimi'yle başlayan modernleşme süreci, her alanda olduğu gibi basın hayatını da etkilemiştir. 19. Yüzyıl'ın sonlarına, doğru İstanbul başta olmak üzere basım yayım faaliyetleri ülke genelinde yoğunlaşmıştır. Çalışmanın konusu olan Bursa basın hayatı, devlet eliyle Vilayet Matbaası'nın kurulması ve bu matbaada resmî yayın organı olarak tanımlanan Hüdâvendigâr gazetesinin 1869 yılında ilk sayısını çıkarmasıyla başlamıştır.

Bursa Valisi Hacim İzzet Paşa'nın himayesinde çıkmaya başlayan Hüdâvendigâr; öncelikle vilayet makamının vatandaşlara iletmek istediği kararlar, tebliğler, resmî ilanlar, görevli memurların terfi, tayin ve atamalarını duyurmuştur. Bununla birlikte sosyal yaşama dair haberlerde kısıtlı olarak yer verilmiştir. Bursa'da resmî nitelikli de olsa çıkan ilk gazete olması hem de döneminin siyasi, sosyal ve kültürel hayatına ışık tutması bakımından Hüdâvendigâr Gazetesi Bursa basın hayatında önemli bir yere sahip olmuştur.

Bu çalışmada başlangıcından II. Meşrutiyet yıllarına kadar olan dönemde Bursa basın hayatından bahsedilecek, Hüdâvendigâr gazetesi ile ilgili bir şekil ve muhteva incelemesi yapılmak suretiyle gazetenin yayın politikasına, Bursa basınındaki yerine ve Bursa kültür hayatına katkılarına değinilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Bursa, Basın Tarihi, Resmî Gazete, Hüdâvendigâr

# Hudavendigar Newspaper in the Press Life of Bursa

## Abstract

The process of modernization, which started with the industrial revolution, has affected the life of the press like any other field. Towards the end of the 19th century, printing activities increased, especially in Istanbul. Bursa press life, which is the subject of our study, started with the establishment of the state printing press by the state and the first issue of the Hudavendigar Newspaper which was designated as the official publication from this printing press in 1869.

Hudavendigar, the governor of Bursa Hacim İzzet Pasha, came out with the supervision of the provincial authority, announced the decisions, notifications, official announcements, promotions of the officials, appointments and appointments. There is also limited coverage of news on social life. Hudavendigar Newspaper has an important place in the press life in Bursa as it is the first newspaper that has been officially published and also sheds light on the political, social and cultural life of the period.

In this study, the press life of Bursa from the beginning to the second constitutional monarchy will be mentioned and newspaper's publishing policy of the period will be revealed by means of the press by making a form and content analysis about Hudavendigar Newspaper.

**Keywords:** Bursa, Press Date, Official Newspaper, Hudavendigar

## Osmanlı Devleti'nde Basın

Basın, belirli zaman dilimlerinde çıkan gazete ve dergi gibi yayınların bütünüdür (İnuğur, 1958, 19). İnsanların öğrenme ve öğrendiklerini başkalarına duyurma ihtiyacının karşılanması amacıyla gerçekleştirdiği girişimler, basın yayın müessesesinin doğuşuna sebep olmuştur (Ertuğ, 1970, 221). Bu müessese kendini matbaalar aracılığıyla geliştirmiştir. Alman Johann Gutenberg tarafından matbaanın icat edildiği 1440 yılında Osman Devleti en parlak dönemlerini yaşadığı halde, ilk Türk matbaası bu tarihten yaklaşık 300 yıllık bir gecikme ile 1727'de kurulmuştur. Kurucusunun adıyla anılan İbrahim Müteferrika Matbaası'nda 1745 yılına kadar birçok farklı alanda kitap basılmıştır (Akbulut, 2002, 922). Sonrasında çeşitli isimlerle matbaalar kurulmuş ve yaygınlaşmıştır. Basın yayın hayatındaki gelişmeler matbaacılığın gelişmesine katkıda bulunurken basının ilerlemesi de birçok matbaanın kurulmasına zemin oluşturmuştur.

Osmanlı Devleti, basım hayatına yabancı olmamasına rağmen Türkçe gazetelerin yayınlanmaya başlaması yabancı dilli gazetelerden çok daha sonra olmuştur. İlk gazete Fransızca olarak çıkarılan "Bulletin de Nouvelles" isimli haber bültenidir (Koloğlu, 1994, 13), (Yazıcı, 1994, 56). Türkçe

sürelî yayınların başlangıcı ve gelişmeleri ise Osmanlıda Tanzimat Dönemi'nde olmuştur. Bu dönem Türk basın tarihi açısından çok büyük önem arz etmiştir (Koloğlu, 1985, 69). 1828 yılında Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa ilk Türkçe-Arapça “Vekâyi-i Mısriyye” gazetesini çıkarmıştır (Varlık, 1985, 113), (Koloğlu, 1994, 9). Takvim-i Vakayi ise II. Mahmut'un çabasıyla çıkartılmaya başlanmıştır. Birinci sayısı 1 Kasım 1831'de basılan bu gazete resmî niteliktedir. Amacı, devlet görevlileri ve aydınlar başta olmak üzere, Osmanlı yurttaşlarına hükûmet nezdindeki olayların gelişimini resmî görüş doğrultusunda yansıtmak olmuştur. Zaman içinde tam anlamıyla resmî bir gazete niteliği kazanan Takvim-i Vakayi Kasım 1922'ye kadar yayın yaşamını sürdürmüştür. Günümüzdeki resmî gazete bir nevi bu tür gazetelerin ardıdır (Gerçek, 1931, 10).

İstanbul'da ilk Türkçe özel gazete olan Ceride-i Havadis'i William Churchill adında bir İngiliz tarafından kendi matbaasında 3 Temmuz 1840'ta yayınlamaya başlamıştır (Sapolyo, 1974, 110). Tercüman-ı Ahval, 1852-1853 yıllarında Ağâh Efendi ve Şinasi tarafından çıkarılmıştır. Daha sonra Şinasi 1862'de Tasvir-i Efkâr gazetesini çıkartmaya başlamıştır. Bunu yıllara yayılmak üzere başka gazeteler izlemiş ve gün geçtikçe basın toplum içindeki ağırlığını hissettirmeye başlamıştır (Duman, 2000, 9).

Tanzimat'ın ilanından sonra Sultan I. Abdülaziz döneminde 1864 yılında çıkarılan nizamname ile vilayet sisteminin temeli oluşturulmuştur (Gençoğlu, 2011, 30). Vilayetlerin oluşturulma sürecinde her vilayette bir matbaanın kurulması kültürel alana büyük bir katkı sağlamıştır. Vilayet matbaa ve gazeteleri resmî bildirimleri duyurmuş ve yerel idarenin uygulamalarını desteklemiştir. Bu matbaaların kurulmasıyla birlikte bölge gazeteciliğine katkı sağlanırken, yönetenler ve yönetilenler arasında da özel bir bağ oluşturulmuştur (Kocabaşoğlu & Birinci, 1995, 103).

## Bursa'da İlk Basın Faaliyetleri

Bursa, Erzurum'un ardından matbaa kurulan ilk Anadolu kentlerinden birisi olmuştur. Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile girişilen yenileşme ve batılılaşma girişimleri arasında yönetsel düzenlemeler önemli bir yer tutmuştur. 1864'te çıkarılan “Vilayet Nizamnamesi” ile eyaletler bölünerek vilayetler (iller) kurulmaya başlanmıştır. 1867 yılında ise ülke genelinde gerçekleştirilen yeni bir düzenleme sonucu, Anadolu Eyaleti dört ayrı vilayete bölünmüştür. Bu vilayetlerden birisi de Merkez Sancağı Bursa olan “Hüdâvendigâr Vilayeti” olmuştur. Vilayete bağlı



sancaklar ise Karesi (Balıkesir), Kocaeli, Karahisarısahip (Afyon) ve Kütahya'dan oluşturulmuştur (Cengiz, 2008, 376).

Osmanlı Devleti; reform girişimlerine her zaman merkezden kopma eğilimlerinin daha olduğu bölgelerden başlamıştır. Nitekim ilk vilayet örgütlenmesi, Balkanlar'daki Tuna Vilayeti'nde gerçekleştirilmiştir. Bu vilayete vali olarak atanan Mithat Paşa, İstanbul dışındaki ilk resmî matbaayı burada kurmuştur (Tayla, 1997, 13). 1865'e gelindiğinde, Tuna'nın dışında Bosna, Halep ve Erzurum illerinde de vilayet örgütlenmeleri tamamlanmıştır (Shaw & Shaw, 1983, 173). Kuruluşu tamamlanan bu illerde, devlet eliyle birer tane vilayet matbaası açılmıştır. Bu süreç sonunda 1866'da Erzurum'da, iki yıl sonra da (1868 sonları) Bursa'da ilk baskı makineleri çalışmaya başlamıştır. Diğer bir ifade ile Bursa İstanbul'da ilk resmî devlet matbaasının kuruluşundan tam 141 yıl sonra kendi matbaasına kavuşmuştur (Tayla, 1997, 14-16).

“Matbaa-i Vilayet” adı verilen bu ilk matbaa, devlet eliyle kurulmuş bir işletme unvanına sahip olmuştur. İlk yöneticiliğine müderris Saip Efendi getirilmiştir (Cengiz, 2008, 376). Sonraki yıllarda Mustafa Efendi ve 1872-1898 yılları arasında da Bursa'nın yetiştirdiği ilk tiyatro yazarlarından Ferâizcizâde Mehmet Şakir Efendi, matbaanın yönetimini üstlenmiştir (Akgün, 1992, 81-85). Mehmet Şakir Efendi, ünlü Osmanlı devlet, bilim ve sanat adamı, Ahmet Vefik Paşa'nın Hüdâvendigâr Valiliği sırasında bu göreve getirilmiştir. Ferâizcizâde'nin ardından Vilayet Mektupçusu Rifat Efendi görevi devralmıştır. Daha sonra, 1897'de, Bursa'ya sürgün edilen tanınmış ozan, edebiyatçı ve siyaset adamı Süleyman Nazif, aynı zamanda Matbaa-i Vilayet'in sorumluluğunu da üstlenmiş ve bu görevini 1908 yılına kadar sürdürmüştür. Bursa, Türkiye'de ilk gazetenin çıkarılmasında, ilk matbaanın kurulmasında olduğu gibi yaklaşık yüz yıl beklemek zorunda kalmamıştır. İstanbul'a göre sadece 38 yıllık bir bekleme yeterli olmuştur. İlk matbaanın kuruluşunda olduğu gibi, ilk gazete de yine devlet eliyle çıkarılmıştır. Böylece Bursa'da ilk çıkan gazete unvan ve onuru ile Hüdâvendigâr, tarih sayfalarındaki yerini almıştır (Cengiz, 2008, 376).

Bursa'nın idari yapı, matbaa ve basın hayatının şekil aldığı bu dönemler (1869-1908) içerisinde yayımlanan süreli yayınlar, aşağıda sunulmuştur:

#### **A. Gazeteler**

1. Hüdâvendigâr Gazetesi (8 Şubat 1869-1953)
2. Bursa Gazetesi (19 Ekim 1891-?)
3. Bârika-i İrşâd (23 Teşrinievvel 1324/1908-?)

## B. Dergiler

1. Nilüfer Dergisi (9 Aralık 1886-16 Eylül 1891)
2. Fevâid Dergisi (17 Kasım 1887-?)
3. Sanayi Risalesi (1 Kânunuevvel 1306 / 13 Aralık 1890-?)
4. Gündoğdu Dergisi (31 Ağustos 1894-1894)

## Hüdâvendigâr Gazetesi

1864 yılında Sultan Abdülaziz'in verdiği ferman ile her vilayette bir matbaa kurulması ve bir ceride (gazete) çıkartılması istenmiştir. Akabinde Bursa'da bir Vilayet Matbaası tesis edilmiştir. 1869 yılında ise Bursa Valisi Hacim İzzet Paşa'nın himayelerinde ve zat-ı şahanelerinin müsaadesinde, Hüdâvendigâr isimli bir gazete çıkartılmaya başlanmıştır (Tayla, 1997, 13), (Cengiz, 2008, 376).

Gazete, dört sayfa olarak haftada iki gün olmak üzere, cumartesi ve çarşamba günleri yayımlanmıştır. Bu gazete, Bursa'da çıkan ilk gazete olmasının resmî yayın organı olma özelliğini de taşımaktadır. İlk baskılarda, Muharrir-i Evvel olarak Mümtaz Bey, Muharrir-i Sâni olarak Celal ve Ahmet Münir Beyler görev almışlardır.<sup>1</sup> Ayrıca Süleyman Nazif de gazetede görev yapmıştır (Tayla, 1997, 18).

Hüdâvendigâr, vilayet resmî yayın organı işlevli bir gazete olması sebebi ile vilayet makamının vatandaşlara duyurmak istediği kararlar, tebliğler, resmî ilanlar, görevli memurların terfi, tayin, atama ve azilleri ile taltiflerini duyurmak, bunun yanı sıra vilayet ve belediye meclislerinin karar ve icraat haberlerini iletmek ilkesi ile genel akışını şekillendirmiştir. Gazetede zaman zaman da halk arasında olup biten sosyal yaşama ilişkin haberlere yer verilmiştir (Tayla, 1997, 21), (Akkılıç, 2002, 873).

Gazetenin, 8 Şubat 1869 tarihli ilk sayısında yer verilen Mukaddime'de; "Müsaade-i Celîl-i Hazreti ehinâhilerince erzân ve âyân buyurulması" (Tayla, 1997, 15), Padişah hazretlerinin yüce izinleriyle gerekli ve uygun bulunması üzerine çıkarılmakta olduğu belirtilmiştir (Cengiz, 2008, 376). Bu mukaddimede, Hüdâvendigâr adının seçilme gerekçesi de şu ifadelerle anlatılmıştır:

<sup>1</sup> Muharrir-i evvel, başyazar demektir. Muharrir-i Sâni, başyazar dışında yazar olarak gazete faaliyetlerini yürüten kimse anlamına gelmektedir.

*Vilayet-i Mezkûre'nin merkezi olan Bursa memleketi, payitaht-ı kadîm-i saltanat menbâ-i hass (hükümdarlık kaynağı eski başkent) olmak ve merkez olan livânın “Hüdâvendigâr” nâmı ile şöhreti mefhareti (onurlandırıcı ünü) bulunmak cihetiyle, bu ceridenin dahi ismi mezkûr ile yâd olunması tensip kılındı (söz konusu adla anılması uygun bulundu). (Tayla, 1997, 18-19), (Akkılıç, 2002, 873).*

“Hüdâvendigâr”<sup>2</sup> unvanını ilk kez kullanan veya kendisine bu unvanın verildiği ilk Osmanlı Sultanı I. Murat olmuştur. Daha Orhan Gazi döneminde ilk yönetsel bölünmeler gerçekleştirilip de fethedilen topraklar sancaklara ayrıldığı zaman, Orhan Gazi'nin yönetimindeki Bursa'ya, dönemin siyasi yapısıyla uyumlu biçimde “Bey Sancağı” denilmiştir. Ardından I. Murat da “Hüdâvendigâr” sanıyla anıldığı için, onun sancağı olan Bursa'ya, “Hüdâvendigâr Sancağı” denilmeye başlanmıştır. Sonraları da bu hâliyle kullanıma devam edilmiştir (Sertoğlu, 1986, 155).

Hüdâvendigâr Gazetesi'nin ilk sayısında, son derece değişik ve dikkat çekici bir gazete tanımlaması yapılmıştır. Bu tanım, hayli anlaşılır bir dille kaleme alınmış ve şu ifadeleri içermiştir:

*Vakta ki basımcılık ilmi ortaya çıktı ve bir kalemden çıkan bir kelimenin, az vakitte yüz bin ele geçmesi mümkün oldu. Artık lisan ile halka verilecek malûmat pek küçük kalarak, herkes gözünün önündeki adamın sözüne kanaat etmeyip kendisinden bir saat uzaktaki adamların söyledikleri ve bildikleri ve yaptıkları ve yapacakları ve yapmak istedikleri şeyleri işitmeye ve okumaya başladı. Bu misillü havadisi ilan ve iâşa eden (yayan, yaygınlaştıran, yayımlayan) kâğıtcağıza ‘gazete’ denildi. (Tayla, 1997, 22), (Akkılıç, 2002, 873).*

Gazetenin ilk günkü sayısı şöyle başlamaktadır:

*Şimdilik haftada iki defa tab' ve neşr olunur. Bir yıllığı (100) ve altı aylığı (50) kuruşa ve bir nüshası (20) (yarım kuruş) paradır. Dâhil-i vilayetden mâ'adâ mahaller için posta ücreti zam olunur. Menâfi-i âmmeye ve ma'ârif ve edebîyâta müteallik âsâr imzâlı olduğu hâlde kabul olunur. Matbaası, Bursa'da hükûmet konağı derûnunda olup İstanbul merkezi dahi 'umûm vilayetler matbaası merkezi olan Reşid Paşa türbesi karşısında Serafîm Efendi'nin kırâathânesidir. (Hüdâvendigâr Gazetesi, 1869, 1/1).*

Anadolu'da çıkan vilayet gazetelerinin en eskilerinden biri olan Hüdâvendigâr Gazetesi, 1869 yılından itibaren önce dört sayfa hâlinde sadece Arap harfleriyle Osmanlıca çıkartılmaya başlanmıştır.

<sup>2</sup> Hüdâvendigâr sözcüğü Farsça olup, Türkçe karşılığı “hükümdar, büyük bey, hakan” anlamındadır “Hüdâvendigâr Maddesi”, (Sertoğlu, 1986, 155).



Haftada iki defa çıkarılan bu gazete, 82. Sayısı'ndan itibaren hem Arap hem de Ermeni harfleriyle Türkçe yayımlanmış ve aynı içerik ve biçimi korumuştur. Ermeni harfleri hacim bakımından Arap harflerine göre daha az yer kaplamaktadır. Bu sebeple Ermeni harfli bölümde daha fazla kelime yer alabildiğinden konu ve yazı sayısı da artmıştır. Ermeni harfli Türkçe, yarısı Arap harfli Türkçe hâlinde yayınlanma değişikliğinden sonra haftada 4 gün olarak 4 sayfa hâlinde çıkmaya başlamıştır (Kutalmış, 2004, 34-41). Bursa'nın bu iki lisanlı gazetesi, 50 X 25 santimetre boyutlarında yayımlanmıştır (Akkılıç, 2002, 873).

Hüdâvendigâr'ın ilk sayısının birinci sayfasında bir makale, ikinci sayfasında "Tevcihat" başlığı altında, hükûmetçe uygun görülen yükselme kararnamele ve verilen nişanların listesi ile çeşitli atama emirlerine yer verilmiştir (Tayla, 1997, 23-24).

Bursa'nın bu ilk vilayet gazetesi; 1869'dan 1917'ye dek Hüdâvendigâr, 1926 yılına kadar Günlük Hüdâvendigâr, 1937'ye kadar Resmî Bursa ve 1937'den itibaren Bursa adıyla yayımlanmış, 1953 senesinde ise yayınlarına son vermiştir. Gazetenin Ermeni harfli sayfaları 82. Sayı'dan itibaren yayımlanmaya başlamış, fakat nüshaları eksiksiz olarak bulunamadığından gazetenin Ermeni harfli baskılarının ne kadar sürdürüldüğü tespit edilememiştir (Akkılıç, 2002, 874).

Bu gazetenin, Türk-Ermeni ilişkilerinin dönem olarak her yönden yoğunluk kazandığı bir ortamda yayımlanmış olması; hayata bakış ve iletişim, günün sosyal yaşantı ve olayları, günlük ilişkiler gibi yaşananların tespit edilebilmesi yönünden son derece önem arz etmektedir. Ayrıca Ermeni alfabesinin, Türkçenin ünlü ve ünsüzlerini Arap alfabesine göre daha iyi yansıtabilmesinden dolayı Türk Dil Tarihi bakımından da diğer Ermeni harfli Türkçe eserler gibi kıymete sahip olmuştur. Ayrıca bugün kullanılmayan, farklı telaffuz edilen veya doğru okunamayan bazı Arap harfleriyle yazılmış kelime ve tamlamaların çözülmesine ve anlaşılabilmesine de katkı sağlamıştır (Akkılıç, 2002, 875).

Hüdâvendigâr Gazetesi; Arap ve Ermeni harfli nüshalarında iki sütun hâlinde okuyucuya sunulmuştur. Mevâdd-ı Husûsiye (özel maddeler, konular, bahisler), Mevâdd-ı Umûmiye (genel maddeler, hediyeler, tevcihler, tayinler, rütbe tenzil ve terfileri, sürgün gibi konular) başlıkları ile Ahbâr-ı Dâhiliye (ülke içinde meydana gelen olaylar, haberler) ve Ahbâr-ı Hâriciye (dış haberler) bütün sayılarında değişmeyen ana başlıklar olmuştur. Ayrıca gazetede bazen İstizâr (özür dileme), İhtar, İlan (okul, kiraathane, iş yeri, iplik veya ipek fabrikası gibi resmî ve özel ilanların yanında bugünkü anlamda reklâm diyebileceğimiz tarla, iplik, ipek gibi satış ilanları, önemli duyurular) bölümleri yer almıştır. Başlangıç yıllarında gazetede, şiir, hikâye gibi edebî yazı ve eserlere yer

verilmemiştir. Fakat sık sık okuyuculardan bu konuda talep ve destek gelirse sonraki sayılarda edebî yazılara da yer verilebileceği, para almadan basılacağı beyan edilmiş ve daha sonraki yıllarda da edebî içerikli yazılara yer verilmiştir. Aşağıda verilen alıntılarda da görüleceği gibi gazete son derece ağdalı bir dil kullanmıştır Mesela ağaçlar yerine “eşcâr”, kış yerine “şita” gibi kelimeler tercih edilmiştir. Bu tespiti dikkate alırken gazetenin başlangıçta bir vilayet, bir yarı-resmî gazete olması itibariyle; okuyucularının da o günün iyi eğitim almış kişileri olduğu mutlaka göz önüne alınmalıdır (Kutalmış, 2004, 34-41). Bu şekilde bakıldığında da gazetenin okuyucu kitlesi ile eş güdümlü bir dili tercih ettiği kabul edilmiştir.

Gazetenin yayın politikası ve ilkelerinin daha net kavranabilmesi maksadıyla Arap ve Ermeni harfli olarak basılan nüshalarından değişik haber ve yazılara aşağıda yer verilmiştir.

Osmanlı Devleti topraklarının haricinde gelişen bazı olaylar; yabancı gazetelerden elde edilen bilgi ve istihbarat neticesinde, gazetenin “Havadis-i Hariciye” bölümünde, şu şekilde haber olmuştur:

*Avrupa politikası hakkında gazetelerde yeni bir havadis görülmeyip ancak Fransa İmparatoriçesi Hazretleri kemâl-i âfiyetle ikmâl-i seyahat ve Paris’e avdet buyurduklarından memâlik-i şarkıyye ahvâlinden ve gördüğü ihtirâmât-ı fevkalâdeden ziyadesiyle memnun ve mahzûz olduklarının beyân edilmekte olduğunu;*

*Ve Fransa vükelâsından bazılarının tebdili mukarrer bulunmuş olduğu gibi İtalya vükelâsı dahi kâmilten tebdil olunmuş ise de bu devletin umûr-ı dâhiliyesince meydanda olan müşkülât hâlen bertaraf edilmemiş ve bu müşkülâtın bir vakit daha devam edeceği tahmin olunduğu;*

*Dalmaçya isyanı henüz basılıp bitmemiş ve şitânın takarrub eylemesi cihetle Avusturya askerinin harekât-ı harbiyesi muvakkaten tatil edilerek âsilerin dâhil-i dâire itâat olmaları hakkında hükûmet-i meşrû’aları tarafından icrâ edilen vesâyâya havâle sem-i i’ibar etmedikleri hâlde devlet-i metbû’aları tarafından evvel baharda tedâbir-i şedide icrâsı mukarrer bulunduğu ve İspanya’ya gelince geçenlerde İtalya Kralı’nın birâderzâdesinin kral nasb olunması kararlaştırılmış ise de işbu karar henüz mevki’-i icrâya konulamadığından İspanya’nın kraliyet maddesi hâlâ kararsız bir hâlde kalmış idüğü bazı gazetelerde görülmüştür;*

*Bu sene kış Paris’de hükmünü şiddetle icra etmekte olup âdeta Rusya memâlikinin Sibirya kıtası kışları gibi olduğu gazetelerde rivayet olunmaktadır;*

*Rusya devletinin payitahtı olan Petersburg Şehrinden Çin memâlikinin merkezi hükümdârisi*

olan Pekin şehrine bir telgraf hattının temdid ve inşası bir kumpanyaya havale edildiği (Punc) nam gazetede görülmüştür (Hüdâvendigâr Gazetesi, 1869, 87/2).

Yukarıda örneklendirilen haberlerde de görüleceği üzere gazete, yalnızca Bursa ve Türkiye'deki gelişmeleri okuyucusuna duyurmakla kalmayıp dünyada yaşananlara da duyarsız kalmamıştır.

Gazetenin 89. Sayısı'nın "İ'tizâr" başlıklı bölümünde, bir sonraki sayısının, Müslümanların Ramazan Bayramı ve Hıristiyanların Paskalya Bayramı'ndan dolayı çıkartılmayacak olması nedeniyle okuyuculardan özür dilenmiş ve aşağıdaki şekilde ifade edilmiştir:

*Gazetemizin 90 numaralı nüshasının vakt-i ihrâcî olan çaharşanba günü, teşerrîf olunacak fitra tesâdüf edeceği gibi cum'a irtesi günü dahi paskalyaya müsâdîf olacağından bu günleri gazetemizin bittabi' ta'til kılınacağı beyânına ibtidâr olundu* (Hüdâvendigâr Gazetesi, 1869, 89/3).

Gazetenin "Mevâdd-ı Umûmiye" başlığının "Tevcihat" kısmında, Orman İdaresi Müdürlüğü'ne yapılan bir atama haberi şu şekilde duyurulmuştur;

*Orman İdaresi Müdürlüğü Şûrâ-yı Devlet Âzâlığına ilâve rütbe-i ulâ sınıf-ı evveli ile sa'âdetli Bedros Efendi Hazretlerine tevcih buyurulmuştur.* (Hüdâvendigâr Gazetesi, 1869, 90/3).

Gazetenin "Mevâdd-ı Umûmiye" başlığı altında "Azil" kısmında ise bir devlet görevlisinin açığa alınma haberi de aşağıdaki ifadeler ile okuyuculara duyurulmuş ve,

*Mübâdele ve İskân Müdürlüğü, geçenlerde Bursa'ya gelen Langazalı göçmenleri Bursa'ya getirmekle görevli Mudanya Sıhhiye Memuru Mümtaz Efendi, görevini yapmadığı gerekçesiyle, görevinden azil edildi. Mudanya'ya gelen göçmenleri Bursa'ya getirip teslim etmekle görevli olduğu hâlde, göçmenleri gece vakti istasyonda bırakarak ve konuyu da hiçbir makama haber vermeden bir gece istasyonda açıkta kalmalarına neden olduğu için soruşturma açılmış ve bu nedenle açığa alınmıştır, denilmiştir* (Hüdâvendigâr Gazetesi, 1923, 3091/3).

Hüdâvendigâr Gazetesi'nin "Mevâdd-ı Husûsiye" başlığı altında açılacak bir tahkikat haberi ise halka ve ilgililere şu ifadeler eşliğinde duyurulmuş;

*Manzumenin Hüdâvendigâr Gazetesi'nin 91 numaralı nüshasına derc olunan mektupları üzerine tahkikât-ı lâzime icrâ olunmakda olduğu ve taraf-ı eşref vilayet- penâhiden icrâ-yı hakkâniyet buyurulacağı beyan olunmuş ve bu bahisde alınacak malumâta bildirileceği irad kılınmış idi, ifadelerine yer verilmiştir* (Hüdâvendigâr Gazetesi, 1870, 93/3).



1900'lü yılların başında Bursa'da tramvay yapılmasına ilişkin bir karar alınmış ve bu faaliyet; Hüdâvendigâr Gazetesi'nin "Mizah ve Tekzip" başlıklı bölümünde şu şekilde haber olmuş ve;

*Hacı Kâmil Efendizade Arif Bey, elektrik ile işletilmek üzere tramvay hattı tesisi için bir Anonim Osmanlı Şirketi oluşturulmasını teklif eder ancak uygulamaya geçilmez. Bu tekliften iki yıl sonra yani 1906 yılında İškodrah Mehmet Ali Ağa isimli biri, "Bursa şehri dâhilinde elektrikle tahrik olunmak üzere tramvay hattı tesisi ile işletilmesi ve şehri mezkûrun elektrikle tenviri için" imtiyaz isteğinde bulunuyor. Öneri Hükûmet tarafından olumlu karşılanarak, İçişleri Bakanlığı'nın 19 Temmuz 1906 tarih ve 206 sayılı yazısıyla Bursa valiliğine bildiriliyor. Bu haberin şehirde öğrenilmesinden sonra Bursalıları bir sevinçtir alır. Şehre elektrik gelecek. Elektrikli tramvay işleyecek. Faydaları malum. Ancak aradan yıllar geçer. Ağa'dan tramvayla ilgili bir hareket görülmez. Ortaya muhtelif rivayetler çıkar. Söz ayağa düşer. Hatta mizah konusu olur. Mahalli gazeteler işi alaya alır, denilmiştir (Üsküdarı, 1998, 29).*

Hüdâvendigâr Gazetesi, bu gelişen tramvay rivayetleri üzerine şöyle bir tekzip haberi yayınlamıştır:

*Bursa şehrinin elektrikle tenvirine teşebbüs olunarak alet ve edevatlı lâzûmenin bir kısmı cuma günü posta ile Mudanya'ya ve oradan da şimendiferle Bursa'ya getirildiğine dair Bursa gazetesi'nin, 6 Mart 1322 tarihli nüshasında bir fıkra görüldü. Vilayat-ı Celîle'ce böyle bir teşebbüs gayri vaki yapılmamış ve alet ve edevatın getirildiğine taallük eden havadis ise büsbütün yalan olduğundan Ceride-i mezkûrenin adı geçen gazetenin neşriyatı vakıası tekzip olunur. (Hüdâvendigâr Gazetesi, 1906, 987/4).*

Bursa'da tarihi geçmişi boyunca yoğun olarak ve bitmeyen devamlılıkla gerçekleşen göç olaylarına, yabancı ülke mensuplarının da ilgileri doğrultusunda yapılan bir haber; Hüdâvendigâr Gazetesi'nde "Mevâdd-ı Dâhiliye" ana başlığı altında "Örnek Bir Yardım Davranışı" başlığı ile;

*Göçmenleri iskân edildiği yerleri tümüyle dolaşarak kendilerine giysi gibi çeşitli yardımları bizzat toplayan Bursa Amerikan Okulu Müdiresi Ms. Silon, insanlık dersi vermiştir, denilmek suretiyle duyurulmuştur (Hüdâvendigâr Gazetesi, 1914, 2541/2).*

Hüdâvendigâr Gazetesi'nin, Arap ve Ermeni Harfleri ile Osmanlıca olarak basılmış olan 1870 yılı 97. Sayılı nüshasının birinci sayfasında;

*İşbu gazete dâhiliye ve hariciye havadisi ve her dürlü mebahisi şamil olarak haftada dört defa yani pazar irtesi ve salı ve pençşenbeh ve cumairtesi günleri çıkarılır. Bir yıllığı (100) ve altı*

aylığı (50) guruşa bir nüshası (20) parayedir. Dahili vilayetten maada mahallerin posta ücreti zamm olunur. Menafî ammeye ve maarif ve edebîyate mütealîk asar imzalı olduğu hâlde kabul ve meccanen tab olunur. Matbaası Bursa'da hükûmet konağı derûnundadır, denilmiş ve gazetenin bir nevi künye bilgilerine yer verilmiştir (Hüdâvendigâr Gazetesi, 1870, 97/1).

Aynı tarih ve sayılı Hüdâvendigâr Gazetesi'nin "Mevâdd-ı Husûsiye" başlığı altında, Ermeni milletine mensup vatandaşlar için açılan bir okulda öğrenim görenlere yapılmış olan bir sınav ve sonuçları şu ifadeler ile haber olmuştur:

*Balıkesir'de Ermeni milletinin etfali zükur ve ünasına mahsus olarak akdemce küşad olunmuş olan Haykryan Varjaran nam mektebde tahsili ilm ve hünere çalışmakta bulunan şakirdanın vakti imtihanları hulul eylediği cihetle, mektebi mezkûrun muhaddis ve mucidi olan merhasa vekili hürmetli D. Atam Efendi tarafından mahalli memurleri davet olunarak geçen şehri teşrin-i sâninin yigirmi beşinci günü akd olunan cemiyetde şakirdanın imtihanları icra ve olunan suale şakirdan tarafından cevabı basavab ita olunarak sayeyi maarifvayeyi hazreti şehinşahide güzel güzel tahsili destmayeyi maarif eyledikleri nümayan olmuş ve düâ-yı mefrûzu'l eda-yı hazreti padişahî tilavet ve tezkâr ve şakirdan tarafından yekzeban olarak "padişahım çok yaşa" ediyeyi mahsusesi kemali tazim ve ihtiram ile üç kerre tekrar olunmuş olduğu, Karesi mutasarrıflığından bamazbata makâmı celîli vilayete arz ve işar olunmuş ve bir kıta imtihan cedveli gönderilmiş olduğundan, cedveli mezkûr zîrde aynen derc olunmuştur.*

Sûret-i Cedvel (Sınıf- 1 evvel)						
Esâme-i Şâkirdân	Ermenice			Osmanlıca		
	Lisan	Sarf	Okumak	Yazmak	İlm-i rakam	Yekün
Keork Karabetyan	45	42	40	11	40	178
Haçadur Manukyan	45	42	40	10	39	176
Karabet Kerovpeyan	45	42	40	10	38	170
Agop Hovhannesyan	42	40	39	10	38	169
İstepan Vırtanesya	42	40	39	11	37	169
Rupen Serkizyan	42	40	39	10	37	168
Kirkor Mikayelyan	40	39	38	10	35	169
Agop Abrahamyan	40	39	38	11	35	161
Vartan Kirkor	50	38	37	30	32	156
Artin Torosyan	39	33	38	10	31	152
Yeprem Apelyan	38	36	36	10	31	145
Karabet Beylerya	30	32	32	9	28	137

**Tablo 1:** Öğrencilerin Ders Notları (Hüdâvendigâr Gazetesi, 1870, 97/1)

Hüdâvendigâr Gazetesi, yukarıda örnekleri de verilmiş olan yazı ve haberlerde görüldüğü şekli ile oluşturduğu yayın politikası doğrultusunda uzun yıllar ve değişik isimlerle yayın hayatını 1950’li yılların ortalarına kadar sürdürmüştür.

## Sonuç

Hüdâvendigâr gazetesi, Türk basın hayatında önemli neşriyattan biridir. Yerel ve merkezi bir yönetim anlayışıyla hareket etmiştir. Sayfalarında ağırlıklı olarak yerel ve merkezi yönetimin duyurmak istediği şehrin idari ve yönetsel yapılanma alanına ait gelişmelere, ilan ve yazılara yer vermiştir. Bu anlayış, Hüdâvendigâr gazetesinin ana yayın politikasını oluşturmuştur.

Bursa’da uzun yıllar tek olma konumunu sürdürmüş olan Hüdâvendigâr gazetesi, Türk ve Ermeni ilişkilerinin dönem olarak her yönden yoğunluk kazandığı bir ortamda yayımlanmış olması ile hayata bakış ve iletişim, günün sosyal yaşantı ve olayları, günlük ilişkiler gibi yaşananların tespit edilebilmesi yönünden son derece önemli bir yayın organıdır.

Başlangıç yıllarında gazetede, şiir, hikâye gibi edebî yazı ve eserlere yer verilmemiştir. Fakat sık sık okuyuculardan bu konuda talep ve destek gelirse sonraki sayılarda edebî yazılara da yer verilebileceği, gönderilen eserlerin para almadan basılacağı beyan edilmiş ve daha sonraki yıllarda da edebî içerikli yazılara yer verilmiştir. Bu yönüyle de Türk kültür ve edebiyatına yazılı basın yoluyla katkı sağlamıştır.

Bursa’da resmî nitelikli de olsa çıkan ilk gazete olması hem de döneminin siyasi, sosyal ve kültürel hayatına ışık tutması bakımından Hüdâvendigâr Gazetesi önemli bir yere sahiptir. Bursa basın hayatı tarihinde ilk, tek ve resmî özellikleri yanında vazgeçilemez nitelikte bir kaynakça olma sıfatını da elde etmiştir.



EK1: Hüdâvendigâr Gazetesi 26 Teşrin-i Sânî 1285/8 Aralık 1869 82. Sayı Ermeni ve Arap Harfli Nüshaları





EK2: Hüdâvendigâr Gazetesi 19 Mart 1870 tarihli sayı

## Kaynaklar

- Akbulut, M. (2002). *İbrahim Müteferrika ve ilk Türk matbaası*. Ankara.
- Akgün, A. (1992). Osmanlı arşiv belgelerine göre edebiyatçılarımızın hal tercümesi: Ferâizcizâde Mehmed Şâkir. *Yedi İklim*, 4(33), 80-91.
- Akkılıç, Y. (2002). *Bursa ansiklopedisi*. İstanbul: Harman Ofset.
- Cengiz, I. (2008). *Prusa'dan günümüze Bursa*. İstanbul: Elma Basımevi.
- Duman, H. H. (2000). *Erzurum basın yayın tarihi (1867-1997)*. İstanbul: Duyap Yayınları.
- Ertuğ, H. R. (1970). *Basın ve yayın hareketleri*. İstanbul: İ. Ü. İktisat Fakültesi Yayınları.
- Gençoğlu, M. (2011). 1864 ve 1871 vilayet nizamnamelerine göre Osmanlı taşra idaresinde yeniden yapılanma. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2(1).
- Gerçek, S. N. (1931). *Türk gazeteciliği*. İstanbul: İstanbul Matbuat Cemiyeti.
- İnuğur, M. N. (1958). *Basın ve yayın tarihi*. İstanbul.
- Kocabaşoğlu, U., & Birinci, A. (1995). Osmanlı vilayet ve matbaaları üzerine gözlemler. *Kebikeç*, 2, 101-122.
- Koloğlu, O. (1985). *Osmanlı basım, içeriği ve rejimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Koloğlu, O. (1994). *Osmanlıdan günümüze Türkiye'de basın*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kutalmış, M. (2004). Arap ve Ermeni harfli Türkçe Hüdâvendigâr gazetesi. *Ermeni Araştırmaları Dergisi*, 12(13), 30-44.
- Sapolyo, E. B. (1974). *Atatürk ve halk evleri. Atatürkçü düşünce üzerine denemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Sertoğlu, M. (1986). *Osmanlı tarih lûgati*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Shaw, S. J., & Shaw, E. Z. (1983). *Osmanlı imparatorluğu ve modern Türkiye* (M. Harmancı, Trans.). İstanbul Yayınları.
- Tayla, M. (1997). *Bursa basını*. Bursa: Bursa Gazeteciler Cemiyeti Yayını.
- Üsküdarı, F. (1998). *Eski Bursa'dan notlar*. Bursa: Bursa Ticaret ve Sanayi Odası Yayını.
- Varlık, B. (1985). *Tanzimat ve meşrutiyet dergileri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yazıcı, N. (1994). *Tanzimat dönemi basını konusunda bir değerlendirme*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

## Gazeteler

- Hüdâvendigâr Gazetesi (1869), 87, 2.  
 Hüdâvendigâr Gazetesi (1869), 89, 3.  
 Hüdâvendigâr Gazetesi (1869), 90, 3.

Hüdâvendigâr Gazetesi (1870), 97, 1.

Hüdâvendigâr Gazetesi (1906), 987, 4.

Hüdâvendigâr Gazetesi (1914), 2541, 2.

Hüdâvendigâr Gazetesi (1923), 3091, 3.

Universal Journal of History and Culture

Vol. 1, No. 2, 79-99, 2019

Research Article

ISSN: 2667-8179



# Miraslaştırma ve Anma Biçimlerinin Karanlık Yüzü: Kolektif Belleğin Bağlamından Koparılması

Tuğçe Gürleyen

*İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul, Türkiye*

tugcegurleyen@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6091-8524>

**Received:** 11 September 2019, **Accepted:** 23 October 2019, **Online:** 30 October 2019

## Özet

Ölüm, felaket, terör ve savaşa tanıklık eden ve tartışmalı bir tarihe sahip olan karanlık alanlar, geçmişte deneyimlenmiş olsalar da; son yıllarda tarih, miras ve koruma çalışmalarının ilgi çekici konularından biri haline gelmiştir. Acı çekmenin ve ıstırapın hatırlanması yeni bir olgu olmamasına rağmen karanlık alanlara yapılan ziyaretlerin miras endüstrisine dâhil edilmesi ve yeni bir tüketim aracı olarak görülmesinin ardından beşeri coğrafya, şehircilik, kültürel çalışmalar ve psikoloji gibi farklı birçok disiplinin gündeminde yer almıştır. Karanlık miras endüstrisi büyümeye devam ederken, miraslaştırmanın kullanım sınırlarını belirleyen ve ahlaki zorlukları en aza indirgeyen yeni yönetim yaklaşımlarına ihtiyaç duyulmaktadır. Her ne kadar, akademik yazın karanlık miras tüketimine odaklanmış olsa da (Lennon & Foley, 2000; Sharpley & Stone, 2009; Williams, 2007) daha geniş bir sosyo-kültürel ve etik çerçevenin oluşması gerekmektedir. Bu bağlamda, karanlık mirasın üretici ve tüketici güdülerine ve deneyimlerine odaklanan bu çalışma; miras değeri yüklenen (kolektif belleğin yeniden üretimi) ve miraslaştırılan alanların (kolektif belleğin bağlamından koparılması) ayırımını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırma kapsamında ele alınan karanlık miras alanlarından Tarihi Ulucanlar Cezaevi (zulüm mirası); Çanakkale Şehitlik Abidesi (hüzün mirası) ve Madımak Oteli (utanç mirası) farklı motivasyonlara, içsel deneyim ve dürtülere, kolektif hafızaya bağlı olarak ahlaki bir boyutta değerlendirilmiştir. Karanlık miras yönetimi ve kolektif belleğin temsiliyeti tartışmalarında ortaya çıkan etik sorunlara aranan çözüm arayışı; hafıza ve miras politikalarının arakesitinde tartışmaya açılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Bellek patlaması, Karanlık miras, Kolektif bellek, Miras algısı, Motivasyonlar

# The Dark Face of Heritagisation and Commemoration: De-Contextualisation of Collective Memory

## Abstract

The dark areas, which have witnessed death, disaster, terror and war and have a contradictory history, has become an interesting subject of history, heritage and conservation studies recently even if they have been experienced in the past. Although the recollection of suffering and pain is not a new phenomenon, after the inclusion of visits to the dark areas in the heritage industry and being seen as a new tool of consumption, it has been on the agenda of many different disciplines such as human geography, urbanism, cultural studies and psychology. As the dark heritage industry continues to grow, there is a need for new management approaches for heritagization that define the limits of use of and minimize moral challenges. Although academic literature focuses on dark heritage consumption (Lennon & Foley, 2000; Sharpley & Stone, 2009; Williams, 2007), a broader socio-cultural and ethical framework needs to be established. In this context, this study focuses on the productive and consumptive motives and experiences of the dark heritage; it aims to distinguish between having heritage value (reproduction of collective memory) and heritagisation areas (de-contextualisation of collective memory). Dark heritage areas that covered in the reasarch; Historical Ulucanlar Prison (atrocity heritage), Çanakkale Martyrdom Monument (heritage of sorrow) and Madımak Hotel (heritage of shame) were evaluated in a moral dimension depending on different motivations, internal experiences and impulses, collective memory. The search for solutions to ethical problems that arise in discussions of dark heritage management and the representation of collective memory; is opened discussion in the intersection of memory and heritage policies.

**Keywords:** Memory boom, Dark heritage, Collective memory, Heritage perception, Motivations

## Giriş

Mirasın endüstrileşmesi (Graham, Ashworth, & Tunbridge, 2000; Grant, 2006; Hewison, 1987; Lowenthal, 1985), en genel tanımı ile mirasın turizm bağlamında bir araç olarak tüketilmesi anlamına gelmektedir. Karanlık mirasın tüketilmesi, eski dönemlerde toplu idam törenlerini izlemek amacıyla düzenlenen turlara ve morg ziyaretlerine dayanmaktadır (Stone & Sharpley, 2008). “Zulüm mirası” (Stone, 2006), “olumsuz miras” (MacCannell, 2002), “utanç ve vicdan mirası” ya da “tedirgin edici miras” (Lennon & Foley, 2000) olarak anılan yapıların temsiliyeti ve korunmasına yönelik tartışmalar güncel araştırmaların odağında yer almaktadır. Miras ve anma ekonomisi, kent yönetimlerinin küresel düzende rekabet edebilirliğini artırmak amacıyla önemli bir tüketim kaynağına dönüşmüştür. Miras politikalarının ve pratiklerinin yerine geçen tüketim temelli yaklaşımlar, kentsel pazarlama ve ekonomik değer yaratma aracı olarak kullanılmaktadır.



Böylece, miraslaştırma, postmodern tüketim biçimine dayalı temsil alanlarına indirgenmektedir (Best & Kellner, 2001; Urry, 2002). Ölüm, travma, işkence ve acının yaşandığı gerçek alanlar (miras değeri yüklenen) ile bunlarla ilişkilendirilen temsili ve sembolik alanlar (miraslaştırılan) arasında ayırım yapmak gittikçe zorlaşmaktadır. Bu çalışma, küresel turizm olgusunun en temel pazarlama alanlarından biri haline gelen karanlık alanların miraslaştırma pratiği üzerinden psikolojik yönelimlerini sorgularken, mirasın endüstrileşmesi olgusunu etik bağlamda tartışmaya açmaktadır. Miras değeri yüklenen (kolektif belleğin yeniden üretimi) ve miraslaştırılan alanların (kolektif belleğin bağlamından koparılması) ayırımını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Ölüm, vahşet ve ıstırapın potansiyel manevi yolculuklar temelinde yeniden sunulması ve sergilenmesi; ekonomik değer yaratma aracı olarak görülmektedir. Bu bakımdan, karanlık miras politikalarının toplumsal, mekânsal ve ekonomik yansımaları kentlerde belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Kolektif hafızayı gündelik yaşam bağlamından koparan ve küresel miraslaştırma eğilimlerine örnek oluşturan anımsatıcılar (müzeler, tematik parklar ve hediyeelik eşya dükkânları) günümüzde anlamı olmayan pazarlama ürünlerine dönüşmekte, yerel kültürlerin ve kimliğin yerine geçmektedir. Anma eylemlerinin hızla endüstrileştirilmesi ve parayla satın alınması, içeriğinden, bağlamından ve anlamından koparılan kültürel mirasın modifikasyonuna işaret etmektedir. Unutma ve hatırlama diyalektiği içerisinde karanlık mirasın pazarlanması, acının yeniden inşa edilmesine neden olmaktadır. Bugünün talepleri çerçevesinde seçilen anımsatıcılar “şimdiki geçmişe dair” yeni bir bellek oluşturmaktadır (Huysen, 2003). Miraslaştırma ve anma biçimlerinin gündelik yaşamdan uzak tavrı, belleğin yaşayan ve saygı kültürüyle beslenen doğasına karşı yeniden yapılanmaktadır. Bir başka insanın ıstırapına, kolektif bir kimlik ya da hayatta kalma duygusuna karşı ‘korkunç bir hoşgörü’ sağlama dürtüsü; gündelik yaşam rutinlerini kesintiye uğratmakta, aynı zamanda etik tartışmaları beraberinde getirmektedir.

Öte yandan, geçmişle yüzleşme ve hesaplaşmanın ortaya çıkardığı tekrar hissedebilme arzusu ve hatalardan ders çıkarma sorumluluğu üzerinden insanların birbirine bağlanması mümkün olmaktadır. Böylece, karanlık miras yönlendirmeleri sonucunda kolektif unutkanlık etkisizleşmektedir. Toplumsal belleğin yeniden oluşturulması ve diri tutulması gibi farklı dürtülere dayanan motivasyonlar (kutsal yolculuk, öz-kimlik arayışı) sayesinde miraslaştırma pratiklerinin özgün ve kökleşmiş yönleri belirginleşmektedir. Bu noktada, ziyaretin altında yatan psikolojik etmenlere odaklanmanın ve miraslaştırma deneyimini anlamanın önemi ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, karanlık mirasın farklı güdülleri, istemleri ve travmatik olaylarda ortaya çıkan hatırlama ihtiyacı; miras, tarih ve hafıza ekseninde ele alınmaktadır. Karanlık mirasın yönetimi ve kolektif belleğin temsiliyeti tartışmalarında

ortaya çıkan etik sorunlar; hafıza ve mirasın simbiyotik ilişkileri çerçevesinde değerlendirilmektedir.

## Hafıza ve Mirasın Simbiyotik İlişkisi: Bireysel ve Tekil Olmanın Ötesinde Kolektif ve Çoğulcu Üretim

Bellek kelimesinin kendisi, “ne ile ilişkili” olduğuna bağlı olarak farklı anlamlar alabilen, öznel (bireysel) ve kolektif (toplumsal) bir niteliğe sahiptir. İnsan beyninin çalışma biçiminin ötesinde, hatırlama sürecinin toplumsal bağlamdan güçlü bir şekilde etkilendiği görülmektedir (Halbwachs, 1992). Kolektif hatırlamayı biçimlendiren toplumsal olarak kazanılmış çerçeve, “inşa edilen yerlerin toplumsal olarak üretilmesi gerektiği” görüşüne dayanmaktadır (Lefebvre, 1993). Toplumsal deneyime sahip olmayan bireysel bir hafıza olmadığı gibi, toplumsal yaşama katılan bireyler olmadan herhangi bir kolektif hafıza da var olamaz. İnsanların kendilerinden ve geçmişlerinden aldıkları algılar, çeşitli toplumsal bağlam ve ortamlarda yer almalarıyla şekillenmiştir. Kolektif hafızanın ayırt edici özelliği, grubun benzersizliği (kimliği), miras değerinin algılanabilirliği ve süreklilik hissine katkıda bulunan, bir grup ya da toplum tarafından paylaşılan veya paylaşılmış bir varlık olduğu gerçeğidir. Herhangi bir sosyal grubun kolektif bir belleğe sahip olabilmesi için zamana bağlı olarak grubu oluşturan olay ve deneyimlerin paylaşılan bir yorumuna ihtiyaç vardır. Bir başka ifadeyle, kolektif hafıza, tarihsel bir deneyimle onaylanan bir farkındalık değeri, kültürel dayanışma, miras algısı ve kimlik duygusu gerektirmektedir. Travmatik geçmiş olayların anılarıyla bağlantılı “uyumsuz, karanlık ve zor” miras tartışmalarında da, hafıza sistemi toplumsal köprü görevi görmektedir.

Miras ve hafızanın çift yönlü anlam, değer ve ilişkilerinin keşfedilmesi (Benton, 2010; Elsner, 2003; Jong & Rowlands, 2007; Lowenthal, 1996), ölçek sorununu ortaya koymaktadır. Miras ve hafıza, bireyin benlik inşasının kişisel ve tekil ilişkilerine dâhil olurken; sürekli yeniden müzakere edilen bir süreçte hafıza mirası toplumla iç içe geçmektedir. Hafıza biçiminin somut bir tezahürü olan miras, farklı ölçekler arasında durmaksızın hareket etmektedir. Bu noktada, iktidarın gücü, merkezi ve belirleyici bir rol oynamaktadır (Brett, 1996; Harvey, 2001). Bu açıdan, miras alanında uygulanan dinamikleri ve mirasın yönetsel çerçevesini, Tulving’in hatırlama hafızası kavramı ile ilintili düşünmek gerekir. Buna paralel olarak, “her şeyin miras olmadığı” bir durumda, miras değerini oluşturan katmanların maddi veya manevi biçimlerini tanımlamak önem kazanmaktadır. Değerler ve temsiller, semboller ve miras anlatılarından oluşan katmanlar, hafızayı odaklamaktadır. Dolayısıyla, hafıza mirasının temel bileşenlerinden süreklilik-değişim ve bireysel-toplumsal kimlikler olmadığı sürece, miras “eski şeylere” indirgenmiştir. Hafıza, geçmiş kalıntıları öğrenme ve

yorumlama anlayışının temelini oluştururken, aynı zamanda kimlik ve politika üretiminin ayrılmaz bir parçasıdır. Nietzsche'nin anıtsal ve antika arasında kurduğu yakın ilişkiye benzer şekilde, hafıza ve miras arasında karmaşık ve birbiriyle ilintili bir ağ sistemi olduğundan söz edilebilir.

Hafıza mekânının kendine has bir miras değeri varken, miras alanlarının “hafıza tetikleyici”, “hafıza iletici” ve “hafıza sabitleyici” nitelikleri ile birlikte tanımlanması aralarındaki çok yönlü ilişkiyi göstermektedir. Mirasın deneyimlenmesi, algılanması ve duyular yoluyla aktarımı sonucunda hafızaya alma, depolama ve muhafaza etme işlemlerinin uzun erimli veya anlık/kesintili sürelerle istemli veya istemsiz bir şekilde zihinde yerleşmesi; miras ve hafızanın karşılıklı anlamsal ve zamansal etkileşimini ortaya koymaktadır. Miras değerinin zihinde yerleşmesi, toplumun davranış ve deneyimlerini yönlendirmesine ve kolektif bilgilerini nesiller boyunca aktarmasına bağlıdır. Sosyo-kültürel bağlamda oluşan farklı miras anlatıları ve geçmişin etkileşimsel birlikteliği, miras ve hafıza arasındaki derin ve birbirini tamamlayan niteliklerini göstermektedir. Sosyal gruba bir araya getirmeye yarayan maddi olmayan, sembolik ve bilişsel referans noktaları, miras ve geçmiş anlayışının temelini oluşturmaktadır. Yaşanmış tarih (hafıza) ve yaşantı üzerinde yürütülen tarihsel işlem (miras), toplumsal yaşantının temsilini sunmaktadır. Tarih geçmişin göstergesi iken, hafıza, nesilden nesile aktarılan, toplumsal deneyime dayalı geçmişin şimdi'de anlam kazanmasıdır. Bu çerçevede miras, zamanın “olduğu gibi” kaydedilmemesinin yanı sıra ortaklaşa paylaşılan değerlerin izlerini taşıyan belleksel bir birikim ve zenginliktir.

## **Karanlık Miras Alanlarının Üretim-Tüketim Ekseninde Farklılaşan Tipolojileri**

Karanlık miras alanlarının sınıflandırılması, acı ve ıstırapın psiko-mekânsal açıdan derecelenmesi fikrine dayanmaktadır. Karanlık alanları, birincil ve ikincil olmak üzere iki gruba ayıran görüşler (Wight & Lennon, 2007) gerçek ve temsili mekânlara atıfta bulunurken; miras alanlarını “karanlığın tonlarına” göre sınıflandıran yaklaşımlar (Miles, 2002; Seaton, 1999; Sharpley & Stone, 2009; Stone, 2006) acı ve ıstırapın yoğunluğuna bağlı mekânsal farklılaşmalar üzerinde durmuştur. İlk olarak, ölüm ve trajedinin yaşandığı gerçek yerler birincil alanlar olarak ele alınmıştır. Soykırım kampları ve tanınan kişilerin olaylı ölümleri bunlara örnek gösterilebilir. Karanlık alanlarla ilişkilendirilen müze ve anıtlar ise, ikincil alanlar olarak gruplanmıştır. Stone (2006), karanlık alanların çok yönlü doğasına değinerek kullanıcı motivasyonları ve duyguları üzerinden karanlığın farklı ara tonlarına dikkat çekmektedir. Karanlık tonlarının teorik olarak ölçülmesi, aynı zamanda

arz ve talebin tipolojik temelli inşası sayesinde mümkün olmaktadır. Karanlık spektrumu, eğitim ve ticari anlayışa, siyasi etki ve ideolojiye, mekânsal ve zamansal yakınlığa bağlı olarak değişmektedir. En karanlık alanların baskın özellikleri arasında eğlence odaklı, özgün olmayan konum, yüksek turizm altyapısı, uzun zaman ölçeği yer alırken; en hafif karanlık alanlar, tarih odaklı, eğitim oryantasyonu, özgün konum, düşük turizm altyapısı, kısa zaman ölçeği niteliklerine sahiptir. Bu çerçevede geliştirdiği karanlık miras alanlarının tipolojik ayrımı karanlık eğlence fabrikaları (Londra Zindanı), karanlık sergiler (11 Eylül: Tarihin Tanıklığı Sergisi), karanlık zindanlar (Robben Adası, Cape Town), karanlık dinlenme yerleri (Père-lachaise Mezarlığı, Paris), karanlık tapınaklar, karanlık çatışma alanları ve karanlık soykırım kampları (Auschwitz Ölüm Kampı) olmak üzere yedi başlık etrafında toplanmıştır.

Seaton (1996)'a göre karanlık turizm esas olarak, bir alanın ya da cazibe noktasının belirli mekânsal özelliklerinin aksine turistlerin güdümüyle tanımlanan davranışsal bir olgudur. Seaton'ın görüşü, karanlık mirasın daha çok talep yönelimli unsurlarını ortaya çıkarmaktadır. Benzer şekilde Sharpley (2005), karanlık mirasın kavramsal çerçevesini oluştururken tüketici talebinin ve arz göstergelerinin dikkate alınmasının gereğini savunmaktadır. Dolayısıyla, insanların neden bu tür yerleri ziyaret ettikleri konusundaki temel soruyu sistematik olarak ele almadan önce, karanlık mirasın arz ve talebinin tanınması ve yapılandırılması önem taşımaktadır. Seaton (1996), davranışsal bakış açısına göre gruplandığı karanlık alanları ve seyahat etkinliklerini beş kategori etrafında toplamıştır: ünlü savaşların yeniden canlandırılması, ölüm simülasyonu; ölüm, vahşet ve ıstırapı barındıran müzeler; mezarlıklar ve savaş anıtları; bireysel veya toplu ölüm yerleri: savaş alanları, ölüm kampları ve soykırım alanları, suikast veya cinayetin gerçekleştiği yerler; kamu ölümlerine tanıklık etmek için yapılan toplu ziyaretlerdir. Kısaca ifade etmek gerekirse, karanlık alanlar, yaşamları etkilemeye devam eden trajedilerin ya da tarihsel olarak kayda değer acıların meydana geldiği yerlerdir.

Miles (2002)'e göre karanlık alanların zamansal boyutu ve mekânsal yakınlığı, karanlık mirasın nasıl algılandığı, üretildiği ve tüketildiği konusunda önemli ipuçları vermektedir. Lennon ve Lennon and Foley (2000)'in kronolojik mesafe kavramını destekleyen Miles, hayatta kalanlar veya tanıklar aracılığıyla belleğin canlı tutulmasından dolayı ölüm alanlarının diğerlerinden “daha karanlık” olduğunu öne sürmektedir. Bu nedenle, daha kısa bir zaman çerçevesine sahip olan ve daha büyük bir empati duygusu uyandıran karanlık olaylar “daha karanlık” olarak tanımlanmıştır. Konumsal orijinalliğiyle dikkat çeken Auschwitz Toplama Kampı'nın, sadece ölüm ile ilişkilendirilen ABD Soykırım Anıt Müzesi'nden daha karanlık olmasının sebebi mekânsal yakınlığa bağlıdır. Mekânsal nitelik, yakınlık ve algıya bağlı olarak bazı alanların daha karanlık bir deneyim sunabi-

leceği düşüncesi göz önünde bulundurulduğunda, karanlık miras tüketiminin “kurucu hafıza”, “hafıza manipülasyonu” ve “hafıza siyaseti” temelinde irdelenmesi gerekmektedir. Benzer bir biçimde, karanlık miras tüketiminin tipolojisini geliştiren Sharpley (2005), karanlık turizmin dört farklı tonunu ortaya koymuştur. Deneyim alanı olarak karanlık turizm, ölüm biçiminden ziyade bireysel/kitlese ölümün anlamına ve nasıl deneyimlendiğine bağlıdır. Mezarlıklar, savaş ve soykırım alanlarını içermektedir. Oyun olarak karanlık turizm, karanlık miras alanlarının veya deneyimlerinin ortak tüketimini kapsamaktadır. Toplu yas ya da hatırlama amaçlı yapılan kutlamalardır. Etkileşim alanı olarak karanlık turizm, ziyaretçilerin zamansız ölümlere tanıklık ederek kendilerini ölümlle bütünleştirmeye çalıştıkları yerlerdir. Cinayet, terör, deprem ve salgın hastalıklar bu gruba dâhildir. Statü olarak karanlık turizm, başkalarının turistik uygulamalarını taklit ederek sosyal statüyü aradıkları farklı bir tüketme biçimidir. Bu çerçevede geliştirdiği soluk miras, karanlık miras, gri miras talebi, gri miras arzı önermeleri (Sharpley & Stone, 2009) arz ve talep odaklı yaklaşımların birlikte ele alındığı bir temelde oluşmuştur.

### **Hafızanın Aşırılışması, Hafıza Patlaması: Karanlık Miras Bağlamında Amnezyanın Oluşumu**

Nora (1989)’nın “hafızada çok fazla konuştuğumuz için çok az bellek var” sözleriyle ifade ettiği gibi bellek politikaları ve söylemlerinde yaşanan artış, belleğin aşırılışma (patlama ve kriz anı) sonrası yıkımına (amnezya) işaret eder (Boyer, 1996; Crinson, 2005; Huyssen, 2003; Terdiman, 1993). Bellek üreticileri (hâkim ideoloji, siyasi otorite) tarafından hatırlama alanında bozulma ve parçalanmalar yaşandığını (Kansteiner, 2002), emtia sürecinin yeniden tanımlanmasında hafıza miras alanlarının bağlamından koparılarak (Terdiman, 1993) “gölgeli hatırlamaya” terk edildiğini (Brockmeier, 2002) savunan görüşler “hafıza kaybı”nın temelini oluşturmaktadır. Kolektif deneyim ya da zamanın yarattığı hatırlamalardan farklı olarak küreselleşme eğilimleriyle beraber ortaya çıkan “kurgu, hafıza ve miras” toplumsal bir nitelik taşımadığından dolayı kolayca unutulmaktadır. “Geçmiş temsilinin” kurgulara bağlı olarak kâr amaçlı nesnelere dönüşmesi, hafıza mirasının metalaştığının bir göstergesidir (Huyssen, 2003; Linke, 2015). Günümüzde tüketim odaklı yeniliklerin devamlılığını sağlamak ve yeni nesnelere üretilmesinin yolunu açmak amacıyla unutkanlık hayati bir rol üstlenmiştir. Gündelik tüketim nesnelere üretilmesiyle birlikte, yeni olanın ortaya çıkar çıkmaz demode olacağı ön bilgisi, insanları sistematik ve düzenli bir şekilde tüketime doğru yönlendirmiştir (Huyssen, 2005). Tüketim olgusunu bellek bağlamında değerlendirdiğimizde, nesnelere çok hızlı değişimi ve ömürlerinin kısa olması, yeni hatıraların uzun süreli hafızaya aktarılmadığı



anlamına gelmekte ve unutkanlığa yol açmaktadır. Homojenleştirme sürecini hızlandıran geleneklerin yeniden icadı, geçmişe ait referans noktalarının ayırt ediciliğini ortadan kaldırarak kentlerin pazarlanma stratejisine dönüşmesine ve miras değerlerini kaybetmesine zemin hazırlamıştır (Boyer, 1996). Dolayısıyla, kültürel baskılar altında miras alanı ve hatıra arasındaki ilişkiler köklü bir değişime uğramıştır. Yaşanmış hatıralara göre daha kolay unutilan “hayal edilmiş hatıralar” ve “hafızaya dönüş” kavramları, mirasın tüketimine neden olmuştur (Farrar, 2011). Seaton (1999)’un belirttiği gibi, karanlık geçmişin üretimi sadece medyadan etkilenen tüketici talepleri ve üreticinin pazarlama taktikleri doğrultusunda değil, aynı zamanda siyasi otoritenin istemlerine bağlı ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, karanlık olayların (savaş, terör, rejim çöküşü, afet) yeni temsil biçimleri (film, hikâyeler, anılar), siyasi ve kültürel iklimlere bağlı olarak yeniden üretilmektedir. Ölüm ve vahşet kültürü, dünya çapında iletişim teknolojileri ve sosyal medya aracılığıyla insanların “oturma odalarının” içine yerleşmektedir (Seaton & Lennon, 2004).

### **Etik Perspektiften Karanlık Miras Değeri Yüklenen ve Miraslaştırılan Alanlara Bakış**

Karanlık alanların miraslaştırılmasını savunan görüşlerin (Shackley, 2001) aksine etik bağlamda sorgulanmasının gereğini ortaya koyan yaklaşımlar da mevcuttur (Hewison, 1987; Kelman & Dodds, 2009; MacCannell, 2002; Sharpley & Stone, 2009; Urry, 1995; Walsh, 1992). Walsh (1992)’un “tarihin paketlenmesi” olarak tanımladığı ticarileştirme ve metalaştırma sürecinde karanlık miras alanları tüketim nesnesine dönüşerek yeni işlevler kazanmaktadır. Karanlık miras araçsal yarar sağlayacak şekilde üreten ve miras değerinin önemini kavramsallaştırmaktan uzaklaşan mekânsal pratikler, karanlık turizmin toplumsal değeri ile ticarileşme/metalaşma arasındaki çizgiyi bulanıklaştırmaktadır. İnsanların acıları üzerinden kar elde etme kaygısıyla acının eğlence ürünü haline getirilmesi ve metalaşması etik boyutun temelini oluşturmaktadır (Strange & Kempa, 2003). Unutma ve hatırlama döngüsü içerisinde, karanlık alanlara karşı “yaparak yıkma” tavrı ile hatırlamanın aşırılılaşması üzerinden kurgulanan unutturma politikaları, miras değeri yüklenen “temsili görünümlere” dönüşmektedir. Böylece, tarihi sadece kayıt altına alan temsili alanlar ile miras değeri yüklenen kurucu hafıza alanları; anlamın ve değerın sabitletmesine, görünmezliğine veya tüketimine yol açmaktadır. Karanlık mirasın pazarlanma gücünü artırmak amacıyla kurucu anlatılara ve nostaljilere başvuran turizm acentaları, miraslaştırma ve anma biçimlerinin karanlık yüzünü ortaya çıkarmakta, kolektif hafızayı bağlamından ayırmaktadır. Böylece, oluş halinde olan gerçek hafıza ortamları ve miras anlatıları yaşam pratiklerinden silinmektedir.

Bireyin içsel deneyim ve güdülerini dikkate alan talep odaklı karanlık miras yaklaşımları, insan davranışlarını uyandıran ve yönlendiren içsel güçleri ifade eden motivasyonlara odaklanmaktadır (Podoshen, 2013; Stone, 2006). Motivasyon kavramının doğasında insani ihtiyaçlara, memnuniyete ve düşük uyarım ile aşırı uyarım arasında bir dengenin sürdürülmesine ihtiyaç vardır (Crompton, 1979). Bu nedenle, ziyaretçilerin karanlık mirasın pazarlanması, dehşet görüntülerin sergilenmesi ve ürkütücü hikâyelerin paylaşılmasına karşı karanlık bilgiyi nasıl oluşturdukları, duygu ve deneyimlerine bağlı olarak hafızaya hangi bilgileri kodladıkları oldukça önemlidir. Bu açıdan, toplumsallaşma yoluyla yeniden üretilen hafızayı ve kolektif deneyimleri söylem kodlarına dönüştürerek anlamlandırma çabası karanlık mirasın tüketimi ve kolektif belleğin temsiliyeti tartışmalarında ortaya çıkan etik sorunları anlamaya yardımcı olmaktadır. Tarihsel, psikolojik, politik ve mekânsal motivasyonların ahlaki açıdan olumlu yanları değerlendirildiğinde, gündelik yaşamla insan ölçeğinde bağ kurabilme, farklı anmalara ve kullanımlara olanak sağlama, karanlık toplumsal olayların bir daha yaşanmamasına yönelik kültürlerarası etkileşime imkân tanıma, değişmeyen ve tanıdık bir şeye duyulan özlem duygusuyla yaşam boşluğunu doldurma, karanlık bir olay, durum veya kişilerle özdeşleşebilme ve arınma potansiyelleri karşımıza çıkmaktadır. Bunların yanı sıra, kökleri keşfetme ve geçmişi öğrenme isteği doğrultusunda ziyaret edilen karanlık alanlar, akıldaki sorulara yanıt bulma ve hatalardan ders çıkarma eylemlerini kolektif bir bağlamda yerine getirebilmektedir. Ölüm ya da felaketin ardından karanlığı anlama ihtiyacı, insanları manevi formlara yönlendirmekte, kimliklerini oluşturmaya, köklerini ve nereden geldiklerini keşfetmeye yardımcı olmaktadır. Bunlara ek olarak, acının paylaşılmasıyla empati duygusu uyandırması ve toplumsal duyarlılık yaratması açısından etik olarak görülebilir. (Lennon & Foley, 2000, 34)'in belirttiği gibi, “sadece geçmişin olumlu yönlerini korumak ve kötülüğün tüm izlerini yok etmek, eksik olan kültürel ve tarihsel bir manzara sunmaktır.” Ölüm ve acıya olan ilgi, başkalarının ölümüne tanıklık etme ve tehlikeli yerlerde ölümle mücadele etme arzusu (Pelton, 2003) yaşam ve ölüm arasında diyalog kurmaya ve ritüelleri sürdürmeye imkân sağlamaktadır. Karanlık bir anma mekânını tecrübe etmek; merak, kimlik arayışı, bilgi arayışı ve sosyal sorumluluk duygusu, ilgi ve hoşgörü (Ashworth, 2004); heyecan/risk arama, doğrulama, özgünlük, kendini keşfetme, rahatlık, hastalıklı merak (Dunkley, 2007); kamu kültürünün öğrenilmiş ve dışsal olarak yorumlandığı eğitici rolü (Horne, 1984); öğrenme ve anlama, istekli olma ve empati kurma, duygusal miras deneyimine sahip olma ve bağlanma (Kang, Scott, Lee, & Ballantyne, 2012); kaçış, rahatlama ve sosyal etkileşim (Crompton, 1979; Yuan & McDonald, 1990); acıların paylaşılması ve toplumlararası bağ kurma (Stone, 2006) motivasyonlarını içermektedir. Ryan (2007) meşrulaştırma, ekonomik yeniden canlanma, mirasın keşfi,

hatıra eylemleri ve kişisel istekleri içeren “koruma, kayıt ve hafıza” motivasyonlarının eklenmesinin gereğini ortaya koymaktadır. Öte yandan, ölüm ve felaketlere odaklanan karanlık turlara katılanların motivasyonları etik bağlamda değerlendirildiğinde, geçmişi nostaljik gözlüklerle romantikleştirip yücelten yapay bir tavır karşımıza çıkmaktadır (Blom, 2000; Rojek & Urry, 1997). Yaşarken ölümü deneyimlemekten haz duyan, suçu veya sapmayı kutlama arzusu içerisinde olan bireyler yaratmaktadır (Dann, 1994). Ayrıca, kurtulanların veya mağdurların ailelerinin ölüm ve felaket sahnelerine tekrar tekrar geri dönmeleri, bu sebeple travmatik etkilerden sıyrılamamaları etik bağlamda tartışılması gereken bir başka konudur.

Bu bağlamda, belirli ilkeler doğrultusunda izlenen doğru ya da yanlış bir karanlık miras algısının sınırlarını çizmek doğru mudur? İşkence merkezi alışveriş merkezine ya da Madımak Oteli Bilim ve Kültür Müzesi’ne dönüşmeli midir? Karanlık miras alanının geçmişi ile sonraki işlevi arasında uyum aranmalı mıdır? İzin verilmesi gereken kullanım ve işlevlendirme sınırları nelerdir? Karanlık miras alanlarını anma ve ticari olarak kullanmanın etik bir yükümlülüğü olduğunu kabul edersek, karşılaşılan en büyük zorluklardan biri de “sınır” sorunudur. Yerel halkı istihdam etmek, yerel bir topluluk geliştirmeyi desteklemek ve gelirleri korumak amacıyla hediyelik eşya satılıyor veya giriş ücreti alınıyorsa karanlık turizmin ahlaki sınırı değişebilir. Burada önemli olan, karanlık alanları tecrübe eden insanlara karşı saygı duyan bir çerçevede karanlığı duyumsamanın yollarını aramaktır. Miras ve hafızanın simbiyotik ilişkilerini göz önünde bulunduran kentsel politikalarla birlikte “karanlığın ara tonlarına” yaklaşan “yakın, kendiliğinden, kasti olarak inşa edilmeyen, mütevazı, deneyime dayalı” yaklaşımların benimsenmesi gerekmektedir.

### **Karanlık Mirasın Tüketimine İlişkin Algı ve Motivasyonların “Tarihi Ulucanlar Cezaevi, Çanakkale Şehitlik Abidesi, Madımak Oteli” Örnekleri Üzerinden Ölçümlenmesi**

Ziyaretçilerin karanlık mirasın pazarlanması, dehşet görüntülerin sergilenmesi ve ürkütücü hikâyelerin paylaşılmasına karşı karanlık bilgiyi nasıl oluşturdukları, duygu ve deneyimlerine bağlı olarak hafızaya hangi bilgileri kodladıkları oldukça önemlidir. Mekânsal kodların görünürlüğüne, dayanıklılığına ve sürekliliğine ihtiyaç duyan kolektif bellek, farklı grupların motivasyonlarına ve hatırlama çerçevelerine bağlı olarak yeniden üretilmekte ya da bağlamından koparılmaktadır. Bu amaçla, araştırma kapsamında ele alınan Tarihi Ulucanlar Cezaevi (zulüm mirası); Çanakkale Şehitlik Abidesi (hüzün mirası) ve Madımak Oteli (utanç mirası) örnekleri üzerinden karanlık miras tüketimi-

minin etik boyutu, farklı algı ve motivasyonlara bağlı olarak tartışmaya açılmıştır. Alan araştırması kapsamında zulüm, hüznün ve utanç mirası örneklerinin seçilme kararı “miras tüketimi”nin altında yatan motivasyonların çeşitlenmesi ve “miras üretimi”ne yönelik uygulanan politikaların farklılaşması ziyaretçilerin algı ve davranışlarına etki etmektedir savından yola çıkarak verilmiştir. Karanlık alanların kendine özgü tarihsel nitelikleri ve geçirdikleri dönüşüm süreçleri miras ve hafıza ekseninde değerlendirildikten sonra yarı yapılandırılmış görüşmeden elde edilen bilgiler ışığında söylem analizi yönteminden yararlanılmıştır. Karanlık miras tüketimine ilişkin farklı algı ve motivasyonlar açıklayıcı ve betimleyici kodlar yardımıyla ölçümlenmiştir. Bu açıdan, toplumsallaşma yoluyla yeniden üretilen hafızayı ve kolektif deneyimleri söylem kodlarına dönüştürerek anlamlandırma çabası karanlık mirasın tüketimi ve kolektif belleğin temsiliyeti tartışmalarında ortaya çıkan etik sorunları anlamaya yardımcı olmuştur.

Birçok işkence ve infazın yaşandığı **Ulucanlar Cezaevi**'nde düşüncelerinden dolayı ciddi bir baskı ve katliam dalgasına maruz kalan siyasetçi, gazeteci, devrimci ve yazar tutsaklar karanlık bir dönem geçirmiştir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Lörcher'in önerisi ile “Umumi Hapishane” olarak inşa edilen tarihi cezaevi 2006 yılında Ankara Büyükşehir Belediyesi tarafından yıkılarak alışveriş merkezine dönüştürülmek istenmiştir. Mekânsal ve toplumsal izlerin yıkımını engellemek amacıyla yapılan kampanyalar ve mücadeleler sonucunda kolektif katılımı destekleyen değerlendirme gezileri, konferanslar, atölyeler, yarışmalar ve etkinlikler düzenlenmiş, karanlık belleğin yeniden üretimine yönelik önemli adımlar atılmıştır. Ancak, 81 yılın ardından yaşanan gelişmelerle toplumsal belleği yaşatma çabaları kesintiye uğramıştır. Cezaevindeki görüş odalarının üçte birinin yıkıldığı, duvardaki izlerin kazınarak silindiği, gizli kapılar ardında belleksizleştirme politikalarının uygulandığı bir süreç yaşanmıştır (Candan, 1993). Geçmişle yüzleşme ve insan hakları ihlallerine odaklanma kriterlerini esas alan restorasyon ve yeniden işlevlendirme projesi temelinden sarsılmıştır. Sonuç olarak, müzenin tamamlanmış haline bakıldığında, hücre, koğuş ve avlu yaşamı nostaljik bir biçimde sergilenmiştir. Burada kalanların ailelerinden temin edilmiş özel eşyalar, cezaevinde çekilmiş fotoğraflar ve yazılmış mektuplar ziyaretçilerle paylaşılmıştır. Ayrıca, müze kütüphanesinde döneme ait mahkeme kayıtlarının yanı sıra bazı eserlerin ilk baskılarına erişmek mümkündür. Hafızanın kayıt altına alınması ve arşivlenmesi, sabit bir mekana işaret ederken, nostaljik bir kurguya indirgenen karanlık miras anlatısı yapay bir tavır sergilemektedir.

**Çanakkale Şehitleri Anıtı**, I. Dünya Savaşı sırasında hayatını kaybeden 253.000 Türk askerinin anısına Gelibolu Yarımadası'nda Hisarlıktepe üzerine yapılmıştır. Ekonomik bunalımdan dolayı yapımında karşılaşılan zorlukların yardım destekleriyle başa çıkılmasının ardından 1960 yılında ziya-

rete açılmıştır. Dört sütun üzerine oturan abide, kahramanlık destanını sembolize etmektedir. Belleğin mekânda kurgulanış biçimleri ve temsil edilme şekilleri, aktarılması hedeflenen anlamları açısından geçmişin kritik bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Geçmişin devamlılığının sürdürülmesi ve bellek aktarımının gerçekleşmesi, toplumun kendi değerler sistemine göre tanımlandığı bir sürece işaret etmektedir. Toplumsal olarak inşa edilmiş gelenekler, bedensel eylemler, ritüeller ve hareket eden imgeler aracılığıyla bellek yeniden üretilmektedir. Mekânın savaş coğrafyasını içine alan anma kurgusunda kişisel ve kolektif hafızayla bağ kurulmasını sağlayan arayüzler, zengin bir deneyim platformu oluşturmaktadır. Ayrıca, mekânsal deneyime bağlı olarak üretilen imgelemler üzerinden acı ve dehşetin nasıl yaşandığını tahayyül etmek mümkündür.

2 Temmuz 1993'te Pir Sultan Abdal Şenlikleri sırasında **Madımak Oteli**'nin yakılması sonucu gerçekleşen kara olayda, çoğunluğu Alevi 33 yazar, düşünür ve ozan ile 2 otel çalışanı yaşamını kaybetmiştir. Sivas katliamının hemen ardından otelin yeniden hizmete açılması ve giriş katının kebabçı dükkânı olarak işletilmesi büyük tepkilere neden olmuştur. 2010 yılında kamulaştırılan Madımak Oteli, içerisinde kütüphane, görsel ve işitsel medya odaları ve laboratuvarların bulunduğu Bilim ve Kültür Merkezi'ne dönüşmüştür. Yeniden işlevlendirilen anma mekânının iç düzenlemesine bakıldığında, katliamda hayatını kaybedenler ile saldırganların isimlerinin birlikte yazıldığı levhalar dikkat çekmektedir. Vahşetin maddi tanıklığı olarak nesneleştirilen bellek, katliamdan ziyade çatışma anlatisına dayanan seçici bir kurguya sahiptir. Mekânın geçmişe dair izler ve işaretler taşınamaması, gerçek yüzleşmenin önünde engel oluşturmaktadır. Gündelik yaşantının farklı mekânsal noktalarında da harekete geçemeyen travmatik bellek, rutinin bir parçası haline gelemeden baskılanmaktadır. Böylece, karanlık mirasın manipüle edilmesi sonucunda üretilmiş anılar hafızada içselleşmemekte, bireyler özünden korkar hale gelmektedir. Unutma ve hatırlama döngüsü içerisinde, karanlık alanlara karşı “yaparak yıkma” tavrı ile hatırlamanın aşırılışması üzerinden kurgulanan unutturma politikaları, miras değeri yüklenen “temsili görünümlere” dönüşmektedir. Böylece, tarihi sadece kayıt altına alan temsili alanlar ile miras değeri yüklenen kurucu hafıza alanları; anlamın ve değerın sabitlenmesine, görünmezliğine veya tüketimine yol açmaktadır.

Bu kapsamda, Tarihi Ulucanlar Cezaevi, Çanakkale Şehitlik Abidesi ve Madımak Oteli örnekleri üzerinden karanlık miras tüketimine ilişkin farklı algı ve motivasyonlar açıklayıcı ve betimleyici kodlar yardımıyla ölçümlenmiştir. Karanlık miras algısı, karanlık mirasa erişim, genel duygu ve memnuniyet düzeyine yönelik oluşturulan söylem kodları, yarı yapılandırılmış görüşme sonucunda ve araştırma kapsamında seçilen karanlık miras alanlarını ziyaret edenlerin görüşleri doğrultusunda düşükten yüksek dereceye doğru kademelenmiştir. Tablo 2'de katılımcıların 1'den



(+) 5'e (+++++) kadar derecelendirdiği motivasyonların ortalama değeri karanlık miras algısını yansıtırken, karanlık mirasa erişim ve genel duygu düzeyinin yoğunluğunu değerlendirebilmek amacıyla katılımcıların söyleme sıklıklarına göre Tablo 3 oluşturulmuştur. Görüşme yapılan 30 ziyaretçinin sosyo-demografik koşulları incelendiğinde %43'ünün kadın %57'sinin erkek olduğu görülmektedir. Yaş gruplarına bakıldığında, 20-35 yaş aralığında %30, 35-50 yaş aralığında %43 ve 50-65 yaş aralığında %27 oranında bir dağılım görülmektedir. Ortaöğretim seviyesinde 5 kişi (%17), lise ve üniversiteden mezun 25 kişi (%87) görüşmeye katılmıştır (Tablo 1).

<b>Cinsiyet</b>	<b>Yaş Grubu</b>	<b>Eğitim Durumu</b>
Kadın 13	20-35 Yaş 9	Ortaöğretim 5
Erkek 17	35-50 Yaş 13	Lise 11
	50-65 Yaş 8	Üniversite 14

**Tablo 1.** Katılımcıların sosyo-demografik yapısı

Katılımcıların karanlık miras algısı ve motivasyonları genel çerçevede değerlendirildiğinde (Tablo 2), “kimlik inşası, sosyal sorumluluk, miras, tarihsel aktarım, hatıra biriktirme, mekânsal deneyim ve yer duygusu” söylemleri ağırlık kazanmaktadır. Bu bakımdan, kültürel, tarihsel ve mekânsal bağlamın farklı motivasyonları ön plana çıktığından, mekâna ve topluma dair geçmiş izlerinin ve hafıza işaretlerinin ziyaretçiler için önemli olduğu söylenebilir. Diğer taraftan, karanlık alanların “sosyal aktivite merkezi olarak görülmesi” ve “ürünlerin pazarlanması/sergilenmesi” söylemlerinin ağırlıkta olması, miras politikalarının ve pratiklerinin yerine geçen tüketim temelli yaklaşımların benimsendiğini göstermektedir. Anma eylemlerinin hızla endüstrileştirilmesi, miraslaştırma ve anma biçimlerinin belleğin yaşayan ve saygı kültürüyle beslenen doğasına karşı yeniden yapılanmaktadır. “Sembolik anlam, tekrarlanan deneyimler, ritüeller ve yerin kutsallaşması” katılımcılar tarafından en az tekrarlanan açıklayıcı söylem kodlarıdır. Bedensel eylemlerin, tekrarlama yoluyla telkin edilen törensel eylemlerin ve gündelik deneyimlerin etkisiyle süregelen bir mekânsal düzene vurgu yapılmamaktadır. Dolayısıyla, toplumsal bellek üretimi, paylaşılmış geçmişe dayanan ve gündelik mekân deneyimleri ile sürekli tekrarlanan bir süreç haline gelemediğinden, değişen zamana rağmen benzer duyular ve değerler yaratan hafızanın devingen oluşumlarına imkân sağlayamamaktadır.

Algı ve Motivasyonlar	Tarihi Ulucanlar Cezaevi	Çanakkale Şehitlik Abidesi	Madımak Otel
Kimlik inşası	++	+++++	++
Sosyal sorumluluk	+++	++++	++
Görev bilinci	++	++	+
Nostalji	++++	++	+
Eğitim	+++	+++	++
Merak/ İlgi	++++	+++	++
Ait olma	++	++	+
Miras	+++	+++++	++
Mekânsal deneyim	++	++++	+
Tarihsel aktarım	+++	++++	++
Geçmişle yüzleşme	+++	++	+++
Hatıra biriktirme	+++	++++	++
Sembolik anlam	+	+++	+
Eğlence/ Oyun	++	+	+
Ölümlle yüzleşme	+++	++	++++
Korku / Acı / Haz	++	++	+++
Sosyal aktivite	++++	++	++
Yer duygusu	++	++++	++
Kolektif bilinç	+++	++	+++
Ürünlerin pazarlanması	++++	++	+++
Deneyimleme sıklığı	+	++	++
Ritüeller	+	++	+
Yerin kutsallaşması	+	+++	+
İz / İşaret	++	+++	++

**Tablo 2.** Karanlık miras algısının “Tarihi Ulucanlar Cezaevi, Çanakkale Şehitlik Abidesi, Madımak Otel” örnekleri üzerinden değerlendirilmesi

Tarihi Ulucanlar Cezaevi Müzesi katılımcıların karanlık miras algısı ve motivasyonları temelinde incelendiğinde (Tablo 2), üretici ekseninde “nostalji ve merak duygusu”, tüketici ekseninde “sosyal aktivite ve ürünlerin pazarlanması” söylemleri ön plana çıkmaktadır. Bu durum, karanlık mirasın pazarlanma gücünü artırmak amacıyla kurucu anlatılara ve nostaljilere başvuran hafıza üreticilerinin miraslaştırma ve anma biçimlerini ekonomik değer yaratma aracı olarak gördüklerini göstermektedir. Böylece, oluş halinde olan gerçek hafıza ortamları ve miras anlatıları yaşam pratiklerinden kaybolmaktadır. “Hafıza üreticileri” her zaman bir temsile uygun olarak hareket ederken, “hafıza tüketicileri” kendilerine dayatılanları pasif olarak deneyimlemektedir. “Sosyal sorumluluk, eğitim, miras, tarihsel aktarım, geçmişle yüzleşme, hatıra biriktirme, ölümlle yüzleşme, kolektif bilinç” motivasyonları ortalama bir değer almıştır. Geçmiş öğrenme isteği doğrultusunda akıldaki sorulara yanıt bulma ve hatalardan ders çıkarma eylemlerini kolektif bir bağlamda yerine getirebilmektedir.

“Kimlik inşası, görev bilinci, ait olma, mekânsal deneyim, yer duygusu, izler ve işaretler, acı ve korkudan haz duyma” motivasyonları ortalamanın altında değer alan söylem kodlarıdır. Nostaljik bir kurguya indirgenen karanlık miras anlatısı mekânsal ve kültürel kimlik inşasını gerçekleştirilmeden temsili bir miras görünümü almıştır.

Çanakkale Şehitleri Abidesi ziyaretçilerin duyumsal ve algısal değerlendirmeleri kapsamında incelendiğinde (Tablo 2), toplumsal belleğin yeniden oluşturulması ve diri tutulması gibi farklı dürtülere dayanan “öz-kimlik arayışı ve kimliğin kolektif oluşumuna bağlı gelişen miras değeri” söylemlerinin baskın gelmesi, karanlık alanın özgün ve kökleşmiş yönlerini belirgin kılmaktadır. Acının paylaşılmasıyla empati duygusu uyandırması ve toplumsal duyarlılık yaratması açısından ziyaretçileri manevi formlara yönlendirmekte, böylece kimliklerini oluşturmaya, köklerini ve nereden geldiklerini keşfetmeye, toplumlararası bağ kurmaya olanak sağlamaktadır. Ayrıca, geçmişle yüzleşme ve hesaplaşmanın ortaya çıkardığı tekrar hissedebilme arzusu ve hatalardan ders çıkarma sorumluluğu üzerinden insanların birbirine bağlanması mümkün olmaktadır. Diğer karanlık alanlardan farklı olarak “mekânsal deneyim ve yer duygusu”nun ağırlıkta olması, kolektif kullanım ve deneyime dayalı mekânsal kurgunun, hafıza ve miras aktarımında etkili olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, mekânsal deneyime bağlı olarak üretilen imgelemler üzerinden savaş, acı ve dehşeti tahayyül etmek olasıdır. “Sosyal sorumluluk, tarihsel aktarım, hatıra biriktirme” motivasyonları ortalama bir değer alırken “sembolik anlam, eğitim, merak duygusu, izler ve işaretler, yerin kutsallaşması” söylem kodları ortalamanın altında değer almasına rağmen diğer karanlık alanlara kıyasla miras algısını büyük oranda etkilemektedir. Alanın ekonomik değer yaratma aracı olarak görülmemesi, miras değerinin önemini ortaya koymaktadır.

Madımak Bilim ve Kültür Müzesi, katılımcıların karanlık miras algısı ve motivasyonları temelinde incelendiğinde (Tablo 2), “ölümle yüzleşme ve kolektif bilinç oluşturma” söylemleri baskın gelmektedir. Diğer açıklayıcı kodlar ortalamanın altında değer gösterdiğinden diğer karanlık alanlardan büyük ölçüde farklılaşmaktadır. Katılımcıların ziyaret etme motivasyonlarının oldukça düşük oluşu, hafıza üreticileri tarafından hatırlama alanında bozulma ve parçalanmalar yaşandığını göstermektedir (Kansteiner, 2002). Dolayısıyla, politik baskılar altında karanlık miras alanı ve hatıra arasındaki ilişkiler köklü bir değişime uğramaktadır. Gündelik yaşamla insan ölçeğinde bağ kuramayan, yalnızca nesnelere barındıran bir konuma indirgenmektedir. Gerçeğin derinliğine karşı korkunç bir duyarsızlık söz konusu olduğundan hafızasızlık meşru kılınmaktadır. Vahşetin maddi tanıklığı olarak nesneleştirilen bellek, katliamdan ziyade çatışma anlatısına dayanan seçici bir kurguya sahiptir. Madımak Oteli metalaştırma sürecinde tüketim mekânı olarak yeni işlevler edinirken ölümün

normalleştirilmesi ve kolektif unutkanlık üzerinden toplumun belleği yeniden inşa edilmekte, miras hızla endüstrileştirilmektedir.

	<b>Tarihi Ulucanlar Cezaevi</b>	<b>Çanakkale Şehitlik Abidesi</b>	<b>Madımak Otel</b>
<b>Karanlık Mirasa Erişim</b>			
İnternet Sitesi	●	●	●
Sosyal Medya	●	●	●
Gezi Rehberi, Tur Kitabı		●	
Televizyon	●		●
Yerel Gazete		●	
Tanıdık Çevre	●	●	
<b>Genel Duygu Düzeyi</b>			
Üzgün	●		●
Coşkulu		●	
Kızgın / Öfkeli	●		●
Bunalımlı / Karanlık	●		●
Gururlu / Minnetkâr		●	
Güçlü / Cesur		●	
Anormal / Tuhaf			●
Sıradan	●		
Rahatlamış		●	
Tanıdık / Aşına	●		
<b>Genel Memnuniyet Düzeyi</b>	●	●	●
Gösterim	Söylenme Sıklığı ● 1-5 ● 5-10 ● 10-15 ● 15-20		

**Tablo 3.** Karanlık mirasa erişimin, duygu ve memnuniyet düzeyinin “Tarihi Ulucanlar Cezaevi, Çanakkale Şehitlik Abidesi, Madımak Otel” örnekleri üzerinden değerlendirilmesi

Karanlık mirasa erişim, yeni medya araçlarının etkisiyle yaygınlaşmaktadır. Karanlık alanların “internet sitesi ve sosyal medya” vasıtasıyla ziyaret ediliyor olması “mirasın sergilenmesi ve paketlenmesi” sorununu da beraberinde getirmektedir. Çanakkale Şehitler Abidesi diğer karanlık alanlardan farklı olarak “gezi rehberi ve yerel gazeteler” yardımıyla ziyaretçi çekmektedir. Katılımcıların genel memnuniyet düzeyleri karşılaştırıldığında, en yüksek değere sahip olan Çanakkale Şehitler Abidesi’ni takiben Tarihi Ulucanlar Cezaevi ve Madımak Otel izlemektedir. Genel duygu durumları incelendiğinde, Tarihi Ulucanlar Cezaevi Müzesi’ni ziyaret edenlerin “üzgün, öfkeli” ve “sıradan,

aşına” halleri; Çanakkale Şehitler Abidesi’ni deneyimleyen katılımcıların “gururlu, güçlü, cesur” ve “çoşkulu, rahatlamış” tavırları ile Madımak Bilim ve Kültür Müzesi ziyaretçilerinin “bunalımlı, üzgün” ve “öfkeli, tuhaf” halleri dikkat çekmektedir (Tablo 3). Burada önemli olan, karanlık alanların tipolojik farklılıklarına bağlı olarak katılımcıların birbirinden farklı psikolojik yönelimler göstermesidir.

## **Sonuç ve Değerlendirme**

Miras değerinin korunmasına yönelik evrensel nitelikte çözüm arayışı, bağlayıcılığı yüksek birçok kararın üretilmesini gerekli kılarken; siyasal karşı çıkmalar ve toplumdan gelen dirençler, üretilmesi gerekli görülen çözüm olanaklarını zorlaştırmaktadır (Tekeli, 1997). Dolayısıyla; ikna etme, yaklaşım belirleme ve meşrulaştırma bileşenlerinden oluşan koruma güdüsü ve dünün yeniden üretilmesi, gündelik politikaların egemenliği altında çıkar gruplarının kavga alanına dönüşmüştür. Eskileri gözden çıkaran denetimsiz yönelimler ve siyasal yöneticilerin “yıkarak yapma” veya “yaparak yıkmak” iktidarı, toplumsallığın üzerinde birtakım olumsuz etkiler yaratmıştır. Siyasallaşmanın aşırılığı, mekân üretim mekanizmalarının içerik ve sınırlarını değiştirirken, aynı zamanda koruma(ma)ya ilişkin pek çok sorunu beraberinde getirmiştir. Burada önemli olan, gelişme baskısıyla koruma arasında dengeli bir ilişkiyi kurmaktır. “Ne gelişmeyi durdurup, yok sayıp koruma yapmak –bu bir tarafı öldürmek demektir ki bu da koruma değildir- ne de korumayı ihmal ederek, göz ardı ederek gelişmeyi körüklemektir” (Tankut, 2004). Korumanın kendi içine dönük kalmaması ve kentle birlikte denge içinde yaşaması gereklidir.

Değişen miraslaştırma söyleminin, karanlık bir bakıştan kurtulamadığı, toplumsal travma ve acıların günümüze aktarılma biçiminin değişime uğradığı görülmektedir. Hâkim ideoloji tarafından hatırlama bilgisinin sürekli kontrol edilmesine bağlı olarak geçmiş tahayyülünün unutma eylemine hizmet ediyor olması; seçmeci tarih algısıyla şimdi’nin geçmişle doldurulması anlamına gelmektedir. Böylece, kolektif unutma çerçevesinde geçmiş araçsallaşmakta ve aşırılık üzerine kurgulanan şimdi, denetimli ve çarpıtılan bir geçmişin ürününe dönüşmektedir. Yeni anma pratiklerinin, sadece belirli zamanlarda yapılan rutinelere bağlı yapısı her ne kadar hatırlamanın toplumsal çerçevesini güçlendirse de, tüketme ve kitlesel pazarlama ekseninde yaratılan hafıza kültürü, “kolay unutilan”, “kalıcı olmayan”, “tarihle zihinsel bağ kuramayan”, “kapalı deneyimler sunan”, “anlamsal birikim oluşturamayan” geçmişin yanılısalarını barındırmaktadır. Dolayısıyla, mekânsal organizasyonla miras değeri yüklenen alanların denetim altına alınması, seçili verilerle geçmişin sahnelenmesi



ve aşırı hatırlatmalarla mirasın ürüne dönüştürülmesi, “hafıza ve mirasın” manipülasyonuna işaret etmektedir. Miras alanının “belirli aralıklarla kasti olarak yıkımı” (Connerton, 1989) toplumsal hafızanın yaşanan ve paylaşılan anlamlar dünyasını yok ederken, gerçek miras değerinin izlerini silmektedir. Bu nedenle, ölüm, travma, işkence ve acının yaşandığı gerçek alanlar (miras değeri yüklenen) ile bunlarla ilişkilendirilen temsili ve sembolik alanlar (miraslaştırılan) arasında ayırım yapmak gittikçe zorlaşmaktadır. Bu noktada, ziyaretin altında yatan psikolojik etmenlere odaklanmanın ve miraslaştırma deneyimini anlamının önemi ortaya çıkmaktadır. Baudrillard (1994)’ın “yıkımı unutmak yıkımın kendisidir” sözünden yola çıkarsak karanlık miras alanları dondurularak korunması gereken sabit temsiliyet nesnelere değil, tersine “mütevazı ve deneyime dayalı” mekânsal bir bağlam içerisinde gündelik yaşamla insan ölçeğinde bağ kurabilen hafıza mekânlarıdır. Bu nedenle, “koruma, siyasal bir silahtır” (Tankut, 2004).

## Kaynaklar

- Ashworth, G. (2004). Tourism and heritage of atrocity: Managing the heritage of South African apartheid for entertainment. In T. Singh (Ed.), *New horizons in tourism: strange experiences and even stranger practices*. CAB International.
- Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and simulation*. University of Michigan Press.
- Benton, T. (2010). *Understanding heritage and memory*. Manchester University Press.
- Best, S., & Kellner, D. (2001). *The postmodern adventure: Science technology and cultural studies at the third millenium*. Routledge.
- Blom, T. (2000). Morbid tourism: A postmodern market niche with an example from Althorp. *Norwegian Journal of Geography*, 54(1). doi: 10.1080/002919500423564.
- Boyer, M. C. (1996). *The city of collective memory: Its historical imagery and architectural entertainments*. Mit Press.
- Brett, D. (1996). *The construction of heritage*. Cork Univ. Press.
- Brockmeier, J. (2002). Remembering and forgetting: Narrative as cultural memory. *Culture & Psychology*, 8(1). doi: 10.1177/1354067x0281002.
- Candan, T. K. (1993). *Ulucanlar cezaevi müzesi: Toplumsal bir diiş*. (TMMOB Mimarlar Odası, Ankara Şubesi Bülten: 86)
- Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge University Press.
- Crinson, M. (2005). *Urban memory: History and amnesia in the modern city*. Routledge.
- Crompton, J. L. (1979). Motivations for pleasure vacation. *Annals of Tourism Research*, 6(4). doi: 10.1016/0160-7383(79)90004-5.
- Dann, G. M. (1994). Tourism: The nostalgia industry of the future.

- Dunkley, R. A. (2007). Re-peopling tourism: A hot approach to studying than a tourist experiences. *The Critical Turn in Tourism Studies: Innovative research methodologies*. doi: 10.1016/b978-0-08-045098-8.50027-1.
- Elsner, J. (2003). *Iconoclasm and the preservation of memory*. Monuments and memory, made and unmade: University of Chicago Press.
- Farrar, M. E. (2011). Amnesia, nostalgia, and the politics of place memory. *Political Research Quarterly*, 64(4).
- Graham, B. J., Ashworth, G. J., & Tunbridge, J. E. (2000). *A geography of heritage: Power, culture and economy*. London, NY: Oxford University Press.
- Grant, S. (2006). *Haunted heritage: History, memory, and violence in the drama of August Wilson and Suzan-Lori parks*. State University of New York at Buffalo.
- Halbwachs, M. (1992). *The social frameworks of memory*. University of Chicago Press.
- Harvey, D. C. (2001). Heritage pasts and heritage presents: Temporality, meaning and the scope of heritage studies. *International Journal of Heritage Studies*, 7(4). doi: 10.1080/13581650120105534.
- Hewison, R. (1987). *The heritage industry: Britain in a climate of decline*. London: Methuen.
- Horne, D. (1984). *The great museum: the re-presentation of history*. London: Pluto Press.
- Huysen, A. (2003). *Present pasts: Urban palimpsests and the politics of memory*. Stanford University Press, Stanford.
- Huysen, A. (2005). Resistance to memory: The uses and abuses of public forgetting. In *Globalizing critical theory*. Rowman and Littlefield Lanham.
- Jong, F. d., & Rowlands, M. (2007). Reclaiming heritage: Alternative imaginaries of memory in West Africa. *African Diaspora Archaeology Newsletter*, 10(3).
- Kang, E. J., Scott, N., Lee, T. J., & Ballantyne, R. (2012). Benefits of visiting a 'dark tourism' site: The case of the jeju april 3rd peace park, Korea. *Tourism Management*, 33(2). doi: 10.1016/j.tourman.2011.03.004.
- Kansteiner, W. (2002). Finding meaning in memory: A methodological critique of collective memory studies. *History and Theory*, 41(2). doi: 10.1111/0018-2656.00198.
- Kelman, I., & Dodds, R. (2009). Developing a code of ethics for disaster tourism. *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 27(3).
- Lefebvre, H. (1993). *The production of space*. Blackwell: Oxford.
- Lennon, J. J., & Foley, M. (2000). *Dark tourism*. London: Continuum.
- Linke, U. (2015). Collective memory, anthropology of.
- Lowenthal, D. (1985). *The past is a foreign country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lowenthal, D. (1996). *Possessed by the past: The heritage crusade and the spoils of history*. New York: Free Press.
- MacCannell, D. (2002). *Empty meeting grounds: The tourist papers*. Routledge.
- Miles, W. F. S. (2002). Auschwitz: Museum interpretation and darker tourism. *Annals of Tourism*

*Research*, 29(4). doi: 10.1016/s0160-7383(02)00054-3.

Nora, P. (1989). Between memory and history: Les lieux de memoire.

Pelton, R. Y. (2003). *Robert young pelton's the world's most dangerous places*. London: Harper Resource.

Podoshen, J. S. (2013). Dark tourism motivations: Simulation, emotional contagion and topographic comparison. *Tourism Management*, 35. doi: 10.1016/j.tourman.2012.08.002.

Rojek, C., & Urry, J. (1997). *Touring cultures*. Routledge, London.

Ryan, C. (2007). *Battlefield tourism*. London: Routledge.

Seaton, A. V. (1996). Guided by the dark: From thanatopsis to thanatourism. *International Journal of Heritage Studies*, 2(4).

Seaton, A. V. (1999). War and thanatourism: Waterloo 1815–1914. *Annals of Tourism Research*, 26(1). doi: 10.1016/s0160-7383(98)00057-7.

Seaton, A. V., & Lennon, J. J. (2004). *Thanatourism in the early 21st century: moral panics, ulterior motives and ulterior desires*. New horizons in tourism: strange experiences and stranger practices.

Shackley, M. (2001). Potential futures for Robben island: shrine, museum or theme park? *International Journal of Heritage Studies*, 7(4). doi: 10.1080/13581650120105552.

Sharpley, R. (2005). Travels to the edge of darkness: Towards a typology of “dark tourism”. In *Taking tourism to the limits*. London: Elsevier.

Sharpley, R., & Stone, P. R. (2009). *The darker side of travel: The theory and practice of dark tourism*. Bristol: Channel view publications.

Stone, P. R. (2006). A dark tourism spectrum: Towards a typology of death and macabre related tourist sites, attractions and exhibitions. *Turizam: međunarodni znanstveno-stručni časopis*, 54(2).

Stone, P. R., & Sharpley, R. (2008). Consuming dark tourism: A thanatological perspective. *Annals of Tourism Research*, 35(2). doi: 10.1016/j.annals.2008.02.003.

Strange, C., & Kempa, M. (2003). Shades of dark tourism. *Annals of Tourism Research*, 30(2). doi: 10.1016/s0160-7383(02)00102-0.

Tankut, G. (2004). Koruma siyasal bir silahtır. *Planlama*, 2.

Tekeli, I. (1997). Bir seminerin düşündürdüğü farklı bir yaklaşım. *Ege Mimarlık*, 22(1).

Terdiman, R. (1993). *Present past: Modernity and the memory crisis*. Cornell University Press.

Urry, J. (1995). Consuming places Routledge. *London & New York*.

Urry, J. (2002). *The tourist gaze*. Sage: London.

Walsh, K. (1992). *The representation of the past: Museums and heritage in the post-modern world*. London and New York: Routledge.

Wight, A. C., & Lennon, J. J. (2007). Selective interpretation and eclectic human heritage in Lithuania. *Tourism Management*, 28(2). doi: 10.1016/j.tourman.2006.03.006.

Williams, P. H. (2007). *Memorial museums: the global rush to commemorate atrocities*. Berg

Publisher.

Yuan, S., & McDonald, C. (1990). Motivational determinates of international pleasure time. *Journal of Travel Research*, 29(1). doi: 10.1177/004728759002900109.



# Olcaytû Han Döneminde İlhanlı Vezirleri ve Devlet İçerisindeki Rolleri

Ercan Gördeğir\*

Batman Üniversitesi, Tarih Bölümü, Batman, Türkiye

ercan.gordegir@batman.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9661-196X>

Received: 24 August 2019, Accepted: 19 September 2019, Online: 30 October 2019

## Özet

XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde tarih sahnesinde aktif rol oynamaya başlayan Moğollar yapılan büyük istilalar sonucunda kısa sürede geniş coğrafyalarda hüküm süren büyük bir devlet kurdular. Bu durum ele geçirilen yerlere uygun politika ve icraat yürütmek zorunluluğunu da beraberinde getirdi. Zira göçebe medeniyetine uyumlu olan askeri-sivil karmaşık sistemi, büyük şehir ve arazi dayalı iktisadi sistemine bağlı yerleşik milletler için uygun değildi. 1256 yılından itibaren İlhanlı Devleti'nin hükümdar ve yöneticileri tebaasıyla uyum içinde yaşamanın çözüm yollarını aradılar. Bu çözüm yollarından en önemlisi ise uzun zamanlardan beri devlet yönetimi içinde bulunan ve yerleşik kültürün bütün dinamiklerinden haberdar olan İran'ın güçlü ve köklü ailelerinden istifade etmek oldu.

Olcaytû Han dönemine damgasını vuran başlıca devlet adamları onun vezirleri Saadeddin Savecî, Reşîdüddîn Fazlullah ve Hâce Tâcüddin Ali Şâh Gîlânî'dir. Bu vezirlerin her biri devlet idaresinde son derece becerikli kişilerdi. Adı geçen İlhanlı vezirleri hükümdarı etkileme yarışında her yolu mubah görmüş ve kendi aralarında amansız bir mücadeleye girmişlerdir. Bu çalışmada Olcaytû Han dönemine damgasını vuran üç vezirin hayatları genel olarak incelendikten sonra kendi aralarında nasıl bir mücadeleye girdikleri ve bu durumun İlhanlı Devleti'ne olan etkisi incelendi.

**Anahtar Kelimeler:** Vezirlik, Reşîdüddîn Fazlullah, Tâceddin Ali Şâh, Saadeddin Saveci, Olcaytû

\*Olcaytu Han ve Zamanı (1304-1316) adlı doktora tezinden türetilmiştir.

# İlkhanid Viziers in the Period of Olcaytû Khan and Roles in the State

## Abstract

XIII. In the first quarter of the century, the Mongols began to play an active role in the stage of history as a result of large invasions in a short time established a large state that reigned in large geographies. This brought about the necessity of carrying out appropriate policies and actions to the seized places. Because the military-civilian complex system, which is compatible with nomadic civilization, was not suitable for the settled nations connected to the big city and land based economic system. Since 1256, the rulers and rulers of the İlkhanid State have sought solutions for living in harmony with their subjects. The most important of these solutions was to take advantage of the powerful and well-established families of Iran, who have been in state administration for a long time and are aware of all the dynamics of settled culture.

Among the main statesmen who marked the period of Olcaytû Han, there are three viziers: Saadeddin Savecî, Reşîdüddîn Fazlullah, and Hâce Tâcüddin Ali Şâh Gîlânî. Every one of these viziers is very good at the government administration. These viziers have tried every way to manipulate the ruler. In this context, they have engaged in a serious struggle among themselves. In this study, after the general examination of the lives of three viziers who marked the period of Olcaytû Han, how they engage in a struggle between themselves and the effects of this situation on the İlkhanids state will be examined.

**Keywords:** Viziership, Reşîdüddîn Fazlullah, Tâcüddin Ali Şâh, Saadeddin Saveci, Oljaitu

## Giriş

İlhanlı Devleti<sup>1</sup>'ni kurduktan sonra Moğolların karşılaştıkları en önemli sorunlardan bir tanesi hâkimiyet kurdukları coğrafyaları nasıl yönetecekleri meselesiydi. Ne var ki bu coğrafyalara uzun zamanlardan beri yerleşmiş bir anlayış vardı. Tarih boyunca İran'da kurulan bütün devletler buradaki tecrübeli devlet adamlarından istifade etmişlerdir. İran'da güçlü ve köklü aileler uzun zamandan beri devlet yönetiminin içinde bulunmuş ve yerleşik kültürün kendilerine sunduğu imkânlardan istifade ederek her türlü yönetimi ve siyaseti öğrenmişlerdi. Moğollardan önce bu ailelerden yararlanmak suretiyle güçlü bir devlet kuran son hanedan Selçuklulardı (Furuğbeş, 2010, 15). Hâkim oldukları coğrafyaları yönetme sorununu ortadan kaldırmak için Moğollar da bu ailelerin yardımına başvurudular. Üstelik söz konusu bu aileler Olcaytû'nun da deyişi ile hâkim sever kişilerdi (Hafiz Ebru, 1317, 60-61), (Semerkandi, 1370, 54), (Işık, 2012, 56-57). İlhanlılara vezir olanlar

<sup>1</sup>İlhanlı Devleti tarihi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: (Erdem, 1997), (Özgüdenli, 2008), (Özgüdenli, 2017), (Özbek, 2018), (Spuler, 2011), (Yuvalı, 2017), (Grousset, 2003), (İkbal, 1384). (Haykıran, 2015), (Haykıran, 2016), (Gördegir & Özbek, 2018), (Gördegir, 2019)



arasında Taceddin Ali Şâh dışındaki bütün vezirler idam edilmesine rağmen İlhanlı devlet adamları vezirlik yarışından geri durmuyorlardı (Abbasi & Hajiabady, 2016, 1). İlhanlılar da ilk zamanlardan itibaren bu bölgeleri İranlı bürokratlar sayesinde yönettiler. Olcaytû Han'a kadar İlhanlılarda sırası ile Şemseddin Cüveynî, Buka, Sadedüdevle Ebherî, Sadreddin Zencanî, Cemaleddin Zencanî, Şerefeddin Simnânî ve Cemaleddin Destercânî vezirlik yaptılar.

Olcaytû Han dönemine damgasını vuran Saadeddin Savecî<sup>2</sup> (Kaşani, 1384, 28), (Hafız Ebru, 1317, 41), (Fazlullah, 2018, 274), (Danu, 2012, 224), Reşîdüddîn Fazlullah<sup>3</sup> (Hafız Ebru, 1317, 41) (Fazlullah, 2018, 274), (Danu, 2012, 234), ve Hâce Tâcüddin Ali Şâh Gîlânî<sup>4</sup> (Hafız Ebru, 1317, 41), (Danu, 2012, 249) gibi İlhanlı vezirlerinin her biri devlet idaresinde son derece becerikliydiler. Söz konusu şahıslar kendi dönemlerinde Olcaytû'yu etkileyerek onu siyasi, dinî ve kültürel olarak yönlendirmeyi başarmışlardır. Ancak hepsinden önemlisi vezirlerin kendi aralarındaki amansız mücadelelerdir. Devlet yönetiminde daha fazla söz sahibi olup konumlarını güçlendirmek isteyen bu vezirler rakiplerini suçlamaktan geri durmadıkları gibi birbirlerine karşı komplolar da kurmuşlardır. Bundan dolayı bu vezirleri sırasıyla anlatmak çalışmamız açısından faydalı olacaktır.

## Saadeddin Savecî

Doğum tarihi net olarak bilinmeyen ancak Save'li olduğu tahmin edilen Saadeddin Savecî İlhanlı tarihi açısından gerek vezaret süresi gerekse gerçekleştirdiği icraatlar açısından en istikrarlı vezirler arasındadır. Şabankareî eserinde Savecî'nin son derece bilgili biri olduğunu ve Türkçe, Moğolca ve Farsça'yı iyi bildiğini aktarmaktadır (Şebankarei, 1363, 271).

Savecî genç yaşta Horasan'da bulunan İlhanlı Devleti'ne bağlı memurların beğenisini kazanarak Divân işlerinde hizmet etmeye başlamıştır. Bu görevleri esnasında Horasan'da bulunan şehzade Gazan'ın takdirlerini toplayan Savecî, Gazan Han tarafından Horasan Mazenderan, Kumis ve Rey bölgeleri kendisine ikta olarak verilmesinin yanı sıra ordunun tagarı ve hazineden sorumlu kişi olarak atandı (Fazlullah, 2018, 211), (Danu, 2012, 234). Daha sonra Savecî 1292 yılında Gazan Han

<sup>2</sup>Dönemin kaynaklarında Saadeddin Savecî'nin şu isimleri "Hâce Sa'düddin Muhammed Âvecîve Hâce Sa'düddin Muhammed el-Savecî, Hâce Sadüddin Muhammed Müstevfi Savecî, Sa'düddin Savecî, Hâce Sa'düddin Muhammed Savecî, Sahibi-i Azam Hâce Sa'düddin, Sa'düddin Âvecî, Sa'dül-Hakk v'üddin Muhammed el-Save-yî," geçmektedir.

<sup>3</sup>Dönemin kaynaklarında Reşîdüddin'in şu isim ve lakapları "Hamdullah Kazvini ve Kirmani, Hâce Reşîdülhak ve' el din, Vassaf Reşîdü'l-hakk ve' el din, Handmir, Hâce Reşîdüddin Tabib ve Hâce Reşîdüddin Fazlullah Hamedani ve Hafız Ebrû, Hâce Reşîdüddin ve-üddin Tabib, Abdullah Kaşânî, Hâce Reşîdüdevle, Âkili, Hâce Reşîdüddin Tabib ve Benâketî, Hâce Reşîdüddin," geçmektedir.

<sup>4</sup>Dönemin kaynaklarında Tâcüddin Ali Şâh şu isim ve lakaplarla anılmıştır. "Hâce Tâcüddin Ali Şâh Cilânî, Seyid Hâce Tâcüddin Ali Şâh Tebrizi, Tacü'l-hakk ve-iddin Hâce Ali Şâh, Ali Şâh Tebrizi (Cilan) ve Hâce Tâcüddin Ali Şâh".

tarafından vergilerden sorumlu divân reisi konumuna getirildi (Danu, 2012, 225).

Reşîdüddin'in aktardığına göre Savecî, şehzadeligi döneminde her zaman Gazan Han'a karşı sadık kalarak ona karşı her türlü fedakârlığı göstermiştir. Bu icraatlarını göz önünde bulunduran Gazan Han 1298 yılında Savecî'yi vezirlik makamına getirdi (Fazlullah, 2018, 274). Gazan Han aynı zamanda Saadeddin Savecî'ye yardımcı ve vezirliğe ortak olarak Reşîdüddin Fazlullah'ı görevlendirdi. Bu görev dağılımında Saadeddin Savecî maliye işlerini yürütürken Reşîdüddin Fazlullah kanun işlerini yürütmekle görevlendirildi (Danu, 2012, 225-226). Böylece İlhanlı tarihinde ilk defa vezirlik makamına aynı anda iki kişi getirilerek müşterek vezirlik başlatıldı. Savecî kısa sürede çeşitli yöntemlerle saray giderlerinde önemli ölçüde tasarruf sağlayarak devlet bütçesine katkıda bulundu. Bu icraatıyla Gazan Han'ın takdirini daha da kazandı. Gazan Han 1301 yılında Saadeddin Savecî'ye Al Damga kullanma yetkisini vermek suretiyle onu devlet yönetiminde kendinden sonra en yüksek mertebeye getirdi (Fazlullah, 2018, 285), (Danu, 2012, 226). Savecî'nin bu yetkileri dönemin önemli devlet adamlarını rahatsız etti (Danu, 2012, 227). Başlarını Kadı Şeyh Mahmut Şirazlı Seyyid Kutbeddin, Muineddin Horasani, Saadeddin Habeş ve Eminüddin İdaci'nin çektiği bir grup devlet adamı Saadeddin Savecî aleyhinde harekete geçerek onu Gazan Han'a kötilediler. Bu kişiler Reşîdüddin ve Saadeddin'nin usulsüz harcamalar yaptıklarını iddia ederek Saadeddin'in vezirlikten azledilmesini istediler. Ancak Gazan Han bunlara inanmayarak Bûlûgân Hatun'un şefaati ettiği Şeyh Mahmud dışındaki bütün müddeileri öldürdü (Fazlullah, 2018, 285).

Olçaytû 1304 yılında İlhanlı tahtına çıktığında başta vezirler olmak üzere Gazan Han döneminden kalan birçok memurun görevlerine devam etmelerini emretti. Fakat bu sefer Reşîdüddin Fazlullah görev olarak daha üst düzeyde yer aldı. Olçaytû Han döneminde Savecî Gazan Han'ın mali yöndeki reformlarını (Gazan Han reformları için bkz: Özgüdenli (2000)) takip etmek ile görevlendirildi. Böylece devletin maliyesinden sorumlu hale gelen Savecî Bağdat başta olmak üzere birçok önemli eyaletlere atama ve azilleri gerçekleştirme yetkisini de aldı (Kaşani, 1384, 28), (Hafiz Ebru, 1317, 66), (Danu, 2012, 229).

Savecî Moğol beyleri ile de arasını iyi tutarak 1305 yılında Emîr Tunnas'ın kızını kendi oğlu Hacı için istemiş böylece emîr ile dünürlük kurarak kendini güvence altına almayı hedeflemiştir (Kaşani, 1384, 28), (Hafiz Ebru, 1317, 66), (Danu, 2012, 229). Bununla da yetinmeyen Saadeddin Savecî 1307 yılında Olçaytû'nun Hamedan'da gerçekleştirdiği av merasiminin hemen ardından büyük bir toy düzenlemiş ve İlhanlı iktidarı nezdinde adeta bir boy gösterisi yapmıştır.

Ancak Saadeddin Savecî aldığı bütün tedbirlere rağmen rakipleri tarafından kendisine karşı

kurulan komplolardan kurtulamadı. 1306 yılında İlhanlı merkezinde görülen bir dava bu devlet adamlarının nüfuz mücadelesini göstermesi açısından önemlidir. Söz konusu bu dava şöyle başlayıp gelişti: Devletin üst düzey memurlarından Taceddin adındaki biri diğer bazı devlet adamlarının da desteğini alarak Olcaytû'nun huzurunda Saadeddin Saveci ve Reşîdüddîn'in aralarında anlaşarak 100000 dinar parayı hesaplarına geçirmek ve memleket hesabını doğru beyan etmemekle suçladılar (Danu, 2012, 232). Bunun üzerine İlhanlı hükümdarı bu suçlamaların ispat edilmesini istemiş ancak müddeiler iddialarını ispat edemedikleri için Taceddin öldürülerek diğer kişilere de 100 sopa cezası verildi.

Olcaytû'nun iktidarında devletin iktisadi ayağını oluşturan ve icraatlarıyla refah ve ferahlığın mimarı olan Saadeddin Savecî tarih boyunca devlet adamlarının birbirlerine karşı başvurmadan çekinmedikleri yeni bir komplo ile karşılaştı. Saadeddin Savecî bu sefer Olcaytû'ya yakınlığı ile bilinen İlhanlı veziri Taceddin Ali Şâh ile karşı karşıya geldi. Bu esnada Saadeddin Savecî ile Reşîdüddîn'in de arası açılmıştı. Hafız Ebru bunun sebebinin Saadeddin Savecî'nin herkesin ortasında Reşîdüddîn'in aleyhinde konuşmasına bağlamaktadır (Hafız Ebru, 1317, 41-46), (Işık, 2012, 51). Bunun üzerine Reşîdüddîn bir süre divânlara katılmamıştır. Reşiddüddin ile Saadeddin'in arasındaki soğukluğu fırsat bilen Taceddin Ali Şâh, Olcaytû'nun huzuruna çıkarak Savecî'nin devlet hazinesinden mal kaçırdığını beyan etti. Ali Şâh bunlara ek olarak Olcaytû'ya her üç günde bir devlet hazinesine 20 Tümen (Özgüdenli, 2012, 461-462) girdiğine şahit olduğunu da söyledi. Saadeddin Savecî hakkında üçüncü defa aynı şeyleri duyan Olcaytû bu defa Reşîdüddîn'in de telkinleri ile ikna oldu. Olcaytû Saadeddin Savecî'yi huzuruna çağırarak İlhanlı hazinesinin gelirini sordu. Savecî Olcaytû'ya cevaben hazine gelirinin 500 tümene ulaştığını ifade etti. Savecî'nin cevabına ikna olmayan Olcaytû, onun yargılanmasını emretti. Bu yargılama sonucunda Savecî'nin suçu sabit görülmediyse de (Şebankarei, 1363, 271) Reşîdüddîn'in etkisinde kalan Olcaytû 19 Şubat 1312 yılında Bağdat'ta Savecî ve naiplerinin idam edilmelerini emretti (Hamdullah Müstevfî, 2018, 608), (Hafız Ebru, 1317, 43-45),(Şebankarei, 1363, 271).

Kaşânî eserinde Savecî'nin yargılanıp öldürülmesini şu kayıtlarla aktarmaktadır:

“Olcaytû Bağdat'a vardktan sonra Saadeddin Savecî'nin ve naiplerinin yakalanıp yargılanması için ferman çıkardı. Bir gün sonra emîrler onları yargıladılar. Bu emîrler yargıladıkları kişiyi yemin ettirmek sureti ile suçlu olup olmadığını anlamaya çalıştı. Yargılamada hiçbir suç ve ceza sabitlenmedi. Ancak Saadeddin Savecî durumun tamamen aleyhine döndüğünü, sultanın kendisine karşı ilgisizliğinin ve hışmının izlerini

görüyordu. Bundan dolayı onun içine bir korku ve kaygı düştü. Durumdan kurtulmak için bir çare ve sığınak aradı. Reşîdüddîn'den başka sığınacak kimseyi bulamadığı için Reşîdüddîn'e sığındı” (Kaşani, 1384, 127).

“Padişahın kaza etkili fermanı çıktı. Vezir Saadeddin'i 20 Şubat 1312 Pazar günü ikinci vakti birkaç acımasız celladın eline verdiler. Devlere benzeyen o adamlar yok ediş çengelini sıkıştırdılar. Onlar Saadeddin Savecî'nin eski hukukunu tamamen terk ettiler. Su damlasına, ateş kıvılcımına, şimşek yalımına benzeyen bir kılıçla o eşsiz veziri şehit ettiler. Ondan sonra ona yakın ve hassası olan mübarek Şah Savi, Zeynüddin Mastari, Calalüddin Duri'nin oğlu Nasiruddin Yahya, güzel ahlaklı Davud Şah ve Kerimuddin adlı beş adamı da teker teker şehit ettiler” (Hamdullah Müstevfi, 2018, 1336-1339), (Kaşani, 1384, 127-128).

Savecî'nin hazineden kaçırdığı malları karşılamak içinde idam edilen kişilerin emlakı müsadere edildi (Furuğbeş, 2010, 18-19), (Danu, 2012, 223).

## Reşîdüddîn Fazlullah

İlhanlı tarihinin en parlak simalarından biri olan Reşîdüddîn kaynaklarda Reşidüdevle, Reşîdüddîn ve Reşidül-hakk lakapları (Beyani, 1389, 490), (Danu, 2012, 234), (Furuğbeş, 2010, 18) ile karşımıza çıkmaktadır. Reşîdüddîn tartışmasız İlhanlı Devleti'nin en etkili devlet adamıdır. Daha çok tabiplikte ün kazanan Reşîdüddîn ve çocukları tıpkı Cüveynî ailesi gibi İlhanlı siyasetine ve kurumlarına damgasını vurmuştur. Reşîdüddîn çok yönlü bir şahsiyet olup tarih ve siyaset ilimlerinde de maharetini göstermiştir (Beyani, 1389, 490).

1248 yılında Hamedan'da tabip bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen (Özgüdenli, 2008, 19) Reşîdüddîn çocukluğunda ailesinden tıp ilmini öğrendi (Togan, 1988, 705-712), (Özgüdenli, 2008, 19).

Abâkâ Han devrine kadar tıp ilmi ile uğraşan Reşîdüddîn bu dönemde devlet hizmetine girdi. Argûn Han döneminde devlet meselelerinde etkili olmaya başlayarak Hindistan'a elçi olarak gönderildi. Reşîdüddîn bu görevinde İlhanlıların barış ve iyi ilişkiler kurma yönündeki mesajını Hindistan sultanına ileterek başarılı bir şekilde Tebriz'e döndü (Furuğbeş, 2010, 18-19), (Danu, 2012, 235-236). Argûn Han'ın veziri Saadüdevle Ebherî bu görevini başarı ile yerine getiren Reşîdüddîn'in,

yetkilerini artırarak ülkenin umumi işleri meşveretine katılması sağladı.

Argûn Han'ın halefi Geyhâtû döneminde daha çok tabiplik görevini yürüten Reşîdüddîn bu dönemde oldukça zenginleşti<sup>5</sup> (Abû'l-Farac, 1999, 644). Bu dönemde şehzade Gazan'ın dikkatini çeken Reşîdüddîn Gazan'ın himayesine girerek 1296 yılından itibaren vezir Sadrüddin Zencanî ile birlikte divanda görev almaya başladı. Bu tarihten 1298 yılına kadar Reşîdüddîn Fazlulah ile Sadrüddin Zencanî uyum içinde görevlerine devam ettiler. Bu yılda çeşitli sebeplerle söz konusu iki kişinin arası bozuldu bunun neticesinde de vezir Sadrüddin Zencanî idam edildi (Furuğbeş, 2010, 19), (Danu, 2012, 238). Bundan sonra vezirliğe Saadeddin Savecî getirilirken kendisine yardımcı olarak da Reşîdüddîn atandı (Fazlullah, 2018, 274). Bu görev dağılımında Reşîdüddîn'in başlıca görevleri arasında kanun ve hayır işleri bulunuyordu.

Reşîdüddîn 1297-1303 yılları arasında hazineden 1000 dinar harcayarak Rab-ı Reşîdî adında bir mahalle inşa etti (Beyani, 1389, 490). Bu mahallede mescit, hankah, darüşifa, beytülmutevelli, kitaphane, rasathane, eğitim merkezi, havuz, beytü'l-siyade (seyidler evi) ve benzeri olmak üzere 12 tane yapı vardı. Ayrıca bu mahalle ve içerisinde bulunan kurumların giderleri için yıllık 100 tümen vilayet vergilerinden alınarak Reşîdüddîn'in emrine verildi (Vassaf, 1346, 210-212). (Danu, 2012, 238).

Reşîdüddîn'in yapılacak hayır işlerinin başına getirilmesi onun bu konudaki yetkilerini artırdı. Reşîdüddîn'in vasıtası ile birçok âlim ve tarihçi İlhanlı sarayına alındığı gibi kendilerine sağlanan maddi destekler sayesinde ilimlerini icra etmeleri sağlandı. Bir süre sonra Gazan Han'ın siyasi danışmanı haline gelen Reşîdüddîn savaşlarda da Gazan Han'ın yanında yer aldı (Furuğbeş, 2010, 18-19), (Danu, 2012, 239). Reşîdüddîn Gazan Han'ın 1301 ve 1303 yıllarında Suriye'ye gerçekleştirdiği birinci ve üçüncü Suriye seferlerine katıldığı bilinmektedir (Özgüdenli, 2008, 20), (Danu, 2012, 239-240), (Furuğbeş, 2010, 18). Üçüncü seferde İlhanlı ordusu Memlûklarla savaşmış halk ise Rahbe Kalesi'ne sığınmıştı. Bunun üzerine Reşîdüddîn İlhanlı elçisi olarak görev alarak halkın teslim olmasını sağladı (Fazlullah, 2018, 295).

Bundan sonra Gazan Han'ın takdirini daha da kazanarak adeta onun sırdaşı oldu. Reşîdüddîn'in siyaset adamı yanında çok yönlü bir âlim olması Gazan Han'ın onunla uzun uzun sohbetler yapmasını ve yeni kabul ettiği İslam dini hakkında ondan bilgi almasını sağlıyordu (Furuğbeş, 2010, 17-19). Dönemin tarihçileri Reşîdüddîn'in sultana bu denli yakınlığını gerekçe göstererek ona *Niyabet-i*

<sup>5</sup>Reşîdüddin bu dönemde serveti o kadar artmış ki devletin kasasında para kalmadığı için kendi servetinden saray mutfağı için on binlerce koyun ve erzak satın almıştır.

*Cihanbânî (sultan vekili)* demişlerdir (Vassaf, 1346, 193), (Danu, 2012, 239-240).

Yukarıda belirttiğimiz şekliyle Gazan Han'ın yerine İlhanlı tahtına çıkan Olcaytû döneminde Reşîdüddîn birinci derece yetkili vezir olarak atandı (Kaşani, 1384, 28), (Hafız Ebru, 1317, 66), (Danu, 2012, 229), (Özgüdenli, 2008, 19). Olcaytû'nun emriyle başlayan Sultaniye'nin inşasında, Reşîdüddîn'e 1000 hanelik bir mahalle inşa etme görevi verildi (Togan, 1988, 706). Devlet adamlarının güçlerini yaptıkları yapılarla yarıştırdıkları Sultaniye şehrinde Reşîdüddîn'in bu denli büyük bir görevi başarıyla tamamlaması bile ne derece güçlü olduğunu göstermektedir. Reşîdüddîn bir süre sonra Olcaytû'yu kendi etkisi altına alarak onun Şafii mezhebine geçmesini sağladı. Ardından Şafii âlim Nizamüddin Abdü'l-melik'i Kadı-i Kuddâd olarak tayin etti. Reşîdüddîn böylece devrin Hanefi âlimlerine karşı konumunu oldukça güçlendirdi (Togan, 1988, 707).

Reşîdüddîn'in bu yükselişi her şeyden evvel Saadeddin Savecî'yi rahatsız etti. Bunun üzerine bir de Kaşânî'nin ifadesi ile yaptığı her işi Olcaytû'nun hoşuna giden Taceddin Ali Şâh'ın Savecî hakkında muhalefet etmesi Reşîdüddîn ile Savecî'nin arasını iyice açtı.

Olcaytû'nun huzurunda gerçekleşen şiddetli tartışmada Savecî, Reşîdüddîn'e tüm hayatının yalan ve hileden ibaret olduğunu, Moğol şehzadelerini ürküten sihirbazlık faaliyetleri ve hatta Yahudilik dinini yaşadığını öne sürdü. Reşîdüddîn son derece sakin ve kendinden emin olarak ve "Ey Sa'düddin! Bugüne kadar paha biçilmez bir bendeniz vardı, Hamdullah ki onu azad ettin" dedi (Kaşani, 1384, 123). Bu tartışmaların sonunda yukarıda anlattığımız şekilde Savecî ve naipleri öldürüldü (Kaşani, 1384, 127-128). Gazan Han'dan beri İlhanlılarda çift vezirlik benimsendiği için Olcaytû Reşîdüddîn'e danışarak Taceddin Ali Şâh'ı vezirliğe atadı (Kaşani, 1384, 127-133).

Bu seferde Reşîdüddîn, Ali Şâh'dan mertebe olarak daha üstündü. İlk zamanlarda iki vezir birbiri ile uyum içinde çalıştılar. Bu süreçte Reşîdüddîn'in nüfuzu gün geçtikçe ülke çapında artmaktaydı. Reşîdüddîn 1313 yılında kendi oğlu Abdullatif'i şehzade Ebu Said'in atabeyi olan Emîr Sevinç'in veziri olarak tayin etti (Togan, 1988, 707).

Reşîdüddîn'in bu durumu Ali Şâh'ı rahatsız etmiş olacak ki Olcaytû'yla daha çok yakınlık kurdu. Bir müddet sonra önemli işlerde bile Reşîdüddîn'e sormadan hareket etmeye başladı. 1315 yılına geldiğinde iki vezir arasında ciddi ihtilaflar çıkmaya başladı (Hafız Ebru, 1317, 115-116). Bunun üzerine Olcaytû'nun huzuruna çıkan Reşîdüddîn, Ali Şâh'ı kendisine danışmayarak iş yapmakla suçlayarak hükümdara üç seçenekli bir öneride bulundu. Bu seçeneklerden birincisi tüm yetki ve sorumluluğun Tâcüddin Ali Şâh'a verilmesi ikincisi Ali Şâh'ın divan işlerine karışmasını



sonlandırıp tüm yetki ve sorumluluğun kendisine verilmesi üçüncüsü ise İlhanlı ülkesinin yetki olarak kendisi ve Ali Şâh arasında bölüştürülmesiydi. Reşîdüddîn'in bu hamlesi karşısında zor durumda kalan Olcaytû, Reşîdüddîn'e cevaben "siz ikiniz de devlete hizmette bulunmaktasınız. Reşîdüddîn'in âlimliği, bilgeliği, sanatkârlığı ve pirligi ve Tâcüddin Ali Şâh'ın gençliği, çalışkanlığı ve yetenekliliği ile sulh içinde devleti yönetmeye devam edin ve karşılıklı olarak birbirinize saygı gösterin diyerek" ülkeyi iki veziri arasında bölüştürdü (Hafız Ebru, 1317, 115-118). Bu ihtilaf sonucunda ceza almadan çıkan Ali Şâh, Reşîdüddîn ile hayır işlerinde yarışacak derecede güçlendi. Devlet adamlarının güçlerini hayır kurumlarında yarıştırmaları bu dönemin olumlu bir özelliğiydi. Ne var ki bu durum sıklıkla aynı devlet adamlarını birbirlerine karşı güç mücadelesi içerisine de sürüklemekteydi. İlk zamanlarda devleti oldukça uyumlu yöneten Reşîdüddîn ve Taceddin'in 1315 yılından itibaren karşı karşıya gelip birbirlerini kötölemelerine de bu çerçeveden bakmak gerekir.

İki vezirin birbirlerine karşı olan muhalefeti 1315 yılında düşmanlığa dönüştü. Bu düşmanlığı ortaya çıkararak hadise ise Horasan'a şehzade olarak gönderilen Ebu Said'in Çağatay tehlikesine karşı ordusunun maaşını ödeyebilmek için artarda Olcaytû'ya elçiler göndererek kendisine 50 tümen para göndermesini istemesi oldu (Kaşani, 1384, 194), (Örs, 1992, 221). Olcaytû oğlunun bu talebini karşılamaları için iki vezirine emir verdi. Ancak kısa bir süre sonra İlhanlı hazinesinde bu parayı karşılayacak kadar nakit olmadığı anlaşıldı. Bu durum adı geçen vezirler arasında yeni bir gerilimin çıkmasına sebep oldu. Reşîdüddîn Olcaytû'nun huzuruna çıkarak "*Padişahın bütün ülkesine benim ya da adamlarımın adına berat verilse, bütün âlem malını karşılamak benim üzerimedir*" dedi. Ve kendisinin maliye ve hazine işlerinden sorumlu olmadığını belirtti. Reşîdüddîn bu işin tek sorumlusunun Taceddin Ali Şâh olduğunu da belirterek onu beceriksizlik ve yolsuzlukla suçladı. Ali Şâh ise savunmaya geçerek Olcaytû'ya "*İşte ben, işte vezirlik ve işte eski püskü, ödünç elbiselerim. Bir kuruşa bile muktedir değilim padişahın bağışlamasından başka*" dedi. Bunun üzerine Olcaytû Reşîdüddîn'e "*Reşid sende bundan sonra divan alameti taşı*". Diyerek; Sahib-i Divanlığa geçmesini önerdi. Taceddin'i iyice köşeye sıkıştırmak isteyen Reşîdüddîn Olcaytû'ya Taceddin'i kast ederek "*Ben böyle bir kimseyle nasıl ortak olayım ki bir vilayetin malını alsa ya da amilini telef etse, verdiği cevap benim elim kısa tabiatım zayıf ve elbiselerim bile eski sözlerinden ibarettir*" dedi. Yine bu konuşmasında Reşîdüddîn Taceddin'e dönerek "*Senin naip ve adamların eskiden bir kuruşa bile malik değildiler. Şimdi hepsi birer karun oldular*" (Kaşani, 1384, 194) dedi. Reşîdüddîn bu sözleri ile Taceddin'in etkilerini azaltmayı amaçlamaktaydı. Zaten boşalan devlet hazinesini de kısa sürede toparlayabilmesi pek mümkün değildi. Yukarıdaki tartışmaların neticesinde çaresiz kalan Olcaytû bu sorunu Reşîdüddîn'in daha önce önerdiği gibi ülkeyi iki vezir arasında bölüştürmekle çözmeyi

uygun gördü<sup>6</sup> (Kaşani, 1384, 195). Böylece İlhanlılarda ilk defa birbirinden bağımsız iki vezir ortaya çıktı. Olcaytû'nun emriyle Taceddin'nin naibliğine İzzeddin Kuhedî, Reşîdüddîn'in naibliğine ise Alaaddin Muhammed bin İmadüddin Müstevfi Horasanî atandı. Olcaytû'nun hoşuna gitmediği anlaşılabilir bu taksimat ülkeyi bölünme tehlikesi ile karşı karşıya bıraktı.

Olcaytû'nun çözümü iki vezir arasındaki husumeti sonlandırmadığı gibi daha da şiddetlendirdi. Reşîdüddîn bundan kısa bir süre sonra hastalanarak yaklaşık 4 ay yatakta kaldı. Kaşânî'den ayak ağrısı hastalığı olduğunu öğrendiğimiz Reşîdüddîn'in hastalığı Taceddin'e Olcaytû'nun nez-dinde kaybettiği itibarını tekrar kazanması için fırsat doğurdu. Reşîdüddîn'in divan toplantılarına katılmamasını fırsat bilen Taceddin gece yarısı Olcaytû'nun huzuruna çıkarak ağlayarak hazinenin boş olmasından günahsız olduğunu söyledi. Ardından da Reşîdüddîn'in kendisine tuzak kurduğunu beyan etti.

Neticede Olcaytû'yu kendisine inandırdı (Kaşani, 1384, 195). Yine Reşîdüddîn'in yokluğundan istifade ile devlet hazinesinin boşalma sebebini Reşîdüddîn'in yaptığı yolsuzluklara bağladı. Neticede Reşîdüddîn'in malının araştırılması için Olcaytû'yu ikna etti. Bu araştırma sonucunda Reşîdüddîn ve ailesinin çeşitli masraflar adı altında devletten yılda yaklaşık 400 tümen mal kaçırdıkları ortaya çıktı (Kaşani, 1384, 196). Taceddin'e inanan Olcaytû Reşîdüddîn'in yargılanması için ferman çıkardı. Ancak Taceddin tekrar devreye girerek Reşîdüddîn yaşlandığını devlet üzerinde emekleri olduğunu bunun için affedilmesini Olcaytû'dan istedi. Taceddin böylece hem Reşîdüddîn'i idam ettirebileceğini hem de onu affettirebileceğini kanıtladı. Durumun vahametini anlayan Reşîdüddîn, Ebu Said Bahadır'ın istediği 50 tümenlik nakdi kendi servetinden gönderdi (Kaşani, 1384, 197).

1316 tarihinden itibaren Taceddin'in nüfuzu gün geçtikçe artarken Reşîdüddîn ise devlet içerisindeki gücünü yavaş yavaş kaybetmeye başladı. Aralık 1316 tarihinde Olcaytû av merasiminde iken hastalandı. Kısa bir süre sonra da hayatını kaybetti (Kaşani, 1384, 122). Bu sırada Horasan'da bulunan şehzade Ebu Said Bahadır İlhanlı merkezine getirilerek İlhanlı tahtına geçirildi (Semerkandi, 1370, 54).

Ebu Said'in İlhan olduğunda henüz 12 yaşında olması Emîr Çoban'ın kısa sürede onu etkisi altına alıp devletin bir numaralı adamı olmasına sebep oldu. Bu dönemde vezirlik makamı hala Taceddin ve Reşîdüddîn'deydi. Ancak Reşîdüddîn'in etkisi iyice azalmıştı. Buna rağmen Emîr Çoban Reşîdüddîn ile eskiye dayanan dostluğunu göz önünde tutarak onun lehine hareket ediyordu. Emîr Çoban'ın

<sup>6</sup>Bu taksimatta Reşîdüddîn'e "Miyane'den Irak-ı Acem, Fars, Kirman, Şebankare, Luristan'dan Horasan sınırına kadar olan bölgeler düşerken, Taceddin Ali Şâh'a "Tebriz, Irak-i Arab, Diyarbakır-i Rabia, Muğan, Arran, Bağdad, Basra, Vasit, Hille ve Küfe bölgeleri düşmüştür.

Reşîdüddîn'e olan desteğini gören birkaç devlet adamı<sup>7</sup> Reşîdüddîn'e müracat ederek Taceddin'in ortadan kaldırılması teklif ettiler. Ancak Reşîdüddîn iktidar kavgasından iyice bıktığı için bu teklifi reddederek bu emîrlerin teklifini de Taceddin'e iletteğini bildirdi. Bu durum karşısında paniğe kapılan söz konusu divan üyeleri taraf değiştirerek Taceddin'in safına geçtiler. Taceddin de bu durumdan istifade ile Çoban Noyan'ın Reşîdüddîn'e karşı olan görüşlerini değiştirmek için çaba harcadı. Bunun sonucunda Reşîdüddîn, 1317 yılında görevinden azledildi (Hafız Ebru, 1317, 127).

Emîr Çoban kısa süre sonra Reşîdüddîn'in eksikliğini hissetti devlet idaresinin Reşîdüddîn olmadan çok zor olduğunu anlayan ve aldığı karardan pişman olan Emîr Çoban tekrar Reşîdüddîn'in görevine dönmesini istedi. Çoban Reşîdüddîn'i Sahib-i divan olmaya davet ettiği görüşmede ona hitaben “*yemeğe tuz gerektiği gibi siz de devlete lazımsınız*” gibi iltifatlarda bulundu. Ancak bu iltifatlara rağmen Reşîdüddîn devlet işlerinden bıktığını ve artık sakin bir hayat sürmek istediğini beyan ederek Çoban'ı reddetti.

Reşîdüddîn cephesinde bu gelişmeler yaşanırken Taceddin Ali Şâh durumun tekrar kendi aleyhine dönmesinden korktuğu için harekete geçti. Taceddin, Reşîdüddîn'in kendi oğlu ve şerbetdâr olan Hâce İbrahim'e talimat vererek Olcaytû'ya zehir içirme suretiyle suikast düzenlediğine dair söylenti çıkardı. Bu söylentilere Çoban Noyan da inanınca derhal Reşîdüddîn ve oğlu gözaltına alınarak 17 Temmuz 1318 tarihinde idam edildiler (Hafız Ebru, 1317, 129).

Böylece üç hükümdara vezirlik yapan ve devlet içerisinde adeta hükümdar kadar güçlenen Reşîdüddîn'in hayatı sonlandırıldı. Bununla da yetinmeyen devlet adamları âleme ibret olsun diye Reşîdüddîn'in vücudunu parçalara ayırarak her bir parçasını bir vilayete gönderdiler (Danu, 2012, 248).

## Taceddin Ali Şâh

Kendi eceli ile ölen tek İlhanlı veziri olan Taceddin Ali Şâh Gilan İlhanlı vezirleri arasında en güçlüsü olmuştur. Kaynaklarda yukarıda ki gibi farklı isimler alan Taceddin Ali Şâh'ın ne zaman doğduğu net olarak bilinmemektedir. Taceddin'in kullandığı Gilânî kelimesinden yola çıkılarak onun Tebriz'li olduğu tahmin edilmektedir.

Taceddin İlhanlıların hizmetine girmeden önce cevahir ticareti yapan bir tüccardı. Ali Şâh bu

<sup>7</sup>Bunlar “Ziyaüddin Ziyaülmülk, Hâce İzzeddin Kuhedî, Hâce Alaaddin Hindu ve Hâce Alaaddin Muhammed” gibi bazı divan üyeleridir.

mesleği sayesinde İlhanlı sarayında mücevher alımında arabuluculuk yapıyordu. Oldukça akıllı, bilgili ve uyanık olan Taceddin Ali Şâh mücevher işinin onu İlhanlı sarayına koyacağını biliyordu. Nitekim bu sayede dönemin aristokratlarının gözüne girmeyi de başardı (Beyani, 1389, 499).

Taceddin Ali Şâh'ın tasarruflu ve ticarete mahir Olcaytû'ya ulaşınca Olcaytû onu 21 Şubat 1311'de izzet ve ikram göstererek divan üyeleri arasına koydu. Taceddin divanda Emîr Hüseyin Gürkan'ın mülazımı olarak görev yapıyordu (Kaşani, 1384, 121). Aynı zamanda ona Tebriz'in vezirliğini de veren Olcaytû, Kaşânî'nin deyişi ile “*onun alınında başarının izlerini görüyordu*” (Hafız Ebru, 1317, 109). Taceddin Ali Şâh Hüseyin Gürkan'ın da vasıtası ile bu tarihten itibaren Sultan ile daha çok yakınlaştı. Ancak Taceddin'in Olcaytû ile yakınlaşması Saadedi Savecî'yi oldukça rahatsız etti. Savecî önlem olarak Taceddin'i İlhanlı merkezinden uzaklaştırmayı uygun gördü. Bu nedenle Savecî Taceddin'i Bağdat'ta Firdevsi adlı bir işyerinin<sup>8</sup> (Kaşani, 1384, 121) inşası ile görevlendirdi (Kaşani, 1384, 122). Savecî böylece onu Olcaytû'dan uzaklaştırdığını düşünürken o bu inşaat<sup>9</sup> (Vassaf, 1346, 279-280) görevini 4000 zanaatkâr çalıştırarak 13 gün gibi çok kısa bir sürede tamamladı. Üstelik bu inşaat Taceddin'in tek başarısı da değildi O Sultaniye'de gideri az geliri fazla bir pazar yeri kurmuştu. Bu pazar yeri diğer vezirlerin fazlaca para harcayarak yaptırdıkları binalardan daha fazla devlete para kazandırmıştı (Kaşani, 1384, 121). Taceddin'in bu başarıları Olcaytû'yu fazlasıyla etkilemiş ve Kaşânî'nin tabiri ile yaptığı her iş hükümdarın hoşuna gitmeye başladığı için onu sarayda eğitim ve öğretim hizmetine getirmişti (Kaşani, 1384, 122).

Taceddin Ali Şâh bizzat Olcaytû'dan takdir toplamasına rağmen Sadedin Savecî ona herhangi bir konuda saygı göstermeyerek kendisinin ondan büyük olduğunu her fırsatta dile getiriyordu. Böylece Savecî ve Ali Şâh arasında gerilim gittikçe artmaktaydı. Bu esnada yukarıda da bahsettiğimiz gibi Sadedin Savecî ile Reşîdüddîn'in de arası bozulmuştu. Bu nedenle Reşîdüddîn Taceddin'den yana tavır takınarak Sadedin Savecî'ye karşı cephe aldı. Taceddin Ali Şâh bu durumu ustalıklarla kendi lehine çevirdi. O Olcaytû'nun huzuruna çıkarak yukarıda bahsettiğimiz gibi Savecî'nin yolsuzluklarını anlattı (Kaşani, 1384, 124-126). Böylece İlhanlı vezirine karşı giriştiği hâkimiyet mücadelesinde Taceddin Ali Şâh başarıyla çıktı. Bunun sonucunda da Savecî öldürüldü (Hafız Ebru, 1317, 97-98).

Taceddin Ali Şâh 1312 tarihinden itibaren Reşîdüddîn ile ortak vezirliğe atandı (Furuğbeş, 2010, 18). Bu atamada vezaret nişanı olarak adlandırılacak kayıt tescili, hazine havalesi ve geliri ve divan muhasebatı başta olmak üzere önemli görevler Taceddin Ali Şâh Gilânî'nin yetkileri

<sup>8</sup>Kaşânî bu işyerinden Firdevs Karhanesi olarak bahsetmektedir.

<sup>9</sup>Bu yapı 600 gez uzunluğunda ve 100 gez genişliğinde inşa edildi. Bina içi nakkaş ve süsleme işlemi de 40 günde tamamladı. Bina yapımında kullanılacak mermer taşını da Fırat nehrinden özel olarak getirildi.

arasındaydı (Kaşani, 1384, 136), (Danu, 2012, 253).

Vezirliğinin ilk yıllarında Taceddin Ali Şâh, Reşîdüddîn ile tam bir uyum içinde yaşadı. O Olcaytû'nun takdirini kazanmak için imar faaliyetlerine yöneldi. Çünkü Olcaytû'nun imara ne denli önem verdiğini çok iyi biliyordu. Daha önce imar işlerinden bahsettiğimiz Ali Şâh'ın Sultaniye'de kurduğu pazar yerinde 1312 yılında bir yangın çıkmış bu nedenle tahrip olmuştu. Taceddin bu pazar yerini bir haftada onardığı gibi Bağdat'ta da Firdevsi bir iş yerini, Siyariyye ve Gıyasiyye adında iki medreseyi ve Şatiye sarayını da hizmete açtı (Vassaf, 1346, 280). O yine 1314 yılında Sultaniye'de ihtişamlı bir bahçe yaparak Olcaytû'nun beğeni ve takdirlerini topladı.

Ali Şâh'ın İlhanlı sarayında başlattığı önemli faaliyetlerinden bir diğeri ise Olcaytû'nun yetkilendirmesi ile başlattığı yolsuzluklar ile mücadelesidir. O bu konu ile ilgili araştırmalar yürütmüş bu araştırmaları neticesinde bazı yolsuzlukların olduğunu ve devlet adamlarının devlet gelirlerini az gösterip kendi üzerlerine geçirdiklerini fark etmişti. Bu dönemde gerçekten de devlet adamları arasında rüşvet ve yolsuzluk son derece yaygındı. Kaşânî eserinde 1313 yılında Fars eyaletinden gelen 300 tümenlik vergi gelirinin ancak 35 tümenin devlet hazinesine girdiğini geri kalan paranın tamamının devlet adamlarına rüşvet olarak verildiğini kaydetmektedir. Bu vesile ile durumdan haberdar olan Ali Şâh Fars Eyaleti'ne konuyu araştırmak üzere bir müfettiş görevlendirdi (Kaşani, 1384, 136), (Danu, 2012, 155-156), (Furuğbehş, 2010, 18). İşte Ali Şâh'ın rüşvet ve yolsuzluğun önünü almak istemesi bu yönden önemlidir.

Ali Şâh'ın bütün çabalarına rağmen İlhanlı hazinesi sıkıntılar yaşamaktaydı. Bu duruma sebep olarak emîrlerin üst düzeydeki masrafları gösterilebilir. Devlet içerisinde etkin olan her bir emîr hükümdarının gözüne girmek için hayır kurumları yapıyor ve bu masrafları da bir şekilde devletten tahsil ediyordu. Ayrıca emirlerin maaşları da oldukça fazlaydı. Kaşânî 1315 yılında Emîr Çoban'ın bir toy için bir tümen para harcadığını (Kaşani, 1384, 178) yine onun üç yıllık maaşının 300 tümene ulaştığını kaydetmektedir (Kaşani, 1384, 196).

Devlet hazinesinin rüşvet ve yolsuzluklar sonucu boşalması devlet maliyesinden sorumlu Ali Şâh'ı Olcaytû'ya karşı zora sokmaktaydı. Bu nedenle Ali Şâh ne pahasına olursa olsun bu yolsuzlukların önüne geçmesi gerektiğini biliyordu. Özellikle Reşîdüddîn ve ona yakın olan Emîr Çoban gibi adamların mal varlıklarının araştırılması için hükümdarı ikna etti. Ali Şâh her şeyden evvel Olcaytû'nun tam güvenini kazanmak için mücevherler hediye ederek onun hoşuna gidecek şekilde imar işlerine önem verdi. Böylece İlhanlı sarayında Olcaytû'nun gözünde bir numaralı adam oldu. O artık hiç kimseye danışmadan geceleyin bile Olcaytû'nun huzuruna çıkıyor ve ona her türlü meramını

anlatıyordu. Ancak onun hükümdara bu denli yakınlığı diğer emîrleri rahatsız etti. Emîr Çoban onun kimseye danışmadan hükümdar ile görüşmesinin dönemin kaidelerine aykırı olduğunu iddia ederek serzenişte bulundu (Kaşani, 1384, 195). Yine yukarıda ayrıntılı olarak verdiğimiz şekilde hazinenin boşluğu Reşîdüddîn ve Ali Şâh'ı da karşı karşıya getirmiş bu kavgadan Ali Şâh Reşîdüddîn'in idam fermanını çıkararak başarı ile çıkmıştı. Ali Şâh'ın Olcaytû'yu kuşatan etkisi emîrlerin bütün itirazlarını boşa çıkardı. Neticede Ali Şâh, Olcaytû'ya öyle bir güven verdi ki Olcaytû vasiyetinde oğlu Ebu Said'i kendisine vâliht, Taceddin Ali Şâh'ı da onun naibi olarak tayin etti.

Reşîdüddîn ile Ali Şâh'ın rekabeti Ebu Said Bahadır Han dönemine kadar devam etti. Uzun mücadeleler sonunda Ali Şâh, Reşîdüddîn'i Olcaytû'yu zehirlemekle suçlayarak idam ettirmeyi başardı. Böylece, tek başına İlhanlı Devleti'nin mutlak veziri oldu. Taceddin vezirliği esnasında imar işlerini aralıksız devam ettirdi. O naiplerini seçerken bile imar işinin ehli olanlar arasından seçmekteydi (Kaşani, 1384, 195).

## Sonuç

XIII. yüzyılda Asya bozkırında teşekkül etmiş Moğol Devleti, kısa sürede yapılan büyük fetihler sonucunda büyük bir devlet haline gelmiştir. Ne var ki göçebe kültürüne uyumlu olan Moğol askeri-sivil karmaşık sistemi, büyük şehir ve arazi dayalı iktisadi sistemine bağlı yerleşik milletler için uygun olmamıştır. Bu durum ele geçirilen ülke ve bölge şartlarına uygun politika ve icraat üretmek zorunluluğu da getirmiştir. 1256 yılından itibaren İlhanlı devleti hükümdarları bu soruna çözüm yolları aramışlardır. Ne var ki İran'da güçlü ve köklü aileleri uzun zamanlardan beri devlet yönetiminin içinde bulunması ve yerleşik kültürün kendilerine sunduğu imkânlardan istifade ederek her türlü yönetim siyasetini öğrenmiş olmaları İlhanlıların işini kolaylaştırmıştır. Hâkim oldukları coğrafyaları yönetme sorununu ortadan kaldırmak için İlhanlılar da kendilerinden önce bu coğrafyalarda kurulan birçok devlet gibi İranlı ailelerden istifade ettiler.

İlhanlı tarihinde Olcaytû Han'ın selefi Gazan Han'ın yaptığı reformlar sonucunda biri ülkenin kanun ve düzeninden sorumlu vezir, diğeri maliyeden sorumlu Sahib-i divân olmak üzere çift vezirlik modeli benimsenmiştir. Gazan Han'ın şahsi yeteneği ve karizması sayesinde bu model ilk başta en doğru uygulama gibi görünse de Olcaytû ve Ebu Said Bahadır Hanlar döneminde devlet içerisindeki Moğol unsurların baskısı ve vezirler arasındaki amansız nüfuz mücadelesi dolayısıyla derin siyasi krizler meydana gelmiştir. Olcaytû Han bu krizi ortadan kaldırmak için bütün ülkeyi iki vezir arasında yetki bölgeler olarak bölüştürme yoluna gitmiş fakat bu da İlhanlı vezirlerini dizginleyememiştir.



Neticede yukarıda adı geçen İlhanlı vezirleri kendi menfaatlerini devlet bekasının önüne koyarak İlhanlı Devleti'ni sonu gelmeyen siyasi krizlere sürüklemişlerdir. Bu durum İlhanlı Devleti'nde derin izler bırakmış ve devleti yıkıma götüren sebeplerden birini teşkil etmiştir.

## Kaynaklar

- Abbasi, J., & Hajiabady, F. (2016). Premiership in fifteenth-century iranian provincial dynasties: From the decline of the Ilkhanids to the rise of the Timurids. *Iran Nameh*, 1(2), 174-198.
- Abû'l-Farac, G. (1999). *Abû'l-farac tarihi* (Vol. 2; Ömer Rıza Doğrul, Trans.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Beyani, Ş. (1389). *Din ve devlet der İran akhd-ı Moğol* (Vol. 2). Tahran: Merkez-ı Neşr-ı Danişgahi. (Hukümet-ı İlhanlı; Nebord-ı Meyan-ı du Ferheng)
- Danu, A. (2012). *Cengiz İmparatorluğu hakkında ilk tarih kayıtları: Meng ta pei lu ve Hei Ta shi lu*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ebulkasım Abdullah bin Muhammed el Kaşani. (1384). *Tarih-e padişah Said Gıyasedünya ve din Olcaytu*. Tahran: Heftomin Numayışgah Beynelmileli.
- Erdem, I. (1997). Olcaytû han devrinde Horasan'da İlhanlı-Çağataylı mücadeleler. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*(3), 106-112.
- Furuğbehş, A. (2010). Vezaret der ahd-i moğol. *Rişte-i Amuzeş-e Tarih*, 3(6).
- Gördeğir, E. (2019). Olcaytu Han'ın Gilan seferi (1306-1307). *Tarih ve Gelecek Dergisi*, 5(2), 334-342.
- Gördeğir, E., & Özbek, S. (2018). Moğolların Mardin kuşatması ve Hülagü'de Olcaytu'ya İlhanlı Artuklu münasebetleri. *Tarih ve Gelecek Dergisi*, 4(3), 106-118.
- Grousset, R. (2003). *Bozkır İmparatorluğu: Attila-Cengiz Han-Timur* (M. Reşat Uzmen, Trans.). Ötüken Yayınları.
- Haykırın, K. R. (2015). *Moğollar zamanında yakındoğu*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Haykırın, K. R. (2016). İlhanlılar devrinde sürdürülen eğitim faaliyetlerine bir bakış ve İlhanlı hükümdarı Olcaytû Han'ın eğitim politikası. *Tarih Okulu Dergisi*, 9(26), 15-31.
- Işık, A. (2012). *Hafız Ebru'nun Zeyl-i cami'üt -tevârîh-i reşîdî'sinde sultan Olcaytû ve Ebû Sa'îd dönemlerine dair kayıtlar*. Yüksek lisans tezi, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa.
- İkbal, A. (1384). *Târîh-i Moğol (Ez Hamle-i Cengiz Han ta Teşkil-i Devlet-i Timuri)*. Tahran: Moesese-i İntişarat-ı Emîr-i Kebir.
- Kazvinî, H. M. (2018). *Târîh-i güzide* (M. Öztürk, Trans.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Muhammed bin Ali bin Muhamed Şabankarei. (1363). *Mecma'ü'l-ensab*. Tahran: Muessese-i

İntişarat-ı Emîr-i Kebir.

- Örs, D. (1992). *Târîh-i olcaytu*. Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özbek, S. (2018). *Moğolları durduran Türk Sultan Baybars*. Berikan Yayınevi.
- Özgüdenli, O. G. (2000). *Gazan han ve reformları, (694/1295-703/1304)*. Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özgüdenli, O. G. (2008). *Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî* (Vol. 35). Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Özgüdenli, O. G. (2012). *Tümen* (Vol. 42). Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Özgüdenli, O. G. (2017). Türkiye’de Moğol tarihi ve kültürü araştırmalarının doğuşu ve gelişimi (1923-2017). *Mutad*, 4(2), 460-512.
- Reşîdüddin Fazlullah, H. (2013). *Camii’-t-tevarih (İlhanlılar kısmı)* (A. H. K. İsmail Aka Mehmet Aslan, Trans.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Sıhabü’-din Abdullah b. Lütfullâh bin Abdurreşîd el-Havâfî el- Med’û be-Hafız Ebrû. (1317). *Zeyl-i camii’-t-tevarih-i reşîdî* (D. H. Beyani, Ed.). Tahran: Danişiyar-ı Tarih Danişgah-ı Tahran Şirket-i Tezamuniyi İlmi.
- Semerkandi, K. A. R. (1370). *Matla-ı sadeyn ve mücmel Bahreyn*. Tahran. Müesese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengiyi Pejoheşkâh: Doktor Abdülhüseyn Nevai.
- Spuler, B. (2011). *İran moğolları (Siyaset, idare ve kültür İlhanlılar devri, 1220-1350)* (3rd ed.; C. Köprülü, Trans.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Togan, Z. V. (1988). *Reşîd-ûd-din tabîb. raşîd al-din tabîb (1248-1318) fazlallah b. ’İmâd al-davla abu ’l-hayr b. ’alî*. İslam Ansiklopedisi Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Vassaf. (1346). *Tahrir-i tarih-i vassaf*. Tahran. (neşr. Abdul-Muhammed Âyetî)
- Yuvalı, A. (2017). *İlhanlı tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.

Universal Journal of History and Culture

Vol. 1, No. 2, 116-134, 2019

Research Article

ISSN: 2667-8179



## Bir Tasarım Aracı Olarak Nostalji: Kabataş İskelesi Üzerine Deneme

Saadet Kök <sup>1a\*</sup>, İpek Akpınar<sup>1b</sup>

<sup>1</sup> İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

<sup>2</sup> İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Bölümü, İstanbul, Türkiye

<sup>a\*</sup> **Sorumlu Yazar:** mimsaadet@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7657-5674>

<sup>b</sup> akpinari@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8481-1393>

**Received:** 23 September 2019, **Accepted:** 28 October 2019, **Online:** 30 October 2019

### Özet

Modern dönemle beraber ortaya çıkan nostalji kavramı içerik olarak sürekli değişim geçirmiştir. Temelde bir özlem duygusu olan kavramın tasarımla ilişkisi genellikle pazarlama ve tüketim üzerinden kurulmuştur. Oysa nostaljinin eleştirel olması ve yaratıcı sürece katkı sağlayabileceği göz önünde bulundurularak tasarım aracı olarak görülmesi şimdi ve geleceğin maddi koşulları üzerine tartışma alanı yaratır. Nostalji kavramı ve tasarım ilişkisi yoğunluklu olarak Svetlana Boym'un "Nostaljinin Geleceği" kitabı ve Greig Crysler'in "Zamanın okları: Geçmişin mekanları" metni üzerinden tartışmaya açılmıştır. Ortaya çıkan tartışma alanları bu çalışmada Kabataş meydan düzenlemesi ve transfer merkezi projesi üzerinden derinleştirilmiştir. Mekan içerisinde nostalji arayışı; mekan dizilimlerinin nasıl bir deneyim alanı sağladığı ve bu deneyimin nasıl değişime uğradığı ile tespit edilmeye çalışılmıştır. 2016 yılında kapatılan iskele binası ilk olarak "Martı Projesi" ile sonra da Osmanlı stili tasarım ile gündeme gelmiştir. Zaman üzerinden doğrudan tasarım kriterleri belirlemeye çalışan projeye karşı nostaljinin eleştirel ve yaratıcı katkısı çalışmanın sonunda ortaya çıkarılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kabataş İskelesi, Nostalji, Tasarım

# Nostalgia as a Design Tool: Experimenting on Kabataş Pier

## Abstract

The concept of nostalgia that emerged with the modern era has undergone constant changes in content. The notion of nostalgia, which is basically a sense of longing, is usually based on marketing and consumption. However, considering the fact that nostalgia is critical and can contribute to the creative process and is seen as a design tool, the concept of nostalgia creates a space for discussion on the material conditions of the present and future. The concept of nostalgia and its relation to design have been heavily discussed through Svetlana Boym's "The Future of Nostalgia" and Greig Crysler's "Time's Arrows: Spaces of the Past". The resulting discussion areas have been deepened through Kabataş square arrangement and transfer center project. The search for nostalgia within space has been tried to be determined how the spatial arrangements provide an experience field and how this experience has changed. The pier building, which was closed in 2016, first came to the agenda with the "Seagull Project" and then with the Ottoman style design. At the end of the study, the critical and creative contribution of nostalgia to the project, which tries to determine design criteria directly over time, has been opened to discussion.

**Keywords:** Kabatas pier, Nostalgia, Design

## Giriş

Zamanın döngüsel sürekliliğini kesintiye uğratan moderniteyle beraber tarih, nostalji, hafıza gibi kavramlar ortaya çıkmıştır. Bu kavramların zamana müdahale etme ve zamanın toplum ile olan ilişkisinin potansiyellerini açığa çıkarma yöntemleri farklılık göstermektedir. Değişen zaman anlayışı zaman ve mekan arasında yeni bir kavramsallaştırmaya işaret etmektedir. Zaman; mimari tasarım, mimarlık tarihi ve teorisi yaratıcı üretim için çerçeve sağlar (Crysler, 2012). Tasarım hep bir şey olmak ister bir şeye özlem duyar. Zaman ile ilişkili bu kavramların tasarım ile ilişkileri de sorgulanmaya değerdir. Bir örnek olarak; Antony Vidler "Yaşadığımız günün tarihleri, mimarlıkta modernizmi icat etmek" adlı kitabında tarihin tasarıma nasıl bağlandığını sorgulamıştır. Vidler (2016); modern mimarinin tarih ile yüzleştiği için tarihi koruduğunu postmodernizmin ise tarihi kullandığı için tarihsiz olduğunu savunur. Hafıza ve nostalji kavramlarının tasarım ile ilişkisi ise tarih ve tasarım arasındaki ilişkiye göre çok daha az irdelenmiştir. Tarihin tek bir geçmişi sahiplenmesine karşı nostalji ve hafızanın çoğulcu olması bu sorgulamayı zorlaştırmaktadır. Hafıza, kültür ve duygu ile yakından ilişkili olan nostalji kavramının tasarım üzerinden okunması daha çok pazarlama ve tüketim göz önüne alınarak yapılmıştır. Fakat bu noktada önemli olan geçmişte,

şimdide ve gelecekte özlenen ve eksikliği duyulan şeyin keşfidir. *Boym (2009)* nostalji kavramının; bugünün ilerleyen koşulları üzerinde peri masalı değil, idealler olarak daha önemli etkiye sahip olabileceğini düşünür. *Crysler (2012)*'e göre nostaljinin geleceği geçmişin günümüzde nasıl inşa edildiğini düşündürmektedir. Geçmişin kullanımı o dönemin tasarım anlayışını tanımlamaktan çok geçmişin; şimdinin ve geleceğin maddi koşullarını nasıl değiştirebileceğinin bir tartışma alanı olarak görülebilir. Bu çalışma modern dönemle beraber ortaya çıkan nostalji kavramının tasarıma nasıl bağlanabileceğini sorgulamaktadır. Nostalji kavramı yoğunluklu olarak edebiyat profesörü Svetlana Boym ve mimarlık profesörü Greig Chrysler'in metinleri üzerinden ele alınacaktır.

İlerleme, değişim ve dönüşüm; nüfusu hızla artan kentlerde farklı ölçeklerde kendini göstermektedir. İstanbul'da alınan dönüşüm kararları da ilerleme koşullarına uyum sağlama adına büyük ölçekli projelere evrilmiştir. Neoliberal politikalarla düzenlenen projeler bu süreçte; en büyük yol, en yüksek yapı, en fazla bütçeye sahip kamu yapıları olarak pazarlanmıştır ve en kısa sürede bitirilmek adına hızlı tasarım kararlarını da beraberinde getirmiştir. Yeni Cumhurbaşkanlığı binası en kısa sürede bitirilmiş, İstanbul yeni havaalanı ise dünyanın en büyük havaalanı olmasıyla tanımlanarak iktidarın başarısının temsiliyetine destek olmuştur. Büyük ölçekli projelerden biri de 2016 yılında dönüşüm sürecine giren Kabataş İskelesi'dir. İskele; transfer merkezine dönüşme sürecinde ilk olarak 'Martı Projesi' ile gündeme gelmiştir. Projede tamamen görsellik ön planda olup kentleşme sürecini tarihe, kültüre ya da yere temas etmeden ikonlaşma üzerinden temsil etmektedir. 2019 yılının başında Kültür Varlıkları Koruma Kurulu tarafından iptal edilen bu projenin yerine bugün Osmanlı stili olarak tariflenen proje gündemdedir. Yerel seçimler sonrası kenti ve kentliyi ele alan kentsel politikaların gündeme getirilmesi ve gerçekleştirilmesi için geçmişle yeniden buluşması elzemdir. Projenin zaman kavramı üzerinden neleri kendisine tasarım kriteri olarak aldığı sorgulanmaya değerdir. Bu noktada iskelenin geçmişinin, bugününün ve geleceğinin tasarım ve nostalji arasındaki ilişki üzerinden okunması önemli gözükmektedir. Makale süresince; nostalji kavramı nedir?, tasarım ve ilerleme ile ilişkisi nasıldır?, kavram yaratıcı süreçte kendisini nasıl gösterir? soruları cevaplanmaya çalışılacak ve çıktılar üzerinden Kabataş iskele binası ve binanın çevresiyle ilişkisi tartışılacaktır. Bu çalışmanın sonunda proje aşaması devam eden Kabataş iskele binasının tasarımının nostalji kavramı üzerinden hangi boşlukları şekillendirebileceği ortaya çıkarılacaktır. Bu mütevazî çalışma bütüncül olmamakla beraber nostalji kavramının ışığında geçmiş tasarımların kentin ve kentlinin geleceği için bir tartışmayı tetikleme umudu taşımaktadır.

## Nostalji Kavramına Bakış

Nostalji bir özlem duygusudur ve genellikle ilerlemenin kavramsal karşılığı olarak görülmektedir. Yunan kökenli olan kelime ilk kez 1688 yılında bir tıp tezinde bedeni çalışmaz hale getiren hastalık olarak kullanılmıştır. Nostalji (Nostos+algia) kavramı, nostos; eve dönüş ve algia ise özlem anlamına gelen yunanca iki kökten gelmektedir. 18. yüzyılda nostalji hastalık olmaktan çıkmış ve duygu olarak tariflenmiştir. 19. yüzyılda eve dönmekle sorunların çözülmediği nostaljinin zamana da özlem duyduğu farkedilmiştir. Daha da ileri gidilirse [Boym \(2009\)](#); nostaljinin sadece geçmiş zamana değil, şimdiye ve geleceğe de özlem duyduğunu düşünür. Nostaljinin yeni bir zamansallık arayışı çelişkili bakış açılarına sebebiyet vermiştir. Özellikle modern çağın farklı zaman arayışlarına olanak tanınması bu duruma neden gösterilebilir. Nostalji kavramına uzun bir süre önyargılı yaklaşılmış, kayıp ve üzüntü kavramlarının altında sınıflandırılmıştır. Nostaljinin postmodern dönemde olumsuz bir anlam kazandığı söylenebilir. Geçmişin estetize hali şimdide yaratılmaya çalışılmış, zamansal olarak indirgenmiştir. Charles Maier; “sanat için kiç neyse, hafıza için de nostalji o’dur” der ([Boym, 2009, 15](#)). [Uğur Tanyeli \(2013\)](#) nostaljinin düşündürmediğini sadece düşlediğini ve eleştirel bir yanının olmadığını savunur. Ona göre nostalji geçmişe duyulan bir özlem değil, geçmişe estetize etme halidir.

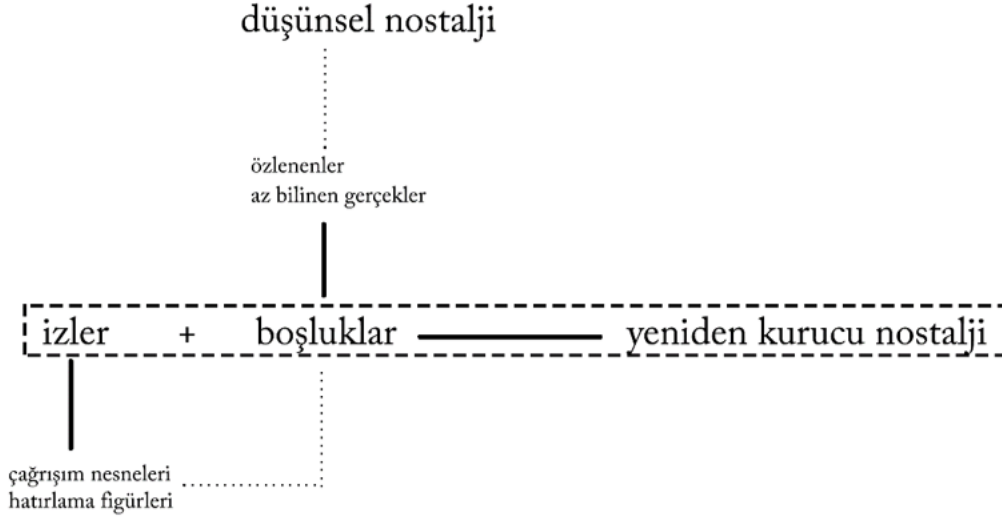
Nostaljik zamanın deneyimi bireylerin ya da toplumların zamanı algılama ve yaşama biçimlerinden etkilenmektedir. [Davis \(1979\)](#) nostaljiyi geçmişin pozitif tonda çağrılması olarak görürken [Pickering ve Keightley \(2006\)](#) nostaljiyi sadece duygusal bir pişmanlık değil, geçmişe yönelme ve onlarla etkileşime geçmenin bir yolu olarak tarifler. Karmaşık bir duygu olan nostaljinin olumlu ve olumsuz taraflarının olduğunu kabul etmek gerekir. Nostalji mutlulukla ilgili bir anıyken arzu edilen duruma ulaşılamaması durumunun farkedilmesiyle hüznle de ilişkilendirilebilir. [Boym \(2009\)](#) nostaljinin tehlikeli yanı olarak gerçek ve hayaliyi karıştırma durumu olarak görürken, ilerleme ile beraber hareket ettiğini ve eleştirdiğini de pozitif taraf olarak savunur. Aslında nostaljinin olumlu ve olumsuz olarak tanımlanması bireyin ya da toplumun geçmişi; bugüne ve geleceğe nasıl bağladığı ya da ilerleme ve nostalji arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğu ile ilgilidir.

Mekanın üretimi dünya pazarının değişimiyle beraber hareket eder ([Lefebvre, 2014](#)). Kapitalist söylem ve küreselleşme kentler üzerine baskı kurar. [Harvey \(2012\)](#); kentleşme üretiminin kapitalizm koşullarında büyük bir endüstri haline geldiğini söyler. İlerleme, değişim, dönüşüm gibi kavramlar kapitalizmin ve buna bağlı olarak hızlanan zamanın fiziksel etkileridir. Zamanın hızlanması ve farklı şekillerde algılanması zaman üzerinde yavaşlatmaya, dondurmaya ve hatta tersine çevirmeye



yönelik yanıtlara neden olmuştur (Crysler, 2012). Nostaljikler hızın karşısında dururlar ve zamanın içinden sıyrılarak zaman dışında başka bir yaşam temposunun hayalini kurarlar. Nostaljik zaman; hayalin ve özlemin zaman dışı zamanıdır (Boym, 2009). Zamanın hızını keserek zamanın dışında olma durumunda nostalji; ilerlemenin doğrusal yolundan ziyade geridekileri araştırmaya başlar. Zamanın ve mekanın birbirinden ayıramaz olduğunu kabul ettiğimizde, geçmiş zamanların herhangi bir şekilde ele alınması aynı zamanda mekanların da değerlendirilmesidir (Crysler, 2012). Bu noktada hangi zamana ve mekana gidileceği de sorgulanmaya değerdir. Crysler (2012) tartışma ve karşı tartışma bölgeleri olarak da tariflediği üç farklı zamana odaklanır ve bunları mekanlarla ilişkilendirir. Hızlanan zaman; tarihin bittiği, kaybolan ya da akan mekandır, kapitalist söylem ve küreselleşmenin sonucudur. Gündelik zaman; günlük yaşam, yerel ve geleneğin mekanı, hatırlanan zaman ise hafızanın mekanıdır. Nostaljiyi geleceğe taşıyan hatırlanan zaman da hafızanın mekanıdır. Nostalji duygusunun uyarılması için hatırlama şarttır. Şimdiki zaman ile ilişkili hatırlanan geçmiş hangi zaman ve mekana gidileceğini sınırlandırabilir. Artık var olmayan ya da hiç var olmamış bir eve duyulan özlem olarak nostalji; beklenen ya da arzu edilen şeyi olumsuzluklarından arındırarak yeniden kurgulama durumudur (Boym, 2009). Bu söylem üzerinden geçmiş olarak tariflenen zaman; değişkendir ve şimdiki zaman üzerinden tekrar tekrar üretilir.

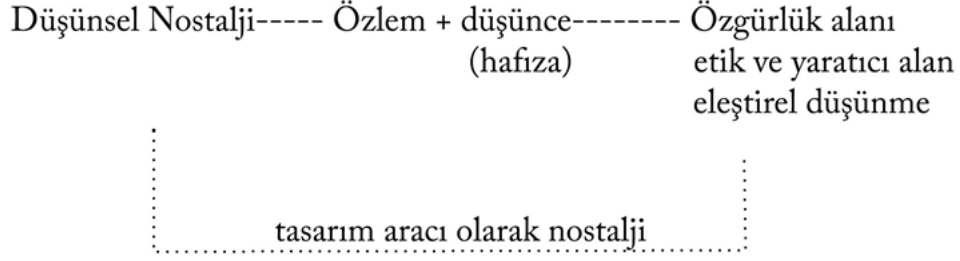
Şimdi ve geçmiş zaman arasındaki değişken noktalarda birey özlem duygusuyla başa çıkmak ister. Özlemle başa çıkma yöntemi aynı zamanda nostalji ve ilerleme arasındaki ilişkinin de göstergesidir. Boym (2009) özleme şekil vermeyi yeniden kurucu nostalji ve düşünsel nostalji olarak iki nostalji türü ile belirler. Yeniden kurucu nostalji (Restorative) ideal evin yeniden inşasıdır, kökene dönüşür. Düşünsel nostalji (Reflective) ise kökene geri dönemeyeceğini bilir ve hafızayı besler. Düşünsel nostaljide yas ve melankoli bir arada bulunur ve bu süreç Boym (2009)'a göre; etik ve yaratıcı bir meydan okuma sunar. Nostalji eksik yaşam tarzlarını tanımlayarak eleştirel anlamda pozitif bir boyut açar. Alexandra Howard (2012); nostaljinin geri dönüşü olmayan boşluğu işaretlemesiyle zamanı farklılaştırarak hayatta kalmasına sağladığını söyler. Buna örnek olarak da Grunewald istasyonunda savaş sırasında toplama kampları için trenlerin kalktığı küçük plaketi işaretlemeyi verir (Howard, 2012). Bu yeniden yaratım hafızayı kuvvetlendirerek dolaylı bir deneyim alanı yaratır. Aslında Boym'un düşünsel nostalji olarak tariflediği hatırlama yoluyla özgürlük hayalini mümkün kılan bilincin sanal gerçeklik yaratmasıdır.



Şekil 1. İzler ve boşlukların nostalji ile ilişkisi

Boym (2009)'a göre düşünsel nostaljide önem verilen şey bütünsel bir yaratım değil, fosil, enkaz, yıkıntı ve izlerdir. Hint-Amerikalı antropolog Arjun Appadurai (2003)'ye göre ise merkezde olan bu yıkıntılar arasındaki boşluğun izleridir. Bu süreç; izleri üreten kazalara ve bu kazaların saflığıyla ilişkilidir. Yeniden kurucu nostaljide bu boşlukların tamamen doldurulması esasken düşünsel nostaljide izler üzerinden boşluklar keşfe çıkılır (Şekil 1). Var olan izler hatırlama figürleridir ve yok olanlar üzerinden şekillenen özlem duygusu hafızayı uyarır. Düşünsel nostalji bireysel ve kültürel hafızaya odaklanır. Boym; hatırlamayı düşünmenin yerine koyar. Özlem ile düşünme anavatan ile sürgün arasındaki sınır bölgesi özgürlük alanını açar (Boym, 2009). Bu da zamanın yavaşlamasıyla mümkündür. Düşünsel nostalji zamanı yavaşlatarak mekanda boşluklar ve sınırlar arasındaki izleri görmek ve onları tanımlamak ister. Boşluklar tanımlamak, farkındalık yaratmak ve hayale dalmak düşünsel nostaljinin eleştirel olmasından yaratıcılığa giden süreci tanımlar (Şekil 2). Bir şeyin ayırdına varma, bilgisini edinme, bilinçli hale gelme özelliği olan eleştiri; bir değerlendirme ve yeniden üretim sürecidir. Eleştirel olmak aslında hali hazırdaki durumun başka türlü olabileceğini de düşündüren farklılaştırma özlemidir. Hays (1984); eleştirel terimin eleştirel kuramdan kaynaklandığını ve alternatif hayal gücü arayışı ve yapma şeklinde özetlenebileceğini savunur. Roomer Van Toorn (2004) eleştirinin yeni ve daha iyi bir dünya düzeni için büyük hayaller kurduğunu söyler. Eleştirelliğin yaratıcı süreci ise tam olarak hayallerde ve düşünme süreçlerindedir. Düşünme süreçlerinde zihinsel simülasyonlar yaratılır ve alternatif bakış açıları ortaya çıkabilir. Boym (2009)'a göre nostaljinin yaratıcı bir şekilde yeniden düşünülmesi yalnızca sanatsal bir araç değil, aynı zamanda hayatta kalma stratejisidir. Eleştirel kuram bir mesafe getirir düşünsel nostaljikler de tam

olarak bu mesafeyi sever. Eleştirel kuramda okunaklılık vardır tıpkı nostaljinin boşlukları ve izlerin sınırlarının tanımlayabilmesi gibi.



**Şekil 2.** Düşünsel nostaljinin yaratıcı düşünceden tasarıma giden yolu

Eleştirel tasarımda kapitalizme bir karşı koyuş vardır. En temel anlamda düşünme ve planlama olarak tasarım; hep bir şey olmak ister bir şeye özlem duyar. Son zamanlarda dijital teknolojinin yükselişi, ekoloji ve sürdürülebilirliğe olan ilgi bazıları tarafından mimarlık eğitiminin zamansal ekseninin gelecek zamanlara kaydığını düşündürüyor. Bazıları da çevresel krizlerin premodern zamanlara geri dönülmesiyle başarılılabileceğini savunuyor (Crysler, 2012). Boym (2009); çağdaş nostaljinin geçmiş hakkında olmaktan çok yitip giden şimdi hakkında olduğunu söyler. Küreselleşme; mekan üzerinde yerel özlemin temelini oluşturan bir reaksiyona sebebiyet vermiştir. Crysler'in zaman bölgelerinden biri olan gündelik zaman da tam olarak yerelliğin zamanıdır. Boym; nostaljinin yerel kültür ve küresel kültür arasında yeni bir bölgeselcilik türü önerdiğini söyler. Nostalji; yerel ve evrensel ayırımını mümkün kılan zamana ve mekana ait yeni bir anlayışın sonucudur. Küreselleşme ve ilerlemeyi yerellik ve geçmişle bir araya getiren nostaljinin tek bir zaman örgüsü yoktur ve bir çok mekan aynı anda ziyaret edilebilir. Bu durumda nostalji; heterojen zaman ve mekanı mümkün kılar. Daha geniş bir zamansallığı görmemizi sağlayan kavram; geçmişe aidiyet hissi, şimdiki zamanla bağ kurma arzusu ve geleceği anlamlandırmaya alternatif bir yoldur.

Çevresel ve sosyal sorunlar temelde boşluklardan kaynaklanmaktadır. Nostaljinin tasarım aracı olarak kullanılması da bu boşluklar üzerinden gerçekleştirilecektir. Bu noktada bu boşluklar Boym'un özleme şekil verme yöntemi olarak tariflediği düşünsel nostaljik bakış açısıyla belirlenecektir. Heterojen zaman ve mekan için boşlukların ve dolulukların kendi aralarında ve içlerindeki sınırların iyi çizilmesi gerekmektedir. Geri dönüşü olmayan boşlukların üzerinden geliştirilen eleştirel düşünce nostaljik tasarımın başlangıç noktasıdır. Kabataş iskelesi üzerinden nostalji kavramının sorgulanması erişilebilen dün ve bugün üzerinden gerçekleştirilecektir. Mekan üzerinden nostalji arayışı mekan dizilimleri üzerinden kullanıcıları nasıl bir deneyim alanı sağladığı ve bu deneyimin nasıl

değişime uğradığı tespit edilmeye çalışılacaktır. İşaretlenecek mekan ya da zamanlar nelerdir ve nasıl müdahalelerle geleceği şekillendirebileceği sorgulanacaktır. İlk olarak Kabataş İskelesi'nin tarihsel süreçte ne gibi değişikliğe uğradığı belirlenecektir. Geçmişin nitelikli durumları tanımlanarak şimdi üzerinden bu boşlukların ne gibi sorunlar yarattığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Şimdinin sorunları ve gelecek için öngörülen tasarım üzerinden alternatif bir düşünce geliştirilmesi hedeflenmektedir.

## Kabataş İskelesi'nin Boşluklarının Farkındalığı

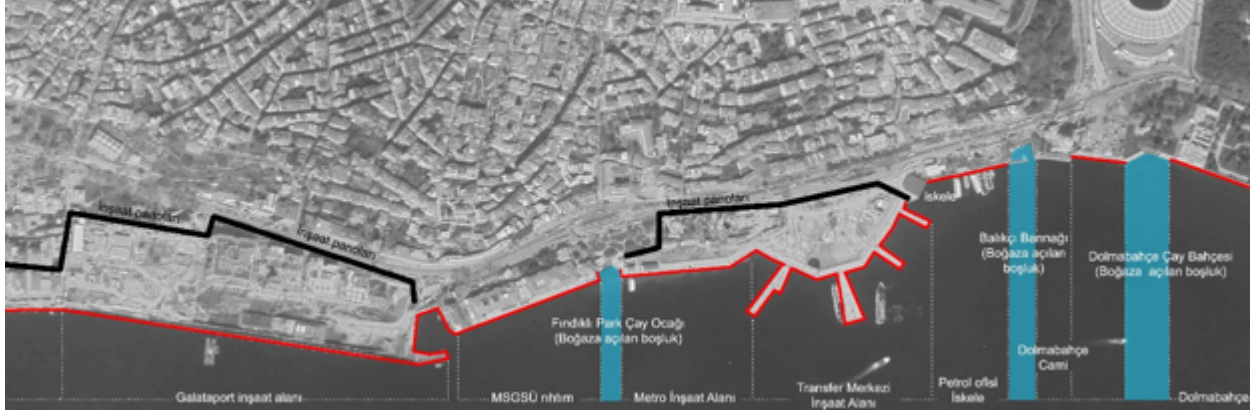
"Deniz İstanbul'u kurmuştu. Deniz İstanbul'u geliştirdi"

Doğan Kuban (1998, 14)

İlerleme, değişim ve dönüşüm; nüfusu hızla artan kentlerde farklı ölçeklerde kendini göstermektedir. Bugün İstanbul'da büyük projeler adı altında; üçüncü havalimanı, kanal İstanbul projesi, kuzey Marmara otoyolu, kentsel dönüşüm projeleri, meydan düzenlemeleri sıralanabilir. Tam da bu noktada Kabataş-Karaköy aksında da üç büyük proje inşaatı devam etmektedir. 2015 yılında Karaköy'de Galataport inşaatı başlamışken Fındıklı'da da Kabataş-Mahmutbey metro istasyonu kazı çalışmaları için Fındıklı Parkı'nın yarısı panolarla kapatılmıştır. 2016 yılında ise Kabataş iskelesi bir dönüşüm sürecine girmiştir. 2005 yılında Hakan Kıran tarafından tasarlanan "Martı Projesi" 2009 yılında İstanbul Büyükşehir Belediyesi tarafından satın alınmış, 2016 yılında ise Kabataş meydanı ve transfer merkezi projesi olarak uygulanmaya başlamıştır. O dönemin belediye başkanı olan Kadir Topbaş bu projeyi 'ustalık eseri' olarak tariflemiştir (Url-1). 83.000 m<sup>2</sup>'lik beton meydanıyla beraber tasarlanmış martı formundaki iskele binası 2019 yılının başında deniz dolgu alanları tamamlandıktan sonra iptal edilmiştir. Yeni proje uygulaması için ise çalışmalar devam etmektedir. 2019 yılının ortalarına doğru iskelenin birinci etabı tamamlanmış olup hizmete açılmıştır. Her üç projenin de inşaatı halen sürmektedir ve kıyı bölgesinde yer almaları neticesinde deniz ve kıyı arasında bir nevi duvar örmüşlerdir (Şekil 3). İstanbul'u yaşatan ve geliştiren deniz ile ilişki; özlem duyulan bir durum haline gelmiştir.

Heidegger (2004)'in köprü metaforunda yer; köprüden önce mevcut değildir, köprüyle beraber yer olur. İskele binaları da köprü metaforunda olduğu gibi yerleri açığa çıkarır ve ilişki kurar. Boğaz boyunca birleştirici birçok nokta vardır, fakat iskeleyle beraber bir yer haline gelir. Kara ile denizi ayıran ve birleştiren mekan olarak iskele yapıları da aslında bir özlem mekanları olarak düşünülebilir. Heidegger (2004)'e göre mekanlar özlerini mekandan değil yerlerden alırlar. Kabataş iskelesi de çeperinde yer alan Setüstü, Fındıklı ve Dolmabahçe'yle Boğaz'ın karşısını bağlamaktadır. Christine Boyer (2012); olayın hafızası ile gerçek tecrübesi arasındaki boşluk görüldüğü zaman az bilinen tüm gerçekleri korumak için girişimlerde bulunulur demiştir. Bir özlem mekanı olarak Kabataş

iskelesi'nin ve çevresinin değişimi özlem yaratan boşlukları da ortaya çıkarmaktadır.



**Şekil 3.** Kabataş ve Karaköy arası kıyı kullanımı

Kabataş; Üsküdar'ın tam karşısında Fındıklı ve Beşiktaş ile kıyı ve Cihangir arasında yer alan bir semttir. Dar bir sahil yolunun hemen bitişiğinde dik yamaçlı bir topografyaya sahip olan semt, önceleri Fındıklı'ya bağlı, bahçelerin ve bağ evlerinin bulunduğu bir yerdir. Boym (2009)'a göre yer isimleri zihinsel haritalar açar. Semt, Kabataş ismini Osmanlı döneminde almıştır. Pek çok kaynakta geçen rivayete göre; İstanbul'un ilk baruthanesi olan Atmeydanı civarına 1489-1490'da yıldırım düşüncü baruthane infilak etmiş ve binadan fırlayan bir taş bugünkü Kabataş meydanına düşmüş ve meydana ismini vermiştir (Özen, 2016). Bir diğer rivayet ise Köse Kethüda Mustafa Necip Çelebi'nin bu civardaki yalısını tamir ettirdiği sırada bulduğu ve etrafını yontturarak iskele haline koyduğu büyük bir taştan alır. Fındıklı ve Kabataş türk yerleşmelerinin yoğun olduğu alanlardandır, ayrıca kuruluş tarihi 1499 olarak kabul edilen Halvetlik Tarikatı'na ait bir tekke yaşamı mevcuttur. Bölgede 17. yüzyılda mescit ve tevhidhaneler inşa edilmiş ve buradaki tekke merkezi canlandırılmıştır. Kabataş Setüstü'nden denize doğru olan alan ve bugün Dolmabahçe Sarayı, İnönü Stadyumu'nun bulunduğu alan 17. yüzyıldan bu yana doldurularak bugünkü halini almıştır. 19. yüzyılda sahil saray olarak Dolmabahçe'nin inşasıyla bölgenin nüfusu hızla artmıştır.

Kabataş iskelesi ahşap bir iskele olarak 19. yüzyılda yaptırılmıştır. Kabataş bölgesinden bahsedilen eski kaynaklarda semt iskelesinin adı 'Kara Bali' olarak da bilinmektedir. Ve bir rivayete göre Fatih Sultan Mehmed'in Kasımpaşa'ya karadan götürdüğü gemilerin ilk hareket noktası burasıdır (Göncüoğlu, 2017). 19. yüzyılda Kabataş taşımacılığın önemli bir merkezi haline gelmiştir. Kabataş iskelesi'ndeki küçük liman ve rıhtım 1851-52 yılında Abdülmecit tarafından fırtınalı havalarda kayıkların sahile yanaşabilmeleri için yapılmıştır (Çinili, 1947). 1852 yılında dünyanın ilk feribot gemisi buradan çıkarılmış ve bu icat büyük bir ilgiyle karşılanmıştır (Gülersoy, 1973). Kabataş'ta limanın inşaatını hatırlatmak için bir yüzü limana diğer yüzü denize bakan 'Hadika Taşı' hazırlanmıştır. Hadika; sarayın bostan ve bahçeleri için kullanılan bir tabirdir (Özyalçiner &



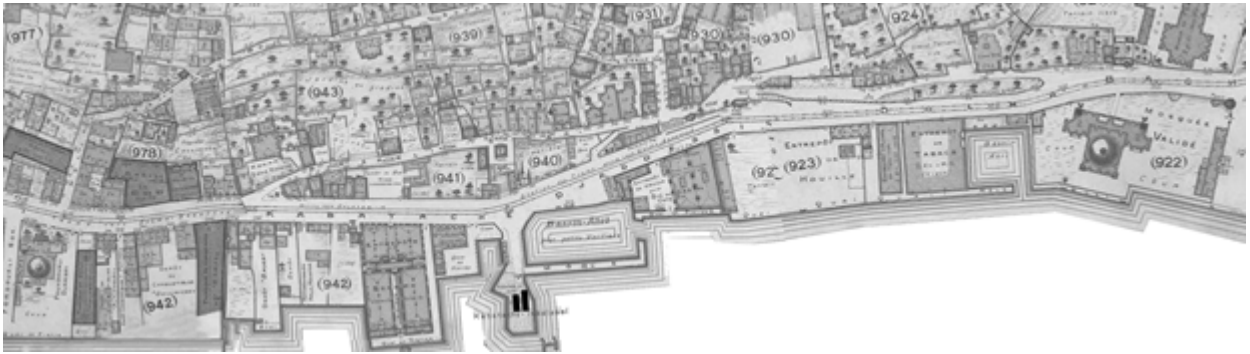
Sezer, 2010). Arabalı vapurların çalışmasıyla beraber 1870’li yıllarda Kabataş’a yeni vapur iskelesi yapılmıştır (Tekeli, 2010).



**Şekil 4.** 4a; 19. yüzyıl Kabataş iskele binası (Özen, 2016), 4b; 19. yüzyıl sonu Hadika Taşı (Url-2), 4c; 19. yüzyıl Kabataş odun iskelesi (Url-3)



**Şekil 5.** Birinci Dünya Savaşı Öncesi Hazırlanan Alman Haritası’nda Kabataş İskele Bölgesi (Url-4)

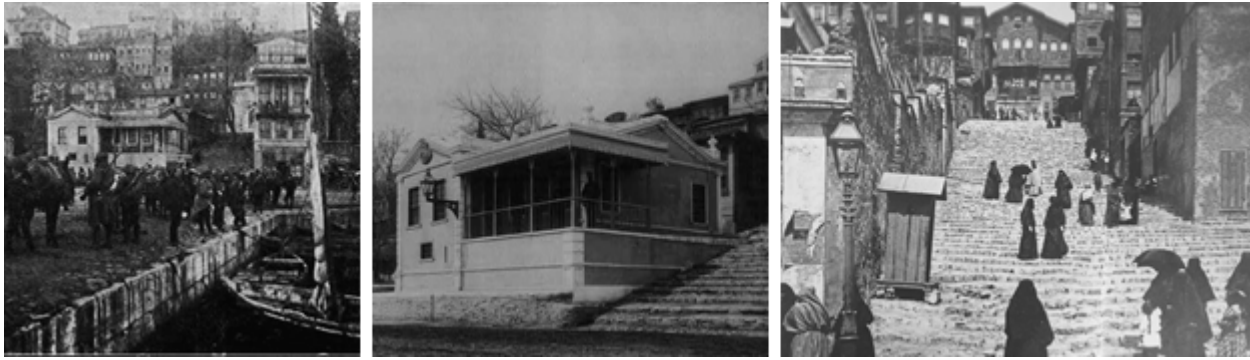


**Şekil 6.** 1926-1944 Yılları Arası Hazırlanan Beyoğlu Pervititch Haritası’nda Kabataş İskele Bölgesi (Url-4)

Boğaziçi’ndeki ulaşımı talebinin artışıyla 1851 yılında Şirket-i Hayriye kurulmuştur. Osmanlı döneminde kurulmuş ilk anonim şirket olan kurum 1945 de Şehir hatlarına devredilinceye kadar



İstanbul'a düzenli ulaşımı sağlamıştır. Şirket-i Hayriye ilk arabalı vapurunu 1872 de kolaylık anlamına gelen "Suhulet"i daha sonra da "Sahilbent"i Kabataş ve Üsküdar arasında çalıştırmıştır (Url-5). Taşımacılığın yapıldığı Kabataş ve Üsküdar arası 'Hüda Yolu' olarak bilinir ve bu duraklar en kötü hava şartlarında dahi Boğaziçi'nde Anadolu ile Rumeli arasında en sağlıklı su yolu ulaşımının sağlandığı güvenli iki kıyıdır (Göncüoğlu, 2017). Bu duraklardan biri olan Kabataş'a yapılan iskelenin elimize ulaşan fotoğrafı incelendiğinde ahşap tek katlı bir yapı olduğu görülmektedir (Şekil 4a). Bu yapıyı dik kesen yine ahşap mendirek vardır, hadika taşı da bu mendireğin üzerinde yer almaktadır (Şekil 4b). Pervititch ve Alman Mavileri incelendiğinde iskelenin Setüstü ile kuvvetli bir ilişkisinin olduğu okunmaktadır (Şekil 5-6). İskele'nin tam karşısında 30-40 basamaklı bir merdiven yer almaktadır (Şekil 7a). Ve bu merdivenin sonunda 18. yüzyıl meydan çeşmesi olan Hekimoğlu Ali Paşa Çeşmesi bulunmaktadır (Şekil 7c). Merdivenin sol tarafında tek katlı bir karakol sağ tarafında da üç katlı bir konak yer almaktadır (Şekil 7b). Kamusal bir aks üzerinde karşılıklı duran iki su yapısı yayaların ulaşabilirliğine imkan tanıyarak ilişkiyi kuvvetlendirmektedir.



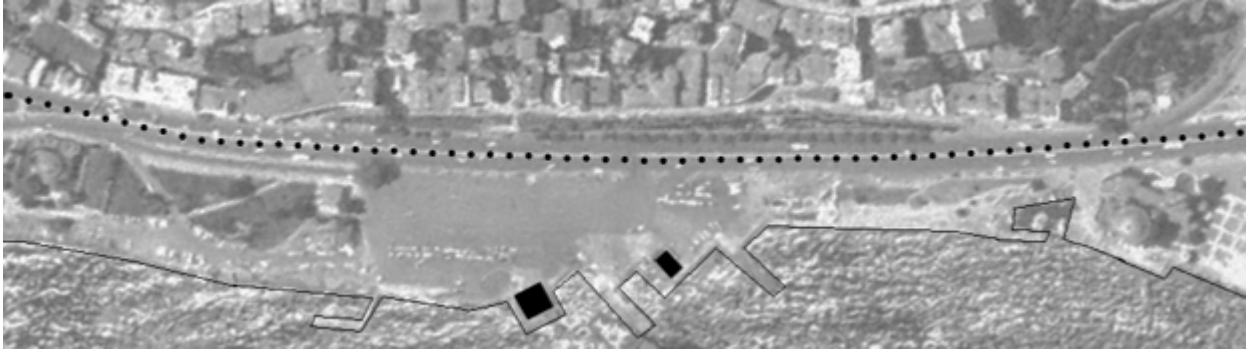
**Şekil 7.** 7a; 19. yüzyıl sonu Kabataş iskele karşısında merdivenler (Url-6), 7b; merdivenin sağında karakol binası (Url-7), 7c; sonunda ise Hekimoğlu Ali Paşa Çeşmesi (Özen, 2016) yer almaktadır.

1930'lu yılların sonunda şehir plancısı Henry Prost'un hazırlamış olduğu plan ile Kabataş'da da değişimler yaşanmıştır. Prost başlangıçta mevcut limanın Kabataş'a kadar uzatılmasını ve Kabataş ile Tophane arasının tamamen açılmasını talep etmiştir (Durhan, 2009). Belediye'nin talebi doğrultusunda iskelenin tamiri istenmiştir (Uluskan, 2007). Kabataş meydan düzenlemesiyle beraber Hekimoğlu Ali Paşa Çeşmesi'nin önündeki merdiven yeniden düzenlenmiş, merdivenin başında yer alan konak ve karakol binası yıkılmıştır. 20. yüzyıl'ın ortalarına doğru gelindiğinde tek katlı ahşap iskele yapısının yerini yine tek katlı betonarme bir yapı almıştır. Yapının yola bakan sağ ve sol kenarlarında gişelerin, ortada da üç bölmeye ayrılmış girişinin olduğu fotoğraflardan okunmaktadır (Şekil 8a). Yine bu dönemde barınak havzası olarak adlandırılan liman otomobil izdihamını önlemek amacıyla Hadika Taşı'nın durduğu hizaya kadar doldurulmuştur (Şekil 8b, c). 1957 yılına gelindiğinde ise dönemin başbakanı Adnan Menderes'in başlattığı imar hareketleri Beşiktaş- Karaköy hattında geri dönüşü olmayan yıkımlar yaşanmıştır. İskelenin Dolmabahçe Cami

ve Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi ile arasında kalan bütün kıyı şeridi yok edilmiştir (Şekil 9-10). İskelenin sağında ve solunda yer alan tekel müdürlüğü ve depo binaları yıkılmıştır. Setüstü'ndeki duvarlar da yol genişlemesinden dolayı geriye doğru alınmıştır. İskele'nin Fındıklı tarafı park haline getirilmiş ve Setüstü'nde bulunan Hekimoğlu Ali Paşa Çeşmesi Fındıklı Parkı'nın köşesine yerleştirilmiştir. Yıkımlar sonucunda genişletilen araç yolu ve otobüs duraklarının bu noktaya konumlandırılması sirkülasyonu hızlandırmıştır. Zeki Sayar arkitekt dergisinin 1956 yılındaki 3. sayısında o dönemki imar çalışmaları üzerinden yapılan hareketi eleştirerek; iskele önündeki cadde'nin her iki istikamette de sirkülasyona açık olması üzerinden burada bir trafik sorunu yaratacağını yazmıştır. 1962 deki habere göre de iskele dört araba vapurunun kalkmasına imkan tanıyacak şekilde genişletildiği ve Kabataş meydanına iki adet otopark yapılacağı bilgisi yer almaktadır (Milliyet 12.03.1962, 23.08.1962).

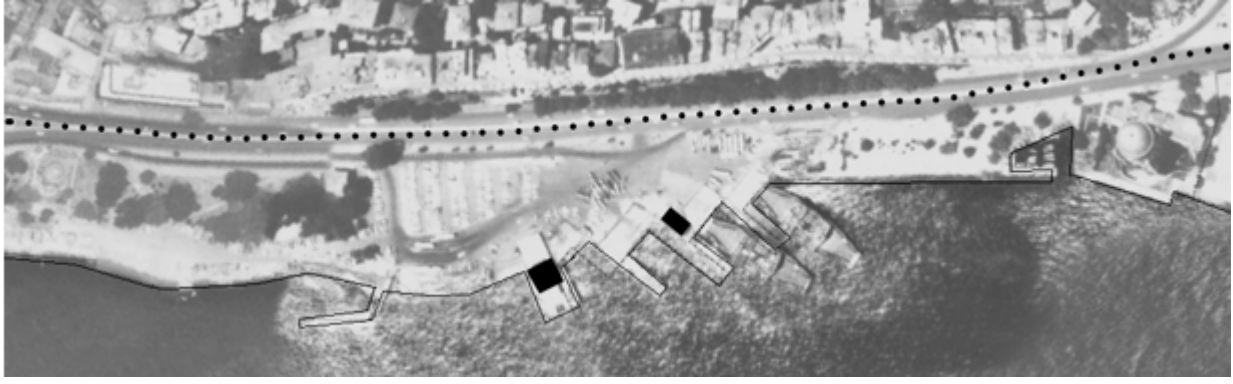


**Şekil 8.** 8a; 20. yüzyıl ortalarında inşa edilmiş betonarme Kabataş arabalı vapur iskelesi (Url-8), 8b; Setüstü'nden bakış (Url-2), 8c; 1973 tarihli Kabataş ve Setüstü fotoğrafı (Gülersoy, 1973)



**Şekil 9.** Kabataş İskelesi 1970 hava fotoğrafı

Araç ve yaya trafiğinin hızla artışından dolayı iskele 1989 da tekrar yıkılmış ve daha büyük bir iskele yapılmıştır. Yine tek katlı olarak yapılmış bina, önündeki saçak ile yolcu bekleme salonuna bağlanmaktadır (Şekil 11a). Zamanla iskele binasının yakınına deniz otobüsleri, adalar, arabalı vapurlar için ek binalar inşa edilmiştir (Şekil 11 b). İskele'nin Fındıklı parkı tarafında yer alan yapı da tek katlı olup içerisinde bekleme salonu barındırmaktadır. İskelenin park tarafında bir çay bahçesi mevcuttur ve önündeki sahil yolu Fındıklı Parkı'na bağlanmaktadır. 1988 yılında Üsküdar ve Kabataş arasındaki araba vapur seferleri kaldırılmış 2000 yılında Kabataş-Harem arabalı vapur



Şekil 10. Kabataş İskelesi 1982 hava fotoğrafı

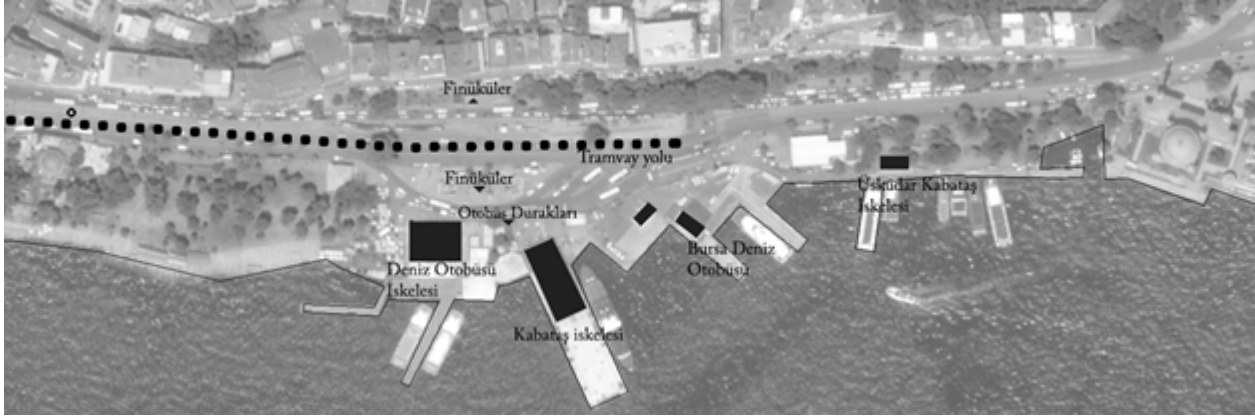
seferleri başlamıştır. 2006 yılında iskelelerin ön tarafına konumlandırılmış Taksim ve Kabataş arasında hizmet veren funiküler hattı hizmete girmiştir ve yine aynı yıl Kabataş-Bağcılar tramvay hattının Fındıklı-Kabataş bağlantısı açılmıştır. Bursa Deniz otobüsleri (BUDO) 2013 yılında Kabataş istasyonundan seferlere başlatılmıştır. 90'lı yıllardan iskelelerin karşısında Setüstü ile bağlantılı bir üst geçit yer almaktadır. Funiküler hattının inşasıyla bu üst geçit kaldırılmış Setüstü-Kabataş bağlantısı yer altına alınmıştır. Küçük bir iskele iken zamanla deniz otobüsü, funiküler, yolcu vapurları, otobüs durakları ile genişlemiş ve bir ulaşım merkezi haline gelmiştir. 2016 yılına kadar hizmet veren iskeleler yıkılmış, meydan düzenlemesi ve transfer merkezi olarak adlandırılan proje çalışmaları başlatılmıştır.



Şekil 11. 11a; Şehir hatları Kabataş İskelesi (Url-9), 11b; Deniz otobüsü iskelesi (Url-10)

Kabataş meydan düzenlemesi ve transfer merkezi olarak adlandırılan projede ise 12.000 m<sup>2</sup> lik alan doldurulmuştur. 2019'un Mart ayında iskelenin birinci etabı tamamlanmış ve vapur seferleri başlamıştır. Görsellerde üç iskele binası olarak görünen yapılar ön taraflarında oluşturulacak olan meydan etrafında konumlandırılmışlardır (Şekil 13a). Meydan olarak da tariflenen bu alanın ulaşım için ayrılan alanlarla ilişkisi önemlidir. Kesin olmamakla beraber Osmanlı stili olarak tariflenen pro-





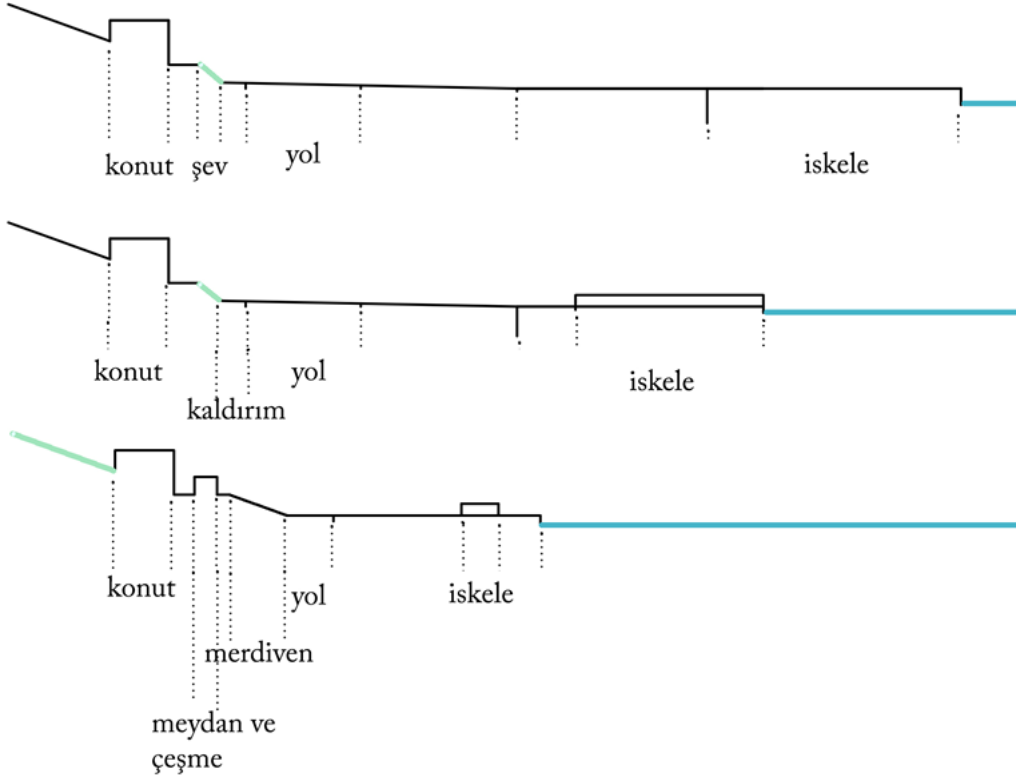
**Şekil 12.** Kabataş İskelesi 2015 hava fotoğrafı

jede tarih tasarımda doğrudan kullanılmıştır. Boym'un tariflediği yeniden kurucu nostalji bakış açısıyla da ilişkilendirilebilir. Hafızayı kuvvetlendirmek yerine ideal evin yeniden inşasına ya da kökene dönüş hedef alınmıştır. Bu noktada önemsenen durum yerelin tariflediklerinden ziyade tekil bir bakış açısı olarak da görülebilecek; tarihsel yönelimdir. Referans alınan kriterler o dönemin biçimsel özelliklerini doğrudan kullanmaya yöneliktir. Bu durum hafızayı kuvvetlendirmekten ziyade tarihi doğrudan kullanarak tarihsizleşmektedir. İktidarın gücünü gösterme yöntemlerinden biri olan mimarlığın zaman kavramına yaklaşımı yöneticilerin ideolojilerinden doğrudan etkilenmektedir. Kurumların söylemleri bu durumu çok daha net göstermektedir. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, kentsel dönüşüm kapsamında Beyoğlu Hacıhüsrev Mahallesi'ni Osmanlı ve Selçuklu mimarisine inşa edeceklerini ve yapıların üst kısımlarında Topkapı Sarayı'nda olduğu gibi üçgen kuleler kullanılacağını söylemiştir (Url-11). Ya da Bağcılar Belediye Başkanı açılacak okulların Selçuklu ve Osmanlı mimarisi ile kaplanacağını, bu durumun çocukların zihinsel gelişimi için önemli olduğunu dile getirmiştir (Url-11). İktidardaki yöneticilerin fazlaca yaptığı bu gibi söylemlerle beraber son yirmi yıldır özellikle kamu yapılarında Osmanlı-Selçuklu mimarilerinden figürler ya da esinlenmeler sıklıkla kullanılmaktadır. Belediyeler, emniyet evleri, TOKİ gibi kurumlar kubbeli pencereleri, geniş



**Şekil 13.** 13a; Kabataş iskelesi meydan düzenlemesi ve transfer merkezi proje görseli (Url 12), 13b; 2019 hava fotoğrafı

saçakları ya da süslemeleri kullanarak geçmişe saygı duyduklarını ve yaşattıklarını düşünmektedirler. Boym'un nostaljinin tehlikesi olarak gördüğü gerçek ve hayaliyi karıştırma durumu burada görülebilir.



Şekil 14. 2019, 2015, 1930 yılları Kabataş İskele Setüstü kesiti

İskele ve Setüstü'nden geçen kesit üzerinden bir okuma yapıldığında Setüstü ve iskele arasındaki ilişkinin değişimi daha net görülebilmektedir (Şekil 14). İlerleme ilişkisel olarak gelişmek anlamından ziyade denize doğru yol alma olarak anlaşılmıştır. 20. yüzyıl'ın başlarında üst meydan ve alt meydanın geçişli ilişkisi denizin doldurulması ve yıkımlarla boyut değiştirmiştir. Denizin doldurulmasıyla elde edilen meydan 20. yüzyıl'ın ortalarına gelindiğinde araç meydanı haline gelmiştir. Boğaziçi köprüsünün inşasıyla beraber araç yoğunluğu azalmış fakat diğer ulaşım noktalarının da buraya konumlandırılmasıyla bir sirkülasyon alanı haline gelmiştir. 2016 yılında başlayan inşaat süreciyle dolgu alanları bir kez daha artmış ve iskelenin dikeyde ve yatayda olan bağı kopma noktasına gelmiştir. Yeniden kurucu nostalji olarak da tariflenebilecek güncel proje çevre sorunlarına ve kamu yararına odaklanmadan biçim üzerinden tarihle kurmaya çalıştığı ilişkiyi öncelikle görmüştür. Çünkü onun için önemli olan doğrudan o zaman ve o yerdir. Oysa buna karşı olarak düşünsel nostaljik yaklaşım geçmişin şimdi ve gelecek ile bağ kurmasını arzular. Heterojen zaman ve mekan üzerinden tasarım öncelikle boşlukların sınırlarını görmeli, bunları çeşitli tasarımsal yöntemleri kullanarak şimdinin ve geleceğin arzularıyla çakıştırmalı ve okunaklı hale getirmelidir. Böylelikle geçmişin, şimdinin

ve geleceğin özlemi bir noktada birleştirilir, sınırları ve boşluklarıyla yaratıcı sürece giden, hayale daldıran yolu tanımlar.



Şekil 15. Setüstü'nden Kabataş'a bakış

## Sonuç

Yahya Kemal, yıkıcı imara 'kör kazma' adını koymuştur (Ünsal, 1969). Saadet Özen de 2016 yılında Kabataş İskelesi'nin dönüşüm haberleriyle beraber 'Kör Kazma Kabataş'ta' ismiyle bir çalışma hazırlamıştır. 2016 yılından bu yana kör kazma bugünle beraber geçmişi tekrar tekrar yıkmaktadır. Bu durum fiziksel bir yıkımın ötesinde zihinsel ve duygusal olarak da sarsıcıdır. Hafıza, kültür ve duygu ile yakından ilişkili olan nostalji geçmişi korumak için girişimlerde bulunur. Bir fotoğraf, video, yazı, resim gibi somut nesnelere bu girişimin bir ürünüdür. Nostaljiyi görebileceğimiz ya da özleme şekli verebileceğimiz başka yaratımlar da mümkündür. Boym'un tariflediği yeniden kurucu ve düşünsel nostalji kavramları aracı olarak kullanılan bakış açılarıdır. Yeniden kurucu nostaljinin zamana ve mekana geri dönüşüne karşı düşünsel nostalji; boşluklar ve sınırların hafıza üzerinde yarattığı izler ile geçmişi şimdi ve geleceğe taşır.

Kabataş İskelesi'nin ve çevresinin boşluklarının keşfi fotoğraflar, yazılar ve haritalar üzerinden okunmuştur. İskele kara ile denizi birleştiren ve ayıran olarak aslında özlemin mekanıdır. İskele binalarının mekânsal olarak genişlemesi, önünde yer alan meydanların ve dolgu alanlarının kontrolsüz olarak artması yatayda ve dikeyde ilişkiyi koparmaktadır. 19. yüzyıl'ın sonunda nüfusun ve kullanımın etkisiyle daha küçük ölçekte konumlanmış olan iskele binasının Setüstü ile kuvvetli bir ilişkisinin olduğu okunmaktadır. Lineer bir aks üzerinde konumlanmış kotları farklı iki meydan ve iki su yapısı erişilebilirliği arttırmakta ve algıyı kuvvetlendirmektedir. Fındıklı ve Dolmabahçe aksı olan yatay kesite dik olarak bağlanan geçitle ulaşılan iskele binasının yoğunluk yönelimini sağladığı düşünülmektedir. Haritalarda su havzası olarak okunan alanın doldurulması ve arabalı vapur iskelesine geçilmesiyle meydan yayalardan daha çok araçlara hizmet eder hale gelmiştir.



Prost planı ile hayata geçen değişimler ve Menderes yıkımlarından sonra Setüstü ile bağlantı daha da zayıflamıştır. 20. yüzyıl'ın sonlarında tekrar bir büyüme dalgasıyla dolgu alanları artmış ve iskele yapıları genişlemiştir. Otobüs durakları, füniküler çıkışı, deniz otobüsleri, şehir hatları ve tramvay hattı ile burası bir ulaşım merkezine dönüşmüştür. Katman katman karadan kopan alan meydanlaşmanın ötesinde geçiş mekanı olarak işlemektedir. İşlev fazlalığı bu alanı daha da karmaşık ve hızlı hale getirmiş, mekanlar yayalara değil araçlara hizmet ederek trafik sorununa sebebiyet vermiştir. Halen kazıları devam eden metro istasyonu alanın Fındıklı Parkı tarafına konumlandırılmış ve bu kompleks trafik ağına bir de metro çıkışı eklenmiştir.

Mekânsal büyüme olarak anlaşılan ilerleme ile 2016 yılında başlayan proje dolgu alanı semtin ölçeğinden uzaklaşılmasına sebebiyet vermiştir. Geçmişin yıkımının yanında bu değişim çevresel sorunları da beraberinde getirmektedir. Bir kıyı semti olan Kabataş dolgu alanlarıyla sınır çizgisini denize doğru ötelemiştir. İklim değişimiyle beraber gelen kuvvetli yağışlar İstanbul'un birçok yerini göle çevirmiştir. Kabataş bölgesinde bu durum özellikle iskele inşaatı sonrasında kendini göstermektedir. Çevresel krizlerin premodern dönemlere geçilmesiyle başarılabilceğine inanlar üzerinden Kabataş kendi geçmişinden referans alabilir. Geçmişin şimdi ve geleceğe müdahalesi krizlerin çözülmesi için alternatif bir yol olabilir.

Osmanlı stili olarak tariflenen proje ile geçmiş daha da yok edilmektedir. Proje zaman kavramı üzerinden kendine tarihsel biçimi referans almıştır. Tarih ulusaldır, hafıza ve nostalji ise yereldir. Zamanın tasarım üzerindeki kullanımının yere ait izlerin arasında kalmış boşluklar ile gerçekleştirilmesi çözümü güçlendirerek hafızayı kuvvetlendirir. İskele'nin hatırlatıcısı olan Hadika Taşı'nın ilk konumuna yerleştirilmesi dolgu ve değişim izlerinin başka bir zamanda deneyimlenmesini sağlayabilir. Hekimoğlu Ali Paşa Çeşmesi'yle yeniden kurulacak olan ilişki iki su yapısının geçmişteki kuvvetli ilişkisine eleştirel bir bakış sunabilir. Nostaljikler hızın karşısında dururlar ve zamanın içinden sıyrılarak zaman dışında başka bir yaşam temposunun hayalini kurarlar. Kabataş iskele tasarımına nostalji kavramı üzerinden bakıldığında zamanın yavaşlatılmasının ötesinde mekanın yavaşlatılması esas alınmalıdır. Yaya geçişlerine öncelik tanımak, işlev fazlalığından kurtulmak, yatay ve dikey bağlantıyı kuvvetlendirmek bu noktada önemli gözükmektedir.

## Kaynaklar

- Appadurai, A. (2003). Archive and aspiration. In J. Brouwer & A. Mulder (Eds.), *Information is alive* (pp. 14–25). Rotterdam: NAI Publishers.
- Boyer, M. C. (2012). *Collective memory under siege: The case of 'heritage terrorism'* (C. G. Crysler, S. Cairns, & H. Heynen, Eds.). London, California, New Delhi and Singapore: SAGE Publications.

- Boym, S. (2009). *Nostaljinin geleceği* (F. Aydar, Trans.). İstanbul: Metis.
- Çinili, O. (1947). Kabataş, Fındıklı ve Salıpazarı. *e-arşiv*. Retrieved 18.09.2019, from <http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/handle/11498/1552>.
- Crysler, C. G. (2012). Introduction: Time's arrows: Spaces of the past. In C. G. Cryslar, S. Cairns, & H. Heynen (Eds.), (pp. 289–307). The SAGE Handbook of Architectural Theory: London, SAGE Publications.
- Davis, F. (1979). *Yearning for yesterday: A sociology of nostalgia*. Free Press.
- Durhan, S. (2009). *Erken cumhuriyet İstanbul'unda kentsel değişim (1928-1950)*. Doktora tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Göncüoğlu, S. F. (2017). Bir Osmanlı yerleşimi olarak Kabataş. In *Dünden bugüne Fındıklı'dan Tophane'ye* (p. 70-78). İstanbul: Matsis matbaa.
- Gülersoy, Ç. (1973). İstanbul II (Tophane, Fındıklı, Kabataş): Aspects, a travelers les epoques=views throughout the ages=aspetti. Interrepro Yayınevi.
- Harvey, D. (2012). *Sermaye muamması kapitalizmin krizleri* (S. Sungur, Trans.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Hays, K. M. (1984). Critical architecture: Between culture and form. *Perspecta*, 21, 15–29.
- Heidegger, M. (2004). İnşa etmek oturmak düşünmek (E. Yıldız, N. Behramoğlu, N. Gönül, A. Kaftan, I. Oranlı, & . Utlu, Trans.). *Kutadgu Bilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi*, 6, 45-57.
- Howard, S. A. (2012). Nostalgia. *Oxford Journals*, 72(4), 641-650. Retrieved 10.09.2019, from [https://www.jstor.org/stable/23359115?seq=1#metadata\\_info.tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/23359115?seq=1#metadata_info.tab_contents).
- Kuban, D. (1998). *İstanbul yazıları* (Vol. 43). Yapı-Endüstri Merkezi Yayınları.
- Lefebvre, H. (2014). *Mekânın Üretimi* (I. Ergüden, Trans.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Özen, S. (2016). *Kör Kazma Kabataş'ta* (Vol. 16). Magma Dergisi.
- Özyalçiner, A., & Sezer, S. (2010). *Öyküleriyle İstanbul anıtları*. İstanbul: Evrensel Yayınları.
- Pickering, M., & Keightley, E. (2006). The modalities of nostalgia. *Current sociology*, 54(6), 919–941. Retrieved from <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0011392106068458>.
- Tanyeli, U. (2013). *Rüya itiraz inşa mimari eleştiri metinleri*. Boyut Yayıncılık, İstanbul.
- Tekeli, İ. (2010). *İstanbul ve Ankara için kent içi ulaşım tarihi yazıları* (Vol. 9). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. Retrieved 18.09.2019, from <https://metu.academia.edu/%C4%B0lhanTekeli>
- Toorn, V. R. (2004). Güncel Hollanda mimarlığının gerçeklik tutkusu ve bunun sınırları. In A. K. Sykes (Ed.), *Yeni bir gündem inşa etmek mimarlık kuramı 1993-2009* (p. 269-293). İstanbul: Küre Yayınları.
- Uluskan, B. S. (2007). Atatürk döneminde İstanbul'un imarı ve Henri Prost planının basındaki

- yankıları (1936-1939). *Erdem Dergisi*, 16(48), 109-154.
- Ünsal, B. (1969). İstanbul'un imarı ve eski eser kaybı. In *Türk sanatı tarihi araştırma ve incelemeleri* (Vol. 2, p. 6-62). İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Enstitüsü.
- Vidler, A. (2016). *Yaşadığımız günün tarihleri, mimarlıkta modernizmi icat etmek* (A. Tümertekin, Trans.). İstanbul: Janus Yayıncılık.

## İnternet Referansları

- Url-1: <http://politeknik.org.tr/madde-madde-marti-projesiyle-kabatas-talani-politeknik///> Son ulaşım tarihi// Son ulaşım tarihi: 25.10.19.
- Url-2: <http://www.eskiistanbul.net/tag/kabata%C5%9F/> Son ulaşım tarihi: 14.09.19.
- Url-3: <http://zamanmakinesi.ibb.gov.tr///> Son ulaşım tarihi: 14.09.19.
- Url-4: <https://www.istanbulium.net/2017/06/eski-istanbul-haritalari.html#more-6//> Son ulaşım tarihi: 25.10.19.
- Url-5: <http://www.sehirhatlari.istanbul/tr/kurumsal/kurulus-469.html//> Son ulaşım tarihi: 01.07.19.
- Url-6: <https://dotiview.com/content/Bz0UmbDg0IT///> Son ulaşım tarihi: 18.09.19.
- Url-7: <https://www.loc.gov/pictures/collection/ahii/item/2003673157///> Son ulaşım tarihi: 14.09.19.
- Url-8: <http://www.tas-istanbul.com/eskiler/page/60///> Son ulaşım tarihi: 15.08.19.
- Url-9: <https://www.star.com.tr/guncel/istanbulda-dev-proje-icin-hazirliklar-basladi-haber-1123856//> Son ulaşım tarihi: 01.07.19.
- Url-10: <https://t24.com.tr/haber/kabatas-iskelesi-yarin-kapatiliyor,354219//> Son ulaşım tarihi: 16.06.19.
- Url-11: <http://www.arkitera.com/haber/kamuda-neo-osmanli-modasi//> Son ulaşım tarihi: 25.10.19.
- Url-12: <http://www.arkitera.com/haber/marti-projesinin-yerine-ne-gelecek/> Son ulaşım tarihi: 01.07.19.
- Url-13: <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr//> Son ulaşım tarihi: 01.07.19.

Universal Journal of History and Culture

Vol. 1, No. 2, 135-154, 2019

Research Article

ISSN: 2667-8179



# History, Vision and Narrative in Ahdaf Soueif's The Map of Love

Ayşe Çirçir\*

Sivas Cumhuriyet University, English Department, Sivas, Turkey

aysec@cumhuriyet.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7640-054>

Received: 21 August 2019, Accepted: 19 September 2019, Online: 30 October 2019

## Abstract

In *The Map of Love*, Ahdaf Soueif describes the liberation of the post-colonial subject as a palimpsest of competing claims, histories and painful dismemberments that cannot be separated from painful memories. She weaves post-colonial perspectives on history, memory and hybridity and writes a revisionist and contrapuntal history of Egypt. In this post-colonial novel, Soueif relates two cross-cultural love stories, which are set in different centuries, and structures them as doubles. The story of Anna Winterbourne and Sharif al-Baroudi passes in England and colonial Egypt after the Omdurman War (1898) and continues till 1913. The story of Isabel Parkman and Omar Ghamrawi takes place in contemporary Egypt and USA in 1997. Amal, sister of Omar, integrates the stories and acts as the author-character. In this historically dense novel, the story moves between colonial past and post-colonial present to emphasise overlapping histories, national insecurities and new forms of colonialism.

**Keywords:** Ahdaf Soueif, Contrapuntal History, Omdurman War, Post-Colonialism, Overlapping Histories, Memory

## The Defeat of Narrative by Vision: Edward Said and History

While discussing T. E. Lawrence as Orientalist-the-agent, the concern of Edward Said is the defeat of narrative by vision and his main contention is that there is an insurmountable conflict in *Seven Pillars of Wisdom* between a holistic view of the Orient (stable) and a narrative of events in the Orient (unstable). Said describes the monumental and descriptive knowledge on the Orient

---

\*This study is based on my unpublished doctoral thesis.

as the holistic view and observes that the Orientalist stands before the unresisting Orient seeing it panoramically and knowing all of it (Boehmer, 2005, 68) in a way that no Oriental can possibly know. At the centre of his discussions is the comprehensive vision of the Orientalist now turned into a kind of an agent with Lawrence whose personal experiences become an effective and useful knowledge feeding and changing the scientific codes of Orientalism. Said calls this vision synchronic essentialism because if the Oriental is shown to move or develop in the narrative pattern, this compellingly suggests that “diachrony is introduced into the system” (Said, 2003, 240). Curiously then, the essential, unchanging and stable Orient of the Orientalist discourse becomes unstable with history in the form of narrative.

The vision of the Orientalist-as-agent reveals that there is a constant pressure whose source is narrative. Instability in the narrative of the Orientalist shows that history is possible *in* and *for* the Orient and that narrative itself, which is history, reveals that the vision of the Orientalist is insufficient. By comparing the visions of Edward William Lane and T. E. Lawrence, two distinct Orientalists of 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, Said shows that, unlike Lawrence, Lane perceives the dangers of narrative and consciously prefers the monumental form of encyclopaedic vision whereas in *Seven Pillars of Wisdom* there is a visible conflict between narrative history and vision. Lawrence's Orientalist vision is betrayed by his own imperial narrative that is full of historical inaccuracies and Brandabur and Athamneh also remark that in such imperial narratives “the static perception or “vision” of the Orientalist is constantly threatened by the actualities of the Orient that is contained in the narrative” (Brandabur & Athamneh, 2000, 321). Lawrence thinks that he makes the Orient enter history, but Said shows that his vision defeats his narrative and this perspective shapes what Said will later term as contrapuntality.

Said underlines that Lawrence's writing symbolically shows how the passive, indifferent, lifeless and forceless Orient is first stimulated into action and then an essential Western shape is imposed upon its mobility (Said, 2003, 240). In *Seven Pillars of Wisdom*, the Orient is contained in a personal vision that retrospectively includes a sense of failure and betrayal (Said, 2003, 241). It is crucial to see that the Arab Revolt has importance because Lawrence, the Orientalist-as-agent, gives it a meaning. Unlike the secular Orientalists of the 19<sup>th</sup> century, the fake Muslim Lane for example, the Orientalist-as-agent becomes the representative Oriental in the 20<sup>th</sup> century who carries an unresolvable conflict of identity. He is self-conscious of his duplicity and sees himself as both the White Man and the Oriental. More importantly, Lawrence's personal voice becomes history with *Seven Pillars of Wisdom* and Orientalism is transformed from academic to instrumental with material

ends. He is now the Orientalist prophet and is the representative man of his culture. Lawrence is a policy maker and he no longer sees himself as part of the Orientalist brotherhood. With Lawrence, Orientalism of the 20<sup>th</sup> century becomes an instrument of policy by which the West continues interpreting itself for itself and rationalising itself to itself and the Orient to itself (Said, 2003, 253), (Boehmer, 2005, 95), (Burke & Prochaska, 2004, 136). Nonetheless, *Seven Pillars of Wisdom* demonstrates a conflicting duality that Said describes as the defeat of narrative by vision.

This idea in Said's celebrated *Orientalism* is carried to *Culture and Imperialism* with the theories of Raymond Williams and is at the basis of Said's description of consolidated vision which shows that the paraphrasable imperial content is repeated, maintained, consolidated and copied in and through the culture of the Empire; thereby culture is/as imperialism. Said observes that colonialism (and Orientalism) is recognisable in the cultural formations of the West because it is consolidated through the culture of the West. For him, the culture of any nation is not free of worldly affiliations and literature cannot be cut off from history. His emphasis is that there is no pure past and this can be discerned by writing intertwined and overlapping histories and by contrapuntal reading. With these in mind, the understanding in the present study is that the defeat of narrative by vision in Lawrence's *Seven Pillars of Wisdom* informs what Said later describes as consolidated vision. In this vein, this paper critically looks at how Ahdaf Soueif deconstructs contradictory Orientalist visions with a re-imagined and contrapuntal history in *The Map of Love*. In this post-colonial novel that historicises the period before and after the Arab Revolt, Soueif shows that the stable Orient of Lawrence, and Lane, is unstable and that the history of the West and the Arab Near East overlaps.

### Interpretations of the Present: Appeals to Past

Ahdaf Soueif indicates that the only resource of Edward Said while writing *Out of Place*, a historical narrative, is memory and upon being diagnosed with a chronic lymphocytic leukaemia, he returns to his past, Palestine and Cairo (Soueif, 2004, 251). Correspondingly, Said says that "Appeals to past are among the commonest of strategies in interpretations of the present", and that what initiates these appeals is "not only disagreement about what happened in the past and what the past was, but uncertainty about whether the past is really past" (Said, 1994, 1). For him, past informs and implies the present and neither past nor present can be understood alone. Said relatedly emphasises that European imperialism is a shadow in contemporary history and the imperial past is not contained within itself because it entered, almost always violently, into the reality and history of



hundreds of millions of people who shared it as a memory, like himself. Imperialism still exercises power and there is no after to colonialism and, to attest to this, Soueif's *The Map of Love* travels between past and present and it is considered a "tour de force of revisionist metahistory of Egypt in the twentieth century" (Malak, 2005, 128). Past is not over in this novel and it continues to have a shaping influence in the present. With its inquisitive approach to history, *The Map of Love* shows that the problems in the past deeply influence present actualities because, as Said states, "there can be no escapes from history" (Said, 1994, 23).

*The Map of Love* fictionalises post-colonial debates and novelises the overlapping experience of the Westerners and Orientals. Or, as Said describes, "the interdependence of cultural terrains in which the colonizer and colonized co-existed and battled each other through projections as well as rival geographies, narratives, and histories" (Said, 1994, 22). The reconstruction of history in the novel is based on a contrapuntal reading and writing practice that deconstructs the privilege of the West as the sole historical agent. Soueif destroys the dangerous distinction between the centre and the margin to create an interweaved, complex and contrapuntal narrative tied to multiple consciousnesses. The embrace of intersections, of voices, narratives, contradictions and memories unsettles genre borders in *The Map of Love* and it characteristically depicts post-colonial views of language, history and identity.

*The Map of Love* emerges as a remarkable historico-political text out of the transformative power of memory and it strongly emphasises post-colonial subject's powerful interpretation of written records that is considered a metropolitan and imperial right and act. It can thus be argued that, although hybridity is strengthened and celebrated as a theme in the novel, contrapuntality describes its central argument and informs its historical understanding. To attest to this, Orientalism appears on the book's suggested further reading page and Boccardi indicates that Said's work is "especially resonant with the political and narrative project of *The Map of Love*" because of "his insistence on the discursive nature of Orientalism, whose textual production accounts for a significant part of the imperial archive" (Boccardi, 2009, 107). The importance of *The Map of Love* is its appropriation of the Orientalist discourse and the deconstruction of its essentialism and ahistoricity.

## ***The Map of Love: Contrapuntal Reading and Post-Colonial Rewriting***

As an archive of resistance to the British Occupation, *The Map of Love* develops into what Said describes as a comparative novel of imperialism with its contrapuntal history that “destabilise[s] the homogeneity of the archive” (Boccardi, 2009, 110). It is the Empire writing back; the voyage in. It is a difficult novel to grasp because of its historically dense portrayal of Arab nationalism and Egypt’s struggle for self-government that is Egyptian in character, but not distinctly Arab. The effect of this contrast is to show the special place of Egypt for the British Empire and it is necessary to look at, in Said’s criticism, the imperialist rhetoric that orientalises Egyptian Arabs. The present study is therefore informed by Said’s discussions of Arthur James Balfour, Lord Cromer, T. E. Lawrence and Edward William Lane who haunt Soueif’s fiction.

*The Map of Love* novelises Egypt as a palimpsest with key moments in the history of the nation and Soueif gives a dense depiction of the Occupation of Egypt after the ‘Urabi Revolt (1882), the Omdurman War (1898), the Mahdist Revolt in Sudan (1891) and the al-Nahda movement. The private and the public intersect in the novel and history is transmitted through fragile, personal and traditionally female narratives like diaries, letters and testimonies that turn into a strikingly powerful historical archive. In this neo-Victorian novel, the story travels between late Victorian and Edwardian England and modern day Cairo with Amal, Anna and Layla as multiple narrators. One of the most important purposes of the novel is to critically consider the presence of the past in contemporary history (D’Alessandro, 2011, 31), and to show this, Soueif creates a dual narrative which makes the text contrapuntal and the history that it rewrites a palimpsest.

Palimpsest is originally a term for a piece of parchment on which several inscriptions are made before earlier ones are erased. The traces of earlier inscriptions exist despite erasures and overwritings which make texts dense and layered. Palimpsest suggests a historical understanding because the aspects of a pre-colonial culture and the experience of colonisation affect the developing cultural identity of post-colonial societies (Ashcroft, Griffiths, & Tiffin, 2013, 190-192). Palimpsest also shows how space is transformed into place. As Bill Ashcroft states, “The concept of palimpsest begins to undermine the spatiality of place and the priority of the boundary by re-embedding time and space, history and location, through the agency of language” (Ashcroft, 2000, 155). Robert Young describes the process of palimpsestual inscription and reinscription as “an historical paradigm that will acknowledge the extent to which cultures were not simply destroyed, but rather layered on top of

each other” which makes their translation “into increasingly uncertain patchwork identities” (Young, 2005, 164). For Young, the British Empire did not erase or destroy a culture, but tried to graft a colonial superstructure on it, which is different from deterritorialisation and reterritorialisation.

As a post-colonial palimpsest, *The Map of Love* is a fictional discussion of history and it weaves, as Anna weaves her magical tapestry, the past and the present into a complex narrative. On the one hand, historical characters are fictionalised and fictional characters talk with other fictional characters like Dorothea Brooke. On the other hand, the echoes of a troubling past are heard in contemporary Egypt and the turmoil in the Arab Near East is captured in the novel's contemporary setting that concentrates on US imperialism. It begins with an epigraph from “The Charter” of 1962, the socialist manifesto of the ‘52 Revolution, and the quotation remarkably encapsulates Soueif's purposes. The epigraph introduces the historical scope of the novel and, by opening the novel with a focus on history, Soueif shows that the Orientals, or as Said states, the people without history, “people on whom the economy and polity sustained by empire depend, but whose reality has not historically and culturally required attention” (Said, 1994, 75) resisted the Empire from the beginning. Soueif emphasises that the resistance of the Egyptians; the subject races of Cromer and the Orientals of Balfour, was very powerful.

Edward Said reminds that resistance to the Empire always prevails, but it is very difficult for the post-colonial subject to carry the project further. In its dual narrative, *The Map of Love* fictionalises both the struggle for independence and the failure of the post-colonial subject/state in the path to liberation. This duality creates the political tension of the novel. As Heilmann and Llewellyn state, historical fiction has a strong political resonance for women and ethnic writers (Heilmann & Llewellyn, 2004, 142). Maleh also indicates that the Anglophone Arab discourse in Britain in the past thirty years is heavily female, feminist, politically engaged and diasporic in awareness (Maleh, 2009, 13). *The Map of Love* is politically engaged to a degree that King argues that Soueif sacrifices her characters and story to politics and that the novel's focus is too didactic (King, 2000, 453). Valassopoulos similarly emphasises that Soueif thinks that she corrects history like a revisionist historian (Valassopoulos, 2004, 35).

*The Map of Love* shows that culture is a battleground in the resistance against the Empire and that the static Orient, the geographical problem of the Empire (and the English novel), is not supine, unresisting, silent and homogeneous as it was imagined and created to be. Although Oriental people have a narrow space in the genealogically useful past of the Empire, *The Map of Love*

shows that the histories of the Oriental and the coloniser overlap. Egypt ceases to be the silent Orient and Soueif introduces metropolitan informants alongside native ones. In its contrapuntal and overlapping histories, *The Map of Love* draws together Egyptian nationalists, British imperialists, British anti-imperialists and the *fellaheen*.<sup>1</sup> The main concern of the novel is history writing and the epigraph from Agathon that opens the novel confirms this: “Even God cannot change the past” (Soueif, 2007, 3). Particularly suggestive is that the imperialist writes the history of the periphery out of imagination and violently on the body of the post-colonial subject. *The Map of Love* also presents a sustained criticism of the post-colonial state and shows that it extends the hegemony and builds up another system of exploitation. In this novel, post-colonial subjects carry both histories as scars –of humiliating wounds– and liberation becomes a more contested issue than independence. Boccardi indicates that History in Soueif’s fiction may be thought of not as a space “upon which migrant individuals move as in the way migrants themselves, their very skin, bodies, humours and expressions, constitute a history that is not so much narrated as assembled, possibly suspended, present, not representable, and non-authoritative” (Boccardi, 2004, 315).

The most definitive moment in the opening of the novel is the death of Edward who witnesses the violence in the Omdurman War and dies a silent death. Edward becomes an emblem of the aggression of the Empire and he pays the debt with his body together with the Sudanese dervishes at Khartoum whose bodies are dismembered by the army of General Kitchener. Like his father Sir Charles, Edward fights for the Empire and perhaps thinks that it is a noble thing, not to say a burden. As Boccardi emphasises, Edward’s “ideals of honour, duty and manliness are defeated when confronted with the reality of the imperial enterprise in all its indiscriminate violence” (Boccardi, 2009, 111). Edward leaves the massacre back in Sudan and returns with General Kitchener. Anna realises that his homecoming is different from Sir Charles’ who gives an account of how the British Navy defeated ‘Urabi and took Tel el-Kebir when Anna was studying the map of Egypt as a ten-year-old. Sir Charles later regrets and Edward’s death is presented as colonial guilt in the novel (D’Alessandro, 2011, 105), (Valassopoulos, 2004, 35). Soueif creates Sir Charles, a strongly anti-imperialist figure, as a very sympathetic character who becomes a metropolitan informant for Anna. He provides a healthily mediated knowledge for Anna that makes her another sympathetic character. Anna writes letters to Sir Charles from Egypt and the information he gives back flows into the historical current of the novel. Hassan emphasises that “Anna’s diary and letters quickly

---

<sup>1</sup>Arabic vocabularies are spelled out as they are found in Western publications including Soueif’s, and italicised. Existing spellings of the quoted materials are preserved. *Fallaheen* (also *fellahin*, sing. *fellah*) means “peasants” in Arabic.

become a historical record of bitter struggle against colonial policies and of dynamic social change' (Hassan, 2006, 762).

With Sir Charles and Anna, Soueif points to the steadily mounting sense of genealogy as history and shows that Empire replicates itself, not to say its history. The Omdurman War results with the Sudan Convention after which Egypt pays the cost and labour of the War. Anna learns that Kitchener's men desecrated the body of the Mahdi (Muhammed Ahmad) and Charles George Gordon cut off his head so that Kitchener might use it as an inkwell.<sup>2</sup> All means are good for the British Empire to civilise Africa for her interests and the skull of the Mahdi becomes an inkwell out of which the imperialist writes History. Hassan reminds that the desecration of the tomb of the Mahdi and the use of his skull as an inkwell are "reminiscent of the severed African heads adoring Kurtz's hut" (Hassan, 2006, 760). Gordon, an icon of the Empire, is killed by Mahdi's men and Mahdi's plan to exchange him for the freedom of the exiled 'Urabi Pasha fails (Bulfin, 2011, 435). To this imperialist atrocity Soueif posits Wilfrid Scawen Blunt, a fierce supporter of the Revolt, who sets up a fund to meet the expenses for the defence of 'Urabi. D'Alessandro indicates that the Blunts were committed to the nationalist movement in Egypt and were considered enemies of the Empire (D'Alessandro, 2011, 77).

Not only does Soueif portray historical characters but she also inserts excerpts from archives. She shows that Omdurman War is a painful memory for the contemporary Arabs and the references to it repeatedly appear in the novel. The War is a moment of collective mourning for the Egyptians and the Sudanese and, after looking at the archives and reading Anna's account of Edward's death, Amal, the principal narrator, thinks that she has never found out how the English mourn in the twenty-odd years she lived in England. *The Map of Love* is a novel about death; and thinking about death, and this is understandable in the Egyptian context. After witnessing the atrocities of the post-colonial state, Amal thinks that they hold on to grief fearing that its lifting will be betrayal. Grief and mourning become memorial practices in the novel and the motor of the story is mourning. As Nash indicates, Arab women writers seek out strategies to enter into narrative and some women poets have recourse to mourning dead husbands and brothers to create a space from which to raise their voices (Nash, 2009, 351).

Anna travels to Italy and Egypt in mourning of Edward and Amal wants to settle in Tawasi, Upper

---

<sup>2</sup>Although Gordon is depicted as a Victorian war hero, English tourism companies such as the Thomas Cook and Son profit from tours on the Nile and arranges tours to the war sites. Anna also travels to Egypt with a copy of the Cook's guide. See (Hunter, 2004, 40), (Boccardi, 2009, 109).

Egypt to mourn for Sharif Basha thinking that she has responsibilities to her land and the people who live on it. If she can achieve this, the unfulfilled past will be future. Reading history mobilises the post-colonial subject and Amal says that she will go to Tawasi, record children songs, learn to make fresh peasant bread, and find an old man who has Aragoz and Sanduq el-Dunya. Crabbs indicates that there is an increased attention in Nasser's Egypt to the study of folklore (Crabbs, 1975, 405) that describes Amal's reconciliation with her culture. Boccardi similarly suggests that "the remote country province comes to epitomise the nation within a specifically romantic typology of national narrative, which places the people, rather than their political representatives, as both agents and subjects" (Boccardi, 2009, 114). Interestingly, when Amal thinks about her romantic future, the scene changes to Sharif Basha's house in Tawasi, which is now a museum, and the reader hears the call to prayer. A Sheikh 'Isa recites surah el-Asr (The Time) in the Qur'an and, in this metafictional moment, the surah about time reminds the interpellation of the post-colonial subject by history. Amal then starts to more fiercely narrate the struggle for independence in early 1900<sup>3</sup>. Mobilised by history, the post-colonial subject remembers memories about certain places in the city and Soueif shows that cultures and histories meet and clash in those (empty) places. Amal's stand at the deserted place, a conceit known as *waqf 'ala al-atlal* in Classical Arabic Literature,<sup>4</sup> confirms this.

Amal knows the end in the beginning and this might be the reason of the novel's problematisation of endings and beginnings. Soueif shows that history unites the coloniser and the colonised in the empty space of mourning. For Amal, history is reading the death of the ancestors, and perhaps the possible death of Omar, his brother, in Sharif Basha's story. Amal describes the mourning of Anna with absence and mourns for her city that she defines also with absence. She is angry at the city because the post-colonial state does not claim the past, and worse, destroys it. In this city, history sadly reminds itself wherever Amal goes and her personal history intersects with the history of the nation. While travelling with the American Isabel, she passes by a restaurant and remembers that her English husband kissed her hand there and that she pretended not to notice the stares of the Egyptian waiters. After a U-turn with the car, they see the television building barricaded with sandbags since the '67 war with Israel.

---

<sup>3</sup>In Diana Abu Jaber's *Crescent*, the call to prayer helps Sirine, the principal character, "to maintain spiritual and cultural ethos of her of her Arab ancestors" (Mehta, 2009, 206).

<sup>4</sup>Mohja Kahf indicates that memory is connected with space for the classical Arab poet as he establishes his genealogy and stands before the memory site (Kahf, 2006, 35). For the poet, remembering is to stand because he always figuratively stands before the campsite in order to start speaking. This is a conceit in Classical Arabic Literature known as *waqf 'ala al-atlal*/ standing at the deserted site.



Sometimes, city brings back a happy hybridity. When Anna mentions Mu'allaqah in her diary, Isabel and Anna go to this Coptic church and find a series of wavy lines at the baptismal. They look at each other in delight because this is another layer in the palimpsest that is Egypt. Relatedly, Anna says that the religion of the Ancient Egyptians has similarities with Christianity and Amal narrates, as a storyteller, the story of Akhen Atun that is similar to Antigone's story. It is clear that Akhen Atun is placed in the novel to show that the personal history of the post-colonial subject integrates with the history of the country as in this young king's tragic ending. Akhen Atun's story shows that there are sisters like Antigone in *The Map of Love* who mourn the death of brothers. Amal is haunted by these stories, and the colonial past, and dreads that his brother Omar will be killed by the post-colonial state.

Soueif shows that Amal carries a layered and palimpsestual history as a burden and mourns for the country and the past. However, her mourning rises beyond Egypt into another space and she remembers her England and her house there described as out-of-a-Victorian-novel. England, the other setting and the periphery of the novel, has a disrupting presence in the novel because it introduces another history and tries to violently regulate Egypt. The reader slowly learns that Anna's England arouses troubling memories in Amal and problematizes her historical rereading. As a post-colonial subject, she misses her Victorian cottage and perhaps this is the sinister insidious colonialism implanted in the soul of Asya in Soueif's first novel, *In the Eye of the Sun*. On the other hand, Amal also yearns to unite with her two sons that she left in England after divorcing her English husband, but she does not even leave her flat. Paralysis is a defining feature of her post-coloniality in the opening of the novel, and ironically, she imagines a scene in which Isabel asks Omar about returns. Amal perfectly knows that Omar will not come back to Egypt for he smoothly and easily describes himself as Egyptian, *and* American (with an official history of and American), *and* Palestinian because he has no problem with identity. Soueif shows however that roots are routes, and by reading history, Amal will go to Tawasi and unite with her ancestors (past) and sons (future) in the empty family house. It is seen that historical readings connect her to past and she overcomes paralysis. Amal also reconciles with future through her act of rewriting history.

History also introduces an absence to Amal. As she reads the diaries of Anna, she thinks about Emily, Anna's maid, who travels with her to Egypt. Cole indicates that the Europeans who live in Egypt "were themselves stratified along class lines, though in general they were the most privileged section of the population" (Cole, 1981, 389). Lost texts are a central concern of Soueif and Amal is sad because Anna's papers give no clue about the life of an English servant in the periphery. She

imagines Emily as a distanced English girl first who is fearful in the Bazaar and her imagination moves from the domestic restriction into the extremes of the threatening Orient:

How old is she? What does she want for herself? Is she saving to start a milliner's business? Does she have an illegitimate child lodged with a foster mother in Bournemouth? Does she want something for herself? Or is Anna her whole life and Occupation? Can she yet do what Hester Stanhope's maid did, who in Palmyra caught the fancy of a sheikh but was denied the permission to marry him? Would she do what Lucy Duff Gordon's Sally did and melt into the backstreets of Alexandria, pregnant with the child of her mistress' favourite servant, Omar al-Halawani? I don't know; so far, nothing in Anna's papers give me any clue (Soueif, 2007, 68).

Anna rarely talks about Emily in her diary and Amal creates a fictional Emily who has voice. Her Emily says that she wants to go back to England when Anna marries an Arab, Sharif Basha, and decides to stay in Egypt. Alongside English servants, Soueif humanises and historicises Arab servants and Anna informs that Mr Barrington, the Third Secretary and another anti-imperialist character, finds secure positions for his Arab servants in British households before leaving for England. Sabir, Anna's loyal manservant, is one of them. He rises from peasant origins up to the office of Sharif Basha because of his knowledge of English. Sabir has voice, background and history in the novel.

There is another address of historical absence in the novel, and a far more important one. The denial of Palestine in history is an important debate in *The Map of Love* and Soueif historicises the plight of the Palestinians that, as Boccardi describes, "punctuates Amal's own life" (Boccardi, 2009, 115). Amal's father, Ahmad al-Ghamrawi, marries Maryam in Palestine and Omar is born in a house in Jerusalem that Amal has only seen in photographs. After the al-Nakba,<sup>5</sup> families and communities disperse across globe, and al-Ghamrawis lose their family home. They move to Egypt where Amal is born in the year of Nasser's revolution and Maryam has two miscarriages which are clearly meant to be the violence of history inscribed on the female body. Here, the reader first hears the official story of *and* the American part of Omar's identity. He is sent to America in '56 because "America had just stopped Britain, France and Israel bombing Suez and Port Said" (Soueif, 2007, 118). Like the Palestinians whose lives are anchored in distant territories outside occupied Palestine, Omar's life is anchored in New York. Soueif shows how the post-colonial subject makes stories out of histories and Omar, maybe more than any other character in the novel, reveals that history violently

---

<sup>5</sup>The Catastrophe: Palestinian displacement in 1948.

structures the life of the individual. As for Amal, “her life becomes the story of deflated national aspirations and grubby compromise” (Boccardi, 2009, 115). As Adawalla indicates, she is stuck between al-Nakba and *al naksa* (Adawalla, 2011, 442); between the disaster of the Palestinians in 1948 and the defeat of the Egypt in the Six-Day-War in 1967.

On the one hand is the story of Omar and on the other Am Abu el-Ma‘ati, the old chief of the farm in Tawasi who is a native informant with surprising blue eyes –a legacy of a Turkish seigneur. El-Ma‘ati loses one of his sons in the ‘67 war and the other migrates to Iraq only to come back after the Gulf War. Another is in Bahrain because of the oil boom and one of his daughters is widowed by Islamists. This old man witnesses the dispersal of his family during *Infitah*<sup>6</sup> and brings the news to Amal that the school that her great-grandfather had built in 1906 is closed because of the political affiliations of the volunteer teachers. He says that the sugar cane field is burned by the government because they think the terrorists hide in it and their clinic is closed down, too. El-Ma‘ati brings real life issues to the almost paralysed Amal and he speaks of “government’s heavy hand, and the new land laws, and the countryside that is boiling (Soueif, 2007, 124-125). When Amal asks whether the teachers are Islamists or communists, he does not have an answer, but that they speak of justice. After all, as he yearns, “the fallah tills his land and the government talks in Cairo” (Soueif, 2007, 126).

El-Ma‘ati is a crucial figure in the novel and he is arrested together with seventeen other *fellaheen* in the village by the police because “Everybody is a suspect” (Soueif, 2007, 439). Everybody is a suspect because of the terrorist attack in Luxor that kills sixty tourists. Amal remembers that, when heading to Tawasi with Isabel, she gets nervous because the road leads “into the heartland of the terrorists. Or at least that was what it said in the papers” (Soueif, 2007, 439). Soldiers constantly stop them for security checks and all they say is that they neither want foreign blood spilled in Egypt nor a harmed American. While going to the police station to ask for the release of the villagers, Amal paradoxically takes her British passport and the local women who come with her are not allowed because they are natives. Soueif connects the plight of the contemporary *fellaheen* to the Denshwai incident and shows that history, perhaps because of untutored nationalism and Islamism, repeats itself. It is clear that the post-colonial state which is supposed to protect its people hurts them the most.

---

<sup>6</sup>Anwar Sadat’s Open Door policy. *Infitah* can be described as the economic liberalisation policies that contributed to moral laxity, opportunistic capitalism, consumerism and materialism. It is generally argued that the rise of political Islam in Egypt during 1980s and 90s developed as a response to *Infitah*. See (Hatem, 2006, 312).

After this incident, Amal walks through the empty house in Tawasi, disillusioned, unhappy and desperate. The portrait of Sharif Basha is on the wall: “his dark eyes look back at me and behind them lie el-Tel el-Kebir and Umm Durman and Denshwai” (Soueif, 2007, 442). The Denshwai incident remains a painful memory in the history of Egypt and the personal histories of el-Ma‘ati and the *fellaheen* show that past is not past and that the law of the state does not serve its citizens. This recognition also describes the plight of the young Arab nationalists who mistakenly abduct Anna for the release of Egyptian protestors. One of them complainingly says, “the law serves the English” (Soueif, 2007, 138). Soueif shows that these people become the muted subalterns of the unaddressed past (Heilmann & Llewellyn, 2004, 142).

As Amal struggles in Tawasi for *fellaheen* that the post-colonial state calls native, Anna’s diary writes about the Denshwai incident. In a British military force camp near Tantah in 1906, some British officers wish to shoot pigeons, as they did the year before, and send a message to the ‘*umdah*.<sup>7</sup> They do not wait for reply as supposed by law and settle for the expedition. Heading towards Denshwai because there are large numbers of pigeons which constitute people’s livelihood, they approach the village. An old man asks them to shoot far from the villagers’ home, but the officers pay no attention and shoot within 150 metres of the village. A fire starts in one of the storerooms where wheat is kept and the owner of the house and his wife run out and beat the officers closest to their house. They try to disarm them and the gun of one of the soldiers goes off and the woman falls. Thinking that she is dead, the villagers beat the officers with sticks and two other officers hear the noise and come for help. They shoot low into people, five of them fall, a police officer among them, so the police join in beating the officers. When the villagers learn that the woman is not dead, they calm down and some elder people intervene and they return the officers and their guns to the encampment. In the meantime, two officers go ask for help from the encampment and one faints by the roadside because of the June heat. A villager, Sayyid Ahmad Sa‘d, finds him and, with the help of other villagers, carries him to shade and gives him water. When they see the English force approaching, they hide. However, soldiers find Ahmad Sa‘d and kill him. The English soldier dies later the same day because of sunstroke and the villagers are tried for murder.

Anna’s husband Sharif Basha, a lawyer educated in France, volunteers to defend the case, but is turned down. Four of the villagers are to be hanged, two gets life with hard labour, one gets fifteen years with hard labour, six other get seven years with hard labour, and they are hanged in Denshwai.

---

<sup>7</sup>Head man of the village. Under Muhammed ‘Ali ‘*umdahs* were given increasing responsibility for tax collecting instead of the Turko-Circassian agents. See (Cole, 1981, 388), (Abu-Lughod, 1967, 336).

After this barbaric imperial act, Boutros Ghali, a member of the Special Court for Denshwai and Minister of Justice by proxy, is assassinated by Ibrahim al-Wardani who calls him a traitor.<sup>8</sup> It is important to note that Boutros Ghali signs the Sudan Convention after the Omdurman War and his presence in the Special Court makes him vulnerable. Towards the end of 1907, Denshwai prisoners are pardoned, but the widows, orphaned children, and Egyptians, never forget this English barbarity. As Reid indicates, Anwar Sadat<sup>9</sup> “was among those who grew up with the name of the martyred “hero of Dinshaway” on their lips” (Reid, 1982, 627). These people have what Said calls accumulating history. They enter history, but their history is a troubling one. They do not claim to know the past, but a violent version of the past. Boccardi indicates that “history whose narration had been appropriated by the West ought to be retold from the perspective of the subjects of that history” (Boccardi, 2009, 112). Likewise, Anna’s diary entry about Denshwai points to people who “never had a place in the transmission of history” (D’Alessandro, 2011, 48).

One of the victims of colonialism, Sharif Basha also suffers under the weight of history. Before marrying Anna, he is wed to an Egyptian woman and returns the bride after six months, which creates a scandal. As Layla states in the novel, it all happens because their lives are shadowed “by the Revolution and then the Occupation, the banishment of [her] uncle and ‘Urabi Basha” (Soueif, 2007, 150). As a French-educated *effendi*,<sup>10</sup> Sharif nobly struggles for the independence of the country. He wants an elected parliament and a constitution. But, he is assassinated and no one knows who killed him. Layla mourns for her brother like an Arab Antigone and his death leaves the reader with questions about the challenges surrounding independence and liberation for the post-colonial subject.

Like Sharif, Layla is an important character with whom Soueif reasserts the historical importance of Arab women in resistance against colonial domination in Egypt. In *The Map of Love*, Soueif carefully unearths and pieces together the stories of women in the early 20<sup>th</sup> century Egypt and domesticates and historicises harem to question the discourses on Oriental and Muslim women.

---

<sup>8</sup>The word “assassin” comes from Arabic. The killing of Boutros Ghali is the first public assassination of a political figure in Egypt. Ibrahim al-Wardani is a twenty-three years old pharmacist who belonged to late Mustafa Kamel’s Watani party. See (Reid, 1982, 637)..

<sup>9</sup>Confidant and a member of the Free Officers, Anwar Sadat becomes prime minister in 1970 after the death of General Gamal ‘Abd el-Nasser. Sadat is assassinated in 1981 and state of emergency is imposed to be extended every three year till 2012.

<sup>10</sup>*Effendi* (pl. *effendiyya*), a popular term with a blurred meaning depending on the social context. Pollard describes *effendiyya* as “bourgeois Egyptians” (Pollard, 2006, 249-269). It means landowner, ruling elite or the Ottoman bureaucrats who adopted Western dress and ideas after the Tanzimat reforms (1839-1876). See Eppel (2009), Amar (2011), (Said, 2003, 306). A Western-style dress distribution outlet in Egypt, Omar Effendi, uses the word *effendi* for the brand and Fandy indicates that this is a conscious move for the word signifies state bureaucrats and thus power (Fandy, 2006, 393).

Boccardi indicates that *The Map of Love* presents knowledge not of but from harem (Boccardi, 2009, 110). This recognition appears in Anna's diary and she is unwilling to talk about her marriage to Sharif Basha in letters to her friend Caroline in London. Anna says that Caroline expresses curiosity, but that she herself is unwilling to provide a detailed picture of the so-called life-in-the-harem. She thinks that Caroline will gain a true picture of her life only if she is to visit Cairo. Similarly, Hassan states that Soueif re-constructs harem which is "revealed to be a space in which educated women live more or less independent lives" (Hassan, 2006, 762).

Soueif sets the novel especially at the end of the 19<sup>th</sup> century to show that a great social transformation occurs in the Arab East under imperialism and colonialism. Leila Ahmed states that Egypt is the prime crucible of this transformation and "crucial moments in the rearticulation and further elaboration of issues of women and gender in Middle Eastern Muslim societies occurred under the impact of colonialism and in the socio-political turmoil that followed" (Ahmed, 1992, 3). For women, the effects of the European political, economic and cultural encroachment are complicated and mostly negative. It is also positive because the seclusion of women and their exclusion from important domains of activity start to gradually change. Soueif emphasises that the Question of Women emerges as a topic in the writings of Muslim male intellectuals in Egypt and Turkey and *The Map of Love* shows that questions about nationalism, national advancement and political, social and cultural reform are intertwined with gender issues.

For this aim, Soueif historicises the beginnings of women's movement in the Arab world interlinked with the resistance against the Empire. It is important to note that earlier debates about the improvement of the status of women dangerously advocated to replace the misogynistic practices of the native culture with the values of another culture and the link between the Question of Women and nationalism was established in this context. Unsurprisingly, the debate about the status of women is charged with other issues and Ahmed remarkably argues that another history is inscribed in the discourse on women in the Arab East, basically "the history of colonial domination and the struggle against it and the class divisions around that struggle" (Ahmed, 1992, 130). The policies of Muhammed 'Ali are important in accelerating the social transformation in Egypt and his initiatives give impetus to economic, intellectual, cultural and educational developments important for women (Cole, 1981, 388). However, the thrust towards educational expenses slows down after the British Occupation as the British administration spends less on education for economic and political reasons.



At this time in the history of Egypt, nationalist intellectuals like Jamal al-Din al-Afghani and his student, the Azhari sheikh Muhammed 'Abdu, urge the importance of education for both girls and boys. Nonetheless, colonial administrators, especially Lord Cromer, introduce interesting measurements to prevent it. Muhammed 'Abdu, like his teacher Jamal al-Din al-Afghani, is a committed religious thinker and he is an important historical figure in *The Map of Love*. 'Abdu vigorously works for the modernisation of Egypt that can be described as a "means of elite resistance" (EzzelArab, 2004, 564), and for the elevation of women's status through intellectual and social reforms. Especially, he emphasises the necessity to get rid of the misinterpretations of Islam concerning polygamy, slavery and divorce. The discussions of 'Abdu importantly enrich women's struggle in Egypt and Soueif creates a fictional 'Abdu to describe the conditions under which the Egyptians resisted the Empire. 'Abdu strongly opposes the simple imitation of the Western culture (Cole, 1981, 404) and it is seen that, by 1890s, Egyptian women start to speak for themselves in magazines and newspapers. They publish a magazine for women edited by a woman. *The Map of Love* shows that the newly emerging ladies' magazine does not confine itself to the Question of Women and that women are historical agents. They can talk about other issues as well, and they vigorously do.

In her diary, Anna says that the magazine is the idea of Zeinab Fawwaz and Malak Hifni Nasif and they plan both Arabic and French editions to attract writers from as many communities as possible. One night, Sharif Basha invites Sheik Muhammed 'Abdu, Mustafa Bey Kamel, Qasim Bey Amin, Tal'at Basha Harb, Ahmet Lutfi al-Sayyid, Anton al-Jmayyil; the noted leaders of the Egyptian public opinion to an *iftar*<sup>11</sup> and they discuss Qasim Amin's new book, "*Al-Mar'ah al-Jadidah*", *The New Woman*. Soueif gives an insight into the political stances of the leaders and demonstrates that the Question of Women is an integral part of the resistance: "*Al-Liwa* is against the book: Mustafa Kamel is for education, but wants to keep the veil. Tal'at Harb wants everything to stay as it is. They are both down there now, and the author and Sheikh Muhammed 'Abdu" (Soueif, 2007, 376). Anna informs us that the women are divided, too. Soueif also describes the efforts of the nationalist intellectuals to open a university in Cairo which is founded in 1326/1908. The University holds special classes for ladies on Fridays and Nabawiyya Musa, Malak Hifni Nasif and Labiba Hashim conduct the classes. Anna talks about art and Madame Hussein Rushdi teaches European history. This way, Soueif domesticates the harem of the Orientalist discourse and Anna mockingly

---

<sup>11</sup>Breaking of the fast at sunset during Ramadan.

states that the *hareem*<sup>12</sup> makes a working woman of her. She writes for the magazine, teaches at the university and translates from and into English for Sharif Basha.

## Conclusion: Palimpsestual Histories and Painful Memories

The Question of Women shows that Egypt is a mobile image of varied histories in *The Map of Love* and the presence of the British officers makes the history of the country a shared and a painful memory. Anna writes in her diary that Lady Cromer becomes a suffragette in opposition to Lord Cromer and it is interesting to note that the Lord combats feminism in the English society, but attacks Islam and Egyptian culture for degrading women. Cromer later writes a book about Egypt, which becomes an imperial exercise of the extension of the Empire, and Soueif depicts his presence in the country as a disrupting influence that hinders attempts to self-government. Ahmed indicates that the Victorian colonial paternalistic establishment appropriates the liberating language of feminism to attack the religion and culture of other people, specifically Islam, to give moral justification to the assault while combating feminism within its own society: “when it came to the cultures of other men, white supremacist views, androcentric and paternalistic views, and feminism came together in harmonious and entirely logical accord in the service of the imperial idea (Ahmed, 1992, 154).

One half of the novel talks about the imperialist attitude of Lord Cromer concerning gender rights and the other discusses service companies sold off to foreign investors, Iraqi children dying, Palestinian homes demolished, gun battles in Upper Egypt, the names of urban intellectuals added to Jama‘at’s<sup>13</sup> hit lists and Sadat encouraging fundamentalists to destroy the leftist movements. In this historically dense novel, Soueif’s writing moves between colonial past and post-colonial present to emphasise national insecurities and new forms of colonialism. What is interesting for the purposes of this study is that she extends Said’s illuminating discussions on the defeat of narrative by vision and indicates important considerations on overlapping and contrapuntal histories. By deconstructing academic Orientalism, and the holistic vision of the Orientalist(-as-agent), Soueif shows that the people without history are indeed historical agents.

---

<sup>12</sup>Soueif glosses *hareem* in the novel as “(also harem): women, from h/r/m: sacred” (Soueif, 2007, 522).

<sup>13</sup>Soueif glosses Jama‘at Islamiyyah in the novel as “(Islamist) groups. General name for several factions of Islamist activities in Egypt who believe in armed opposition to the state”, (Soueif, 2007, 523).

## References

- Abu-Lughod, I. (1967). The transformation of the Egyptian elite: Prelude to the "Urabi Revolt". *Middle East Journal*, 3(21), 325-344. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/4324162>.
- Adawalla, M. (2011). Generational differences in three Egyptian women writers: Finding a common ground. *Journal of Postcolonial Writing*, 47(4), 440-453. doi: 10.1080/17449855.2011.590324.
- Ahmed, L. (1992). *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate*. London: Yale University Press.
- Amar, P. (2011). Working out Egypt: Effendi Masculinity and subject formation in colonial modernity, 1870-1940. *Social History*, 4(36). doi: 10.1080/03071022.2011.620236.
- Ashcroft, B. (2000). *Post-colonial transformation* (1st Edition/Ashcroft/p/book/9780203129814 ed.). Retrieved from <https://www.routledge.com/Post-Colonial-Transformation>.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2013). *Postcolonial studies, the key concepts*. Oxford: Routledge.
- Boccardi, M. (2004). History as genealogy: A. S. Byatt, Tracy Chevalier, Ahdaf Soueif. *Women: A Cultural Review*, 2(15). doi: 10.1080/0957404042000234042.
- Boccardi, M. (2009). *The contemporary British historical novel, representation, nation and empire*. Great Britain: Palgrave Macmillan.
- Boehmer, E. (2005). *Colonial and postcolonial literature, migrant metaphors*. Retrieved from <https://global.oup.com/academic/product/colonial-and-postcolonial-literature-9780199253715?cc=tr&lang=en&>.
- Brandabur, A. C., & Athamneh, N. (2000). Problems of genre in the seven pillars of wisdom: A triumph. *Comparative Literature*, 4(52). Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/1771351>.
- Bulfin, A. (2011). The fiction of gothic Egypt and the British imperial paranoia: The curse of the Suez Canal. *English Literature in Transition 1880-1920*, 4(54), 411-443. Retrieved from <http://muse.jhu.edu/article/445326> doi: 10.1080/02757200701218262.
- Burke, E., & Prochaska, D. (2004). Rethinking the historical genealogy of orientalism. *History and Anthropology*, 2(18). doi: 10.1080/02757200701218262.
- Cole, J. R. (1981). Feminism, class, and Islam in turn-of-the-century Egypt. *International Journal of Middle East Studies*, 4(13), 387-407. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/162906>.
- Crabbs, J. J. (1975). Politics, history, and culture in Nasser's Egypt. *International Journal of Middle East Studies*, 4(6), 386-420. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/162751>.
- D'Alessandro, S. (2011). *Politics of representation in Ahdaf Soueif's "The Map of Love"*. Bern:

CHE, Peter Lang.

- Eppel, M. (2009). Note about the term Effendiyya in the history of the Middle East. *International Journal of Middle East Studies*, 3(41), 535-539. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/403892888>.
- EzzelArab, A. (2004). The experiment of Sharif Pasha's cabinet (1879): An inquiry into the historiography of Egypt's elite movement. *International Journal of Middle East Studies*, 4(36), 561-589. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/3880006>.
- Fandy, M. (2006). Political science without clothes: The politics of dress; or contesting the spatiality of the dress in Egypt. In I. A. al Azhary Sonbol (Ed.), *Beyond the exotic: Women's histories in Islamic societies* (p. 381-398). Cairo: The American University in Cairo Press.
- Hassan, W. S. (2006). Agency and translational literature: Ahdaf Soueif's "The Map of Love". *PMLA*, 3(123), 753-768. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/25486352>.
- Hatem, M. F. (2006). The history of the discourses on gender and Islamism. In I. A. al Azhary Sonbol (Ed.), *Beyond the Exotic: Women's histories in Islamic societies* (p. 307-321). Cairo: The American University in Cairo Press.
- Heilmann, A., & Llewellyn, M. (2004). Historical fictions: Woman (Re)reading and (Re)writing history. *Women: A Cultural Review*, 2(15), 137-152. doi: 10.1080/0957404042000234006.
- Hunter, F. R. (2004). Tourism and empire: The Thomas cook & son enterprise on the Nile, 1868-1914. *Middle Eastern Studies*, 5(40), 28-54. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/4289940>.
- Kahf, M. (2006). Packaging "Huda": Sha'rawi's memoirs in the United States reception environment. In L. S. M. In Amal Amireh (Ed.), *The transnational reception of third world women writers* (p. 28-45). New York: Garland.
- King, B. (2000). Review: Ahdaf Soueif. *The Map of Love*. *World Literature Today*, 2(75), 453. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/40155793>.
- Malak, A. (2005). *Muslim narratives and the discourse of English*. Albany: State University of New York Press.
- Maleh, L. A. (2009). Anglophone arab literature: An overview. In I. L. A. M. (Ed.), *Arab voices in diaspora, critical perspectives on anglophone arab literature* (p. 1-63). Amsterdam: Rodopi.
- Mehta, B. J. (2009). The semiosis of food in Diana Abu Jaber's *Crescent*. In I. L. A. M. (Ed.), *Arab voices in diaspora, critical perspectives on anglophone arab literature* (p. 203-235). Amsterdam: Rodopi.
- Nash, G. P. (2009). From harem to harvard: Cross-cultural memoir in Leila ahmed's a border passage. In I. L. A. M. (Ed.), *Arab voices in diaspora, critical perspectives on anglophone arab literature* (p. 351-370). Amsterdam: Rodopi.
- Pollard, L. (2006). Learning gendered modernity: The home, the family and the schoolroom in the construction of Egyptian national identity. In I. A. al Azhary Sonbol (Ed.), *Beyond the exotic:*

*Women's histories in Islamic societies* (p. 249-269). Cairo: The American University in Cairo Press.

Reid, D. M. (1982). Political assassination in Egypt, 1910-1954. *The International Journal of African Historical Studies*, 15(4), 625-651. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/217848>.

Said, E. W. (1994). *Culture and imperialism*. London: Vintage Books.

Said, E. W. (2003). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Soueif, A. (2004). *Mezzaterra: Fragments from the common ground*. London: Bloomsbury.

Soueif, A. (2007). *The map of love*. London: Bloomsbury.

Valassopoulos, A. (2004). Fictionalising post-colonial theory: The creative native informant? *Critical Survey*, 2(16), 28-44. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/41557270>.

Young, R. J. C. (2005). Colonial desire, hybridity in theory, culture and race. Retrieved from <https://www.routledge.com/Colonial-Desire-Hybridity-in-Theory-Culture-and-Race/Young/p/book/9780415053747>.



# Eston Bağımsızlık Savaşı Öncesi Eston Kimliğinin ve Eston Milliyetçiliğinin Yükselişi

Numan Dadak

Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Türkiye

ndadak@ankara.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2860-0177>

**Received:** 28 July 2019, **Accepted:** 04 September 2019, **Online:** 30 October 2019

## Özet

Estonyalılar, Avrupa'da uzun yıllardır var olan milletlerden birisidir. Estonların, Fin-Uygur halklarından geldiği veya bu halklarla yoğun kültürel ve sosyal etkileşim içinde olduğu iddia edilmektedir. Estonlar, tarihsel süreç içerisinde Baltık Denizinin kenarına yerleşmiş ve bu bölgede var olmaya devam etmiştir. Estonlar yaklaşık yedi asır Ruslar, İsveçliler, Danimarkalılar ve Almanlara karşı özgürlük mücadelesi vermiştir. Estonlar, bu esaret döneminde Eston kimliğini korumayı başarmışlardır. Estonya 24 Şubat 1918 tarihinde devlet, olarak bağımsızlığını ilan etmiştir. Bağımsızlık ilanının sonrasında, Estonya, Almanlar ve Ruslar'ın saldırısına uğrasa da, Estonya önce Almanları sonra da Bolşevikleri yenmeyi başarmıştır. Estonya'nın bağımsız bir devlet olma başarısını elde etmesinde, bağımsızlık savaşı öncesinde yaşadığı ulusal uyanış ve bu uyanışla birlikte oluşan Eston milliyetçiliği ve kimliği önemli rol oynamıştır. Bağımsızlık savaşı öncesinde Eston halkı arasında Eston milliyetçiliğinde bir yükseliş meydana gelmiştir. Almanları ve Bolşevikleri mağlup etmenin ardından Estonya, 2 Şubat 1920'de Rusya/Bolşeviklerle yaptığı Tartu Anlaşmasıyla bağımsız bir devlet olmuştur. 1940 yılına kadar bağımsız bir devlet olarak kalan Estonya, 1940 yılında Sovyetler Birliğine katılmıştır. Estonya yaşamış olduğu bağımsızlık savaşı sürecinde halk arasında yükselen milliyetçilik bağımsız Estonya ulus devletinin kurulmasını sağlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Estonya, Bağımsızlık, Milliyetçilik, Eston Kimliği



# The Rise of Estonian Identity and Estonian Nationalism Before the Independence War of Estonia

## Abstract

Estonians are one of the nations that have existed in Europe for many years. It is claimed that the Estonians came from the Finnish-Uighur peoples or had intense cultural and social interaction with these peoples. The Estonians had settled on the edge of the Baltic Sea in the historical process and continued to exist in this region. The Estonians had fought for nearly seven centuries against the Russians, the Swedes, the Vikings and the Germans. In this struggle, the Estonians managed to maintain the identity of Eston during this period of captivity. Estonia declared independence on 24 February 1918 as a state. After the declaration of independence, Estonia was attacked by the Germans and the Russians, but Estonia had succeeded in defeating the Germans and then the Bolsheviks. Estonian nationalism, Estonian identity and the national awakening before the war of independence played a significant role in the success of Estonia as an independent state. Before the war of independence, there was an increase in Estonian nationalism among the Estonian people. After defeating the Germans and the Bolsheviks, Estonia became an independent state with the Tartu Agreement with Russia / Bolsheviks on 2 February 1920. Estonia remained an independent state until 1940, and it joined the Soviet Union in 1940. The rise of nationalism among the people during the independence war in Estonia led to the establishment of an independent Estonian nation-state.

**Keywords:** Estonia, Independence, Nationalism, Estonian Identity

## Giriş

Estonlar, Avrupa’ da uzun yıllardan beri varlık gösteren toplumlar arasında yer almaktaydı. Baltık Bölgesinde Estonların kümelendiği alan, tarihsel süreç içinde büyük bir değişiklik göstermemiştir. Prehistorik dönemde, diğer Avrupa devletleriyle karşılaştırıldığında Estonya’nın yerleşik olduğu alan Danimarka, İsviçre, Hollanda ve Belçika’dan daha geniş bir alanı oluşturmaktaydı. Estonya’nın güneyinde yer alan Peipus Gölü, Slav ve Fin ırklarını bir birinden ayıran doğal bir sınır olarak görülmekteydi (Raun, 2001, 4). Baltık bölgesinde yaşayan Estonlar ve Finler “Hint-Avrupalı” (İndo-European) değildi. Estonlar daha çok Fin-Ogur olup dil olarak da Fin dillerini konuşmaktaydı. Estonlar, Finler gibi farklı dil ailesinden gelse de, Baltık Bölgesini oluşturan Courland (Litvanya), Livonia (Livonya, Letonya) ve Estland (Estonya) gibi üç ana unsurdan birini oluşturmaktaydı (Dini, 2014, 36).

Estonyalıların (Estlerin) “tarak seramikçisi/çömlekçisi” (comb pottery) olarak bilinen ataları 5.000 yıldan daha uzun bir süredir Baltık Denizinin Güneydoğusunda yaşamaktaydı. “Esti” veya Estonya adı “Aisti” kelimesinden gelmişti. “Aisti” kelimesini Almanlar Vistula Nehrinin Kuzeydoğusunda yaşayan halklar için de kullanmaktaydı. İlk kez “Aisti” kelimesini Romen Tarihçi Tacitus kullanmıştı. İskandinavlar da Finlandiya körfezine “Eistland” ve bu çevrede yaşayan halka da “Aisti” ismini vermişlerdi (O’Conner, 2006, 7), (Coleman, 2015, 7). Milattan sonra, 1154’de ilk Estonya haritası çizilmişti. Bu Estonya haritası Norman Sicilya Krallığı (II.Ruggero) zamanında Arap Coğrafyacı “*Al Idris*” tarafından çizilmişti (Haagensen, 2017, 3).

Estonyalılar da Fin-Uygur halkından geldiklerinden bu isim adı altına girmektedirler. Arkeolojik çalışmalara göre Baltık bölgesindeki insana dayalı aktiviteler (M.Ö) 8000 yıl öncesine uzanmaktaydı. Estonlar ise Baltık Bölgesine (M.Ö) 3500’lü yıllar civarında gelmişti (Coleman, 2015, 7). Muhtemelen buz çağından sonra bu bölgeye gelen ilk insanlar Estonlardı. (Haagensen, 2017, 2). Baltık Bölgesi hakkında kabul gören bir diğer teori ise bu bölgedeki çömlekçilik ve seramikçilik kültürüyle ilgiliydi. Bu kültürün izlerine rastlanan yerlerin başında ise Baltık Bölgesinde Estonların yaşadığı alan gelmekteydi. Buna göre Estonların çömlekçilik ve seramikçilik kültürüyle ilgilendiği, çömlekçilik ve seramikçilik işini bildiği iddia edilmekteydi. (Dini, 2014, 229). “*Geç dönem taş devri*” olarak adlandırılan bu 4000-1500 (M.Ö) yıllarında Baltık Bölgesinde Estonların yaşadığı Eistland’da (Estland) yapılan seramik ve çömlekçilik faaliyetlerinin Kuzeydoğu Avrupa’ya Ural halklarından ve bölgesinden daha kuvvetli bir ihtimal olarak ise, Fin-Uygur halklarından geldiğine ilişkin bir teori bulunmaktaydı (Raun, 2001, 9). Bazı kaynaklara göre ise, çömlek ve seramik yapan kültürün unsurları M.Ö. 2500’lerde, Baltık bölgesindeki Estonların yaşadığı topraklara gelmişti. Bu unsurlar Eistland’a çömlek kültürünü getirmişti. Arkeolojik çalışmalara göre, çömlek ve seramik işinin Ural Dağları eteklerinde yaşayan Fin-Uygur boylarında da yapıldığı ileri sürülmüştü (Laur, 2000, 16) (Laur-Likas Vd., 2000, 16). Fin-Uygur halkları diğer Baltık halklarıyla birlikte 3000-2000 (M.Ö.) Baltık Denizi kıyılarına yerleşmişti (O’Conner, 2015, 8),(O’Conner, 2006, 8). Hatta Fin, Baltık dillerinin ucu Volga’ya kadar gitmekteydi. Bu haliyle Estonların milattan önce 20-15. yüzyıllarda Baltık Bölgesine geldiği ve milattan önce II. Milenyumdan (M.Ö 3000-2000’ler) itibaren de Baltık kelimelerinin Fin dillerine girdiği, Finler ile Baltlar arasında bir etkileşim olduğu söylenmekteydi. Finiklerin, Volga’nın üst kısmı boyunca Çuvaş, Tataristan ve Başkır’a kadar uzanan alanda yaşadıkları iddia edilen dönemde bazı kelimelerin dillerine girmiş olabileceği ileri sürülmekteydi. Fin dillerindeki bu etkileşime göre Estonların Ural-Altay bölgesiyle ilişkisinin olduğu, hatta bu

bölgeden Baltık bölgesine gitmiş olabilecekleri iddia edilmekteydi (Dini, 2014, 229). Bu çerçevede, bazı dilsel, arkeolojik ve antropolojik deliller Ural ve Fin-Uygur halklarının durumu hakkında güvenilir teorilerin inşa edilebileceğini göstermekteydi. Bu kapsamda, Fin bilim adamı *Castren* bir teori geliştirdi. Geliştirdiği bu “*Altay teorisine*” göre, Ural-Altay halkları Altay Dağlarının eteklerinde yaşamaktaydı. Urallar ve Altaylar arasındaki etkileşim ispatlandığı için bu durum kesinlik kazanmıştı. XIX. yüzyılın ortalarında ise Fin-Uygurların antropolojik olarak Moğol olduğu gibi “*yersiz bir sav*” ileri sürüldü. Altay görüşüne karşı olarak, *Setala ve Heikki Ural* teorisini ileri sürerek, Fin-Uygurlar ve Samoyedlerin Kama ve Oka nehirleri arasındaki Volga nehri civarındaki alandan geldiği iddia edilmişti. Fakat Fin, Eston ve Macar bilim adamları Fin ve Uygurların orijinal yuvalarının Ural Altay dağlarının batısı olduğu konusunda anlaşmışlardı. Fin-Uygur bölgesi zayıf bir popülasyonun yerleştiği grup boyunca belki de Ural Dağlarından Baltık Bölgesine kadar genişleyen ve böyle bir alanı kapsayan bir alan olarak kabul etmek gerekmekteydi. Eston bilim adamı *Karin Mark*, Balto-Finlerin Kafkas bölgesinden geldiğini çünkü fiziksel olarak da Kafkas ırklarına benzediklerini ileri sürmüştü (Raun, 2001, 6-7). Görüldüğü üzere Estonların, kültürel, fiziksel görünüş, arkeolojik ve antropolojik olarak, Fin-Uygur halklarına benzediğine ilişkin bazı tezler ve tespitler bulunmaktaydı. Estonların Altay Dağları civarından Karadeniz’in Kuzeyinden Baltık Bölgesine geldiği, kendileriyle beraber çömlekçilik ve seramikçilik gibi kültürel öğeleri de Baltık bölgesine getirdikleri kabul görmekteydi.

Bununla birlikte Eston dili, Ural veya Fin-Uygur dil ailesinden gelmekteydi. Fin-Uygur’un, Uygur kolu, Macar Ob-Uygur alt grubunu ve Ostyak dillerini kapsamaktayken, Fin kategorisi ise Perm-Fin (Votyak Zyrian) Volga Fin, Sami ve Balto-Fin dillerinden oluşmaktaydı. Estonca da Balto-Fin dil ailesinin alt grubuna dahil olup (Raun, 2001, 5). Fin-Uygur dil ailesinin Ural kolundan gelmekteydi. Bilindiği üzere bir dilin lehçeleri veya alt kolları aynı dil olarak değerlendirilmekteydi. Bu açıdan Estonca’nın dilsel olarak Baltık/Germen ve Baltık Slav dillerinden farklı bir dil olduğu anlaşılmaktaydı (Genç, 2002, 8), (Özden, 2009, 6). Estonyalılar konuştukları dil, coğrafi, kültürel ve politik açısından “Balt” olarak nitelendirilse de (O’Conner, 2006, 8), Estonca ve Fince, Fin-Uygur diline yakındı ve aynı bölgede bulunan Litvanya ve Letonya dillerini konuşanlar tarafından kolayca anlaşılılmamaktaydı. Bununla birlikte Estonca Rusçadan etkilenmenin yanında, Almancadan ve Alman kültüründen de etkilenmişti. Almanlar XIII. yüzyıldan itibaren XX. yüzyıla kadar ekonomik, politik ve kültürel olarak kendi etkisini Estonlar üzerinde hissettirmişti (O’Conner, 2006, 5). Estonlar, kökleri doğudan gelmiş olsa da, Danimarkalılar ve Almanlar tarafından XII.-XIII. yüzyılda

Avrupa kültürüne dahil edilmişti. Bu tarihten itibaren Estonlar ekonomik ve kültürel olarak Batıya yakın kalmayı tercih etmişti (Corum, 2013, 8).

Estonlar, diğer ilk çağ toplulukları gibi, ailelerin kendi ihtiyaçlarını karşılayacak düzeyde tarımla uğraştığı, erkek egemenliğine dayalı bir toplum olarak ortaya çıktığı görülmekteydi (Coleman, 2015, 7). Eston toplumuna ilk çağlarda tarım toplumu demek mümkündür. Yapılan tarım kendi kendine yeterli, hane halkının yaşamını sürdürmesini sağlayan küçük alanlarda yapılan bir tarzdaydı. Evin kontrolünde ve toprakların idaresinde erkek egemenliği göze çapmaktaydı (Raun, 2001, 10).

Eston milliyetçiliğini oluşturan Estoncanın ve Estonların köken olarak nereden geldiğini bilmek Eston kimliğini ve milliyetçiliğini anlamak adına gereklidir. Bunun yanında, Estonların köken olarak geldiği yer dışında, Estonların ait olduğu dil ailesi ve toprak ile olan durumları Eston milliyetçiliğini artıran diğer gelişmeler arasında yer almaktaydı. Tüm bu unsurlar Eston milliyetçiliğinin doğuşunda önemli rol oynadığı için bu bölümde bu konular hakkında genel bir değerlendirme yapılmasının yerinde olacağı değerlendirilmiştir.

## **Estonya'nın Esaret Yılları**

Baltık Bölgesi, 1200'lü yıllarda, Estland, Courland ve Livland bölgelerinden oluşmaktaydı. 1200-1795 yılları arasında Baltık Bölgesinde politik yapı aynı değildi. Bölgeler arasında tek düze bir bağlılık bulunmamaktaydı. Bölgeler farklı gruplardan oluşmaktaydı. Bunların arasında aynı dine sahip olma ve aynı sosyal ilişkiyi sürdürmeden kaynaklı komşuluk ilişkisinden daha öte bir ilişki bulunmaktaydı. Estonyalılar, Estonya'da yani Estland'da oturmaktaydı. Finler, Kuzey Livonya'da; Letonlar ise Courland ve Güney Livonya'da yaşamaktaydı. Estonlar ile Letonlar arasında konuşma, yaşam biçimi, karakter gibi parametrelerde farklılıklar bulunmaktaydı. Bu iki ırk yaklaşık yedi yüzyıl farklı güçler tarafından işgale maruz kalmıştı (Prothero, 1920, 14). XIII. yüzyılda Almanların istilasına uğramadan önce, çiftçilikle uğraşmakta olan Estonlar; buğday, çavdar, darı yetiştirmenin yanında sığır, at, keçi koyun ve kümes hayvanları da beslemekteydi. Estonlar, politik olarak, dağınık küçük kabileler halinde yaşamaktaydı. Baltık kabileleri, Alman şövalyeleri ve 1198'deki haçlı seferiyle Hristiyanlaştırılmaya başlanmıştır. Gerek Baltık bölgesinin Hristiyanlaştırılması ve gerekse de bölgeyi boyunduruk altına almak amacıyla, *Albert von Buxhovenden* tarafından "*Kılıçların Kardeşliği*" ve Livonia Piskoposluğu kurulmuş, bu iki oluşum bölgenin Hristiyanlaştırılması adına önemli çalışmalar yapmıştı (O'Conner, 2006, 8).

Estonlar, milattan sonra 500-700 yılları arasında Baltık Denizi çevrelerine ve Finlandiya körfezinin Güney kesimlerine yerleşmişti. Estonlar İskandinav kültüründen de etkilenmişti. Denizcilik, ticaret yapma ve ganimet toplama gibi işleri İskandinav kültüründen belli bir süreliğini alıp kendi kültürlerine de ekleyerek devam ettirmişlerdi (BOA, HR,SYS, 2679, 83). Özellikle 1000’li yıllarda Baltık Denizinde gemiciliğin başlamasıyla birlikte, Estonlar Doğu ile Batı arasında bir ticaret rotası oluşturmuşlardı. Bu durum 1200’lü yılların başlarına değin devam etmişti. Estonların bu ticaret rotası Estonya’dan başlayarak İsveç’in Gotland adası üzerinden Almanya’nın Kuzey kasabalarına uzanmaktaydı. Estonlar yeni oluşan “Hanse” olarak adlandırılan ticaret grubuyla, Rusya ve Doğu Baltık Bölgesi kıyılarıyla karlı bir ticaret yapma çabası içerisindeydi (Haagensen, 2017, 4). Zaten çok geçmeden, 1300’lü yıllarda Baltık Bölgesi Hanseatic (Hansa) Birliği’nin kontrolüne girmişti (Mossolova & Raju, 2004, 17). 1202-1216 yıllarında Estonlar İsveç kıyılarına yakın olan Eland (Öland) adasına saldırılar yapmaya başladı. Bu saldırı (Coronians/İsveçli) Kronyalıları kızdırdı. Ve bu durum Baltık bölgesinde özellikle Estland’ın Alman Kralı ile Kronyalılar arasında çok geçmeden bir savaş başlamasına neden oldu. 1267’de Teutonic (Alman/Germen Hristiyan Dini Yönetici) Kral Bölgeyi tamamen ele geçirdi (Dini, 2014, 292).

Estonyalıların tarihsel süreç içerisinde, 1000’li yıllardan bu yana Rus, İsveç ve Vikingler ile başlayan temasları, 1208-1227 yılları arasında Letonlar, Ruslar, Livler Polonyalılar ve Almanlara karşı özgürlük mücadelesine dönüşerek devam etmişti. 1227-1340 yılları arasında Almanların, Danimarkalıların/Vikingler, Livlerin ve İsveçlilerin Estonya topraklarına egemen olmak için girişimde bulunmaya başladıkları yıllardı (Miljan, 2015, xxv-xxvii), (Miljan, 2004, 2-3). IX.-XIII. yüzyıllar arası döneme kadar Almanların ve Danimarkalıların Baltık Bölgesine olan ilgisi bu dönemden sonra Estland’a yani Estonya’ya çevrilmişti (Dini, 2014, 267). Danimarkalıların ve Almanların Baltık Bölgesindeki misyonu Livonya ve Estland’ı Hristiyanlaştırmaktı. Bunu yaparken belirledikleri en önemli rota, Batıdan başlayarak İskandinavya üzerinden Almanya kanalıydı (Dini, 2014, 283). Aslında Estonya’nın işgal edilmesinin asıl nedeni ekonomikti. Ticari malların üretim yerlerine yakın olan bu pazar yerinin kontrol altına alınması gerektiği düşüncesi Estonya’ya saldırıları başlatmıştı. Estonya’yı işgal edenler, bu ticari işgali haklı çıkarmak için “dinsiz” Estonya halkını Hristiyanlaştırma gibi görünen bir sebep ortaya atarak işgal için ellerinde haklı bir gerekçe yaratmaya çalışmışlardı (Haagensen, 2017, 4). Yani Teutonic düzen, aslında deniz aşırı ticaretin geliştirilmesini ve Estonya ve diğer Baltık beldelerinin Hristiyanlaştırılmasını amaçlamaktaydı (Prothero, 1920, 15). Bu dönemde, Baltık halklarının İskandinavya, Vikingler ve Slavlar ile savaş

halinde oldukları genel bir dönemdi (O’Conner, 2015, XIII). Baltık bölgesi için 1208-1211 yılları özgürlük için verilen mücadelenin ilk tecrübe edildiği, 1215-1221 yılları arasında özgürlük için verilen mücadelenin yoğunlaştığı bir devirdi (Laur, 2000, 39). Bu yoğun mücadeleye rağmen, 1220 yılının kış mevsiminde Estonya Danimarkalılar ve Almanların kontrolü altına girmişti (Raun, 2001, 16). Sonrasında 1227 yılında ise Danimarkalılar Estonya’nın fethini tamamlamışlardı (O’Conner, 2015, XIII). Estonya 1250’li yıllarda da çeşitli güçler tarafından işgal edilmişti. Bunlar arasında en güçlüsü Livonya’nın (Teutonic) Alman Kralıydı. Estonya bölgesine yeni gelenler ile yerli Estonlar arasındaki anlaşmazlıklar ve çatışma nedeniyle Alman Kralı’nın egemenliği uzunca süre devam etti. Bilinen en meşhur (Teutonic) Alman Kral Sebastian Münster’di (Haagensen, 2017, 5). Estonya, 1200’lü yılların başından itibaren Alman Kralın eline düşüncü Danimarkalı ve Alman haçlıların seferleriyle Estonyalılar Hristiyanlaştırılmaya başlanmıştı (Mossolova & Raju, 2004, 17). Estonya ve Livonya XII. ve XIV. yüzyıllarda Alman Krallar döneminde Baltık Bölgesi Hristiyanlaştırılmıştı (Dini, 2014, 284). Estonya’nın (büyük bir bölümü) Danimarkalılar tarafından istila edilme süreci, Livonya adasının satılmasıyla sonuçlanan ve 1343-1345 yılları arasında gerçekleşen “köylü ayaklanması” olarak da bilinen “*St. George’s Güni Ayaklanmasına*” kadar sürmüştü (O’Conner, 2006, 10). Bu başarısız isyandan sonra Estonya yeniden Alman Kral’ın eline düşmüştü (Prothero, 1920, 13). Aslında bu isyan umutsuzluğun varlığını ortaya çıkarmıştı. Bu dönemden sonra XIV. yüzyıldan itibaren Alman nüfuzu ve nüfusu Baltık Bölgesinde güçlenmeye başlamıştı (Prothero, 1920, 16). Kısacası 1217 yılında Alman istilasına uğramış Estonlar 1346 yılında tamamen Almanların idaresine girmişlerdi (Türkdoğan, 2005, 303).

Ayrıca bu dönemde Hansa Birliğini destekleyen Papa, Estonların ve diğer Baltık Bölgesinin Hristiyanlaşmasını sağlamak için Baltık Haçlı Seferi yaptırımında bulunmuştu (O’Conner, 2006, XV) (O’Conner, 2006, XV). Alman Teutonic Kral XII. Yüzyılda, Estonya’daki Baltık paganları hakimiyeti altına aldıktan sonra burada feodal bir sosyal düzen kurdu. Bu feodal düzenin ana unsurunu ise Alman Lortları ve onların emrinde çalışan Eston köylüleri oluşturmaktaydı (Purs, 1994, 23). Teutonic dönemin oluşturduğu toprak lortları, Eston halkının özgürlük içeren tüm haklarını sınırlandırmıştı (Prothero, 1920, 15). Alman Kralının ve Haçlıların işbirliği ile Haçlı seferleri kapsamında yapılan savaşlarda, Estonya’nın en son kalesi de (en güçlü olduğu bölge) Haçlılar tarafından fethedilince Eston halkının Hristiyanlaştırılması önünde bir engel kalmamıştı (Coleman, 2015, 7).



Danimarka Kralları'da Estonya'yı hakimiyetleri altına almak istemişlerdi. Bu kapsamda 1219'da II. Waldemar Estonya'ya bir ordu ile saldırarak, Estonya'nın Kuzey kısımlarını kontrol altına almayı başarmıştı. Yeni kurulan Reval (Tallinn) şehri de Danimarkalıların hakimiyeti altına girmişti. Sürekli isyan eden halktan ve sürekli savaşa konu olan bölgeden usanan IV. Waldemar Estonya'yı Cermen/Alman kontlarına para karşılığı satarak memleket halkının, üç yüzyıl süreyle Alman lortlarının esiri olarak yaşamasına sebep olmuştu (Akşam, 28 Eylül 1939, 5). Bu dönemde, Danimarka Estonya'nın %20'sine Almanya ise %80'ine hükmediyordu. Fakat Danimarkalılar Tallinn'i idare ettikleri için oransal olarak az olan hakimiyetleri güç olarak fazlaydı (Raun, 2001, 18). Ancak, Alman tacirler bu bölgede çok geçmeden hakim olmuş, sahip oldukları ticaretin getirdiği nüfuz ve şehir meclisindeki çoğunluk nedeniyle Estonya ekonomik ve politik hayatında üstün bir konuma gelmişlerdi. Almanlar, Estonların ekonomik faaliyetlerini sınırlayarak onları kalifiye olmayan bir işgücü haline getirmeye çalışmıştı. Böylece Estonlar vasıfsız işçi olarak Almanların emrinde çalışmaya hazır hale gelmişti (Raun, 2001, 23)). Almanlar, Estonya'yı işgal edip yerleştikten sonra Eston topraklarını işletmeye başlamışlardı. Almanlar, Eston köylüleri de Alman toprak lortlarının arazilerinde ve malikanelerinde çalıştırmaya başlamışlardı (BOA HR,SYS, 2679, 84). Bununla birlikte, küçük lortlar arasındaki aralıksız devam eden kan davaları, korsanların ve dış güçlerin devam eden tehditlerine rağmen XIV ve XV. yüzyıllarda Eston bölgesinde ticaret ve refah artmış tarım gelişmişti. Eston Bölgesi ve özellikle Livonya Kuzey Avrupa'nın tahıl ambarı haline gelmişti (Haagensen, 2017, 6).

Livonya, Alman elitlerinin vesayetinde gelişmekteyken, diğer yandan Moskova Çarlığı da güçlenmekteydi. Çar Korkunç İvan, ihmal edilmez bir güç haline gelmişti. İvan, Livonya bölgesini Rusların Baltık Denizine çıkış kapısı haline getirmek istiyordu. Çok geçmeden Livonya Konfederasyonu ile Çalık Rusya'sı savaşmaya başladı. Bu savaş büyük oranda bitse de aralıklarla devam etmişti. Savaş her iki taraf içinde yıkıcı olmuştu (O'Conner, 2006, 14). Rus Çarı Korkunç İvan XVI. yüzyılda Estland'ı ele geçirmek için Livonya savaşıyla ilk kez girişimde bulunsa da, bu girişim Ruslar için felaketle sonuçlandı. İsveç ve Polonya Estland ve Livonya'yı kısmen paylaşmıştı (Purs, 1994, 23). Fakat 1500'lü yıllarda Moskova'nın artan ekonomik ve askeri gücü ulus devletlerin merkezileşmesini azalttı. Baltık Almanlar, Batıya doğru evrilen yeni komşuları Moskova Düklüğünden korkmaya başladı (Haagensen, 2017, 6) . Ayrıca 1500'lü yılların ilk yarısında Avrupa'da başlayan Reform hareketleri kendisini Estonya'da göstermeye başlamıştı (Mossolova & Raju, 2004, 17). 1525 yılında Estonya adına güzel şeyler olmaya başlamıştı. Bu dönemde Avrupa'daki reform sürecinin Estonya'ya

da ulaşması sonucunda, Reform siyasi alan yanında, diğer alanlara da sıçramıştı. Reform sürecinde sanatsal baskı gelişmiş, bu gelişme ilk Estonca kitabın basılmasına kadar uzanmıştı. Nihayet 1525 yılında Lüteryencilüğün bir özeti basılmıştı. Bu dönemde Estonya’da yapılan kiliselerde de Reform hareketinin izleri görülmekteydi (Haagensen, 2017, 7). 1558 yılında Rusların istila ve baskınlarının önlenmesinden sonra, Baltık (yerel) Alman asilzadeleri, Estonya’yı yönetmeye devam etti. 1561’de Livonya Savaşı sırasında Kuzey Estonya İsveç hakimiyeti altına girdi (Coleman, 2015, 7). Bununla birlikte, refah ve ideolojik çürüme nedeniyle Almanlar güçlerini kaybetmeye başlayınca, Polonya ve Litvanya’nın bölgeye hakim olma iştahı kabardı. Estonya’daki refahın azalmasına ilave olarak reform hareketlerinin etkisiyle birlikte Alman hakimiyeti iyice zayıflamaya başlamıştı. Çünkü Reform hareketleri Teutonic (Dini Alman) Kralın otoritesini etkilemişti. Bu otoritenin zayıflamanın sonucu olarak 1558 yılındaki Rus Savaşından sonra, Baltık Bölgesinde Estonya İsveçlilere verilirken, Livonya Polonya’ya verildi. Halihazırda Polonya tımarlığı olan Corland ise Kettler hakimiyetinde kısmen özerk bir yapı haline geldi (Prothero, 1920, 16). Bir anlamda 1561 yılında Teutonic (Hristiyan Dini Alman) hakimiyeti çözülmeye başlamıştı (Prothero, 1920, 13). Ancak 1595 yılında Rusya ile İsveç arasında büyük bir savaş çıkmıştı. Bu savaş sonucunda 1619’da yine Estonya toprakları İsveç egemenliğine girmişti (Türkdoğan, 2005, 303). 1584 yılında İsveç Estonya’yı kendisine ilhak edince, Estland Düklüğünü kurdu. 1629’da ise Polonya Livonya’yı İsveç’e vermişti (O’Conner, 2015, XIV). Genel olarak, 1558-1581 yılları arasında Rusya, İsveç, Danimarka, ve Polonya ve Litvanya arasında geçen Livonya Savaşının yıkıcı etkilerinin görüldüğü yıllardı (Haagensen, 2017, 7). Bazı kaynaklarda Livonya Savaşı’nın 1558-1583 arasında olduğu da ifade edilmekteydi (Mossolova & Raju, 2004, 17). Bu nedenle 1629-1699 yılları arasında İsveç dönemi olarak adlandırılmıştı (Miljan, 2004, XXXI), (Miljan, 2015, 7). Aslında Estonya için, İsveç dönemi 1583 yılında Estland’ın yani Estonların yaşadığı bölgenin İsveç’e geçmesiyle başlamıştı. Bu nedenle bazı kaynaklar İsveç dönemini 1583-1721 yılları olarak kabul etmekteydi (Mossolova & Raju, 2004, 17). Estland ve diğer Baltık Bölgesinin ileri gelenleri de İsveç Kralının himayesini istemesiyle, Estonya iki yüzyıl kadar da İsveç’e bağlı olarak kalmıştı (Akşam, 28 Eylül 1939, 8). Bu dönemde İsveç Kralı, Estonların şartlarını düzeltmelerine izin vermiş hatta şartların düzeltilmesine destek de vermişti. Bu kapsamda bir köylü kanunu çıkarılmıştı. Bu kanunla Eston köylülerin çalışma şartları, çalışma düzenleri ve nasıl vergilendirilmeleri gerektiği düzenlenmişti. Ayrıca köylülerin toprak lortlarının ve asilzadelerin arazilerinde, ev, şato ve malikanelerde çalıştırılmalarının karşılığında bir ücret ödenmesi, köylülerin bu işlerde kiralanması halinde ödenecek miktarların da belirlenmesi bu kanunla yapılmıştı (BOA, HR,SYS, 2679, 84). Köylüler hakkında ölüm cezası verme hakkı soylulardan, toprak lortlarından,

asilzadelerden ve şövalyelerden alınmıştı. İsveç hükümetinin bu kararlarına, soylular ve feodal beyler karşı çıkmasına rağmen, Estonların medenice ve insanca yaşaması için gerekli olan asgari şartlar sağlanmaya çalışılmıştı (BOA, HR,SYS, 2679, 85). Estonya’da Orta çağdan bağımsızlığa kadar sosyal hiyerarşi yabancı elitlerin yani toprak lortları ve ticaretle uğraşan asilzadelerin empoze ettiği şekilde oluşmuştu (Dini, 2014, 29). Aslında Teutonic yani Hristiyanlığa dayanan dini kral tarafından idare edilen feodal düzenin zayıflaması, ve Eston köylülerinin bazı haklar elde etmesi çok büyük bir değişiklik meydana getirmemişti. Estonyadaki asilzadeler İsveç yönetimi ile bazı şartlarda anlaşarak kendi imtiyazlarını güvence altına almıştı. Örneğin Almanca resmi dil olarak kalmış, Luteryen kilisenin zarar görmemesi teminat altına alınmıştı (Prothero, 1920, 16). Genel olarak Estonya, 1345 yılından itibaren Estonya, Danimarka, Almanya, Rusya, Polonya ve İsveç’in bir çekişme alanı haline gelmişti. Bu tarihten sonra Baltık bölgesinde güçlerin Estonya’ya ve diğer Baltık Bölgesine hakim olma çabaları artış göstermişti (BOA, HR,SYS, 2679, 84).

Bununla birlikte 1630’lu yıllara gelindiğinde, İsveç Kralı II.Adolf Gustav köylülere geniş bir özerklik tanımıştı (Coleman, 2015, 8). Kral 1632 yılında Tartu’da bir Üniversite bir de matbaa kurulmasına izin vermişti. Böylece Tartu/Dorpat Üniversitesi ve Tartu Üniversitesi matbaası kurulmuştu (Mossolova & Raju, 2004, 17). Estonya’da basım merkezi bulunmaması ve Almanların Almancayı resmi dil yapması nedeniyle, Estonca yazılı bir eser 1632 yılına kadar mevcut değildi. Estonca basılan ilk kitap ise dini bir kitaptı. Ancak dini temalı da olsa kitabın Estonca olması açısından önemliydi (Dini, 2014, 29). Kral, yine bu çerçevede Estonya’da ilk defa Eston dilinde eğitim veren okul açılmasına müsaade etmişti. 1632’de ise Kral’ın, Tartu’da bir Üniversite ve baskı merkezi kurması, Eston halkının aydınlanması adına atılmış önemli bir adım olarak değerlendirilmişti. İsveç Kralının bu müsamahakâr yönetimi, 1721 yılında İsveç’in yenilgisiyle sonuçlanan ve sonucunda yapılan Nystas Anlaşmasıyla birlikte Rusya kendi kurallarını Estonya’ya dayatmaya başlamasına kadar devam etmişti. Estonların İsveç döneminde elde ettiği haklara ve uzun bir süre İsveç hakimiyetinde kalmasına rağmen Estonya’da yaşam, kilisenin de etkisiyle, şehir ve kasaba yönetimlerinde ve eğitimde 1918’lere kadar daha ziyade Alman etkisi altında kalarak devam etmişti (Coleman, 2015, 8). Bu dönemde Tartu ve Tallinn’de ortaokullar kurulmuş, Estonya okuryazarlığı artmıştı. Tartu ve Tallinn’de kurulan matbaalar sayesinde Estonca gelişme göstermişti. Matbaanın kurulmasından sonra 40 adet Estonca kitap basılmıştı. Estonya ve Livonya’da 38 okul açılmış, 800 öğrenci bu okullarda eğitim görmeye başlamıştı. Estland’da ise 8 okul açılmış, bu okullarda 200 öğrenci Estonca eğitim görmeye başlamıştı (Raun, 2001, 32-33). İsveç hükmünden sonra, Estonyalılar yaklaşık 200

yıllık bir baskı dönemine girecekti. İsveç döneminde yetkileri ellerinden giden Alman toprak lortları, İsveç döneminden sonra kaybettikleri yetkileri geri kazanmaya başladı. Bu baskı döneminde, Eston nüfusu köleliğe doğru dönüşmeye başlamış, Eston köle sayısı giderek artmaya başlamıştı. Toprak lortları ve asilzadeler Eston nüfusu hakkında Rus Hükümetine bir deklarasyon yayınlamışlardı. Bu deklarasyona göre: Eston köylüsünün sahip olduğu beden ve ruh toprak sahibine ait olup, onun malıydı. Eston köylüleri tek başlarına hiçbir şeye sahip olamayacaktı. Eston köylüleri, kendileri veya başka bir toprak sahibi için çalışamayacak, kendi adlarına bir araziyi işleyemeyecek, sadece sahiplerinin mallarını toplayabileceklerdi (BOA, HR,SYS, 2679, 85). Vergiler ve köylünün kölelik derecesi toprak sahibinin isteklerine göre belirlenecekti, toprak sahipleri köylüyü cezalandırmada sınırsız yetkilere sahip olacaktı (BOA, HR,SYS, 2679, 86).

Bu zaman süreci içinde uzayıp giden savaşlar istilalar sonucu pek çok Eston çiftlik sahibi ve köylüsü çift-liklerini ve sahip olduğu toprağı terk etmişti. Estonlar tarafından terkedilen bu çiftliklere ve arazilere Almanlar tarafından el konulmuştu. Böylece Eston topraklarında Alman toprak beylerinin sayısı iyice artmıştı. Alman toprak lortları ve asilzadeleri sahip oldukları topraklarını genişletip, bu topraklar üzerinde yaşayan Estonlardan aldıkları vergileri artırmışlardı. Eston köylüleri bu vergileri ödeyemediği için yasalar gereği karın tokluğuna, Alman toprak lortları için çalışan işçiler haline gelmişlerdi (Türkdoğan, 2005, 33).

Estonya (Estland) XVIII. yüzyılda ise Rus Çarlığının egemenliğine geçmekteydi (Corum, 2013, 8). Çar Petro ile Çar Katerina arası XVIII. yüzyılın sonlarında Polonya hakimiyetindeki Litvanya’da dahil olmak üzere Estland, Livonya ve tüm Baltık Bölgesi Rus Çarlığı hâkimiyetine girmişti. Fakat Almanların Estland ve Livonya’da, Polonyalıların ise Litvanya’da etkinliği devam ediyordu (Purs, 1994, 24). 1700-1721 yılları arasında Rusya, İsveç, Polonya ve Almanya arasında geçen “Büyük Kuzey Savaşı” sonucu 1721 yılındaki “*Uusikaupunki Anlaşması*” (Nystad) imzalanmıştı. Bu anlaşmaya göre Eston topraklarının büyük bir kısmı Rus egemenliği altına girmişti (Miljan, 2015, XXXII-XXXIV), (Miljan, 2004, 9-10). Bu dönemde Rus Çarlığı, Estland ve Livland’ın İsviçre bölgelerini ele geçirmişti (O’Conner, 2015, XIV). Büyük savaştan sonra Rusya’nın Baltık Bölgesindeki hakimiyeti iyiden iyiye artmıştı. Livonya ve Estonya’yı İsveç’ten para karşılığında satın almasının ardından, Petro yeğeni Anna’yı Veliht Prens ile evlendirdikten sonra Courland (Litvanya bölgesi) üzerinde de etkinliğini iyice artırmıştı (Prothero, 1920, 19). İsveç’in bölgeye gelişi “Büyük Kuzey Savaşının” yaşanmasının öncüsüydü. İsveç Kralının deniz aşırı bir bölgeyi, birleşik bir güce karşı savunması pek mümkün değildi. Büyük Kuzey Savaşının geçtiği Estonya adeta yıkılmıştı

(Haagensen, 2017, 8). İsveç Kralı Demirbaş Şarl, Ruslara mağlûp olunca, 1721’de Estonya’nın hakimiyeti Büyük Petro’ya geçmişti (Akşam, 28 Eylül 1939, 5). Rusların İsveç’i yenerek Estonya ve Baltık Bölgesinde hakimiyeti eline almasında, Osmanlı’nın 1711’de Prut savaşında esir aldığı Rus askerlerini salıvermesinin etkisi bulunmaktaydı. Savaş sonucunda I.Petro ile İsveç Kralı I. Frederik arasında 30 Ağustos 1721 tarihinde “*Nystad Antlaşması*” (*Uusikaupunki*) antlaşması imzalanmıştı. Bu antlaşmayla Estonya da dahil Baltık bölgesinin büyük bir kısmı Rusya’ya devredilmişti (Dilek, 2010, 7) . Bu bölge, İsveç hakimiyetindeki Kuzey Letonya ve Güney Estonya olarak bilinmekteydi. Bunun dışında Ruslar Kuzey Estonya’yı da ele geçirmişti. I. Petro tarafından işgal edilen Estonya’da köylülerin durumu daha da kötüleşmişti (Türkdoğan, 2005, 303). XVIII. yüzyıl Estonya’daki toprak lortlarının adeta altın, Estonların ise karanlık çağı olmuştu. Çünkü Çar, I.Petro toprak sahiplerinin yetkilerini genişletmişti. Bu Eston köylüleri için kölelik ve angarya yani karın tokluğuna toprak sahiplerinin emrinde çalışma demekti (Haagensen, 2017, 8). Bununla birlikte, XIX. yüzyıl Baltık Coğrafyası için bir dönüm noktasıydı. Rus hakimiyeti altındaki bu yüzyılda ekonomideki yapısal değişimler (Eston köylülere arazi satın alma ve yer değiştirme hakkı tanınması) ve Estonların kimlik bilincine varmaları Baltık ülkelerinde milliyetçiliğin doğmasına neden olacaktı. Bu durumda Baltık ülkelerine bağımsızlığın yolunu açan bir durum teşkil edecekti (Purs, 1994, 24).

## **Eston Kimliğinin ve Eston Milliyetçiliğinin Yükselişi**

Rus Çarı I. Petro’dan sonra yönetime gelen Çar Aleksandre, 1804 yılında Eston köylülerine mülkiyet ve miras hakkını tanımıştı (Türkdoğan, 2005, 303). Estland, Livland ve Courland’a köle köylüleri azat etme hakkı getirildi (O’Conner, 2006, 16). Genel olarak 1800’lü yıllar Eston köylülerinin çoğu okuryazar hale gelmesine rağmen henüz politik karar alma süreçlerinde ve toplumun üst katmanlarında yukarıya doğru bir ilerlemeleri yoktu. Bu süreçlere dahil olmak için Baltık Almanlarından olmak gerekmektedir. Henüz Estonlar aydınlanma çağına girmemiş olsalar bile ortaya çıkan “*kardeşlik, özgürlük ve eşitlik*” gibi kavramlar Baltık Almanlarının otoritesini ufalamaya başlamıştı. Özellikle 1820’li yıllardan sonra Estonların kölelikten kurtulması ve bir soy ismi alması, yani bir kimliğe bürünmeleri adına atılan adımlar, Estonya’nın bir ulus devlet yaratmasının temellerini oluşturmaktaydı. Ulusal kimliği oluşturmada ortaya çıkan bir diğer destek ise Estonların “*Kalevipoeg*” adlı destanlarının (*Friedericht Reinhold*) Estonca olarak yazılmasıydı. Bu gelişmelere ilave olarak ekonomide de bir toparlanma yaşanmaya başlamıştı. Ekonomideki bu durum insanların özgüvenini yerine getirmişti. Bu özgüven köle olan Estonya toplumunu Estonyalı

yapmayı sağlamıştı (Haagensen, 2017, 9). Bu nedenle 1800-1900 arası Estonya'nın “aydınlanma” veya “ulusal uyanış” dönemi olarak adlandırılmıştı (Mossolova & Raju, 2004, 17). Bu nedenle Estonlar için XIX. yüzyıl ayrı bir anlam ifade etmekteydi. O da bağımsız bir toplum olmanın temellerinin atıldığı “ulusal uyanış” döneminin yaşanmasıydı. Estonlara bir millet ve devlet olma yolunu açan en önemli enstrüman olan Eston kimliği bu dönemde oluşturulmuştu. Estonlar ulusal bilinçlerini artırarak bir Eston kimliği altında toplanabileceklerini bu dönemde fark etmişlerdi (Corum, 2013, 9). Eston milliyetçiliği duygusu XIX. yüzyılın ortalarından itibaren ortaya çıkmaya başlamıştı. Bu dönem Estonların folklorik, dilsel ve antropolojik olarak gelişimi açısından dönüm noktasıydı. Eğitimli Estonlar Alman kaynaklarından milliyetçilik fikirlerini özümsemeye başladı. Bu milliyetçilik fikirleri Eston halkına aktarıldı. Böylece bu milliyetçilik fikirleri Eston milliyetçiliğinin uyanmasına neden olmuştu (Purs, 1994, 24).

Rus imparatoru III. Aleksander Baltık Bölgesine yönelik yayılcı politikalar izlemeye başladığı için Estonlar ve Letonyalılar XIX. Yüzyılın sonlarına “Ruslaştırma” dönemi demekteydi. Bu dönemde okullarda, üniversitelerde ve yönetimde Rusça zorunlu hale gelmişti (Rimestad, 2012, 63). XIX. Yüzyılda Estonlar ve diğer Baltık ülke halkları birkaç kere Rus rejimine isyan ettiyse de Çar askerleri bütün kuvvetleri ile yüklenerek hakimiyetlerini yenilemişlerdi. Estonlar Ruslaştırma hareketlerine maruz kalmadan kurtulamamışlardı (Akşam, 28 Eylül 1939, 5).

1881-1904 yılları Ruslaştırılma asimilasyon dönemi olarak adlandırılmış, bu dönemde Baltık bölgesine Ruslaştırma politikaları uygulanmış olsa da (O'Conner, 2015, XV), (Miljan, 2015, XXXV-XXXVI), (Miljan, 2004, 12). Estonlar, XIX. Yüzyılda, ciddi kazanımlar elde etmişti. Örneğin, 1816-1819 yıllarında Estonyalılar kendi insanlarından ve tarihlerinden bahsetme hakkını elde ettiler, kölelikleri sona erdi. Estonyalılara mülkiyet hakkı verildi. Köylülerin %2-3'ü malikânelerdeki kölelikten kurtarıldı (BOA, HR, SYS, 2679, 86). Kültürel açıdan da önemli gelişmeler yaşanmaktaydı, 1820'de bir gazete Estonce dilinde yayına başlamıştı. 1869'da Estonya'da ilk defa bir festival düzenlenmişti (O'Conner, 2015, XV). Bu festival ve özellikle bu festivaldeki şarkı yarışması birlik duygusunu ve hatta farklı grupların bir geleneğin kültürün unsuru oldukları duygusunu ortaya çıkararak güçlerini birleştirmelerini sağlamıştı (Haagensen, 2017, 9).

Rus Çarları tarafından 1866 yılında toprak beylerinin köylüleri dövme ve yargılama hakkı 1868 yılında angarya da kaldırılmış olsa da, tüm bunlar Estonların 1887 yılından itibaren Ruslaştırılmaya başlanmasına mani olamamıştı (Türkdoğan, 2005, 303). Çar II.Nikolas döneminde 1894-1917 yılları



arasında Estonya'nın Ruslaştırılması süreci devam etmişti (Prothero, 1920, 22). 1905'deki Rus Devrimi Estonya'yı adeta süpürmüştü. Estonyalılar meclis ve basın özgürlüğü, evrensel imtiyazlar ve ulusal özerklik çağrısında bulundular. 1905'deki bu yükseliş acımasız bir şekilde bastırıldı ve Estonyalıların kazanımları minimum seviyeye çekildi. 1905-1917 arasında devam eden bu gerginlik Estonyalıların ulusal bir devlet olma yolunda ilhamlarını daha ileri bir seviyeye taşıdı (Coleman, 2015, 8). 1905 yılında Rusya'da yaşanan sosyalist devrim Alman lortlarının sonunu getirmiş olsa da sosyalizmin özel mülkiyete karşı gelmesi nedeniyle sosyalist fikirler Estonlar arasında benimsenmemişti (Purs, 1994, 24). Esasında bu tarihte Eston halk ile asker arasındaki çekişmenin kanlı bir çatışmaya dönmesi ile kırsaldaki toprak sahiplerinin yok edilmesi gibi olaylara Çar'ın verdiği beceriksiz tepki Eston milliyetçiliğinin radikalleşmesine neden oldu (Haagensen, 2017, 10). Estonlar eğitim seviyelerini ve bilgi birikimlerini ve becerilerini artırmaya başladı. Entelektüel bir yapıya bürünen Eston köylü sınıfı, kendi içinden seçtiği kişilerle birlikte ülkenin yönetimini ele aldı. Rusya'daki Bolşevik kaosun yarattığı belirsizlik sayesinde Estonlar Kasım 1917'de yönetimi ele geçirdi. Kendi hükümetlerini kurma hakkını kullandılar ve kendilerini bağımsız bir devlet olarak görerek, 24 Şubat 1918'de bağımsızlığını ilan etmişlerdi (BOA, HR,SYS, 2679, 87). Estonya ve Estonlar için 1917-1918 yılları bağımsızlığa giden dönüşümün hızlandığı bağımsızlık bildirisinin hazırlandığı bir dönemdi (O'Conner, 2015, XV), (Miljan, 2015, XXXV-XXXVI). Konstantin Pats ve Jaan Tonisson ve diğer bazı aktivistler ve iyi eğitilmiş radikallerin oluşturduğu grup arasında Estonya kamu kültürü farklı politik görüşlerin çatışması içerisinde olgunlaşmıştı. Bu olgunlaşma da ulusal hareketin bir politikaya bürünmesine ve politik olgunlaşmaya neden olmuştu. Çeşitli yazılı kaynaklar ve konuşmalardan açıkça anlaşıldığı gibi, Estonya için ideal politik yapının ulusal ve bölgesel bir özerk yapı olduğu görülmekteydi. 1905 yılında federalizme dönen Rusya, Estonya'ya özerklik vermişti. 1905 yılı sonbaharında Estonya yerel meclisi Baltık Alman "Bürgermüsse" kulübünün salonunda ilk toplantısını yapmıştı. Estonya'nın bu toplantısında, politik olarak sol kanat radikalleşmiş ve toplantı yarıda kalmıştı. Radikal sol kanat ve diğer gruplar toplantılarını Tartu Üniversitesinin salonunda yapmaya devam etmişti. Gerek Bergermüsse ve gerekse Tartu Üniversitesinde yapılan toplantılarda ulusal bölgesel özerklik fikri kendisine tüm kesimlerden ve halktan destek bulmuştu (Jansen, 2004, 100). Bu süreçten önce 1906-1907'de II. Kaiser Wilhem'in Rusya'ya savaş ilan etmesi sonrasında başlayan savaşta Estonlar Rusya'yı desteklemiş hatta Rus ordusunda asker olarak savaşmışlardı. Ancak savaş esnasında Baltıkların Rusya'ya karşı tavırları, Almanya'nın işgal başlatması ve Rusya'da 2 defa devrim olması nedeniyle Estonların Ruslara bakışları değişmişti. Woodrow Wilson'un dile getirdiği azınlıkların "self-determinasyon"

yani kendi geleceklerini kendilerinin tayin etme hakkını kullanması için Baltık devletlerine çağrı yapılmaktaydı. Rusya'nın bu kötü gidişi nedeniyle, yaşanan 1917 Devrimi sonrasında Rusya, Almanya ile Brest-Litovsk Antlaşmasını imzalamak zorunda kalmıştı. Estonya'da Rusya ve Almanya arasındaki bu kargaşadan ve Rusya'daki Bolşevik Devriminden istifade ederek 24 Şubat 1918 tarihinde Bağımsızlığını ilan etmişti (O'Conner, 2006, 20-21). Bu dönemin arkasından Estonlar 1918-1920 yılları arasında bağımsızlık savaşı dönemi olarak adlandırılan döneme girecek ve 1920 yılında tamamen bağımsızlığını elde edecekti (O'Conner, 2015, XV), (Miljan, 2015, XXXV-XXXVI). Bu dönemde de yine Estonya'da milliyetçiliği artıran ve bir ulus devlet olma fikrini güdüleyen başka gelişmelerde yaşanmıştı. Bunlardan birisi Estonya'da yapılan toprak reformuydu. Estonya bağımsızlık bildirisinden sonra tekrar Almanların ve Bolşeviklerin istilasına uğramıştı. Estonlar bir yandan bu istilaya karşı koymaya çalışırken diğer yandan anayasa meclisi önemli bir adım atarak radikal bir kararla 1919 yılında toprak reformunu yapmıştı. Reformla birlikte 2 milyon hektar alana sahip bine yakın gayrimenkul (bunların %96'sına Alman soyluları sahipti) millileştirilerek halk arasında bölüştürüldü (Frucht, 2005, 76). Eston toprak reformunun yapılması Estonların inançlarını canlandırmıştı (Vesterinen, 1922, 7) (BOA,HR,SYS, 2679,87). Çünkü toprak reformuyla Almanların elindeki topraklar savaşa katılan Estonlara ve köylülere verilecekti. Bu durum Estonlar'daki milliyetçiliği artırarak, dağınık birliklerin Eston kimliği altında birbirlerine yakınlaşmasını ve birlikte hareket etmesini sağlamıştı. Estonların savaşmak için ilave bir gayesi olmuştu. Bu motivasyon Estonyalıların Almanlara ve Bolşeviklere üstünlük sağlamasında önemli bir rol oynamıştı (Vesterinen, 1922, 59) (BOA,HR,SYS, 2679,139). Ancak bununla birlikte yapılan toprak reformu, özel mülke dayanan toprak sahiplerini ve sahipliğini yarattığı için Estonlar arasında komünizmin benimsenmesine engel olmuştu (Vesterinen, 1922, 19) (BOA,HR,SYS, 2679,99). Yine bağımsızlık savaşı öncesi, Birinci Dünya Savaşı ve Çarlık Rejiminin çökmesini izleyen süreç Estonya milliyetçiliği ve Eston ulus devleti için önemli bir dönüm noktasıydı. Birinci Dünya Savaşı arifesine gelince savaşa eşlik eden gelişmeler çerçevesinde (milliyetçilik fikirleri, Rusya'daki kargaşa v.s.) Estonya'da ülke çıkarları doğrultusunda diğer ülkelerle savaşma ve bağımsız bir ülkeye sahip olma fikri olgunlaşmıştı. Çok sayıda Avrupa ülkesi bağımsızlığı ve özgürlüğü için savaşıyordu. Bu durum Estonlara da bir ilham kaynağı olmuştu (Nutt, 2007, 21). Genel olarak XII.-XIX. Yüzyıllar arası dönemde Estonlar ve diğer Baltık ülkeleri Baltık denizine hakim olmak isteyen Danimarkalılar, Almanlar, İsveçliler ve Ruslar tarafından işgale uğramıştı. Ancak kendi yurtlarında 2000 yıldan beri var olan Estonlar en çok ve en son Rus hakimiyeti altında kalmışlar yine bağımsızlıklarını da 1920 senesinde Ruslara karşı elde etmişlerdi (Pusta, 1953a, 182). Bolşevik Rusya ile Estonya

arasında 2 Şubat 1920 tarihinde Tartu'da (Dorpat) imzalanan Tartu/Dorpat Antlaşması ile Estonya bağımsızlığını kesin olarak elde etmişti (Pusta, 1953b, 169).

## **Sonuç**

Estonlar Avrupa'da varlığını sürdüren en eski milletlerden birisi olarak köklü bir tarihe ve kültüre sahipti. Estonların yaşadığı bölgenin jeopolitik önemi nedeniyle, Eston topraklarının bölgedeki Alman, Danimarka, İsveç ve Rusya gibi güçler tarafından sürekli olarak işgal edilmesine neden olmuştu. Milattan önce Baltık Bölgesine yerleşmiş olan “Estler” yani Estonyalılar, çömlek seramik zanaatıyla uğraşmaktaydı. Estonlar, tarımla uğraşmış kendi kendisine yeten bir tarım politikası izlemişti. Her aile kendi ihtiyaçları çerçevesinde tarım ve hayvancılık ile uğraşmıştı. Bu çerçevede, Estonların çömlekçilik ve seramik işiyle uğraşması, dil olarak Fin-Uygur dil ailesinden gelmesi, Ural-Altay bölgesinden geldikleri yönünde bazı iddiaları ortaya çıkarmaktaydı. Hatta bazılarının göre yapılan kemik analizlerine ve kültürel araştırmalara göre Estonların, Fin-Uygur halklarıyla aynı kemik yapısına sahip olduğu ileri sürülmekteydi. Bu nedenle Estonların Ural-Altay Dağları etrafında yaşamaktayken Baltık Denizi kenarlarına yerleştiği tezi de güçlenmekteydi. Estlerin, filolojik, antropolojik ve kültürel olarak Altay dağları eteklerinde yaşayan halklardan olduğunu veya en azından bu halklarla etkileşim içinde olduğunu söylemek bu açıdan mümkün olmaktadır. Estler, tarihsel süreç içerisinde Danimarkalılar, İsveçler, Almanlar, Ruslar gibi pek çok milletin istilasına uğramışlardı. Estonya da sürekli olarak bu hakimiyet alanının ve hakimiyet mücadelesinin odağında yer almıştı. Özellikle Alman şövalyeleri döneminde, haçlı seferlerinin de etkisiyle Estonlar Hristiyanlaştırılmaya başlamıştı. 1700'lü yılların ilk dönemlerinde Estler, Estonca ve Eston kültürünü canlandırma imkanı bulmuştu. Özellikle ana dilde eğitim, Tatu Üniversitesinin ve Tartu matbaasının kurulması, Estonların uyanışında önemli katkı sağlamıştı. Estoncanın gelişmesi bir Eston kimliğinin oluşmasını sağlamış bu kimliğin oluşması ise, Estonların bağımsızlık mücadelesini kazanmasına yardımcı olmuştu. Eston kimliğinin oluşması kadar önemli olan bir diğer unsur da Eston milliyetçiliğinin oluşmasıydı. Özellikle XIX. yüzyılın yarısından itibaren Eston kimliği yanında Eston milliyetçiliği de oluşmuştu. Yine Avrupa'da başlayan reform hareketlerinin kilisenin etkisini azaltarak özgür düşüncenin önünü açması da Eston milliyetçiliğinin ve kimliğinin oluşmasında önemli bir etken olmuştu. Benzer şekilde Eston okur yazar kesimi Almanca eserlerdeki milliyetçilik fikirlerini alarak milliyetçilik fikrini halka aktararak Eston milliyetçiliğinin oluşmasında önemli katkı sağlamıştı. Birinci Dünya Savaşı öncesi ortaya çıkan milliyetçilik akımı da yine Es-

ton milliyetçiliğinin güçlenmesi açısından olumlu etki yapmıştı. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise ortaya çıkan Wilson İlkeleri çerçevesinde “self-determinasyon” yani ülkelerin kendi kaderini çizme prensibi de işgal altında yaşayan diğer milletlerde olduğu gibi Estonlar'da da milliyetçilik ve ulus devlet fikrini güçlendirmişti. Estonya'da yapılan toprak reformu da Eston milliyetçiliğini artırarak, Estonların bağımsız bir Estonya için savaşmalarına etki etmişti. Toprak reformu bağımsızlık savaşının kazanılmasında Estonlara bir motivasyon kaynağı olmuştu. Bu reform, dağılık Eston birliklerini Eston milliyetçiliği etrafında birleştiren bir unsur olmuştu. Gerek Eston kimliği gerekse de Eston milliyetçiliği Estonya'nın bağımsızlığını elde etmesinde önemli bir rol oynamıştı. Estonlar, milattan önce Altay Dağlarının eteklerinden Baltık Denizi Bölgesine gelerek, Avrupa'da uzun yıllar boyunca varlığını sürdürmüş milletlerden biri olma başarısını göstermişti. Pek çok saldırı ve istilaya maruz kalmış ve farklı milletlerin egemenliği altında yaşamak zorunda kalmış olsalar da Estonlar kendi kimliklerini koruyarak sonunda 1920 yılında bağımsız bir devlet olmayı başarmışlardı.

## **Kaynaklar**

- Coleman, D. Y. (2015). *In chief of country watch, Estonia*. Country Watch Inc. Houston Texas: Country Review.
- Corum, S. J. (2013). *The security concerns of Baltic states as a NATO allies*. Carlisle PA: United States Army War College and Strategic Studies Institute Press.
- Dilek, M. S. (2010). Atatürk dönemi Türk Eston ilişkileri. *Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*(12), 5-29.
- Dini, U. P. (2014). *Foundations of Baltic languages* (R. E. R. Milda B. Richardson, Trans.). Vilnius.
- Frucht, R. (2005). *Eastern europe an introduction to the people lands and culture* (Vol. 1; R. Frucht, Ed.). California, Colorado, Oxford England: ABC Clio Publication.
- Genç, R. (2002). *Türk dünyası tarihi* (No. 15). Bişkek: Kırgızistan-Manas Üniversitesi Yayınları. (Yardımcı Ders Kitapları Serisi S7)
- Haagensen, M. (2017). *Estonian history in pictures*. Tallinn: Essti Instituut.
- Jansen, E. (2004). *The national awakening of the Estonian nation* (J.-J. Subrenat, Ed.). Amsterdam-New York: Radopi.
- Laur, M. (2000). *History of Estonia*. Tallinn: Avita Publisher.
- Miljan, T. (2004). *Historical dictionary of Estonia*. Landham Maryland and Oxford: The Scarecrow Pres Inc.
- Miljan, T. (2015). *Estonia, rowman and littlefield, plymouth*. England: The Scarecrow Pres Inc.
- Mossolova, A., & Raju, L. (2004). An international, guide Estonia. In *Estonia identity and*

*independence*. Tallinn: As Ecoprint.

- Nutt, M. (2007). *The establishment and restoration of estonia Independence and the development of Estonia foreign relations*. Tallinn: Estonian Ministry of Foreign Affairs Yearbook 2007.
- O'Conner, K. C. (2006). *Culture and customs of the Baltic states*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.
- O'Conner, K. C. (2015). *History of Baltic state*. LLC, Santabarbara, California: Greenwood ABC-CLIO.
- Özden, N. (2009). A few notes on the comparative history of Estonia. *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, 6(21), 1-11.
- Prothero, G. W. (1920). *Courland, livonia and Esthonia* (No. 50). London: H.M. Stationery Office.
- Purs, A. (1994). Towards on independent future the baltic states three years on. *Origins*, 2(3), 23-28.
- Pusta, K. R. (1953a). Baltık'tan boğaziçine hürriyet cephesi (İlhan Lütem, Trans.). *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 10(1), 182-193.
- Pusta, K. R. (1953b). Estonya'nın sovyetleştirilmesi (İlhan Lütem, Trans.). *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 10(1), 169-181.
- Raun, T. U. (2001). *Estonia and estonians*. Stanford University, California: Hoover Institution Pres.
- Rimestad, S. (2012). *The challenges of modernity to the orthodox church in Estonia and Latvia (1917-1940)*. Frankfurt: Peter Lang GmbH.
- Türkdoğan, O. (2005). *Kars'ta bir etnik grup, malakanların toplumsal yapısı*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Vesterinen, E. (1922). *Agricultural condition in Esthonia: A short survey*. Helsinki: Tietosanakirja-Osakeyhtiö.

## **Arşiv Belgeleri**

- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, Belge No: HR,SYS-02679-00001-083,  
Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, Belge No: HR,SYS-02679-00001-084,  
Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, Belge No: HR,SYS-02679-00001-085,  
Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, Belge No: HR,SYS-02679-00001-086,  
Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, Belge No: HR,SYS-02679-00001-087,  
Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, Belge No: HR,SYS-02679-00001-099,  
Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, Belge No: HR,SYS-02679-00001-139,

## Gazete Haberleri

Sovyetlerle ihtilaf halinde bulunan Estonya, Akşam, 28 Eylül 1939, Sayı 7521.



Universal Journal of History and Culture

Vol. 1, No. 2, 174-188, 2019

Research Article

ISSN: 2667-8179



# Hristiyan'dan Öte Ortodoks Hristiyan Bir Millet: Rus İmparatorluğu'nun Tarih Okuması

Emre Amir

Marmara Üniversitesi, Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

emreamir1@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9043-298X>

**Received:** 05 September 2019, **Accepted:** 17 October 2019, **Online:** 30 October 2019

## Özet

Bu çalışmada, Asya'nın en geniş topraklarına sahip olan Rusların, Hristiyanlığın Ortodoks mezhebini nasıl ve neden bir üst kimlik hâline getirdiği ve bunu dış politikada Üçüncü Roma söylemiyle birlikte hangi tarihî arka plan üzerine inşa ettiği irdelenmiştir. Uluslararası ilişkiler disiplininde Rusya realist paradigmanın en uç örneklerinden biri olsa da Ortodoksluk, Rusya'nın gerek çevresine gerek Orta Doğu'ya yaklaşımında dış politikanın en mühim araçlarından biri olarak adeta *yumuşak güç* (*soft power*) şeklinde kullanılmaktadır. Diğer yandan, SSCB ile birlikte Ortodoksluğun yerini her ne kadar komünist söylem almış olsa da kilisenin işlerine karışılmamış olması Sovyet dış politikasında da Ortodoksluğun önemli bir yer teşkil ettiğini bizlere göstermektedir. Bu bilgiler ışığında bu çalışma, Rusların Üçüncü Roma ideali ve dünyaya hükmetme isteklerinin Ortodoks üst kimliği olmadan düşünülemediğini ve Ortodoksluk tarihini bilmenin Rus dış politikasındaki hamleleri öngörmek için çok önemli olduğunu vurgular.

**Anahtar Kelimeler:** Tarih, Uluslararası İlişkiler, Rusya, Roma, Ortodoks, SSCB, Hristiyanlık

# Not Christian but an Orthodox Christian Nation: A Historical Reading of the Russian Empire

## Abstract

This study discusses how and why Russia that constitutes the largest part of Asia made Orthodox Christianity its upper identity and on which historical background constructed it as its foreign policy together with the 3<sup>rd</sup> Rome rhetoric. Although Russia is one of the extreme examples of the realist paradigm in the international relations discipline, Orthodox Christianity is used as soft power as one of the most important tools of foreign policy regarding the neighbouring countries and the Middle East. On the other hand, even though communist ideology replaces the former religious outlook, Orthodox Christianity is an important part of the foreign policy of USSR as well, because it is seen that the state does not interfere with the Church. With this information, this study shows that it is impossible to think of a 3<sup>rd</sup> Rome rhetoric and the imagined Russian supremacy in the world without Orthodox Christianity as an upper identity and that knowing the history of Orthodox Christianity is very crucial to predict the moves in Russian foreign policy.

**Keywords:** History, International Relations, Russia, Rome, Orthodox Christianity, USSR

## Giriş

Ruslar, geniş kara sınırları ve kendilerine has kültür ve medeniyetleriyle tüm dünyanın ilgisine mazhar olan kapalı kutu bir millet olarak dikkat çekmişlerdir. Kapalı kutu kavramı esasen Sovyet dönemine uygun düşse de sınırları uçsuz bucaksız bu medeniyet, tarihin hiçbir döneminde anlaşılamamış, öngörülememiştir. Fyodor Tyutçev'in 1866'daki "Rusya akılla anlaşılmaz ve arşınla ölçülmez, o kendine has bir şekilde yalnız ve özgürdür, ona sadece iman edilir" şeklindeki dizeleri, Rusları belki de dünya kamuoyuna en iyi ve doğru bir şekilde anlatan sözler olarak dikkat çekmiştir (Yılmaz, 2016, 7). Bilinmez arkasındaki Rusya'nın ve Rusların geçmişini irdelemek, günümüz Rusyası'nın değerlerine ve hedeflerine hâkim olmak demektir. Bu sebepten, Ortodoks denilince akla gelen Rus milletinin bu özelliği, onların aynı zamanda bu dinin hamisi konumuna da yükseltmektedir. Tarihin birçok döneminde bundan dolayı ağabeylik görevine soyunan Ruslar, dünyanın birçok noktasında Ortodoksluk inancının yaşatıcısı ve koruyucu olduğunu iddia etmektedir.

Bu bağlamda en önemli mesele Rusların putperestlikten Hristiyanlığa geçiş sürecini ele almak ve Ortodokslukla bütünleşen bu milletin, bu karışımın ana nedenlerini irdelemek, en önemli yol haritamız olacaktır. Böylelikle hem Hristiyanlık tarihi hem de siyasi tarih açısından kesişim noktaları keşfedilerek, inanç-millet arasındaki ahengin arka planı gün yüzüne çıkarılacaktır. Bu çalışmanın bir diğer amacı da günümüzde Rusların vazgeçmediği Üçüncü Roma/Moskova iddiasını doğru bir

şekilde aktarmak olmuştur. Bugün Batılı devletlerin birçoğu Rusya'yı Doğulu görmekle birlikte, bu devletin iç ve dış dinamiklerini kestirememektedirler. Öyle ki Bushkovitch'in de aktardığı gibi "çoğu Batılı, Budizm'i Ortodoksluktan fazla tanır, çünkü Ortodoksluk ne gündelik deneyimlerinin bir parçasıdır ne de eğitim müfredatında kendine yer bulur" (Bushkovitch, 2017, 31). Bu sebepten Batılı devletler, öngöremedikleri Rusya'yı F. Tyutçev'in sözlerine göz kırparak karşılar, ona iman etmez ancak tanımlayamaz da . .

Ülkemizin en büyük sorunlarından biri, sosyal bilimler eğitiminin verildiği birçok bölümde dinler tarihinin eksik veriliyor ya da hiç verilmiyor olmasıdır. Örneğin, Hristiyanlık tarihini bilmeden Avrupa'daki savaşların, Yahudilik ve İslam tarihini bilmeden Orta Doğu'daki karışıklıklar ve birlikteliklerin anlaşılması mümkün değildir. Tıpkı bunun gibi, Hristiyanlığın bir mezhebi olan Ortodoksluğun nasıl meydana geldiğinin ve Katoliklerden ayrılış nedenlerinin, Batı-Doğu ikileminin din içerisindeki etkisinin ve Roma-İstanbul-Moskova hattının tüm bu olanlarda önemini anlaşılabilmesi için, Hristiyanlık tarihi okumaları yapmak elzemdir. Tüm bu neticeler toplandığında, Rus milletinin dininin belirlenmesi, Bizans ile ilişkileri, İstanbul'a hayranlığı, Ortodoksluk sebebiyle Roma'ya karşıtlığı ve Rusların, Bizans'ın çöküşüyle Ortodoksluğun hamisi olma iddiasının arka planı bu çalışmada verilmek istenmiştir. İlerleyen yüzyıllarda bu makamı Ruslar, çıkarları için bir ideolojik aygıt olarak kullanmışlardır ve bugün dahi hâlâ Ortodoksluk şemsiyesi, Rus dış politikasında önemli bir noktada bulunmaktadır. Bu çalışmanın en büyük katkısı, Rusların Ortodoksluk ile mazisini masaya yatırmak, masada geçmişi ve geleceği kurcalamak olmuştur.

## Rusya ve Ruslar: Knezlikten İmparatorluğa Geçen Süreç

Hosking'in "Kuzey Avrasya ovası, Rusya'nın sadece coğrafi alanı değil aynı zamanda kaderidir de" (Hosking, 2015, 13) tanımlamasına bir ek olarak belki de tarihin en geniş topraklarından oluşan Rus devletinin, kuzeyden gelen göçlerle yerleştiği bu bölge, onların hem kaderi hem kazancı hem de en büyük düşmanı olagelmiştir diyebiliriz. Zira tarih boyunca muazzam topraklardan oluşan bu sınırları korumak, Rusların kendilerini daima güçlü tutması gerektiği bilincine sebep olduğu için pozitif etki, hem de sınırların genişliği sebebiyle her karışına mutlak hâkimiyet kuramamak adına da negatif etkiyi yaşatmıştır. Bu ikilem yahut handikap, yüzyıllar boyunca Rusların tarih sahnesindeki en büyük kozu ve zaafi olagelmiştir (Hosking, 2015, 16).

Rusların, birçok savaşçı topluluğun yan yana gelmesiyle 900'lü yıllar civarında, rivayete göre

adını bir gemi kaptanından almış olan Kiev şehrine gelerek devletleştikleri bilinmektedir (Hosking, 2015, 10). 10. yüzyılda tam teşekküllü bir devlet sayamayacağımız Kiev Knezliği, tam bir boyarlar birliği hâlinde idi (Bushkovitch, 2017, 28). Bu Knezliğin tarih sahnesindeki ilk siması, Rurik olmuştur ve bu isimden dolayı 1613 tarihinde tahta Romanovlar oturana kadar Rusların kaderini Rurik Hanedanı çizmiştir (Kurat, 2014, 23). Kiev'deki yönetici prensler, savaşan ve saldırgan tutumlarıyla dikkat çekmişlerdir. Kiev Knezliğinde yönetim düzeni monarşi, aristokrasi ve demokratik yönetim biçimlerinin harmanlamasını andırmaktaydı. Knezden beklenen ordunun başında olması ve hukuk kurallarını uygulamasıydı. Knezliğin demokratik yönünü, *veçe* adlı meclislerinde görebilmekteyiz (Uluslan, 2010, 112). *Drujina* adını verdikleri birçok savaşçı topluluğuyla birlikte Peçeneklere ve hatta Bizans'a dahi ahşap teknelerle ulaşarak çevredeki birçok bölgeyi yağma etmişlerdir. Bu yağmalar sonucu, örneğin Bizans'tan ticari haklar elde eden Kiev Rusları, İstanbul ile yoğun bir iletişim ağı kurmayı başarmışlardır. Öyle ki Kiev prenslerinden İgor'un dul eşi Olga<sup>1</sup>'nın, İstanbul seferlerinden birinde Hristiyan olduğu düşünülmektedir (Bushkovitch, 2017, 28). Ancak Olga'nın, oğlu Svyatoslav'ın yerine bir süre ülkesinin başında olduğu düşünülürse, Rusların toplu hâlde Hristiyanlığa geçmesi sonraki yıllara kaldığı için, zorla din değiştirmenin yaşanmadığını söylemek pekâlâ mümkündür (Kurat, 2014, 33).

Rurik Hanedanı, hakkında pek bilgi mevcut olmayan Rurik sonrası, Hristiyanlığı devlet olarak kabul eden ve ettiren Vladimir'e kadar Oleg, I. İgor, Olga (naib), I. Svyatoslav, I. Yaropolk ve I. Vladimir olarak ilerlemiştir. Olga MS 962 yılına kadar hüküm sürmüştür. Oğlu I. Svyatoslav annesinin inancını taşımamakla birlikte, babası gibi Rus fütuhatının başat rollerinden birini üstlenmiştir. Öyle ki, seferden sefere koşan Svyatoslav Bizans'a düzenlediği bir akın sonrası Peçeneklere esir düşmüştür ve ölüm onu burada yakalamıştır. Peçenekler'in Svyatoslav'ın kafatasından kadeh yaptığı rivayet olunmaktadır (Bushkovitch, 2017, 28).

## Vladimir'in Knezliği ve Önemi

Svyatoslav'ın oğlu Vladimir (972-1015) iktidar yıllarının başlarında babası gibi büyük bir savaşçı olarak dikkatleri üzerine çekmiştir. Putperestlik konusunda da bir hayli özverili olan Vladimir, gök gürültüsü tanrısı Perun ve birçok ilah için mabetler inşa ettirmiştir (Bushkovitch, 2017, 28). Rus knezi Vladimir, Bizans ile olan ilişkilere de büyük önem atfetmektedir. Bizans içerisinde patlak

<sup>1</sup> İleride göreceğimiz Ruslarda Hristiyanlık dinini devlet adına tanıyan ilk kez olan ve sonrasında da Aziz ilan edilen Vladimir'in büyükannesi.

veren birden fazla isyan ateşi, Vladimir'in tam da fırsat kolladığı zamana rastlamıştır ki İmparator II. Basil (967-1017), Vladimir'den 6000 kişilik bir ordu ile yardıma gelmesini istemiştir. Bu fırsattan istifade eden Vladimir, bu yardımın karşılığında imparatorun kızı Anna ile evlilik gerçekleştirmiştir (Kurat, 2014, 34).

Kiev knezinin bu evliliği, Rusların Hristiyanlaşması ve bilhassa Ortodokslaşması adına büyük önem arz etmektedir. Zira İstanbul'dan Rus topraklarına gelen prenses Anna, beraberinde Rum papazları ve ayin vasıtalarını, kısacası Hristiyanlık yaşantısını da getirmiştir. Öyle ki 848'deki Balkan Bulgarlarının Hristiyanlığı kabulü sonrası Ortodoksluğu yaymak, Bizans için bir devlet politikası hâline gelmişti. Kiev'in Hristiyanlaşması, her iki topluluk için de kazançlı bir hadise olmuştur. Bizans, Rusların savaşı yönünü kullanmış karşılığında da devlet ideali olan dinini yaymıştır. Vladimir'in tam olarak nerede ve ne zaman vaftiz edildiği bilinmemektedir. Ancak kendisinin Hristiyanlığı seçmesi sonrası *Drujina* da toplu olarak vaftiz olmuştur (Kurat, 2014, 34). Oysa Vladimir'in babası Svyatoslav'a annesi tarafından Hristiyanlık önerildiği zaman, “duriynam bana güler” diye cevap verdiği düşünülürse, Vladimir'in bu hamlesinin ne denli büyük bir gelişme olduğu çok daha iyi anlaşılacaktır (Kurat, 2014, 26).

Vladimir'in Hristiyanlığı sadece *Durijna*'ya değil, tüm Rus halkının da dinini değiştirmesine sebep olmuştur. Vladimir, Kiev halkına Dnyeper Nehri'nin soğuk sularında vaftiz olmayı emretmiş ve tüm Ruslar böylece zorla Hristiyanlaştırılmıştır (Bushkovitch, 2017, 29). Bu din değişikliğinin birdenbire ve çok keskin bir biçimde olduğunu söylemek güçtür. Kiev ahalisi ne kadar toplu hâlde vaftiz olsa da, önceden tapındıkları putlarını, yeni dinleri olan Hristiyanlıkla harmanlayarak bütün Orta Çağ Avrupası'nda olduğu gibi “ikili inancı” yaratmışlardır (Hosking, 2015, 65).

## Din İçinde Din: Ortodoks ve Katolik Tarihsel Ayrımı

Grekçe ‘orthos’ ile ‘doxa’ kelimelerinin birleşiminden meydana gelen Ortodoks kelimesi, genel anlamıyla “doğru inanç” anlamı taşımaktadır. Özel anlamında ise Ortodoks, Hristiyan toplumun resmî olarak 11. yüzyılda Doğu-Batı şeklinde ayrılması neticesinde Grek ve Slav ağırlıklı Doğu Hristiyanlığının adı olmuştur. Hristiyanlığın ortaya çıkışından kısa bir süre sonra Akdeniz havzasına doğru gösterdiği yayılım, Havarilerin kurduğu kiliseler olarak; Roma, İskenderiye ve Antakya kiliselerini ön plana çıkarmıştır (Katar, 2010, 111).

Roma İmparatoru I. Konstantin'in, imparatorluğun başkentini MS 330 yılında Roma'dan İstanbul'a

taşıması, Hristiyanlık namına ayrılığın fitilini ateşlemiştir. Zira daha önceleri Heraclea (Marmara Ereğlisi) metropolitliğine bağlı bir piskoposluk olan İstanbul Kilisesi, MS 381 yılında başpiskoposluk konumuna yükselmiştir. Daha sonra Kudüs'ün de başkiliseler arasına katılmasıyla Hristiyanlık, beşli bir yönetim ve etki merkezi tarafından paylaşılır olmuştur. Roma, İskenderiye ve Antakya kiliselerinin arasına sonradan katılsa da İstanbul, imparatorluk başkenti olduğu için doğrudan bu kiliseler arasında ikinci sıraya yükselmiştir. Bu durum, başta İskenderiye teologları olmak üzere Roma'nın da tepkisine sebep olmuştur. Zira Roma Kilisesi, MS 476 yılında Batı Roma'nın çökmesi sonrası siyasi ve dinî anlamda mutlak güç elde etmiştir. Bu gücü paylaşmak istemeyen Roma, İstanbul'u adeta bir engel olarak görmüştür (Katar, 2010, 113-114).

Kiliseler arası mücadelenin arka planında yatan İsa Mesih'in şahsı konusunda çıkan Roma merkezli görüşe ters fikirler, örneğin Patrik Pavlus (ö. 272)'un İsa'nın tanrı olmadığı, yalnızca peygamber ve insan olduğu yönündeki söylemi, kendisinin aforoz edilmesine sebep olmuştur. Bu tartışmaların en tesirli olanı *monofizit-diyofizit* çekişmesi olarak gün yüzüne çıkmıştır. İskenderiye cemaati ve Antakya cemaati arasında çıkan ve İstanbul Patriği Nestoryus'un Antakyalı ilahiyatçılara destek verdiği "İsa'da iki tabiat olduğu" fikrine, -ilahi ve insani- İskenderiye cemaati şiddetle karşı çıkmıştır. Bu ayrılık sebebiyle Roma İmparatoru 431 yılında Efes'te bir konsil toplamış ve sonucunda *diyofizitler*, yani Antakya cemaati ve Nestoryus aforoz edilmiştir. Ancak İstanbul patriğinin bu şekilde aforoz edilmesi, imparatorluğun birliğine zarar vereceğinden, 451 yılında Kadıköy Konsili'nin toplanılmasına karar verilmiştir. Bu sefer de *monofizit* düşünce aforoz edilerek, mesele iyice ele yüze bulaşan bir hâl almıştır. Sonraki yıllarda orta yol denilebilecek bir düşünceyi, yani *monothelitzmi*<sup>2</sup> kabul eden imparatorluk, bugün Mârûniler olarak bilinen küçük bir grup dışında kimseyi tatmin edememiştir (Gündüz, 2018, 38-39).

Roma Kilisesi her zaman, Havari Petrus aracılığıyla bütün Hristiyanlığın merkezi ve otoritesi olma iddiasında bulunmuştur. İmparatorluk başkenti olarak İstanbul ise Roma'nın bu tutumuna karşı çıkmış ve ayrılıklar baş göstermiştir. İki kilise arasındaki bu çekişme, siyasi çekişmelerden ibaret değildir. Kiliseler, teolojik ve litürjik konularda da birbiriyle adeta yarış içerisinde olmuşlardır. Bu ayrımın başında, teslisin üçüncü unsuru olan ruhla ilgili tartışmada, Roma Kilisesince eklenecek *filioque*, yani "oğuldan da" ifadesi gelmektedir. Kutsal ruhun hem babadan hem de oğuldan geldiğini vurgulayan Roma'ya, İstanbul karşı çıkmıştır (Gündüz, 2018, 129).

Öte yandan 1054 yılında kilisenin yönetimiyle ilgili ortaya çıkan problem ise ayrışmanın bir

<sup>2</sup> Yeni bir kristolojik yorum olarak Monothelitzizm veya Monoenerjizm'e göre İsa, bir tek enerji şeklinde ortaya çıkan ancak iki tabiatı olan durumdur.



başka boyutunu gün yüzüne çıkarmıştır. Kutsal Roma İmparatorluğu'nun etkisinden kurtulmaya başlayan Papalık, kilise kararlarında yetkiyi tek elde toplamaya başlamıştır. Oysa doğulu patriklerin geleneği konsey tarzı bir karar alma sürecine yönelikti. Bu ayrışmaların birçok ufak sebebi veri olarak elimizde olsa da görünen o ki asıl sebep, bu iki kilisenin bambaşka kültürlerin temsilcileri olduğudur (Bushkovitch, 2017, 31). 1054 yılında Papa IX. Leo'nun İstanbul'a gönderdiği Kardinal Humbert, burada Partikle görüşmeye gelir, ancak Patrik kendisine randevu vermez. Bunun neticesinde Kardinal, Ayasofya sunağına Patriğin sapkın olduğunu beyan eden bir not bırakarak Roma'ya döner. Bu olay sonrası iki taraf da birbirini aforoz ilan edince, ipler iyice kopmaya başlamıştır (Gündüz, 2018, 129).

1204 yılındaki Dördüncü Haçlı Seferi sırasında İstanbul'u yağmalayan Haçlılar, 1261 yılına kadar burada Latin Krallığı kurmuşlardır. Bu süreçte, birçok yağma ve zulüm hadisesine şahit olan Grekler, Roma Kilisesi'ne karşı büyük bir nefret beslemişlerdir (Katar, 2010, 116). Haçlı yağmalarına karşı Rus halkı da tarafını açıkça belirtmiştir. Vakanüvisler haçlı yağmalamalarını, insanların katledilişlerini ve kiliselerde yapılan saygısızlıkları Ruslara aktardılar. Bu gelişmelerin de etkisinde saflarını belirginleştiren Ruslar, Bizans'tan yana tavır belirtti. Çünkü Rus halkı, Bushkovitch'in de dediği gibi; "Hristiyan'dan ziyade, Ortodoks Hristiyan'dı" (Bushkovitch, 2017, 30).

Tüm bu yaşananlara ve geçmişe rağmen Türk tehdidi sebebiyle zor durumda olan XI. Konstantinos, Batı Avrupa'dan yardım istemek amacıyla kilisenin Roma'yla birleşmesini kabul etmiştir. Roma, yüzlerce yıldır süren kilise çekişmesi için resmen Bizans'tan teslimiyet istemiştir. 1439 yılında Floransa'da toplanan taraflar, Papa'nın otoritesini tanıyıp, *filioque* konusunda Latin görüşünü benimzediklerini beyan ettiler. Bu haber, Grekler tarafından tepkiyle karşılanmıştır (Bushkovitch, 2017, 55). Öyle ki, Bizans'ın ileri gelenlerinden Grandük Lucas Notaras bu habere, "şehrin ortasında Kardinal şapkası görmektense Müslüman sarığı görmeyi tercih ederim" diyerek tepki göstermiştir (Katar, 2010, 117).

Rusların bu gelişmelere de tepkisi nettir. Roma'ya boyun eğmeyi kesinlikle reddeden Ruslar, Yunan Piskopos İsidoros'u görevden alarak yerine Ryazanlı Piskopos Yona'yı seçtiler ve bundan sonra birleşme yanlılarının hâkimiyeti altında olan İstanbul'a danışmayan Rus Ortodoks Kilisesi, böylece Yunanlardan ayrılmış ve bağımsızlığını ilan etmiş oldu. Eğer Rus Kilisesi kabul etmiş olsaydı, muhtemeldir ki Katolik Polonya'nın hâkimiyeti altına girmiş olacaktı (Aslanova, 2006, 39). Bağımsızlığını ilan eden Rus Kilisesi'nin bu kararı almasındaki en büyük nedenin Katolik kabulleri reddetmesi olsa da arkasındaki nedenin İstanbul'un fethi olduğu unutulmamalıdır. Bağımsızlıkla

beraber “Üçüncü Roma” iddiasıyla Ortodoksluğun yeni merkezi olma hedeflerini dünyaya ilan etmiş oldular (Bushkovitch, 2017, 55).

Rusların bu bağımsız tutumu, Ortodoksluğu böldüğü için İstanbul tarafından olumlu karşılanmamıştır. İstanbul Patriği Grigorious çareyi, Rus kiliselerini parçalamakta bulmuş ve Kiev, Letonya gibi bölgelerde metropolitlikler açmıştır. Rus kiliselerinin bu bölünmüşlüğü, Ukrayna kiliseleriyle birleşmeye kadar yaklaşık 200 yıl boyunca devam etmiştir (Aslanova, 2006, 41).

## Rus Ortodoksluğu ile Ortodoksların Hamisi Ruslar

Ruslar için Ortodoksluk inancı, adeta milletleriyle bütünleşmiş bir din tabiridir. Somuncuoğlu'nun tabiriyle, “Rus demek; Ortodoks demek olacaktır” (Somuncuoğlu, 2004, 98). Rusların Hristiyanlığa geçişinde Bizans'ın payı yüksek ölçüde mevcuttur. Kiril ve Methodious kardeşleri Rus topraklarına gönderen Bizans, burada misyonerlik faaliyetlerini teşvik etmiştir. Nihayetinde Slavcayı öğrenen Kiril, Ruslara Yunan harflerinden esinlenerek Kiril alfabesini tasarlamış, böylece Rusların din değiştirmeleri daha kolay bir süreç hâline dönüşmüştür.

Bu veçhede Rusların tanıştığı tek din, Ortodoksluk değildir. Bunun yanında Katolik inancı, İslamiyet ve Yahudilik de Rusların gündeminde olan dinler arasında idi. Ancak rivayet odur ki Vladimir, bu dinleri araştırmak üzere dört bir yana elçiler gönderir. Elçiler belli bir süre sonra yurtlarına döndüğünde dinler hakkında raporları tam olarak şöyledir; Katolik inancında merasimlerin hiçbir özelliğinin olmadığı vurgulanır. İslam dini için, Rusların seremonilerinde yer alan alkolün yasak olması, olumsuz algıya sebeptir. Yahudiler konusunda sessiz kalan elçiler, Ortodoks ayinlerinden öyle etkilenmişlerdir ki, kroniklerde “cennette miydik yoksa dünyada mı bilemedik” sözlerine rastlanır. Fakat bunlar her ne kadar birer etken olarak görünse, bilinse de Vladimir'in Ortodoksluğu seçmesindeki en büyük etkenin Bizans olduğuna şüphe yoktur (Hosking, 2015, 63).

Çünkü putperestliğe nazaran Hristiyanlık gibi bir din, dünyada istikrarı sağlamayı amaç edinen politik; İsa'nın ikinci kez yeryüzüne ineceğini ve kader gününe inanan patriklerin, peygamberlerin ve havarilerin kuşandığı tarihî bir dindi. Bizans'tan çıkar uman ve İkinci Roma olması sebebiyle de Bizans'a saygı besleyen Rus eliti, bu dini her anlamda kendine zırh ve silah edinmiş hâlde idi (Hosking, 2015, 67).

10. yüzyılın sonunda Ortodoksluk, Bizans'tan Balkanlara ve Orta Avrupa'nın birçok noktasına dek yayılmıştır. Ortodoksluğun, Latin Hristiyanlığından farklı olarak Rusların yerel diline çok daha

yakın bir dilde olması, din değişiminin hızlanmasına katkı sağlamıştır. Öte yandan Rusların Batı ile yakın ilişkiler kurmasının de bir nevi önleyicisi olduğu aşikârdır. Slav kiliseleri, inanç adına köprü; farklı kültürlerle kucaklaşma adına engel teşkil etmiştir (Hosking, 2015, 64). Rusların aslında neden Katolik olmadığının cevabı da burada yatmaktadır. Katolik misyoner faaliyetlerinin iticiliği ve dilinin Latince olması, birçok Slavyan topluluk tarafından kabul edilmeme nedeni olarak görülmüştür (Uluslan, 2010, 135).

Bu noktada Hristiyanlığın, evrensel bir imparatorluğun ideolojik mühimmatı olarak alındığını görmek gerekir (Hosking, 2015, 65). Emperyal gaye güden devletler, adımlarına perde çekecek araçlara ihtiyaç duyarlar. Özellikle, ilerleyen yüzyıllarda Osmanlı aleyhine genişlemek zorunda kalan Rusya için Ortodoksluk aygıtı, inanılmaz güzellikte bir araç olarak belirmekte idi. Örneğin İstanbul'un fethi sonrası Bizans'ın otorite boşluğunu doldurmaya soyunan Rusya, 18. yüzyıl sonrası Osmanlı İstanbul'unda yaşayan Ortodoksları himayesi altına almak istemiştir. Burada dikkat çeken durum, himaye isteğinin tamamen dindaşıktan dolayı değil, Osmanlı'ya karşı güdülen dış politika aracı ve İstanbul'daki Ortodoksları kullanmak amaçlı olduğudur (Aslanova, 2006, 129). Öyle görünüyor ki Balkanlarda Ortodoks Hristiyanların hamisi olmak fikri, Küçük Kaynarca Anlaşması ile resmî bir hâl almış ve Rusların dış politika parametrelerinin başını çekmiştir (Tepeyurt & Coşkun, 2013, 214). Aynı tutumun İran'a karşı da işgal esnasında Petro tarafından kullanıldığını düşündüğümüzde, bu dış politika silahının önemini çok daha iyi kavrayabiliriz.

Bir başka örneğe bakacak olursak; III. Napolyon'un Osmanlı'dan Beyt'ülahim Kilisesi'nin anahtarlarını Katoliklerin hamisi sıfatıyla istemesi sonucu, I. Nikolay'ın da buna karşılık aynı isteği Ortodoksların hamisi sıfatıyla yapması, sorunun fitilini ateşleyen olaydır. Neticede 1853 – 1856 arası patlak veren Kırım Savaşı, Rusların aleyhine sonuçlanmış ve Rusya, bu isteğinden vazgeçmek zorunda bırakılmıştır. Avrupa güç dengesinin korunması, burada esas alınmıştır (Tepeyurt & Coşkun, 2013, 225). Bu savaşın bize gösterdiği şudur ki, Ortodoksluk hamisi olmak Ruslar için öyle değerli bir görevdir ki bu uğurda milyonlarını cepheye sürmeye her an hazır durumdadırlar.

Moskova'daki yönetimin Ortodoksluk inancının ağabeyliğine soyunduğu ve Ortodoksların hamisi olduğunu “Üçüncü Roma” söylemiyle kolaylıkla anlayabiliriz. Rusların Bizans sonrası dönem için otorite boşluğunu kendi lehine kullanması sonucu çıkan bu söylemin Rus dış politikasındaki önemi haiz durumu malumdur.

## Üçüncü Roma İddiası

Ruslar, ilk devletleştikleri Karadeniz'in kuzeyi Kiev bölgesinde henüz tarih sahnesinde adlarından bahsedilmezken, etraflarındaki ülkelerle ve hatta Volga'dan Hazar'a kadar çeşitli yerlerle ilişkiler geliştirmeye başlamışlardır (Tepeyurt & Coşkun, 2013, 209). Bu manada Bizans ile de çeşitli ticaret ilişkileri kurdular. Bu süreç içerisinde devletin başında bulunan Oleg, İstanbul seferi düzenleme kararı almıştır. 907 yılında uzun kayıklarına binen Ruslar, Dnepr boyunca hareket etti ve İstanbul önlerinde karaya çıktılar. Bizans payitahtını yağma eden Ruslar, vergi almak şartı ile bu yağmayı sona erdirmişlerdir. Böylece, Bizans ile ilişkilerinin ve bölgeye ilgilerinin başladığı dönem olarak bu işgali almamız mümkündür (Kurat, 1987, 23).

Türklerin İstanbul'u fethetmesiyle beraber Bizans'ın yıkılması, Rusların ilk kez ideolojik manada bilince sahip olmalarına sebep olmuştur. İstanbul'un geri alınması için mevcut durumda yükselişte olan en uygun devlet Ruslara aitti. Moskova Knezi III. İvan ile İtalya'da yaşayan Bizans prensesi Sofya, sırf bu amaç uğruna evlendirilmiştir. Bir Bizans prensesi olan Sofya, 1472 yılında Kremlin'e gelerek, Bizans saray, gelenek ve kültürünü buraya taşımıştır (Caşın, 2015, 43). Böylece İvan, Sofya ile evlenerek sahip olduğu Üçüncü Roma fikrini, devlet ideolojisine dönüştürmüştür. 43 yıl gibi bir süre hüküm süren İvan, Rusların devletleşmesi sürecini hızlandırmıştır. Rusların imparatorluk ideali ve ideolojisi olan Üçüncü Roma fikrini en güzel, Pskov Manastırı Filoyev'in şu sözleri tanımlamaktadır: *“Dünya hâkimiyetinin merkezi önceden Roma, sonradan Doğu Roma'yı temsilen İstanbul olmuştur. Her iki Roma da düşmüştür. Hâlbuki 3. Roma ayaktadır; o da Moskova'dır. Dinimizdeki Mukaddes üçlü kuralı gereği, 4. Roma olmayacaktır. Bu nedenle Moskova, dünya hâkimiyetinin merkezidir”* (Caşın, 2015, s. 44).

Nihayetinde ise Üçüncü Roma – Moskova hipotezi, Rus devlet geleneğine bir görev bilinci olarak işlenmiş ve dış politika parametrelerinde ön plana çıkmıştır. Hatta bundan sebeptir ki Bizans bayrağının neredeyse aynısı, Rus devlet arması şeklinde günümüze değin gelebilmiştir. Hukuki ve ideolojik açıdan Bizans, yeryüzünün yegâne imparatorluğu olarak öyle bir etki bırakmıştı ki Roma – Bizans söyleminin psikolojik algısı, çevre ülkeler onlardan güçlü konuma geldiklerinde bile onları üstün görmekte idi (Ulusan, 2010, 140).

IV. İvan'la birlikte gördüğümüz Rus liderlerindeki “Çar” unvanı<sup>3</sup> kullanımı ile birlikte Asyalı bir devlet olmanın getirdiği “Kağan” vasfı göze çarpmaktadır. Ruslar, bu unvandan sadece birini

<sup>3</sup> “Tzar” kelimesinin kökeninin dayandığı Sezar kastedilmektedir.

seçmedi. Çünkü onlar sadece Haçlı ruhuyla hareket eden bir Çar olamazdı. Zira bu, topraklarındaki Müslüman halkın direnişine sebep olabilirdi. Toprak genişliği sebebiyle zaten kontrolü güç ve yönetimi kırılğan olan bu devletin iki dengeyi koruduğunu görüyoruz. Aslında bunların hepsini merkeze aldığımızda göze çarpan şey, Rusların yönetim olarak bir bozkır imparatorluğu oluşturmuş oluşuydu. Kültürel olarak Avrupalılık etkisinden kurtulamayan Ruslar, dinî açıdan da adeta yeni Bizans'ı tesis etmişti. Sonuç olarak Ruslar, her zaman birden fazla dünyanın arasında gelgitler yaşamıştır. Aslında Avrasyacılık vurgusunun temelinde de bu yatmaktadır (Hosking, 2015, 18).

## Çargrad Hayali

Rusların, Kiev'de başlayan tarihinden günümüze dek İstanbul'a ilgisi oldukça fazladır. Bu durum gerek Ortodoksluğun adeta neşvünema bulduğu topraklar olması sebebiyle gerekse İstanbul'un kendine has çekim merkezi ve boğazlar açısından stratejik önemi haiz olması sebebiyle böyledir. İmparatorluk aşamasına gelen ve adeta Osmanlıların aleyhine genişleyen Ruslar, İstanbul için çeşitli planlar yapmışlardır. Bu planlardan biri de “*Doğu sisteminin büyük planı*” adıyla II. Katherina'nın gözdesi Potemkin tarafından tasarlanan plandır. Bu plana göre; Türkler, Avrupa'dan kovulacak ve İstanbul'da bir Rus prensin yönetiminde “Grek devleti” kurulacaktır. Hatta Katherina bu plana kendisini öyle kaptırmıştır ki 1779 yılında doğan ikinci torununa, Bizans İmparatoru'ndan çağrışımla, Konstantin adını vermiştir (Kurat, 2011, 32).

1700'lerde ve hatta asırlar öncesinde başlayan bu sevdâ, dünya savaşına kadar devam etmiştir. Öyle ki, Çanakkale savaşları sürecinde Rusya'da basılan bir kartpostal, bizlere yüzyıllar geçse de Rusların bir gözünün İstanbul'dan (yani onların söylemiyle Çargrad'dan) ayrılmayacağını adeta kanıtlar niteliktedir.

## Yakın Dönem Rus Ortodoks Kilisesi

Rus Ortodoks Kilisesi, Roma merkezli Katolik kilisesi sonrası en büyük nüfusa sahip kilisedir. Kilise; din, millet ve devleti tek çatı altında toplamıştır. Kilisenin, Sovyetler sonrası SSCB'den ayrılan devletleri içerisinde tutabildiğini söylemek güç olacaktır. Her ne kadar Rus Ortodoks Kilisesi altında, yakın çevre ve eski Sovyet toprakları olan bağımsız ülkelerin birleştirilmesi çabalansa da bağımsızlığına kavuşan birçok devlet, bunun egemenliğe kastedileceğini düşünmesi sonucu nihayete ulaşamamıştır (Alimukhamedov, 2014, 60).



Kartpostalın üzerinde: “Çargrad Önlerinde Sohbet” yazmaktadır.<sup>4</sup>

Rus Ortodoks Kilisesi, 1917 yılında iç ve dışa hitap etmek üzere ikiye ayrılmıştır. Bu durum, Rus Ortodoks Kilisesinin, ülke dışında kalan Ortodoks vatandaşlarına tesirini azaltmıştır. Ancak yakın döneme geldiğimiz zaman 2007 yılında Vladimir Putin, bu iki kiliseyi tek çatı altında toplayarak, kilisenin devlet destekli gücüne güç katmıştır. Bunun üzerine kilise lideri Kiril II, Putin dönemi için “Yaradan’ın hediyesi” nitelemesini yapmaktadır. Ortodoksluk inancı, sadece siyasi veya dinî söylemle kalmamış, Rus silahlı kuvvetlerinin de odağında yer almıştır. Örneğin Kiril II, 400 rahibini Rus ordusunda görevlendirmiştir (Alimukhamedov, 2014, 62).

Rusya Federasyonu, SSCB’den farklı olarak din faktörünün destekçisi ve canlandırıcısı olmak konusunda iddialı adımlar atmaktadır. Bu bağlamda 1992’de kilise şu kararları almıştır:

*“Ortodoks Kilisesi, tekrar toplum içerisinde her zamanki yerini almış ve insanların yaşamı ve olayların gidişatı üzerinde fikir yürütmek işlevini başlatmış bulunmaktadır. Kilise, ne sağ ne de sol gruplara ait olup; hiçbir grubun taraftarı değil, hepsinin üzerindedir. Kilise, politik mücadelenin içindedir ve her zaman olacaktır”* (Alimukhamedov, 2014, 62).

Nihayetinde 1993 yılında yapılan dışişleri toplantısına kilise de katılmıştır. Bu toplantıda, Rus dış politikası, hedef ve yönleri belirlenip, kilisenin etkililiği üzerinde durulmuştur. Rusya, kilise etkisi ile iki şeyi amaçlamaktadır. İlk olarak, Rus iç dinamizmini siyasal bütünlüğe ulaştırmak. İkinci ise, Rus Ortodoks diasporasını avuç içinde tutabilmek. Sonuçta ise, bu iki grubu tek pota altında toplayıp, adeta “Çarlığın” yeniden dirilişini sağlamak (Caşın, 2015, 243).

2001 yılında Metropolit Kiril II, devletle kilise arasındaki dış politika amaçlarını şu şekilde tasnif etmiştir:



1. SSCB'nin reddetmesiyle kaybedilen kilisenin yurtdışındaki mallarını geri almak,
2. Yakın ve uzak dış ülkelerde yaşayan vatandaşların ve inanların hakkını korumak,
3. Çok kutuplu dünya dengesini korumak (Alimukhamedov, 2014, 63).

Bu amaçlar arasında en dikkat çeken söylem, çok kutupluluk söylemi olmuştur. Kiril II'nin bu açıklaması, adeta BM kürsüsünden haykıran bir dışişleri bakanının konuşmasını canlandırmaktadır. Bu da kilisenin, Rus dış politik manevralarının ne denli merkezinde olduğunu tezahürüdür.

Vladimir Putin, Şubat 2013'te din adamlarından oluşan temsilcilere, "Rusya'nın tüm zaferlerinin kalbinde; vatanseverlik, iman ve ruh gücü vardır" diye seslenirken aslında, SSCB'nin yıkılışından sonra Rusya'ya ideolojinin geri dönüşünü açığa çıkartmaktaydı. Çarlık devletini, "Ortodoksluk, otokrasi ve millî dehaya" dayandıran I. Nikolay'ın eğitim bakanı Sergey Uvarov'un sözlerini 2000'li yıllara taşıyan Putin, Çarlık-Ortodoksluk güçlerini tek ele alıp, yeni bir İmparatorluğun ayak seslerini hissettirmektedir (Jouanny, 2017, 59).

Rusların Avrasyacı kanadının meşhur isimlerinden Aleksandr Dugin de Rus Ortodoks Kilisesi'nin önemine atıf yaparak, "Konstantinopol'un düşmesi sonrası 3. Roma iddiası, kiliseye, Bizans'ın tüm haklarını devretmiş, böylece Rusya'ya yegâne bir büyük alan oluşturmuş" demiştir (Dugin, 2015, 219).

Putin ise 2016 yılında ABD'li yönetmen Oliver Stone ile yaptığı dört bölümlük belgeselde, Ortodoksluğa dair şu sözleri kullanmıştır:

"SSCB, ideoloji olarak komünizmi kullanmaktaydı, ancak SSCB çöktü ve bu çöküş, 20. yüzyılın en acı olayıdır. Nihayetinde ise Rusların bir ideoloji ikame etmesi gerekecekti. Rusya, bunun üstesinden gelerek, komünizm yerine dini seçti<sup>5</sup>. Esasen tüm makalenin ana konusunu temsil eden Putin'in bu sözleri, Putin'le beraber küllerinden yeniden doğan "Rus İmparatorluğu"nun en mühim dış politika aygıtlarından birinin habercisi niteliğindedir.

## Sonuç

Rusya Federasyonu, 10. yüzyıldan bugüne aldığı yönetim tecrübesi ve elindeki muazzam toprak genişliğiyle dünya sahnesinde varlığını sürdürmektedir. Kuzey'den gelen Rus savaşçı toplulukları Slavlar ve Varegler, Kiev bölgesine yerleştiğinde belki de ilerleyen yüzyıllarda bunca büyük işler başaracaklarını kendileri dahi tahmin edemezdi. Novgorod Knezliği ve sonrasında Moğol akınlarının önce zararlısı sonra kârlısı olan Moskova, gün yüzüne çıkmış ve uç beyliği diyebileceğimiz bir şekilde adından söz ettirir olmuştur. Rusların Bizans ile yakın ilişkileri ticaret, din ve

<sup>5</sup> Oliver Stone ve Putin Belgeseli, The Putin Interviews, 2017.

fütühat yönünden kendilerini etkilemiştir. Özellikle Ortodoksluk inancı sonrası devlet teşekkülündeki kurumlaşma sürecinin çok daha hızlandığını görmekteyiz.

Ruslar, tarihleri boyunca çeşitli araç ve malzemeleri dış çevresine karşı kullanmıştır. Bu zaman zaman din, zaman zaman ideoloji, ticaret, kültür veya askerî güç olmuştur. Ancak geçmişlerinin büyük bir bölümünde ve hatta günümüzde dahi Rusya, İstanbul'un fethi sonrası kendisini Bizans'ın yerine koymuş ve Moskova'nın Üçüncü Roma olduğunu iddia etmiştir. Bu iddia, yalnızca kuru bir söylemden ibaret görülemez, görülmemelidir de.

Tüm bu sebepler neticesinde Rusların Ortodoksluğun hamisi olma söylemi, Üçüncü Roma iddiası ve dış politikasında kullandığı bu araçların kökeni, çalışmamızın merkezine aldığımız konu olmuştur. 21. yüzyıla giren Rusya Federasyonu, önceki dönemlerine göre daha fazla dünya ile etkileşim içerisinde olup, daha fazla iddia sahibi bir ülke konumuna gelmiştir. Bu iddialı oluş, "Yeni Çarlık İmparatorluğunun" doğuşu için bir söylem, bir retorik hâlini almıştır. Aslında bu bakışı, yine Putin'in şu sözleri bizlere yansıtmaktadır: "Bizim jeopolitik konumumuza sahip bir ülke, dünyanın her tarafında millî çıkarlara sahiptir" (D'encausse, 2013, 140).

Sözün kısası, Rusları tanımak için Ortodoksluğu tanımak, Ortodoksluğu bilmek içinse Hristiyanlığın tozlu sayfalarına göz atmak elzemdir. Rusya çalışan ya da çalışmayan ancak dış politikayla ilgilenen herkes, Rusların hassas noktalarını bilmesine rağmen bu hassas noktanın neşet ettiği noktalara hâkim olmazsa, yani tarih şuurunu dış politika araçlarıyla birleştirmezse tüm hamleler yetersiz kalacaktır. Tüm bu sebeplerden dolayı bu çalışmanın, Rus Ortodoksluğunun merkezine inerek, Rusların dış politikalarındaki bu gücünün perdesini, elden geldiği miktarda aralamak amaçlı olduğunu belirtmek isterim.

## Kaynaklar

- Alimukhamedov, F. (2014). Rusya Federasyonu'nun orta doğu politikasında Rus Ortodoks kilisesinin önemi. In E. Akçay, E. Ertosun, & M. Akpınar (Eds.), *Dini jeopolitik yaklaşımıyla orta doğu* (p. 59-76). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Aslanova, S. (2006). *Rus ortodoks kilisesi*. Retrieved from [https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=XohQ0H2mJnBfxLPsY8dG45-iB6BnwQBvqGKfX8pZamsq\\_1akHdrfnEQoEr9o9j37](https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=XohQ0H2mJnBfxLPsY8dG45-iB6BnwQBvqGKfX8pZamsq_1akHdrfnEQoEr9o9j37).
- Bushkovitch, P. (2017). *Rusya'nın kısa tarihi* (M. Doğan, Trans.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Caşın, M. (2015). *Novgorod knezliği'nden XXI. yüzyıla Rus imparatorluk stratejisi*. Ankara: Atlas Kitap.
- D'encausse, H. C. (2013). *İki dünya arasında Rusya* (R. Uzmen, Trans.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

- Dugin, A. (2015). *Rus jeopolitiği avrasyacı yaklaşım* (V. İmanov, Trans.). İstanbul: Küre Yayınları.
- Gündüz, Ş. (2018). *Hristiyanlık*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Hosking, G. (2015). *Rusya ve ruslar erken dönemden 21. yüzyıla*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Jouanny, J. R. (2017). *Putin ne İstiyor?* (M. Öztürk, Trans.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Katar, M. (2010). Ortodoksluk. In Ş. Gündüz (Ed.), *Yaşayan dünya dinleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kurat, A. N. (1987). *Rusya tarihi başlangıçtan 1917'ye kadar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kurat, A. N. (2011). *Türkiye ve Rusya xvii. yüzyıl sonundan kurtuluş savaşına kadar Türk - Rus İlişkileri (1798-1919)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kurat, A. N. (2014). *Rusya tarihi başlangıçtan 1917'ye kadar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Somuncuoğlu, A. (2004). Rus Ortodoks Kilisesi'nin eski Sovyet alanındaki misyonu. *Karadeniz Araştırmaları*(2), 93-107.
- Tepeyurt, M., & Coşkun, B. (2013). Tarihsel süreçte bir kâğıt asker olarak Ortadoğu'da Rus varlığı. In S. Kaya (Ed.), *Rusya'nın doğu politikası* (p. 205-248). Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım.
- Uluslan, A. (2010). *Rus ortodoksisi ve Rus devlet yapılanması*. Yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Retrieved from <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=NtBAevXNhYaNqJFoAcdBdppkq-Z4XZe4VimbgDgjtICHTEUj8vCEQGxbQCRuEv68>.
- Yılmaz, S. (2016). *Rusya neden Suriye'de?* Ankara: Yazar Yayınları.

Universal Journal of History and Culture

Vol. 1, No. 2, 189-202, 2019

Research Article

ISSN: 2667-8179



## Boşnak Edebiyatı ve Kimliği, Küresel Medeniyetin Etkisinin Altında

Vedad Spahić<sup>a</sup>, Mirza Bašić<sup>b\*</sup>

<sup>a</sup> Tuzla Üniversitesi, Boşnak Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tuzla, Bosna Hersek

<sup>b</sup> Zenitsa Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Zenitsa, Bosna Hersek

<sup>a</sup> vedadspahictz@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7614-1438>

<sup>b\*</sup> **Corresponding author:** basicmirza99@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7898-4757>

**Received:** 06 August 2019, **Accepted:** 13 October 2019, **Online:** 30 October 2019

### Özet

Bu çalışmada kimliğe yönelik anti-özcü yaklaşıma dayanılarak küreselleşme sürecinde Boşnak edebiyatının yeri incelenmektedir. Kaleydoskop metaforu kullanılarak kimlik gelişiminin yapılandırma biçimi açıklanmaktadır. Böyle hayalî bir çerçeve içerisinde kişisel kimliğin ve yaşam tarzlarının seçilmesine izin verilmektedir. Fakat, kişisel kimliğin ve yaşam tarzının oluşturulmasında tarihsel ve sosyal çevrenin ve çevre-insan arasındaki etkileşimin önemi azaltılmamaktadır. Edebiyat, anlam tartışmalarının yapıldığı bir alan olarak nitelendirilmektedir. Edebiyat tarihin simgesidir. Ama aynı zamanda edebiyat tarihe karşı bir direniştir. Geçmişte olduğu gibi gelecekte de edebiyat Boşnak / Bosna Hersekli kimlik kaleydoskopunun renkleri ve çizgilerini çizip onu bir dereceye kadar yeniden tasarlayacaktır. Bu hipotezlerin ispatlanması için, kültürel kimlik konusunu de ele alan çağdaş teoriler kullanılarak Boşnak yazarların modern ve seçkin eserleri incelenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Boşnak Edebiyatı, Kültürel Kimlik, Anti-Özcülük, Küreselleşme, Kaleydoskop

# Bosniak Literature and Identity Facing Temptations of Contemporary Global Civilization

## Abstract

Having taken the anti-existentialist concept of identity into consideration this paper discusses the status of Bosniak literature facing temptations of contemporary global civilization. The identity reconfiguration model is described using the kaleidoscope metaphor. Such an imaginary set leaves space for the personal choice of identities and lifestyles, not diminishing the significance of the historical and social environment and interaction with the surroundings in their construction. Literature has remained the only place where the battle of meaning is lead; it has been a symbol of history, but also a sign of resistance to history. As it did in the past, it will similarly recreate and, to some extent, redesign this arrangement of colours and forms of a Bosniak / Bosnian identity kaleidoscope. In order to confirm these hypotheses recent and canonical works of Bosniak writers have been analysed as well as recent theoretical insights into the phenomenon of cultural identity.

**Keywords:** Bosniak Literature, Cultural Identity, Anti-Existentialism, Globalization, Kaleidoscope

Modern dünyanın bütünleştirme ve kültürleşme sürecinde akıcı kimlikler ve pek az gerçek iletişimi kapsayan değişken insan ilişkileri ön plana çıkmaktadır. Boşnak edebiyatı ve kültürel Boşnak kimliğini dikkate alarak, küresel medeniyetten etkilenen bu fenomenlerin getirdiği soruları yanıtlamaya çalışacağız. Gelecek, geçmişte yaşanan tramva olayları ve mücadeleleri vurgulayacak milli kimliği doğurmayı başaracak mı (geçmişte olup bitenler ve günümüzde de Boşnaklar tarafından vazgeçilmeyen unutkanlık hâli dikkate alınır mı böyle bir toplumsal gelişmeye inanmak çok zordur)? Böyle bir toplumsal gelişme, kimliğin oluşturulmasına yönelik küresel baskıların altında oluşturulabilecek mi? Böyle bir toplumsal gelişme, farklılıkları zorunlu ve kalıcı olarak kabul etmiş gibi gözüktüğü halde farklı kimliklerin, tüm farklılıkları ve bu farklılıkları taşıyanları kapsayan büyük ve küresel kimliklerin varlığını engelleyecek kadar önemli olmadığı düşüncesinin oluşturulmasında ısrar eden küresel siyasetin etkisinin altında oluşturulabilecek mi? Boşnak kimliği, seçme hakkı ile küresel kimliğin üyeliğinin sağladığı güvenlik arasında nereye yerleşecek? Boşnak kimliği, hem kişiliğin hem de topluluğun varlığının ihtiyaç duyduğu bu iki çelişik anlayış arasında nereye yerleşecek? “Küçükler“ ve “taşralı kimlikler“in merkezi kimliğin kurallarına ve ihtiyaçlarına uymasında ısrar eden geç kapitalizmde olduğu gibi kimliğe yönelik seçme hakkı ve kültürel farklılıkları sadece sözlü olarak kabul eden küresel çokkültürlülüğün (bu anlayış, larpurlatizme dayanan ve farklılıkları modern dünyanın en önemli özelliklerinden biri olarak nitelendiren felsefe düşüncesinin en iyi örneklerinden biridir) etkisiyle bu soruların yanıtları “felce uğrayacak

mı“? Çelişik anlayışları kapsayan çokkültürlülükte “...herhangi bir kişiliğe sahip olabilirsin, herhangi bir etnik grubun ‘çocuğu’ ya da uyesi olabilirsin, eş cinsel ya da ekoloji sevdalısı olabilirsin. Fakat bu kurallar, varoluşun temeli olan maddi değerleri kapsamayan alanlarda geçerlidir“ (Paić, 2005, 34). Daha doğrusu, etnik farklılıkları değil, kimlik ve güç farklılıklarını yansıtan çokkültürlülük “‘Başkasını’ bir getonun ya da bir ekoparkın vatandaşı olarak kabul eden bir anlayıştır... ‘Başkasına’, kültürel farklılıklara ve hoşgörüyü yönelik anlayış, bin farklı çiçeğin açtığı bahçeye dönüşür. Fakat, yeni küresel bahçede ‘Baş Bahçıvan’ın kim olduğu bilinmeli!“ (Paić, 2005, 96-97).

Seçme hakkı ve farklı seçenekler küresel çağın hayalî ideolojisinin temelidir. “Sözde“ seçme hakkı kapsamında “istediğin kişiliğe sahip olmak“, kimlik şiirinin kabul belgesine benzetilmektedir. Faruk Šehić (Faruk Şehiç) *Varoluşun Dayanılmaz Kolaylığı (Nepodnošljiva lakoća postojanja)* adlı şiirinde yerel alanları bölgesel ve küresel alanlara bağlayan dikey birleşmeleri eleştirerek bu konuyu ele almaktadır. *Varoluşun Dayanılmaz Kolaylığı* şiirinde ele alınan küresel kimlik siyasetinin eleştirilmesi amacıyla kullanılan performatif-kavramsal eleştiriler ve alaycı sözler yıkıcı sözler değil, işleyen bir sistemi “sembolik olarak“ eleştiren sembolik sözlerdir. Michael Hardt ve Antonio Negri’nin *İmparatorluk* adlı eserinde ifade ettikleri gibi “küreselleşme sürecinde kültürün herhangi bir durumu değiştirecek kadar önemi ve gücü yoktur. Kültür, sözlü olarak övülen ve ön plana çıkarılan bireysel özgürlüğü kısmen kabul eden küresel düzenin bir parçasıdır“.<sup>1</sup>

*Erste Bankasındaki aynanın karşısında durdum*

*Yüzümden öğrendim*

*Yorgun, yıpranmış, monoton ve biraz endişeli bir yüz*

*Yüzüm duygularımı şekillendirmek isteyen kapitalizm ideolojisi yüzünden bu hâle geldi*

*Hipnotizmalı petro-dolarlar gökten yağıyordu*

*Lee Van Cleef gibi bıyık bırakacağım*

*Yeni bir kimlik alacağım, örneğin Gregor Samsa’nın kimliğini*

*Omuzlarımdan kanat çıkacak*

*Örümceklerle oynayacağım*

*İnsan dediğimiz şey,*

*Shakespeare’nin bir mısrasını biraz düzeltirsem,*

<sup>1</sup> Žarko Paić’in (Jarko Paić) *Kimlik Siyaseti: Kültür Yeni Bir İdeoloji Gibi (Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija)* adlı eserinde anlattığına göre, neo-emperyalizme dayanan küresel düzenin temel teorilerinde kültür bireysel ve toplumsal varoluşta önemli bir yere sahip olmayan bir unsur olarak nitelendirilmektedir. Žarko Pajić’in alaycı sözleri kullanarak ifade ettiği gibi “kültür, gerçek ortamı, eşitsizliği, özgürlüksüzlüğü örten bir alan olarak nitelendirilmektedir. Böylelikle kültür sosyal hayata temelinden kopmuş olan bir unsur olarak geri dönmektedir“(Paić, 2005, 96-97).



*Hepsi boş olur*

*Başka bir ismin altında ise de* (Šehić, 2006, 32)

Belirtisiz olan ve durmadan “yeni bir öznelik“ oluşturmaya çalışan bu yeni kimlik farklı yaşam tarzlarında ortaya çıkmaktadır. Ama bu her zaman, dediğimiz gibi, hayalî bir özgürlük; Terry Eagleton’un *Postmodernizmin Yanulsamaları (Iluzije postmodernizma)* adlı eserinde ele aldığı özgürlüktür. “Bu öznelik belirtisiz bir unsur olarak nitelendirildiği için özgürlüğün özelliklerini taşımaktadır. Böylelikle özgürlük sorunu çözülmüştür, ama aynı zamanda bu çözüm belirtili ve özgür özneliğin yok edilmesine sebep olmuştur“ (Eagleton, 1997, 60). Bu önemli sorunun “çözümü“ ortaya koyulduktan sonra, kültürel farklılıkları, ‘Başkasını’, hoşgörüyü, eş cinselliği ve farklı kimlikleri sadece postmodernizmin teorilerinin ve kültürel araştırmaların parçaları olarak değil; Batı’nın bugünkü özelliklerinin ve sembollerinin parçaları olarak da nitelendirmemiz ve kabul etmemiz için herhangi bir engel kalmamıştır. Boşnak edebiyatı da bu anlayışlara yer vermeye başlamaktadır. Ajla Terzić’in (Ayla Terziç) kadın eş cinselliğini ele alan *Basit Bir Hikâye Olabilirdi (Mogla je biti prosta priča)* adlı romanı bunu göstermektedir. Ajla Terzić *Basit Bir Hikâye Olabilirdi* romanında kadın kahramanın sosyal hayattaki yerini tespit etmeye çalışmaktadır. Cinsiyet ideolojisini tam anlamıyla tanımayan kadın kahraman, alaycı sözlerle eleştirdiği geleneksel yaklaşımlara, anlayışlara ve görüşlere sahip olmaktadır. Kadın kahramanın davranışları, “sadece Roza adındaki arkadaşına ilgi gösteren“ kimliksiz bir kızın<sup>2</sup> bilgisizliğinin ve kararsızlığının göstergesidir. Üstelik kadın kahraman, hemcinsine karşı cinsel duygular beslediğinin farkına varacak kadar Roza’ya ilgi göstermemektedir. Bunun en iyi göstergesi kararlı arkadaşı Roza’dır. “Romantik aşk ilişkisine başladığı Roza. Kim olduğunu, kimden hoşlandığını ve ne ile uğraşmak istediğini çok iyi bilen Roza. Fakat, hayatta kalabilmek ve geçinebilmek için neler yapmak zorunda kalacağını çok iyi bilen ve farklı giyim tarzıyla ön plana çıkan Roza’dır“ (Duhaček, 2011).

Postmodernizmin siyasetinin, ekonomisinin ve kültürünün özelliklerini taşıyan ve sosyal hayatı yavaş yavaş ele geçiren törensel performanslar, gerçek kimliğin kaybolmasına ve yok olmasına yol açmaktadır. Küreselleşmeyi aydınlatmaya çalışan kuramcılardan biri olan Roland Robertson,

<sup>2</sup> Abdurezak Hivzi Bjelevac’ın (Abdurezak Hivzi Byelovats) *Melika* adlı romanı (1927), Boşnak edebiyatının kadın eş cinselliğini ele alan ilk romanı olarak kabul edilmektedir. *Melika* romanının, hemcinsine karşı cinsel duygular besleyen kadın kahramanın bilgisizliğini ve kararsızlığını tarihsel ve kültürel açıdan anlamak ve anlatmak çok kolaydır. Yazarın erkek merkezli dünya görüşünün etkisiyle kadının hemcinsine karşı cinsel duygular beslemesi, erkeklerle ilişkide yaşanan kötü tecrübelerin yarattığı “intikamcı davranış“ olarak nitelendirilmektedir. Bunun yanında patriyarkal ideolijide kadının hemcinsine karşı cinsel duygular beslemesi, kadınların birbirlerine her zaman yardım etmeye hazır olduklarını kanıtlayan kadın dayanışmasının göstergesi olarak nitelendirilmektedir. Romanda anlatılan “belirgin“ olaylar bunu göstermektedir. “Melika geceyi Hanım Sultan’ın yatağında geçirdi. Hanım Sultan, Melika’nın başını kucığına koyarak onu öpüyordu ve başını okşuyordu. Melika’nın hayal kırıklığının sebebini tahmin edebiliyordu, ama sorular sorarak onu yormak istemedi. Rüyada üzgün ağlayışları ve sessiz hıçkırıkları duyuyordu. Nesima ise elini sıkça tutarak ve yanaklarından öperek onu teselli ediyordu“ (Bjelevac, 1979, 347).

hızlı yayılan korporatif kapitalizmin kurallarının ve *evrenselliğin karikatürü* (Pascal Bruckner) olarak nitelendirilen hedonik ve tüketici yaşam tarzının ortaya çıkmaya başladığı yerel alanların ve değerlerin küresel değişimi anlamını taşıyan küyerelleşme kavramını oluşturmuştur (Paić, 2005, 62). Ahmed Burić'in (Ahmed Buriç) *Akvaryumda Kutsal Pazar Günü (Sveta nedjelja u akvarijumu)* adlı şiirinde bu değişim süreci ilginç, canlı ve renkli bir şekilde anlatılmaktadır. Bu şiirde, hızlı yayılan sanayi sonrası toplumun etkisiyle *doğa ve kültür* arasında oluşturulan yeni ilişkinin canlı bir şekilde anlatılabilmesi için akvaryum mateforu mekân olarak kullanılmıştır. Küreselleşme sürecinde herhangi bir şeyi değiştiremeyeceğimiz belli ise şiir küreselleşmeye karşı bir direnişi ve olumlu öz algıyı oluşturacak kişisel kimliğin oluşturulmasının modeli olarak kalacaktır. Bu model, modern dünyada ütöpik olarak nitelendirilen kimliğin oluşturulmasının temeli değil; postmodernizmin ve kapitalizmin kapsamında kendi özelliklerini yansıtan kimliğin oluşturulmasının temelidir.

*...Şehrin en güzel binası olan büyük ve beyaz kilisenin yanında  
Yeni Şirket Tanrısı'nın heykeli bulunuyor.*

...

*...Hepimiz akvaryum balıklarına dönüşmüş olduk,  
Dünyadaki her şey ise Çin'de üretiliyor.  
Teksas'ın bir köşesinde akvaryumlarla birlikte üretilen demokrasiden başka  
Teksas bayrağı  
Alışveriş merkezinin üstünde dalgalanıyor  
Parasız kaldığın ve bu eşyalara ihtiyacın olmadığı halde  
Eşyaların satılması için  
Harika ikna sanatının nereden geldiğini hatırlatıyor (Burić, 2013, 19-21)*

Muhamed Dželilović (Muhamed Celilović) aynı yaklaşımlara, anlayışlara ve görüşlere dayanarak (post)modern insanın göçebeliğini ele almaktadır. Yalnızlık, eksiklik ve evsizlik duygularının yayılışı bu göçebeliğin oluşturulmasının sebebidir. “21. yüzyılın başlarında kimlik tespiti kapsamındaki araştırmaların detaylı ve kapsamlı bir şekilde yürütülmesi tesadüf değil. Modern dünyanın süreçleri insanı modern bir göçebeye dönüştürmektedir. Bu süreçler insanı geleneksel alanlardan çıkararak ondan modern dünyanın vatandaşı olmasını istemektedir. Bu yüzden bu süreçler uyumsuzluğun ve huzursuzluğun kaynağına dönüşmektedir. Kimlik tespiti üzerine düşünceler ise her türlü eksikliğe dönüşmektedir“ (Dželilović, 2019). Buna rağmen birey değerleri derecelendirebilmektedir. Küresel düzenin bireysel eylemleri engellemesine rağmen “birey herhangi bir kontekste yönelik kendi anlayışı ve görüşünü oluşturabilmektedir. Bir kişiye özgü bireysel görüşler ve anlayışlar somut

eylemler değil; bireyin toplumsal düzenden kurtulmasına, kendini ve bulunduğu çevreyi en iyi şekilde anlamasına sebep olan bireysel kabiliyettir“ (Balorda, 2009, 20). Bireyin toplumsal düzene yönelik anlayışları, görüşleri ve eleştirileri, içinde bulunduğu toplum, çevre ve kültürden etkilenmektedir. Bireysel anlayışlar ve direnişler, insanın içinde bulunduğu toplumun kültürel kimliğinin oluşturulup oluşturulmadığına bağlı olarak değişmektedir. Bu yüzden küreselleşme sürecinin engellenemeyeceği iddialarını yalanlayan görüşler ortaya çıkmaktadır. Bernar Formozo'nun iddia ettiğine göre “etnik kimliğe bağlılık günümüzde de önemini korumaktadır. Daha doğrusu, etnik kimliğe bağlılık günden güne önemini artırmaktadır. Küreselleşmenin etkisiyle meydana gelebilecek tehlikelerden endişe ve kimliğin yok olmasından korku o kadar büyük ki Rousseaucu ve özcülüğün güçlendirdiği etnik kimliği korumaktadır“ (Formozo, 2009, 303). David Hooson da “milliyetçiliğin hızlı ve dizginsiz yayılışının 20. yüzyılın ikinci yarısında yarattığı sorunları“ ele almaktadır. David Hooson'un iddia ettiğine göre “20. yüzyılın sonlarında, yüksek teknolojiye dayanan ve homojenize görünen dünyada, insanların kendi etnik kimliğini ön plana çıkarmak ve başkalarına kendi etnik kimliğini kapsamlı bir şekilde tanıtmak için elinden geleni yapmalarının büyük bir güç olduğunun farkına varılması“ (Hooson, 1994, 39).

Günden güne yayılan içe kapanıklık, evrensel “reality-show“e ve neo-emperyal küreselleşmenin egemenliğine karşı “direnişlerden“ biridir. İçe kapanıklık sürecinde özel hayat ve özel hayatın mikro-narratifi koruma altına alınmaktadır. Bu eylemler postmodernizmin evrensel meta-narratifine karşı bir direniş olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>3</sup> Bu konuyu ele alan “küçük bir hikâye“ Ervin Jahić'in (Ervin Jahić) *11 Eylül* şiirinde anlatılmaktadır.

*Televizyonda canlı yayın sunuluyordu*

*Bunu bilmiyorduk, ürpertici soğuktan haberimiz yoktu*

*İkimiz, küçük bir kayanın içerisine sığınan iki yılan gibiydik*

*Dünya, zaman ve insanlardan ayrılmış olduk*

*Bilmiyorduk ki hem çocuklarımızın geleceği hem de bizim geleceğimiz*

*Bundan sonra evrensel soğuğa dayanan reality-showe göre oluşturulacak*

<sup>3</sup> Bu eylemler mantığa aykırı görünen bir düzene eğilimin sonucudur. “Kitle iletişim araçlarının sosyalleştirme sürecine etkisi gün geçtikçe arttığı halde bu iletişimin etkisiyle oluşturulan kimlik eleştirmeye hazır olan vatandaşları yetiştirmek için uygun değildir. Tam tersine, kamusal alanın yok olmasına, bireysel eylemlerin ve hedeflerin ön plana çıkmasına sebep olan eylemlere eğilim ortaya çıkmaktadır“ (Cerutti, 2006, 46).

*Dışarda başka bir dünya vardı  
Korkulara, cinayetlere ve yalanlara dayanan bir dünya  
Biz ise içeride umutlarımızı besliyorduk  
Birbirine bağlıydık, temizdik  
Yalnız ve serbesttik (Jahić, 2007, 99).*

Diğer yandan sadece Müslümanların yaşadığı bölgelerde değil; dünyanın her köşesinde rastlanabilen kökten dinciliğin dirilişi, iyicil ve yapay çözümlere karşılık olarak meydana gelmektedir. Kökten dinciliğin dirilişinin küresel bir eyleme dönüştüğü görülmektedir. “Modern toplumlarda kişisel ve toplumsal kimliklerin belirsiz olması, modernleşme sürecinin temellerini yıkan değerlerin birileri tarafından kabul edilmesine sebeptir“ (D’Andrea, 2006, 102-103). Kökten dinciliğin dirilişi, geleneksel değerlere bir direniş olarak değil; yepyeni bir kimlik olarak meydana gelmektedir. “Bu yepyeni kimlik, küresel ve egemen düzenin alternatifini oluşturmak için meydana gelmektedir. Geleneksel kaynaklar araştırılıp kullanılarak, kutsal değerler politikleştirilerek, siyaset dincileştirilerek, din kuralları toplumsal değerlere dönüştürülerek böyle bir kimlik oluşturulabilmektedir.“ (Castells, 2002, 30). Böyle bir kimliğe sahip olan toplumlarda ve birliklerde yepyeni bir düzen de uygulanmaktadır. Bu düzenin oluşturulmasında hem fiziksel hem de sanal ağ iletişimi kurulmaktadır. Ağ iletişiminin etkisi, bir etkinliğin ya da bir eylemin gerçekleştirilmesi için kurulan ve sadece yeni bilgileri kapsayan iletişimin etkisinden daha büyüktür. “Ağ İletişimi gerçek kültür kodlarının üreticisi ve dağıtıcısıdır. Ağ İletişimi birçok değiş tokuş sürecinde meydana gelerek gerçek kültür kodlarının yapısını etkilemektedir (Castells, 2002, 368).

Kimlik karmaşası ve Müslümanlara yönelik şiddet uygulamalarının yarattığı isyan duyguları, bazı insanların Vahabilik, Selefelik gibi radikal İslami mezheplere katılmasına sebeplerdir.<sup>4</sup> Diğer yandan maddi istekler bazı insanları radikal İslami mezheplere yönlendirmektedir. Hadžem Hajdarević’in (Hacem Haydareviç) *Bu Yıllarda Sen Nerelerdesin (Gdje si ti ovih godina)* adlı romanında bu konular ele alınmaktadır. Bu romanda, bir taşra kasabasından Saraybosna’ya gelen bir üniversite öğrencisinin hayat hikâyesi ele alınmaktadır. Bir taşra kasabasından Saraybosna’ya gelen öğrenci savaş sırasında Arap hayır kurumlarından birinde çalışmaya başlamış ve radikal İslami mezhebe

<sup>4</sup> “Arap-İslam aklının bazı Boşnaklar tarafından kabul edilmesinin iki temel sebebi vardır. Birincisi Boşnakların kendi milli kimliğini oluşturmasını engelleyen toplumsal kimlik karmaşasıdır. İkincisi ise Sırpların Boşnaklara yönelik şiddet uygulamalarının yarattığı isyan duygularıdır. ...Bunun yanında, temel din kurallarına dayandığı iddia edilen ‘güçlü’ ve ‘orijinal’ Arap-İslam aklının, temel din kurallarına aykırı olduğu iddia edilen ‘güçsüz’ ve ‘korsan’ Boşnak-İslam aklından daha iyi olduğu düşüncesi, birilerinin güçsüz geleneksel kimliği bırakmasına, güçlü ve orijinal görünen yabancı kimliği kabul etmesine sebeptir“ (Balorda, 2009, 170).

katılmıştır. Eşi şehit olan bir kadınla savaştan sonra evlenmiştir. “Eşiyle sevişirken çok sessiz olurdu. Bütün dünyadan ve kendi vicdanından saklanıyorlarmış gibi yorganın altında utanarak sevişirlerdi“. Fakat, erkek kahraman arkadaşlarıyla sohbet ederken farklı davranırdı.

*...kadınlardan ve cinsel ilişkilerden durmadan bahsederlerdi. Eşi şehit olan ve güvenli bir eve nikâhlı eş olarak alınıp sığınacak kadınlardan... Eşi şehit olan ve nikâha, daha doğrusu bir eve girmeye uygun olmayan kadınlardan... Erkek aletinin bir an önce sertleşmesi için yenmesi ve içilmesi gerekenlerden bahsederlerdi... Cinsel gücü artıran gıda malzemelerini birbirlerine verirlerdi... Bu gıda malzemelerini Doğu'dan sipariş ederlerdi... Din kurallarından da bahsederlerdi... Fakat, sadece Vahabi olmayanlarla, daha doğrusu Vahabiliğe yönlendirmek istedikleri kişilerle konuşurken din kurallarından durmadan bahsederlerdi... Fakat, kendi aralarında bu konulardan bahsetmezlerdi... (Hajdarević, 2015, 372)*

*Mutatis mutandis* olan “Türk hayat senaryosu“ dikkate alınmazsa yukarıda verilen örnekler ve sorulan sorular önemli ölçüde eksik kalacaktır. Bu hayat senaryosu, çokkültürlülükte kültürel ve dini farklılıkların birleştirilemediğini, tarihi olayların bir etnik gruba etkilerinin tam olarak silinemediğini göstermektedir. Boşnakların / Bosna Hersekliilerin sayısız sıkıntılarının kıyaslanamazlığı, daha doğrusu diğerlerinin başına (başımıza!) gelen sıkıntılarının kıyaslanamazlığı, bu hayat senaryosunun örneklerinden biridir. Kültürel unsurların temel benzerliklerinin eksikliği, bir kültürün ikinci plana atılmasının sebebidir. Fakat, bir kültürü ikinci plana atan bu yaklaşım uygunsuz ve kullanışsız bir yaklaşımdır. “‘Güçsüz’ ve ‘önemsiz’ olarak nitelendirilen kültür ‘güçlü’ ve ‘önemli’ olan kültüre hiç benzemediği için medeniyetin تنها bir köşesine atılmaktadır. Bu yüzden bu kültürün tanıtılmasının hiç faydası yoktur“ (Petković, 2010, 88). Realpolitik kapsamında ve realpolitiğin taklitçiliğinin kapsamında, bu sorunların çözümünü sunabileceğine inanılan “kimliğinin oluşturulmasını bekleyen Avrupalılar“ arıksayıışı (fr. litote) ortaya çıkmaktadır (bkz. (Neimarlija, 2012, 23-30)). Ama Avrupa'nın çokkültürlülüğünde yaşanan olaylar yukarıda açıklanan hayat senaryosunun en iyi örnekleridir. Mültecilerin gettolaşması (Almanya'da yaşayan Türklerin gettolaşması; Fransa'nın taşra kasabalarında yaşayan Arapların gettolaşması) bunun en iyi örneğidir. Diğer yandan, geçen yüzyılın sonlarında Güney Slav etnik grupları, kendi etnik gücünü ön plana çıkararak toplumsal Avrupa kimliğinin oluşturulmasını farklı bir şekilde etkilemeye başlamıştır. “Eski Yugoslavya sınırları içindeki savaş alanlarında (killing fields) Batı Avrupa tarafından gösterilen kararsızlık ve güçsüzlük, Avrupa Birliğinin güvenilirliğini en büyük ekonomik krizler kadar olumsuz etkilemiştir. Böyle zor

ve önemli durumlarda kararlılığını ve gücünü gösteremeyen siyasi tüzellik, vatandaşlarının güvenini kazanamamaktadır“ (Cerutti, 2006, 63-64).

Günümüzde (teorik) bir iyimserliğin ortaya çıktığı iddia edilmektedir. Fakat, bugünkü dünyada bu iyimserliğe rastlanmak çok zordur. Bu iyimserliğe göre “küçük ve fakir bir ülke kendi kimliğini en iyi şekilde oluşturduğu ve gücünü kaliteli bir şekilde kullandığı takdirde tüm sorunlarından ve küresel baskılardan kurtulabilmektedir“ (Skoko, 2011, 66).<sup>5</sup> Fakat, “etnik grupların ortak değerlere ve geleceğin ortak vizyonuna ortak görüşleri; milli strateji; ortak devlet kurumlarının oluşu ve gelişimi“ (Skoko, 2011, 70), küreselleşme sürecine ve küresel baskılara karşı bir direniş yöntemi olarak damgalanırsa Bosna Hersek ve Boşnaklar bu yöntemi uygulamaz. Boşnaklar milli kimliğinin korunmasına ve geliştirilmesine önem vermedikleri için yakın zamanda bu yöntemi uygulamayacaklardır.<sup>6</sup> Bugün Boşnak kimliği projektiv değil; evrimseldir. Bundan sonra da Boşnak kimliğinin evrimsel olacağı bellidir. Santrifüj ve santripetal kuvvetler, evrimsel Boşnak kimliğinin yol haritasını çizecektir. Bir yandan “vatandaşların kimliğini belirleyen temel birleşme noktasının ulusal kimlikler ve ulusal devletler tarafından uzun zaman oluşturulmaya devam edeceği bellidir. Diğer yandan ulusal kimliklerin birbirlerine bağlılığı, hem dünyanın hem de dünya vatandaşlarının kimliğinin varlığının en önemli özelliklerinden biridir“ (Cerutti, 2006, 58). Dünyada olup bitenler bu iki farklı birleşme noktasından etkilenmektedir. Manuel Castells’in iddia ettiğine göre, bu iki farklı taraf arasında herhangi bir uzlaşma sağlanamayacaktır. Bu iki farklı tarafı birleştirebilecek herhangi bir uzlaşma sağlanamayacaktır. Kendi milli kimliğinin oluşturulmasına ihtiyaç duymayan “dünya vatandaşları“ bu iki farklı noktanın bir grubunu oluşturmaktadırlar. “Dünya vatandaşları temel içgüdülere sahip olan ve güçlü olmak isteyen bencil ve kurnaz insanlar olarak nitelendirilmektedirler. Bunun yanında,

<sup>5</sup> Bu konunun kapsamında Dayton Anlaşmasına göre oluşturulan düzen de ele alınmalı. Bu düzen aktüel Komüniteryanizm anlayışlarına benzemektedir. Bu anlayışlar kapsamında bireyler kendi haklarını korumak ve savunmak için devlet kurumlarına taleplerini iletmektedirler. Fakat, sadece kendi grubunun (etnik grup, cinsiyet grubu olabilir) başarı uğruna yükümlülükleri üstlenmektedirler. Halk arasında bu durum en iyi şekilde anlatılmaktadır: “Kendi etnik grubunun ayrılmaz bir parçasısın. Kendi etnik grubunun dışında pek az yükümlülüğün var. Ya da hiçbir yükümlülüğün yok.”

<sup>6</sup> *Boşnakça Yazım Kılavuzu, Boşnakça Dil Bilgisi, Boşnak Tarihi, Boşnak Edebiyatının Seçkin Yüz Kitabı* gibi önemli bilimsel çalışmaların devlet kurumları tarafından değil; ulusal kültür dernekleri tarafından gerçekleştirildiği vurgulanmalı. Böyle bir durum, Nela Rubić’in (Nela Rubić) araştırdığı döneme benzemektedir. “Ulusal ideolojinin paradigmalarına uyan ‘kültürel’ kimliğin korunması için farklı kültür-sanat ve eğitim dernekleri kurulmuştur. 19. yüzyılın sonlarında, Bosna Hersek’in Avrupalaştığı dönemde uygulanan bu kültür modeli, 20. yüzyılın sonlarında Bosna Hersek’te tam anlamıyla tekrar uygulanmaya başlanmıştır“ (Rubić, 2003, 72-73). Bosna Hersek’in kültürel ve kimlik sorunlarına yönelik karamsar görüşleri içeren bu bilimsel çalışmanın yanında anlamsız ve faydasız görüşleri ve teorileri içeren metinler de önümüze sunulmuştur. Fahrudin Novalić’in (Fahrudin Novalić) *Boşnakların Avrupa Kimliğinin Anlamı (Smisao europskog identiteta Bošnjaka)* adlı makalesi bu metinlerden biridir. Bu makalede “projektiv Boşnak kimliği“nin oluşturulması gerektiği düşüncesi ön plana çıkarılmaktadır. Bunun yanında “yaratılışın kalıcı gücü; iletişimin öznelarasılığı; Bosna Hersek’te yaşayan Boşnaklar ile yurt dışında yaşayan Boşnaklar arasındaki birlik ve beraberlik; eleştirel düşünce; evrensel, kozmopolit ve uluslararası değerlerin oluşu ve gelişimi; bilimsel yöntemlerin kullanışı; gerçek demokrasi; çokkültürlülük; insanlık; sosyal adalet; insan hakları; hukukun üstünlüğü; bilimsel, sanatsal ve kültürel çalışmaların gelişimi; sorumluluk; kendini kontrol etme gücü; bütünsel ve ekolojik kültür; bütün bunlar Boşnakların Avrupa kimliğinin ve parlak geleceğinin oluşturulmasının temelleri olarak nitelendirilmektedir“ (Novalić, 2012, 42). Bu konular bilimsel yöntemlere aykırı olan bir şekilde ele alınmaktadır.



uluslararası anlaşmalar kapsamında kabul edilen yasal ve siyasal sınırları ve düzenleri yıkacağı tehdidinde bulunan barbarlık ve göçebelik yaşam tarzının özelliklerine sahip olan insanlar olarak nitelendirilmektedirler. Milli kimliğine sığınarak küresel baskılara direnen, küreselleşme sürecinin ve radikal bireyselliğin etkisi altına girmek istemeyen insanlar ise yukarıda anlatılan iki farklı noktanın diğer grubunu oluşturmaktadırlar. Tanrı, millet, aile gibi geleneksel değerler ön plana çıkarılarak, bu özelliklere sahip olan kimlikler oluşturulmaktadır. Etnik özelliklerini koruyan ve ön plana çıkararak bu insanlar, milli kimliğini koruyacak kendi bölgelerinin sınırlarını korumaktadırlar“ (Castells, 2002, 362).

Çalışmamızda anlatılanlar, kültürel Boşnak kimliğinin dengesiz, tehdit altında ve özcü dayanaklardan uzak olduğu halde kırılğan olmadığını, yok olmadığını, yok olmayacağını, var olduğunu ve var olacağını göstermektedir. Kimlik sorusu, bir kimliğin var olup olmayacağı sorusu değildir. Kimlik sorusu, bir kimliğin özelliklerinin neler olduğu sorusudur. Kimlik *res nata* değil; *res facti*! Bir kimliğin varoluşu, kimliğin metafizik düzen kapsamında oluşturulmasında ısrar edenler tarafından bir soru olarak nitelendirilmektedir. Daha doğrusu, bir kimliğin varoluşu, kimliğin temel değerlere yönelik *ortak bir anlayış*<sup>7</sup> kapsamında oluşturulmasında ısrar edenler tarafından dramatik bir sorun olarak nitelendirilmektedir. “Özgün“, “büyük“ ve “güçlü“ olan kimlikler bu ortak anlayışa yakındır. “Özgünsüz“, “küçük“ ve “güçsüz“ olan kimlikler bu ortak anlayışa uzaktır. Bu anlayış kapsamında önemli bir şey ihmal edilmektedir. Gerçek hayatın zorluklarıyla karşı karşıya geldiğimizde temel değerler arkamızda kalan başlangıç noktasına dönüşmektedir. Milli kimliği oluşturan temel değerlerin özellikleri, tarihi ve ideolojik şartlara göre değişebilmektedir. Amin Maalouf’un iddia ettiğine göre, Boşnak kimliğini oluşturan temel değerlerin özellikleri değiştiği halde insanların bu değerlere yönelik olumlu görüşü ve anlayışı değişmemektedir. Maalouf’un Bosna Hersek ve Boşnaklar hakkında yaptığı araştırma detaylı bir şekilde gerçekleştirilmemiştir.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Bu anlayışın oluşumu ve gelişimi, *Hırvat Kimliği Sempozyumu Bildiri Kitabında* yayımlanan bilimsel makalelerde ele alınmaktadır. *Hırvat Kimliği Sempozyumu* 2009 yılında Zagreb’te gerçekleştirilmiştir. Böyle bir anlayışın temel özelliği, Tonči Matulić’in (Tonçi Matulić) bildirisinde anlamlı bir şekilde anlatılmaktadır. “İnsana insanlığın temel özelliği olan ‘insan olma’yı unutturan yeni, aldatici ve tatlımsı ideolojiler, kaybolmuş ve unutulmuş olan tarihsel ideolojilerin yerini almıştır“ (Matulić, 2009, 91).

<sup>8</sup> Maalouf’un kitabı bilimsel bir araştırma değildir. Bu yüzden Lübnanlı-Fransız yazarın Boşnak kimliğin özelliklerini yakından tanıyamaması çok normaldir. Kimlik taklitçiliği Boşnak kimliğin özelliklerinden biridir. “İnsanlar, ideolojisi, gerçek kimliği ve düşünceleri bilinmediği takdirde Bosna’da daha iyi ve daha kolay yaşayabileceklerini fark etmişlerdir. Bu yüzden insanların komünizm döneminde kendi ideolojisini ve düşüncelerini saklamaları çok normaldir“ (Filipović, 2004, 415). Boşnak kimliğine yönelik anlayışın oluşumu ele alındığında Boşnakların temel özelliklerinden birinin yabancılar tarafından farkına varılamaması dikkate alınmalı. Bosnalı siyasi insanın iktidara yönelik davranışlarının yabancılar tarafından farkına varılamamıştır. Zvonimir Radeljković (Zvonimir Radelković) siyasi saygısızlık olarak nitelendirilebilen bu davranışları ele almaktadır. “Buranın siyasi insanı herhangi bir iktidarı yabancı ve düşmanca bir iktidar olarak kabul etmektedir. Kimliğin etnik gruplara parçalanmasına sebep olan Balkanlaşmanın etkisinde bulunan bu insan herhangi bir iktidarı kendi iktidarı olarak kabul edememektedir. Fakat, bütün bunlar *Homo Balkanicus*’un iktidara karşı eylem düzenlemesine sebep değil. Bu insan, anarşist ideal uğruna eylem düzenlemeye hazır değildir. Durumu yakından tanımayan bazı yazarlar, eserlerinde Balkan insanının anarşist ideal uğruna eylem yapmaya hazır olduğunu

Milli kimliğin monokromatik durumunun kısalığı temeline dayanan bir ölçünün en detaylı araştırma olduğu vurgulanmalı.

*Saraybosna'yı terk etmeyelim. Orada biraz daha kalalım. Bir hayal anketi yapalım. Elli yaşlarında olan ve sokakta yürüyen bir adamı göz önüne getirelim.*

*1980'li yıllarda bu adam gururlu derdi ki: Ben Yugoslavyalıyım! Bunu gururlu, ama duygusuz bir şekilde söylerdi. Soru sormaya devam etseydiniz Bosna Hersek Cumhuriyetinde yaşadığını ve Müslüman bir aileden geldiğini belirtirdi.*

*On iki yıl sonra, savaş sırasında, bu adamla karşılaşır ona aynı soruyu sorsaydınız gururlu derdi ki: Ben Müslümanım! Boşnak olduğunu da sözlerine eklerdi. Ona eskiden Yugoslavyalı olduğunu söylediğini hatırlatsaydınız sevinmezdi.*

*Bugün bu adamla sokakta karşılaşır ona aynı soruyu sorsaydınız önce Boşnak olduğunu söylerdi, sonra Müslüman olduğunu da sözlerine eklerdi. Camiye gitmekte olduğunu vurgulardı. Ülkesinin Avrupa'nın bir parçası olduğunu da sözlerine eklerdi. Sonunda ülkesinin bir gün Avrupa Birliğine girmesini umduğunu söylerdi.*

*...Yukarıda anlatılan tüm detaylar bu adamın kimliğinin parçalarıdır. Bu adam Müslüman bir ailede doğmuştu. Konuştuğu dil, eskiden ortak bir ülkenin sınırları içinde beraber yaşayan ve sonra ayrılan Güney Slavların dilidir. Önce Osmanlıların, sonra Avusturyalıların ele geçirdiği bir ülkede yaşıyor. Avrupa'nın dramatik tarihi olaylarının yaşandığı bir ülkede yaşıyor. Bu adamın kimliği ülkesini ele geçiren her yeni iktidardan etkileniyor. Geçmiş dönemler yeni iktidar tarafından karalandığı için bu adam hayatı boyunca farklı masallar ile karşı karşıya geliyor. Böylelikle proleter olduğu düşüncesini kabul etmişti. Yugoslavyalı olduğu düşüncesini kabul etmişti. Sonra Müslüman olduğu düşüncesini kabul etmişti. Savaşın zor günlerinde, Trieste şehrinde yaşayanlara değil; Kabil şehrinde yaşayanlara yakın olduğu düşüncesini ona kabul ettirmişlerdi. (Maalouf, 2003, 13-14)*

yanlışlıkla anlatmaktadırlar. Balkan insanı iktidarı direnmemiz gereken bir güç olarak değil; kandırmamız gereken bir güç olarak kabul etmektedir. Genetik olarak iktidardan nefret eden Balkan insanı, iktidarda bulunmak ve toplumu yönetmek için ideal bir insan olduğunu düşünmektedir. Ama, bunu açıkça söylemeyecektir. Balkan insanının bu özelliklerini yakından tanımayan bir kişinin Balkanların siyasi ve sosyal durumunu anlaması mümkün değildir. Balkan insanı, iktidarda bulunanların ve toplumu yönetenlerin primitif, aptal, münasebetsiz ve beceriksiz oldukları düşüncesindedir. Oturduğu mahallede çalışan polis memurundan başbakana ya da cumhurbaşkanına kadar tüm yöneticilerin primitif, aptal, münasebetsiz ve beceriksiz oldukları düşüncesindedir. Fakat, Balkan insanı iktidar koltuğuna oturduğunda ve toplumu yönetmeye başladığında durum tamamen değişmektedir. Dünyanın en iyi yöneticisi olduğu düşüncesindedir. Kendisinin en iyi yönetici olduğunu söyleyen astlarının sözlerine inanmaktadır. Ama, iktidar koltuğuna oturmadan önce düşündüklerine dayanarak bu sözlerin gerçek olmadığını farkına varmalıdır. En iyi yönetici olduğuna inanmış olan Balkan insanı, iktidarın sunduğu avantajları hakettiğini düşünmektedir. Hukuk kurallarına aykırı olan avantajları da hakettiğini düşünmektedir. Bu mantıksız anlayış, iktidar tarafından yürütülen tüm çalışmaları engellemektedir“ (Radeljković, 2001, 67).

Bugün kimliğin temel değerlerini yok etmeyi amaçlayan hareketlere karşı uyarılar önümüze sunulmaktadır. Fakat, geleneksel ve manevi değerlerin devlet kurumları ve kültür dernekleri tarafından korunması, rölativist ve küresel baskılardan kurtarılması gerektiği iddialarının bu uyarılardan farklı olduğu vurgulanmalı. Bunun yanında, radikalizmin popüler oyunlarına karşı direnmek çok önemlidir. Dünyada olup bitenlerin planlandığını anlatan radikal ideolojiye körü körüne inanmak, bir şeyin gerçek, ahlaki ve etik olup olmadığına ilişkin “geleneksel“ soru işaretlerinin ikinci plana atılmasının ve unutulmasının sebebidir. Çalışmamızda anlatmaya çalıştığımız kaleydoskop ve Boşnak kimliğinin farklılıklarını birleştiren ortak değerler, her bireyin (nüfus sayımında olduğu gibi) Boşnak kimliğine sahip olduğunu iddia etmesini sağlamaktadır.<sup>9</sup> Kimliğe yönelik bu yaklaşım, “birleştirme noktası“ olarak adlandırılan ve farklı özellikleri birleştiren yaklaşımdan (Stuart Hall) farklıdır. Kaleydoskop yaklaşımı, bireyin kendi kimliğini ve yaşam tarzını seçmesini sağlamaktadır. Aynı zamanda, kimliğin ve yaşam tarzının oluşturulmasında tarihsel ve sosyal çevrenin ve çevre-insan arasındaki etkileşimin önemi azaltılmamaktadır. Bu yaklaşım, kimliğin oluşturmasını etkileyen herhangi bir değişimi kabul etmeye hazır olmayanların planlarını engellemektedir. Bunun yanında, bu yaklaşım, kişisel kimliği ve tüm geleneksel değerleri yok etmeyi amaçlayan radikal değişimleri gerçekleştirmeye çalışanların planlarını da engellemektedir. Nasıl olursa olsun, önümüzdeki yıllarda da, milli kimliğe/devlete yönelik geleneksel anlayışlar ile küreselleşme sürecinde oluşturulan transteritoryal kültürel kimlikler arasındaki uyumsuzluğun yarattığı boşlukta önemli olaylar yaşanacaktır. Tarihte ilk kez manevi bir gelişme olarak değil; medeniyetsel (teknolojik) bir gelişme olarak nitelendirilen *World Culture* ideolojisinin kabulüne ya da reddedişi sonucunda oluşturulan alanda yaşanacaktır.

Edebiyat, anlam tartışmalarının yapıldığı bir alan olarak nitelendirilmektedir. Edebiyat tarihin simgesidir. Ama aynı zamanda edebiyat tarihe karşı bir direniştir. Geçmişte olduğu gibi gelecekte de edebiyat Boşnak / Bosna Hersekli kimlik kaleydoskopunun renkleri ve çizgilerini çizecektir. İnsanlığın geliştirilmesi için en verimli ve en yaratıcı insan etkinliği olarak nitelendirilen *Kültüre* yönelik temel anlayış yeniden oluşturulduğu takdirde edebiyat da önemini koruyacaktır. Nasıl olursa olsun, biz eminiz ki Boşnak edebiyatının dalgalı denizinde seçkin gemiler hız kesmeden yol almaya devam edecektir.

<sup>9</sup> Etnik kimliğe yönelik bu çoğulcu yaklaşım, Polonyalı Henri Tajfel ve İngiliz Richard Jenkins tarafından geliştirilen, kimlikleşme ve kategorileştirme olarak adlandırılan yaklaşımlar ile eşleşmektedir. Jasna Balorda (Yasna Balorda) bu yaklaşımları buradaki bilim insanlarına tanıtmıştır. Tajfel ve Jenkins’in iddia ettiklerine göre, grup olgusunun oluşması için gerekli bilişsel eylem sosyal sınıflandırma eylemidir. İnsanlar diğer insanları kendilerine benzer ya da farklı olarak gruplara ayırmaktadır. Aynı özelliği taşıyan diğer inanlarla birlikte iç grup oluşturulurken (kimlikleşme), farklı özellik taşıyan insanların oluşturduğu grup dış grup olur (kategorileştirme). Sosyal sınıflandırma eylemi ile iç ve dış grup (“biz“ ve “onlar“) arasındaki ayırım artmaktadır. Bir başka deyişle, “onlar“ olmadan etnik grubun oluşturulması mümkün değildir (bkz. (Balorda, 2009, 49-56)).

## Kaynaklar

- Balorda, J. (2009). *Preživjeti genocid – analiza postratnih etničkih identiteta Bošnjaka*. Sarajevo: Maunagić.
- Bjelevac, A. H. (1979). *Izabrana djela* (Vol. 2). Sarajevo: Svjetlost.
- Burić, A. (2013). *Maternji jezik*. Sarajevo: TKD Šahinpašić.
- Castells, M. (2002). *Moć identiteta*. Zagreb: Golden marketing.
- Cerutti, F. (2006). Identitet i politika. In F. Cerutti (Ed.), *Identitet i politika* (p. 23-66). Zagreb: Politička Kultura.
- D'Andrea, D. (2006). Moderna subjektivnost između različitosti i pripadnosti. In F. Cerutti (Ed.), *Identitet i politika* (p. 85-103). Zagreb: Politička kultura.
- Dželilović, M. (2019). *Književnost kao sporazum svjetova (o književnom djelu Tvrtka Kulenovića)*. Retrieved 30.07.2019, from <http://www.balkan-sehara.com/muhamed%20esej.html>.
- Duhaček, G. (2011). *Prilično prosta priča o lezbijskoj ljubavi*. Retrieved 28.07.2019, from <https://www.tportal.hr/kultura/clanak/prilicno-prosta-prica-o-lezbijskoj-ljubavi-20111108>.
- Eagleton, T. (1997). *Iluzije postmodernizma*. Novi Sad: Svetovi.
- Filipović, M. (2004). *Historija bosanske duhovnosti – epoha modernizacije*. Sarajevo: Svjetlost.
- Formozo, B. (2009). Rasprave o etnicitetu. In K. Halpern & . K. Ruano-Borbalan (Eds.), *Identitet(i) - pojedinac, grupa, društvo* (p. 295-307). Beograd: Clio.
- Hajdarević, H. (2015). *Gdje si ti ovih godina*. Sarajevo: Dobra Knjiga.
- Hooson, D. (1994). *Geography and National Identity*. Oxford: Blackwell.
- Jahić, E. (2007). *Kristali Afganistana*. Zagreb: V. B. Z.
- Maalouf, A. (2003). *Ubilački identiteti*. Beograd: Paideia.
- Matulić, T. (2009). Identitet i hrvatski identitet kao metafizičko-antropološki problem. In Z. Lukić & B. Skoko (Eds.), *Hrvatski identitet* (p. 79-98). Zagreb: Matica Hrvatska.
- Neimarlija, H. (2012). Evropski identitet Bošnjaka / Determinacija, vokacija i korelacija. *Zbornik radova XVII simpozija Europski identitet Bošnjaka – od minulog iskustva do suvremene afirmacije*, 34(35), 23-30. (In Dž. Jogunčić (Ed.), Zagreb: Bošnjačka pismohrana.)
- Novalić, F. (2012). Smisao europskog identiteta Bošnjaka. In *Zbornik radova XVII simpozija Europski identitet Bošnjaka – od minulog iskustva do suvremene afirmacije* (Vol. 34, p. 31-45). Dž. Jogunčić (Ed.), Zagreb: Bošnjačka Pismohrana.
- Paić, Ž. (2005). *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija*. Zagreb: Antibarbarus.
- Petković, N. (2010). *Identitet i granica*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Radeljković, Z. (2001). De- i re-konstrukcija srednje klase na Balkanu – skica. In *Regionalna konferencija Literatura i kultura za mir* (p. 65-70). Sarajevo: P. E. N. centar Bosne i Hercegovine.

Rubić, N. (2003). *U sjeni Srebrenice – dnevnik zarobljena uma*. Sarajevo: Rabic.

Skoko, B. (2011). Hrvatska kao brend ili komercijalizacija nacionalnog identiteta. In Z. Lukić & B. Skoko (Eds.), *Hrvatski identitet* (p. 65-77). Zagreb: Matica Hrvatska.

Šehić, F. (2006). *Transsarajevo*. Zagreb: Duriex.

Universal Journal of History and Culture

Vol. 1, No. 2, 203-218, 2019

Research Article

ISSN: 2667-8179



# Njegos's The Mountain Wreath: The Text Behind Serbian Nationalism's Racist Foundation Myth

Saman Hashemipour

Istanbul Ayvansaray University, English Language and Literature Department, Istanbul, Turkey

smnpour@gmail.com, ORCID:<https://orcid.org/0000-0003-1756-3929>

**Received:** 11 July 2019, **Accepted:** 16 August 2019, **Online:** 30 October 2019

## Abstract

This study investigates Serbian ultra-nationalism that is bent on the destruction of a multi-cultural community, Bosnia which is not wholly distinct. In the study of the avows of colonial-settlers—whose foundation myths assert absolute racial and cultural exclusivity based on the divine decree—the consequences in terms of ethnic cleansing is explained. Although, ultimately massacre of the indigenous minority populations look inevitable; and the following consequences may be insidious—especially if other powerful nations fail to intervene. To prevent dire consequences, it should be considered that failure may stem from the reality that the dominant powers share the racial or cultural bias of the colonizing power and therefore collude more or less overtly to assist the establishment of the aggressor. Thereby, they assist in the eclipse of the groups targeted for extermination. *The Mountain Wreath* by Petar Njegos and *The Bridge Betrayed* by Michael A. Sells are discussed in a comparative way to fully clear the background of a great massacre at the end of twentieth century.

**Keywords:** Petar Njegos, Massacre, Ethnicity, Bosnia, Serbia, The Ottoman Empire



# Njegos ve Dağ Çelengi: Sırp Milliyetçiliğinin İrkçi Efsanesinin Arkasındaki Metin

## Özet

Bu çalışma, Sırp aşırı milliyetçiliğinin kendinden farklı olmayan çok kültürlü bir toplum olan Bosna'nın yıkıma uğratma çabasını araştırıyor. Bu çalışmada, mitolojik geçmişi—ilahi bir lütfeye dayandığını inanarak—belirli ırk ve kültüre münhasır olduğunu iddia eden sömürgeci yerleşimcilerin, bir etniği yok etme çabaları ele alınmıştır. Olayların gelişimi sonucunda, azınlık olan yerli topluluğun katliamı kaçınılmaz görünse bile, güçlü uluslar müdahale etmedikleri müddetçe, paylaşılan sonuçlar güvenilir olmayabilir. Bu düşünce yapısının neticesinde ortaya çıkan sonuçlar açıklanırken de, tepkileri önlemek için bazı yanlışların, inanılan gerçeklerden kaynaklı olduğu açıklanmıştır. Egemen güçler, sömürgeci gücün ırksal veya kültürel sebeplerini paylaşarak, saldırganın hakimiyet kurmasını meşru kılamayıp, yok edilmeleri hedeflenen grupların kurtuluşuna yardımcı olmaktadır. Petar Njegos'un *Dağ Çelenkleri* ve Michael A. Sells'in *İhanete Uğramış Köprü* eserleri, Yirminci yüzyılın sonunda büyük bir katliamın arka planını açıklama amaçlı, karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Petar Njegos, Katliam, Etnisite, Bosna, Sırbistan, Osmanlı Devleti

## Introduction

Apart from the furore over the 2008 Kosovo declaration of independence from Serbia and the lamentable exploitation of the appalling suffers of people in Balkan Peninsula, the claimed Serbian reality—that states the Province of Kosovo is a hallowed ground and Kosovo is the heart and soul of Serbian history and Serbian identity—is submitted to an examination. Perhaps it would be a dose of healthy truth and reconciliation to face the fact that the history of Serbian nationalism includes some tragic episodes. In this regard, crimes against humanity are too terrible that committed words need to be recaptured through consciousness. There is no better way to accomplish this retrospective view than to review a book by Michael A. Sells, entitled *The Bridge Betrayed* (Sells, 1998). The bridge which he wrote about is setting in Bosnia and narrates a corrupted multicultural society with dynamited mosques and churches; and, it is inclusive of tortures, rapes, disappearing, and loads of murdered people.

Bosnia— Michael A. Sells wrote with great sorrow—was formerly a bridge between many cultures. In pre-Ottoman times, Bosnia was the home of three churches: Orthodox, Catholic, and the independent Bosnian Church. After the Ottoman Empire's conquests in Europe, Islam, Orthodoxy, and Catholicism have made up the larger pattern of Bosnian cultural heritage. After the expulsion of

the Jews from Spain in 1492, many Sephardic Jews who had been offered refuge in the Ottoman Empire came to Bosnia; for instance, Ashkenazi Jews from Northern and Eastern Europe migrated to Bosnia. The Gypsy population of Bosnia-Herzegovina was divided between adherents of Islam and Christianity believers (Sells, 1998, 141-147). The final chapter of *The Bridge Betrayed* is a tribute to the multi-cultural society of Bosnia—a cultural and intellectual bridge between the East and the West, between Christianity and Islam, and between past, present, and future—and also, a lament to its destruction. This bridge was betrayed by the extreme nationalists Serbs and Croats—but even more disastrously by the Western powers—the Security Council, the American and British negotiators, the “peacekeepers,” who drank toasts with the killers and went home to heroes’ welcomes in their own countries and by American diplomat, Henry Kissinger who declared “There is no Bosnian culture” (Sells, 1998, 149). Sells claim his perspective in a world that nationalism targets a land with homogeneous citizens. In this world, anyone who does not fit a particular mold must be exterminated or driven out.

Sells recounts the Serb army’s destruction of the Oriental Institute of Sarajevo, the National Library of Bosnia-Herzegovina, and the National Museum in 1992 (Sells, 1998, 1-3). Sells also records that these repositories of cultural memory were systematically destroyed, and the remained was saved by the combined efforts of Sarajevo’s citizens. One treasure saved from the National Museum was an ancient Jewish prayer book, the *Sarajevo Haggadah* (originating around 1350), written in fourteenth-century in Spain and brought to Bosnia by Jewish refugees of the Inquisition period. According to Sells, During the Second World War, the *Sarajevo Haggadah* had been preserved by “a Muslim curator who hid it from Nazi soldiers,” and in 1992, it was saved through personal risk by “a team of Bosnian museum workers that included a Muslim, an Orthodox Serb, and a Catholic;” and consequently, *The Haggadah* has survived three historic persecutions: “the expulsion of the Jews from Spain in 1492, the Holocaust, and what has been called ‘ethnic cleansing’ in Bosnia” (Sells, 1998, 1-2).

### ***The Mountain Wreath in the Peak of Hatredness***

Through the exploration of the roots of the extreme nationalism and underlying ethnic hatreds which motivated such tragic destruction and waste, Sells mentions a Serbian national foundation myth is part of the process of being dug up and rehabilitation from the not too distant past—instead of looking back for thousands of years. Orthodox perception of Muslim as the hatred ‘Other’ was

crystallized in a book written by a Montenegrin Bishop and published in 1847—in the same year *Wuthering Heights* by Emily Brontë was published—under the influence of modern nationalism. In *The Mountain Wreath* (Popovic, n.d.), Petar Njegos, as a prelate of the Montenegrin Orthodox Church, depicts the extermination of Muslims by Orthodox Christians. It is a massacre which is elevated to the level of a sacred duty, worthy of praise and celebration. *The Mountain Wreath* is a verse-epic which records a possibly fictitious legend in the form of a liturgical ritual. Set on the heights of the sacred Mount Lovcen—the probable site of an ancient Pravoslav church—the drama opens on the feast of Pentecost and ends on Christmas day. It consists of monologues and dialogues between the ruler Danilo, his warriors, and a chorus—called the Kolos—who is representing the people or folk.

The protagonist of *The Mountain Wreath* is the legendary Prince-Bishop Danilo who ruled Montenegro at the end of the seventeenth century. At the beginning of the drama, he is in deep meditation, brooding over the dangers of the spread of Islam, the tragedy of the defeat at the Battle of Kosovo (1389), and the tragic consequences of the betrayal of Prince Lazar by Vuk Branković. At first, uncertain and wavering with a Hamlet-like delay in taking revenge, Danilo is thinking of what must be done. His warriors' counsel to the massacre of the Muslim Serbs, the Kolos repeatedly urge their leader to slaughter the Muslims and accomplish the massacre to be carried out. The climactic conclusion of the drama happens on Christmas morning with a liturgical celebration when the soldiers of Danilo return victorious after the massacre and are greeted by the blind Abbot who invited them to partake of the Blessed Sacrament without the need to be cleansed by the Sacrament of Confession.

Sells says that Njegos is regarded by many as the “Shakespeare” of Serbian literature and *The Mountain Wreath* is considered by many Serb nationalists as the “central work of all Serbian literature” (Sells, 1998, 41). Shortly after the appearance of *The Mountain Wreath*, Sells points out the feast day of St. Lazar—the Serbian hero who killed by treachery at the battle of Kosovo—was promoted to an important place in the Orthodox calendar for the first time as “Prophet Amos and Prince Lazar (Vid's Day)” (Sells, 1998, 44). Sells draws attention to the quite startling fact that on St. Vid's Day in 1914, Gavrilo Princep, who had memorized Njegos' *The Mountain Wreath*, assassinated Archduke Ferdinand and set off World War I (Sells, 1998). Besides, on this feast day in 1989, at the 600th anniversary of the Battle of Kosovo, Slobodan Milosović—the President of Serbia from 1989 to 1997—made his stirring speech to the throng gathered at the site of the Battle. The genocidal theme of Njegos' book gave modern emphasis when the Nobel Prize for

Literature was awarded to Ivo Andrić—for his literary career and novels like *The Bridge On the Drina* (Andrić, 1959) in which the basic premise of Njegos' book is restated and enhanced (Andrić, 1959, 45). Ultra-nationalist militia leaders like Milošević and Karadžić used to dress in costumes that consciously are reminiscent of *The Mountain Wreath*. It looks like they accompanied by men playing the guslé—the ancient single-stringed instrument favored for singing the old verse-epics and folk-lore recitals.

In *The Bridge Betrayed*, Sells traces the strands of myth and history in Njegos' fictional work which fuses the fallen Serb leader Prince Lazar—killed in the Battle of Kosovo in 1389—with the holy Christ. The aim is to demonize the Muslims as 'Serb traitors' who converted to Islam just to perverse genetic flaw. In this regard, they transformed into Christ-killers who must be expunged to purify the Serbian nation. This combination of mythology and propaganda has united many Serbs around a racist fanaticism which helped to engender the religious but intellectual leaders of the country. Although Sells is careful to signal, not all members of the varied ethnic communities adopted this racist fanaticism—they preferred to see themselves as members of wider multi-cultural society. However, many Serbs have spoken out courageously in opposition to the genocidal implications of this ideology. Even after the Srebrenica massacre—in July 1995 against Bosniaks, mainly men and boys, in the town of Srebrenica during the Bosnian War—many Serbs who were then still at large, regarded the late Slobodan Milošević—as well as two of his cohorts—as heroes.

Milošević's confederates, Ratko Mladić and Radovan Karadžić later refused to hand them over to the World Court (International Court of Justice) at the Hague, though by now their crimes are accurately known. Milošević died before his trial and it is doubtful that the Serb nationalists will ever accept the Court's decision even though there is overwhelming evidence of Ratko Mladić and Radovan Karevitch—who they are known by the Western media as the 'Butchers of Bosnia.' Karavitch had the absolute gall to suggest that he should receive an award for his contribution to peace. Sells is not alone in his revisionist reading of *The Mountain Wreath*. In *The Bridge Betrayed*, he mentioned that other historians have already repeated that Njegos' verse-epic falsifies the actual historical relationship between the Serbs and their Ottoman rulers over the four and a-half centuries—from the battle of Kosovo and Njegos' mid-nineteenth century verse epic. As an illustration, both Norman Naimark and Alexander Greenawalt offer convincing evidence that the real history of that relationship is more complex than Njegos's drama.

Robert Bevan exemplified the effects of striking before and after the massacre through photographs. In *The Destruction of Memory: Architecture at War* (Bevan, 2006), Bevan tells the story of a lovely seventeenth-century mosque in Mostar standing side by side with the Serbian Baroque Orthodox Cathedral—both of which were blown up by Croat extremists. Bevan notes that the Cathedral was built in the late Ottoman period as a gift from Sultan Abdulaziz, the thirty-second Ottoman Sultan; and adds, it is a testimony to centuries of co-existence peaceful (Bevan, 2006, 18-19). In *Fires of Hatred: Ethnic Cleansing in Twentieth-Century Europe* (Naimark, 2002), Norman Naimark, also counters the simplified view that today's ethnic strife in the Balkans is continuations of “six hundred or more years of conflict” (Naimark, 2002, 139). This reductive a historic view is promoted by those who want the public at large to regard this conflict as irreversible, and that, therefore, just as “no one is innocent” (Naimark, 2002). In this regard, no one is guilty in this conflict. However, Naimark mentions ethnic cleansing results from “the conscious choices of a Milosević or Tudjman, backed by their supporters in Serbia and Croatia” (Naimark, 2002).

Moreover, Naimark dismisses the claim that Christians and Muslims in the Balkans had always engaged in conflict, only pointing out that this view was fostered by the nineteenth-century nationalist movement. He says, “Many of the countries are recent in origin and even those with medieval origins—Serbs, Croats, and Bosnians, among them—have not been locked in struggle or mutual animosity for centuries.” (Naimark, 2002, 141). Naimark speaks of a “six-century long Pax Ottomanica” (Naimark, 2002) which allowed the Balkan people to grow and develop within their own religious communities—the millets—even though they were under Ottoman domination. Before the end of the nineteenth century, a substantial percentage of the leadership of the Ottoman ruling class consisted of converted Christians from the Balkans—Albanians, Greeks, Serbs, Montenegrins and others; He wrote, “Conflicts and wars accompanied the Ottoman advance into the Balkans in the fourteenth and fifteenth centuries, and the Ottoman decline and exit from the region in the nineteenth and twentieth centuries also precipitated clashes and unrest.” (Naimark, 2002) He continues, these conflicts were “far less significant in their own right for the wars of Yugoslav succession in the 1990s than in the way they were commemorated and manipulated by politicians and ideologues” (Naimark, 2002).

For Naimark, the highly polarized versions of the epic poems commemorating the battle on the Field of Blackbirds (Kosovo Polje) ignored the multi-cultural reality; “The fact that Christians and Muslims fought on both sides of the battle—that Serbs, Croats, Albanians, and Turks could be found in both armies—was quickly forgotten” (Naimark, 2002). However, Slobodan Milosević drew on

the emotion-laden archetype of the assassinated Prince Lazar and changed him into a Christ figure, when he gathered more than a million Serbs on Kosovo Field on June 28, 1989, to memorialize the 600th anniversary of the battle to galvanize the country and inspire the assault on the Muslims (Naimark, 2002, 143). Naimark wrote in the 1840s, the great “prince-poet” of Montenegro, Petar Petrovic Njegos, wrote the history of Montenegro by using the Kosovo myth. *The Mountain Wreath*, which tells the story of revenge through the sacrifice of the Serbs at Kosovo” served the cause of uniting Montenegrin Serbs in their battle against the Turks. He says, “In Njegos’ view, the problem was not so much Islam from without but Islam within—the fact that many Montenegrin clans had converted to Islam, and continues, “In the poem, Metropolitan Danilo, who ruled Montenegro from 1700 to 1735, debates with himself and his notables how to deal with the problem. In Njegos’ version, Danilo wavers and pounds his chest but in the end has no choice but to order the massacre of the Montenegrin ‘Turks’, who did not flee at the threat of extinction” (Naimark, 2002).

The analyses of both Naimark and Sells are confirmed by that of Alexander Greenawalt in a brilliant article condensed from a thesis which he submitted to Princeton University’s Department of Religion (1994). Greenawalt reminds that the story of the Battle of Kosovo is a history of defeat of Serbian Christian warriors at the hands of Ottoman Turkish forces led by the Sultan Murad in 1389, while the story told in *The Mountain Wreath* transforms this defeat into a victory—through a massacre—in the late eighteenth century, motivated by vengeance for that defeat. But, Greenawalt argues that the entire history of these highly mythologized events had to be radically reconstructed if they were to serve the rhetorical purpose of extreme Serb nationalism. According to popular history, Greenawalt wrote, “memories of Kosovo cemented a collective Serb identity throughout the Ottoman centuries, as the Serb people kept their national spirit alive through the support of the Orthodox Church and the practice of orally transmitted epic song.” (Greenawalt, 2019, 1) Greenawalt continues, in this popular artificially constructed version of the story, “Kosovo memory became an organizing principle, an inspirational link to medieval statehood that guided the Serbs through unimaginable hardships until, finally, in the course of the nineteenth century, they threw off the Ottoman shackles, and channeled national memory into a modern nation-state (Greenawalt, 2019).

Just as the Kosovo myth helped to trigger First World War by providing the motive for the assassination of Archduke Franz Ferdinand on the 515th anniversary of the Kosovo Battle in 1914, the intense nationalist support the Battle was evoked by Slobodan Milosević when—on June 28th, 1989, the 600th anniversary of the battle—he addressed the people on Kosovo Polje (Greenawalt,



2019, 2). But, Greenawalt is questioning the common claim asserted by Aleksa Djilas who says, “the Kosovo battle became an ineradicable part of Serbian history immediately after 1389 and inspired the greatest cycle of Serbian epic poetry” (Greenawalt, 2019). Like Naimark, Greenawalt shows the history oversimplified in the popular form of the myth falsifies centuries of relative calm and harmonious multi-cultural tolerance in the region. The primary task of the last decade thinkers was to provide a subtle version of Balkan history that overthrows nationalist myths by emphasizing the long tradition of the peaceful history of fluid identities—in compare with the violent history of Western Europe.

Noel Malcolm has argued that the idea of folk-poetic tradition as the essence of a special type of historical-national self-consciousness for the Serbs produces the nineteenth-century myth; through which, nation-builders—influenced by prevailing European ideologies—took the elements of the Kosovo tradition and transformed them into a national ideology (Malcolm, 1999, 79). In tracing the Kosovo myth, Greenawalt cites a Serbian book by Miodrag Popovic which traces the evolution of a legend. He noticed that the archetypal elements of the myth as they appear in *The Mountain Wreath*, are far from being part of a stable tradition of the fourteenth century, but, it emerges in modern times. In origin, Greenawalt describes anti-Ottoman version of the Kosovo myth was not even specifically Serbian, but had evolved around areas of anti-Ottoman resistance at widely different geographic location by saying, “Although scattered reference in a few mid-fifteenth century sources suggest (albeit unconsciously) that some basic account of the Sultan’s death may have circulated among the Ottoman Empire’s Christian population, there is no trace of the incident in any of the sixteenth or seventeenth century Serbo-Slavonic religious sources that served as repositories for the cult of Lazar.” (Popovic, n.d., 34-35) Greenawalt wrote, “the legend traveled west to areas still at war with the Ottoman Empire, where it was cultivated primarily among Catholic intellectuals in the Venetian empire (including Catholic Slavs on the Adriatic coast) and in a western Balkan form of epic poetry known as the *bugarstica*.” (Greenawalt, 2019, 3) He continues, the transmitting population included Serb ancestors in the form of Orthodox Christians on the anti-Ottoman military frontier, but the story clearly was not particular to this population, which for the most part did not even identify itself as Serb until well into the nineteenth century” (Greenawalt, 2019).

Greenawalt agrees with Popovic that early on, in Ottoman Serbia, the Christian Serbian population had cultivated a “Turkophilic” culture, within a substantial religious autonomy and a “general climate of accommodation to Ottoman rule” (Greenawalt, 2019, 4). Greenawalt describes the crux of the Kosovo story—as it is told today—is developed in foreign settings and reached the

Serbian masses just in time to be memorialized by nationalist reformers (Greenawalt, 2019). He says, the accommodations' sentiments of the sixteenth and seventeenth centuries—which is even survived into the eighteenth—are judging from the Vuk Karadzic's four volumes of *Serbian National Songs*. Far from these folk poems, the “revolutionary fervour” or, fragments of Serb life in the Ottoman Empire. In other words, depict a world whose identity structures have nothing to do with the modern nation-state ideology” (Greenawalt, 2019). The Ottoman Sultan had duties against the people, and the people had duties against the Sultanate; but, the administration of religious institutions of Christians and Jews were left intact, including the Orthodox Patriarchate of Pec which was self-governing. According to Greenawalt, it is seen by some historians as being “contributed to a proto-national Serb identity” (Greenawalt, 2019, 5). Greenawalt's reading of the history of resistance to Ottoman rule shows that such resistance was initially not against the Sultan himself, but against the “Dahis”—the Janissary leaders who had become oppressive as they had a power that the new Sultan himself was unable to curb. Greenawalt interprets the text of a poem on the Kosovo myth that Karadzic found, but omitted from the four-volume collection. It is called “The Start of the Revolt Against the Dahis” and reflects the hierarchical values of the feudal system. Greenawalt reminds that in 1801, “Janissaries assassinated Ottoman Empire governor in Belgrade, and soon after four dahis assumed control of the Belgrade pasahlik, instituting a reign of terror in the countryside. Consequently, when the Serbs rose up in 1804, they did so in explicit loyalty to the Sultan, and with the express aim of restoring rights previously enjoyed, including lower taxes” (Greenawalt, 2019, 7). He wrote, ‘The Start of the Revolt Against the Dahis’ or, the First Serbian Uprising began not as “an independent struggle against the Sultan, but rather as a revolt against the excesses of the local dahis, leaders of the Janissary military class that had grown to increasing prominence as the Ottoman Empire slowly declined in the course of the seventeenth and eighteen centuries.” Consequently, the reforming Sultan Selim III “armed the Serbs in the hope that they might aid his efforts, and his appointed governor in Belgrade, Hadji Mustafa Pasha, was popularly known as the ‘mother of the Serbs.’” (Jelevich, 28).

It is typical in modern nation-formation that populations go through a process of self-defining, in which many elements are required to the construction of some ‘Other’. It is then demonized in order to solidify the national or ethnic identity of the consolidating group. The Battle of Kosovo myth seems to have served the purpose of identifying the ‘Other’ and so, identifying all ‘true’ Serbs is standing against that ‘Other.’ In spite of the historical fact, both Muslims and Christians fought on both sides of the battle—in retrospect of the Kosovo Battle. Though, there was a defeat under

the exigencies of national and ethnic identity formations. It became an archetype around racial stereotypes that could be manipulated to serve the nineteenth-century nationalist aspirations. To complicate recent versions of the history of Kosovo, the incredibly complicated events of the Second World War have been intruded, and its betrayals and defeats were used to incite the Serbs against the Muslims. Although painful memories of Croat slaughter of Serbs, Jews, and Muslims during the Second World War is alive, it seems they have been resurrected to involve Catholic Croatians in the divisive conflicts of the 1990s.

Under the rule of Tito—the dictatorial leader of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia, from 1945 until his death in 1980—a discussion of the mentioned terrible events was strictly forbidden. John Cornwell, the author of *Hitler's Pope* (1999), he reviews the role of the Vatican in the Balkan conflicts at the time of the Second World War. He wrote the Church was involved in the aspirations of Catholic Croatians to create a “purely Catholic” Croatia. Cornwell recounts the history of Croatia under Nazi occupation between 1941 and 1945—during the ungodly massacres took place and led by members of the clergy, especially the Franciscans. A pact between Germany, Italy, and Yugoslavia was signed in Vienna on March 25, 1941. Cornwell reminds how two days later, a group of Serbian nationalists seized power in Belgrade, abolished the regency, and announced that Yugoslavia was siding with the Western democracies (Cornwell, 1999, 248). In reprisal, Hitler invaded Yugoslavia on April 6 bombing the open city of Belgrade and killing five thousand civilians. As Hitler's Wehrmacht entered Zagreb on April 10, and the Croat Fascists were allowed to declare the independence of Croatia. The next day, Italy and Hungary joined Hitler troops for their share of the Yugoslav cake. By April 12, Hitler had issued his plan for a partitioned Yugoslavia, granting ‘Aryan’ status to an independent Croatia under Ante Pavelic, who brought his ‘Ustashe’ troops back from exile in Italy to conduct a campaign of terror and extermination. Pope Pius XII warmly endorsed Croat nationalism and accepted Archbishop Alojzije Stepinac—who was later canonized by Pope John Paul II.

Cornwell recorded the estimates of the slain was 487,000 Orthodox Serbs, 27,000 Gypsies, and 30,000 Jews (Cornwell, 1999, 253). For this slaughter, a death camp at the village of Jasenovac became the center of the massacre. The Vatican had no attempt to make halt the slaughter. Michael A. Sells says the resurgence in the 1990s is because of the Second World War hatreds and conflicts as the return of the repressed. Unfortunately, again, some of the Catholic clergies in the 1990s enacted the roles of instigators, providing both exhortation and role models as they had done in the 1940s for the extermination of the ‘enemy.’ Cornwell attributes official Catholic “moral dislocation” shown

by their approval and even clerical participation in Croatian slaughter of Orthodox Christians and Jews in their “desire to build a Catholic power base in the Balkans” (Cornwell, 1999, 255). Thus, when Croats and Serbs felt the need for ‘Greater Croatia’ and ‘Greater Serbia,’ they gathered forces to eliminate the Muslims. The resulted destruction—with its terrible suffering and death and its irrecoverable cultural losses—produced a shameful record which only intensified wrongs in the past.

Unless many events happen to change society, we only notice the demonstrations and flag-burnings as a promising more of the same. The question is ‘whether Serbs and Croatians refer back to their own history and see themselves only as victims?’ There is an absolute need for a ‘Truth and Reconciliation’ process, through which, perpetrators and their surviving victims can both process what has happened and mourn the human and cultural losses. The prospect of 43rd president of the United States, George W. Bush Administration who were using Kosovo as a new base in its renewal of the Cold War under the guise of the ‘War against Terror’ was not a hopeful outcome. For certain, not any of the suffering people in the Balkans should demand it. But, also Kosovo’s situation is worth to notice. Sells wrote,

During most of the past three hundred years, the province of Kosovo has been inhabited primarily by Albanians. Albanians are not Slavic people; they speak a completely different language from the other inhabitants of Yugoslavia. Most Albanians traditionally profess Islam, but during the cold war Albania was ruled by an anti-religious Stalinist regime; Albanians in Kosovo were less brutally but still effectively secularized under Tito’s moderate communism (Sells, 1998, 54).

At particular times, Kosovo experienced a distinct status from the rest of Yugoslavia. Sells observes between the two world wars, Serbian patriots recaptured Kosovo, pushing Albanians out and moving Serbian settlers substituted. Tito halted the colonization process, and gave Kosovo an autonomous status within Serbia, on the grounds that it had a large population of non-Serbs and deserved a measure of autonomy (Sells, 1998). In recent years, many Serbs have left the poverty and unemployment of Kosovo behind to seek better conditions elsewhere, the majority are leaving in Albania. Thus, it seems that the claim to Kosovo on the part of present-day Serbian nationalism rests on the flimsy ground; in the fourteenth century, their remote ancestors were defeated in a battle there, and a highly dubious national foundation myth situates a gruesome massacre of Muslims by Orthodox Christians around that event.

## Globally Conflict of Ideology

Over and above the destruction of a multi-cultural community, Bosnia, and in far less detail, the on-going extermination of the Palestinians by the recently established exclusively of the Jewish state of Israel is worthy of discussion. Among all the unfortunate conflicts around the globe, the situation of Palestine in relation to Israel is the most glaringly similar. The foundation myth of the Jewish state shows that Palestine is seen as the eternal homeland of the Jewish people and that it be exclusively Jewish. In order to justify the extermination of the Arab Palestinians, the Zionist movement had to manipulate ancient history, claiming Palestine for the 'return' of all Jews, even those Ashkenazi Jews whose origins were in the Khazar Kingdom—as Arthur Koestler has shown—converted more or less en masse to Judaism as an expedient to avoid assimilation the Byzantine Christian and Muslim Empire. Koestler believes “the race of the Jews is not genuine, and the Jews nowadays are not of the same generation as the Israelites” (Hashemipour, 2018, 4). For him, “the race of Jews is mixed with races like the Caspian Turks. He says the Jewish people of Europe who now burst in ‘the return to Palestine, the Promised Land,’ are not at all Palestinian and originally Jewish, and have no historical or racial right to the Palestinian land” Hashemipour (2018). Thus, how we overcome the pitfalls of nationalist exclusivism with its genocidal implications? The implications of this question for other conflicts are clear: the genocide now being perpetrated against the Palestinians and those in other fraught regions of the world. One important principle is to develop humanitarianism that transcends the tribe and extends to the species to achieve something that the ethnographer Walter L. Wallace in *The Future of Ethnicity, Race and Nationality* (Wallace, 1997) calls as “species consolidation”;

many of today's conflicts arise from groups' fears that they are culturally endangered species, that enemies seek their cultural, if not physical, annihilation. Such fears drive the militant Sikhs, Sinhala Buddhists, Kurds, Andean Indians, and Bosnian Serbs and provide motive and fuel to domestic conflicts in Punjab, Sri Lanka, Guatemala, Turkey, Bosnia, and Rwanda. Identities, including religious identities and the esteem conferred by them, are at stake. (Wallace, 1997, 141)

Walter L. Wallace argues that with the rise in the rate of worldwide population and the depletion of natural resources, the developed nations are faced to make a choice: To expend vast amounts of wealth to destroy 'the other' and ensure adequate supplies of life's essentials for themselves; or, to embrace the 'others' in the developing world and to expend that energy creatively to share natural

and cultural resources with them on a basis of equality. Wallace expresses the belief that world trends are toward species consolidation and documents the increase in inter-racial and inter-communal marriage in the US, Western Europe, and Japan “Currently in the US at least,” Wallace says, “all the evidence suggests that ethnicity is a declining barrier to love and marriage, a development that nationalistic barriers cannot conceivably survive” (Wallace, 1997, 128). In addressing problems of population growth and the depletion of the ecosystem, Wallace advocates “species consolidation” as the best way to avoid disaster. He says, “global species consolidation is conditional on all these accelerations [natural resource consumption and population growth] being braked before they reach levels that set off a global (in both the developed and the underdeveloped world) population crash and all the nearly unthinkable horrors that would imply” (Wallace, 1997, 145). To be expanded, “identity politics” implies the fetishization of ethnic origins and the exacerbation of ethnic rivalries and hatreds. Such divisive concentration on foundation narratives which include the definition of ‘us’ and ‘them’ antagonism is counter-productive.

Wallace mentions the trading in assigned ethnic identities and defines them as “ascribed” labels, for “achievement labels” (Wallace, 1997, 156-157). Thus, a policy is that would lend itself to the kind of voluntary affiliations spoken by Edward W. Said. It might be able to take up the slack for the loneliness and disorientation left by surrendering ethnic and tribal identities (Wallace, 1997, 158-159). At the conclusion of *Culture and Imperialism*, Edward Said is addressing some words of wisdom to his students by sharing “a hauntingly beautiful passage” by Hugo of St. Victor, a twelfth-century monk from Saxony. She says, “The person who finds his homeland sweet is still a tender beginner; he to whom every soil is as his native one is already strong; but he is perfect to whom the entire world is as a foreign place” (Said, 1994, 406-407). Said also quotes some wise words by Iranian philosopher, Ali Shariati who says, “Man is a ‘choice’, a struggle, a constant becoming, a migration within himself, from clay to God: he is a migrant within his own soul” (Said, 1994, 405). These are aspirations that may inspire us to the needed enormous effort if we break the old scapegoat, or exclusion pattern and embrace the ‘other’ by knowing that it is the only way to save ourselves.

### **Another Religious Based Polemic**

Milorad Pavić's *Dictionary of the Khazars: A Lexicon Novel* (Pavic, 1989) considers as the first and most notable work of him. This book is a translation of the only surviving copy of a book



written in the Seventieth Century. *Dictionary of the Khazars: A Lexicon Novel* consists of three Dictionaries or cross-referenced mini encyclopedias of three major Abrahamic religions in two Male and Female Versions. It consumes no specific plot but fantastic tales of mysterious princesses whose looks can kill through mirroring images of whom are awakened by their twin's fatigue—dream warriors who invade and manipulate other peoples' nightmares and many like. The central question of the story is the mass religious conversion of the Khazar people which is referred to as the Khazar polemic. Khazars were Turkish stock people who between seventh to tenth centuries lived in a region between the Black Sea and the Caspian Sea. They had a great effect on blocking Muslims after death of the prophet Muhammad to invade Europe. The Khazar polemic took place under the reign of Kaghan Bulan and debate on religions was conducted at the court of the Khazar Kaghan. Since the Jewish envoy bested the Greek and Arab representatives, the Khazars adopted Judaism under Kaghan Bulan's successor, Obadiah. The names Khazar, Zhid, Yid, and Jew are interchangeable; thus, during the time they lost the name of Khazars and became Jews.

Milorad Pavić was born in 1929 Belgrade, the capital of Yugoslavia—and died in 2009 Belgrade, where was the capital of Serbia. He was a poet, translator, historian, and novelist. Pavić's book is a postmodern work that leaps between past and future and can be read in an infinite number of ways. The factual details Pavić uses are correct, and details are complete that it is hard to know the historical mind of Pavić because the characters are detailed and well-researched. The original 1691 Daubmannus edition was a sort of Khazar encyclopedia, a collection of biographies or hagiographies of individuals who were at the time of the Khazar Empire and participated in the Khazar polemic. The book consists of recorded and studied elements of the Khazar polemic. *Dictionary of the Khazars: A Lexicon Novel* opened many polemics and also, different groups tried to interpret this book in a political context. The book was subject to attack by learned men from the Jewish community. The rabbis had not to quarrel with the orthodoxy of the Hebrew sources, but they could not agree with the claims of the other sources. Pavić articulates that in 1998 Andrew B. Wachtel (Wachtel, 1998), the professor of the Chicago University in his book *Making a Nation, Breaking a Nation: Literature and Cultural Politics in Yugoslavia* attempted to interpret *Dictionary of the Khazars* as a source that influenced Slobodan Milošević and the fallen part of Yugoslavia. Pavić utters his affirmative judgment about Milošević. When he found Milošević was leading Serbia, he signed a petition by requesting Milošević's resignation that was published in the largest Belgrade newspaper, Politika, in 1992.

*Dictionary of the Khazars: A Lexicon Novel* consist of three common parts and three sections. Ateh and Kaghan are two characters that all three major religions—Christianity, Islam, and Judaism—show their effect on the Khazar polemic. Avram Brankovic represents the Christian view about the Khazar polemic. Yusuf Masudi is the author of Islamic view about the Khazar polemic and Samuel Cohen is the author of Jewish texts. The authors of *Dictionary of the Khazars* inscribed devils by representing the Christian, Muslim, and Jewish hells—as active characters in the *Dictionary*. Their main purpose is to stop people from learning more about the vanished Khazars and most importantly their dream hunting skills during the ages. Dream Hunters were ancient sect who were believed who live among the Khazars and remained alive after their disappearance. Members of this sect could go into their own, and also, other peoples' dreams, and retrieve words or objects from them.

Behind *Dictionary of the Khazars* is a centuries-old Khazarian society that had many influences on the modern world. The major part of the Israeli Jews, are Ashkenazi Jews that were ancient Khazarian descendants. Arthur Koestler in *The Thirteenth Tribe: The Kazar Empire and its Heritage*, explains the similarities between Ashkenazi Jews and the Khazars. *Dictionary of the Khazars: A Lexicon Novel* is maintaining Salvador Dali's painting, Fellini's movies and Umberto Eco's *The Name of the Rose*—which is also mentioned on the cover the book. Despite this book is consisted of three parts that represent three religions—Christianity, Islam and Jewish—it is clear that if we put a Christian entry into the Islam book, no one will find any discordance. *Dictionary of the Khazars* breaks its neck to reveal the identity of a nation when Russian Communism tried to hide Khazar-Jewish connections.

## **Conclusion**

This study investigates two seemingly intractable centres of conflict in contemporary global affairs that origin in exclusive foundation myths. Through deconstruction, the negative stereotypes of the 'other' in the Serbian foundation myth embodied in *The Mountain Wreath* and kindred narratives, it clarifying the distortions in the actual history of the various ethnic components that have contributed to violent conflict and even genocide. The only way to avoid the horror is required to define and marginalize the 'others' in order to deprive them of the wealth, honour, knowledge and power; In this regard, 'we' possess is to seek a radical reconciliation with the 'others': to turn the same energy into the consolidation and sharing of these good with the 'other' and to treat

them as equals. It is an undeniable fact that Njegos has a unique literary talent in story-telling, but he tailors his stories meticulously. While he seems to be giving an objective picture, he actually claims the non-existence of the 'sweet tranquility' which was regarded as the main aim of existence in the Balkans during the Ottoman era. However, to draw this conclusion one needs to read between the lines and be aware of his hatred towards Bosnian Slavic Muslims and his perception of Ottomans—as colonizers in the Balkans. The study also discussed the origins of the Serbian case, then comparatively considers some parallels with Israeli-Palestine conflict. In both cases, it examines the source of the extreme racism and xenophobia and the complacency with the so-called 'community of nations' and reinforces the consequent cultural destruction amounting to politicize.

## References

- Andric, I. (1959). *The bridge on the Drina*. University of Chicago Press.
- Bevan, R. (2006). *The destruction of memory: Architecture at war*. London: Reaktion Books.
- Cornwell, J. (1999). *Hitler's pope: The secret history of Pius XII*. London: Penguin Books.
- Greenawalt, A. (2019). *Kosovo myths: Karadzic, Njegos, and the transformation of Serb memory*. Retrieved 29.07.2019, from <https://digitalcommons.pace.edu/lawfaculty/339>.
- Hashemipour, S. (2018). A way-out of epistemology: Jewish identity in the 'thirteenth tribe. *The Journal of Organizational Behavior Research*, 3(1), 129-147.
- Malcolm, N. (1999). *Kosovo: A short history*. Harper Collins.
- Naimark, N. M. (2002). *Fires of hatred: Ethnic cleansing in twentieth-century Europe*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press.
- Pavic, M. (1989). *Dictionary of the Khazars: a lexicon novel in 100.000 words*. Alfred A. Knopf.
- Popovic, V. (n.d.). Introduction" to Petar II Petrovic Njegos..
- Said, E. W. (1994). *Culture and imperialism*. London: Vintage.
- Sells, M. (1998). *The bridge betrayed: Religion and genocide in Bosnia*. Berkeley: UC Press.
- Wachtel, A. B. (1998). *Making a nation, breaking a nation: Literature and cultural politics in Yugoslavia*. Stanford Univ. Press.
- Wallace, W. L. (1997). *The future of ethnicity, race, and nationality*. Connecticut: Praeger: Westport.

Universal Journal of History and Culture  
Vol. 1, No. 2, 219-224, 2019  
Book Review  
ISSN: 2667-8179



## Kültürel Bellek, Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Hatırlama

**Yazar: M. Emir İlhan**

**Yayın Evi: Doğu Batı Yayınları, 2018**

**Ayşe Nur Leblebicier**

*Muş Alparslan Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Muş, Türkiye*

*an.leblebicier@alparslan.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9448-4629>*

**Received:** 02 July 2019, **Accepted:** 10 July 2019, **Online:** 30 October 2019

İlkçağdan günümüze kadar, insanların gündelik hayatında sıkça gerçekleştirdiği ve yaşamı kolaylaştırma imkanı sağlayan hatırlama/anımsama ediminin ne olduğu, bu eylemin nasıl gerçekleştiği, neyin hatırlanıp neyin hatırlanmadığı düşünürlerin tartışma konusu olmuştur. Günümüzde ise halen bu tartışmalar genellikle zaman, geçmiş, mekan ve bilhassa ‘bellek’ kavramları ekseninde ilerlemektedir. M.Emir İlhan’ın Aralık 2018’de yayımlanan ‘Kültürel Bellek/Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Hatırlama’ isimli kitabında ise bahsi geçen tartışmalar birey, toplum, kültür, dil, anlam, yorum ve tarih gibi mefhumlarla geniş bir irdelemeye tabii tutulmuştur. Fakat ülkemizde zaten ‘az’ çalışılmış bu alandaki verilerden farklı olarak İlhan, ‘hatırlama’ kavramına kendi deyimiyle ‘kültür bilimlerinin kazıbilimi’ olan halkbilimsel bir yaklaşımla çözüm önermiştir. Akabinde yazar, bellek çalışmalarına halkbiliminin de müdahil olacağı bir ‘gedik’ açmıştır. Bu yol, bellek konusunda hem birey hem toplum hem de kültür nazarında ele alınmasıyla çok daha kapsayıcı olacaktır.

Giriş bölümü dışında kitap 2 bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde ‘*Hatırlama ve Bellek*’ başlığı altında, ‘hatırlama’ mefhumu üzerinde temel kavramlar ve yaklaşımlar irdelenmektedir. 20. Yüzyıldan itibaren bellek şüphesiz sosyal bilimlerin en dikkat çekici kavramı haline gelmiştir. Fakat şüphesiz ki bu kavrama her disiplinin kendi paradigmalarıyla katkı yaptığı görülüyor. Örneğin Psikoloji bilimi belleğin bireysel yönüne vurgu yaparken sosyoloji toplumsal yönüne vurgu yapmaktadır. Tam bu noktada İlhan, interdisipliner bir bakış açısıyla bireysel ve toplumsal belleğin yetersiz kaldığı alanlarda üçüncü bir kavramsallaştırma ihtiyacının doğduğunu belirtiyor. Bu kavram ise kültürel bellektir. Birinci bölümün alt başlıklarında yer alan yaklaşımlardan ilki, “*Bireysel Yaklaşım*” hatırlamayı salt bir zihin faaliyeti olarak ele alan, ‘bireye özgü’ niteliklerin bulunduğu ele alış biçimi olarak tanımlanıyor. Bu yaklaşımı, hatırlamanın bireye özgü olduğu düşüncesine götüren en önemli konu ise ‘geçmiş zaman’ kavramıdır. Bu bakımdan kitap, bireysel bellek ilgisinde kendi zaman anlayışlarını geliştiren Aristoteles, Augustinus, Sigmund Freud ve Henri Bergson gibi düşünürleri derinlemesine incelemeye tabi tutmaktadır. Zamanın nicelikle bağlantılı, ölçülebilir olduğunu savunan Aristoteles’e göre ‘hafıza, yani bellek geçmiş zamanın konusudur.’ Kendisinden sonra gelen Augustinus’ta belleğin geçmişe ait olduğunu savunarak ‘içsel insan/zaman’ anlayışından yola çıkarak belleğin içselliğine, bireyselliğine vurgu yapmıştır. Bireysel bellek fikrine katkıda bulunan bir başka düşünür Freud’a göre ise geçmiş, geçmiş değildir. Ona göre unutmak anıların bellekten silinmesi anlamında gelmeyeceği gibi, yalnızca bir bastırma yöntemi ile geri çekilen hatıralar, daha uygun şartlar altında tekrardan hatırlanmaktadır. Son olarak bireysel bellekte zaman kavramına ‘süre’ mefhumunu vurgulayarak özgün bir biçimde yaklaşan Bergson’a göre geçmiş, asla geçmişte olan bir şey değildir. Geçmiş sürekli bizi izler; şimdiki zamandaki algı ve deneyim ile birleştirir. Bu bakımdan zaman öznenin içinde süreklilik halinde akar.

Kitapta yer alan bir diğer başlık ise bilhassa sosyologların sıcak baktığı *Toplumsal Yaklaşım*dır. Kolektif zaman mefhumundan hareketle ‘kolektif bellek’ kuramının oluşturucusu Maurice Halbwachs, zamanı mekandan ayıran önceki yaklaşımları eleştirerek zamanın, mekan içinde var olan kolektiflikle mümkün olduğunu vurgulamıştır. Ona göre bellek, bireysel değil çünkü zaman bireysel değildir; dolayısıyla geçmiş bireysel değil çünkü hatırlama bireysel değildir. Hatırlama, süreklilikten ziyade çağdaşlılıkla hatta daha spesifik şekilde ‘tanıklarla’ mümkündür. Bu nedenle hatırlamak için başkalarına ihtiyacımız vardır. Belleğin toplumsal olduğunu savunan bir diğer düşünür Michael Schudson ise kendi görüşünü dört maddede şu şekilde özetlemiştir; Bellek bireysel insan zihinlerinden çok kurallar, kanunlar, standartlaştırılmış usuller ve kayıtlar halinde kurumlara yerleşmiş

ve yerleştirilmiştir. İkinci olarak Schudson, ‘verilmiş bellek’ biçimleri olarak adlandırdığı isimden yola çıkarak, belleğin kimi zaman kolektif biçimde yaratılmış anıtlar, eserleri heykellere yerleşmiş olduğunu vurgular. Üçüncü maddesinde, bireylerin zihinlerde konumlanmış olduğu durumlarda bellek bireysel bir mülkiyet olsa da geniş bir grup tarafından paylaşıldığı için toplumsal ya da kolektif olarak bellek olarak nitelendirilmesinin doğru olacağı düşüncesindedir. Son olarak ona göre, anılar bireysel belleklerde kendine has biçimde yer etse bile toplumsal ve kültürel niteliklerini yitirmezler. Belleğin bu şekilde toplumsal oluşu sonraki kuşaklara aktarılan, kolektif biçimde üretilen bir olgu olması bizi önce kültürel miras kavramına ardından kitaptaki bir diğer başlık “*kültürel yaklaşıma*” götürmektedir.

İlhan, bu başlığı daha çok Giambattista Vico’nun düşünceleri üzerinden ve Jan Assman’ın toplumsal belleğe ilişkin eleştirilerinden incelemiştir. Kültürel yaklaşım; öncelikle kültürel ile tarih terimlerinin kesiştiği noktadır. İnsanın kültürel varlığı temelde şimdisi ve geçmişini kapsayan iki varlık tarzının bileşkesidir; varoluşsal ve tarihsel. Bu durumda kültürün varoluşsallığı ile tarihselliği arasındaki bağ insanın hatırlama eylemidir. İnsan kültürel varlığının geçmişini hatırlayarak şimdiye taşır ve şimdiyi hatırlama içeriği ile yeniden yorumlar. Fakat bireysel bellekteki insanın faniliğinden; toplumsal bellekte bu sorunu ‘tanıklar’ ifadesiyle aşmaya çalışan Halbwachs’ta tanıkların ölümlülüğü ile aynı kaderi paylaşacaktır. Bu durumda ‘gelenek’ bir sorun halini almaktadır. Bu nedenle yeni bir hatırlama anlayışı ihtiyacına bu sefer Assman cevap vermiştir. Yine sürekliliğin vurgu yapıldığı Assman’ın düşüncesinde, zaman kavramı merkeze alınarak; bugünden yarına bakabilmek için, dünü yok olmaktan kurtarma ve hatırlayarak yaşatma fikrine göre bellek anlayışı geliştirilmiştir. Bahis konusu olan süreklilik kültürel zaman içinde tekrarlama ve yorumlama pratikleriyle mümkündür. Bu noktada bellek konusunda es geçemeyeceğimiz ‘Toplumlar Nasıl Anımsar?’ kitabıyla bir isim ön plana çıkıyor; Paul Connerton. Ünlü eserinde attığı temel argümanına göre; “eğer toplumsal/kolektif veya kültürel bellek diye bir şey varsa o da yaşamın içindeki uygulamalılıklar ile alışkanlık kazanan beden ve belleğin, törensel yineleme ve canlandırma gibi önemli ritüelistik araçlarıyla mümkündür. Böylelikle alışkanlık belleğini oluşturan ritüelistik uygulamalarıyla kültürel bellek sonraki kuşaklara taşınır.”

Birinci bölümün son başlığı *Halkbilimsel Yaklaşım*’da ise İlhan’ın; çalışmasına özgünlük kattığı yer olduğunu söylersek abartmış olmayız. Bu doğrultuda yazar; Halbwachs, Connerton, Assman gibi düşünürlerin görüşlerini de içeren yoğun bir ‘imgelem’, ‘mitik düşünme’, ‘anlatı’, ‘gelenek’ gibi kavramların zenginliği ile belleğe halkbilimsel açıdan yaklaşmaktadır. Halkbiliminin araştırma



konusu olarak anlatıcılar, yaşayanlar, yaşatanlar ve onların hafızalarının olduğunu söyleyen İlhan; akabinde bu şekilde değerlendirildiğinde ilk masal, türkü, derleme çalışmalarına eğilenlerin halkbilimciler olduğunu vurgular. Bu noktada belleğe halkbilimsel yaklaşımın bağlamı; kültürel miras denilen, bir halkın ürettiği maddi ve manevi kültür ürünleri arasında bir anlam ifade etmesi açısından belirlenebilir. Bu ‘anlam’ bir milleti var eden ortak dil, inanış ve kültürüne gönderme yapar. Bu bütünü halkbilimsel bağlamda anlamlı kılan şey ise mitlerin, ritlerin, simgelerin ve bütün imgesel tasarımların ortak işleve sahip olmasıdır. Yazara göre bu imgesel tasarı; bir halkın tını, düşünme ve duygulanma biçimini belirleyen zemindir. Akabinde bir topluluğun ortak deneyimlerinin anlamı diyebileceğimiz imgelem bir halkın duyuş, düşünüş, ve eyleyiş özgünlüğünü oluşturan o özgünlüğü de sürdüren bellek halidir. Önceki satırlarda belirttiğimiz üzere çeşitli nedenlerden ötürü bir sorun halini alan bellek, halkbilimsel bağlamda okunduğunda birçok yetersizliklerin üstesinden gelmektedir. Örneğin halkbilimsel bellek; düzen ve aktarma olmak üzere iki işlev bakımından ortaya konabilir. Öyle ki kültürel kalıpların bir halkın imgeleminden doğduğu hatırlanırsa; burada kültürel kalıplar ile halkbilimsel anlamda bir düzen işlevi ortaya konulabilir. Düzen ise o aktarmayı harekete geçirir. Aktarma, kültürel kalıp haline girmiş içeriğin bir gelenek oluşturacak şekilde sonraki kuşaklara intikal ettirilmesidir. Bu bakımdan geçmişin geleneğe dönüşmesi için o anının yinelenmeye dayalı, zamansal döngüsellikte bir ritüelin konusu yapılması gerekir. Bu tür yaklaşım beraberinde Conner-ton’un ritüel ve anımsama törenlerine yaklaşımı ile akabinde halkbilimsel yaklaşımın kültürel yaklaşımla olan benzerliğini getirmektedir. Fakat halk bilimsel bağlamın kültürel belleğe katkısı imgelem aracıyla aktarma ve üzen işlevini yerine getiren ‘anlatı’ nosyonu olacaktır.

Kitabın ikinci bölümü *Sözlü-Yazılı Kültür ve Hatırlama* başlığı altında *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Yaşanan Dönüşümler* ile *Kolektif Bellekten Kültürel Belleğe Gelenek Sorunu* olmak üzere iki ayrı başlık ele alınmıştır. İlk başlıkta sözlü kültür ile yazılı kültür kavramlarını karşılaştırmalı biçimde ele alan İlhan, bu süreci *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Bilincin Dönüşümü, Zaman/Mekan Algısı Ve Hatırlamanın İşlevleri, Anlatıcı Ve Belleğin Rolü* ve son olarak *Değişen Anlatı Türleri, Araçları Ve Yöntemleri* başlıkları altında incelemiştir.

Sözlü kültürden yazılı kültüre geçişle birlikte yaşanan bir dizi değişim ve dönüşümlerin nasıl ve hangi alanlarda gerçekleştiğinin ele alındığı bu yazıda söz konusu gelişmelerin; düşünceyi ifade etme ve aktarma aracı olarak sözün kullanımından yazının kullanımına geçişle birlikte başladığını belirterek söze başlıyor İlhan. Bu anlamda matbaanın yaygın kullanımı ile birlikte yazılı kültür dönemi sözlü kültürden ayırıcı en önemli nokta; kent yaşamının başlaması daha doğru ifadeyle

bilginin kentlerde dolaşımı olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum bir bakıma; sözün ve yazının yarattığı kültür farklılığını ortaya çıkaracaktır; sözlü kültürün hakimiyetini icra edeceği yer görece dar bir muhit, kısa zaman iken; yazının hakimiyeti geniş coğrafyalar ve zamanlardır.

Ardından gelen bir sonraki başlık sözlü kültürden yazılı kültüre bilincin dönüşümünde ise yazar; sözlü kültür döneminin düşünme biçiminin temel karakteristik sembolik düşünce iken (ki bu düşünce dönemin insanının doğayı, evreni, doğüstü güçleri anlama, betimleme araçları olarak efsane, masal gibi mitik anlatılara gönderme yapar) yazılı kültürlerde yeni bir düşünme biçimi olarak beden hareketleri ve ritmin belleğine güvenen söz çağı ve imgelem gücünün yerini artık bir mimarı mekan gibi kurgulanan metinlere bıraktığını belirtir. Binevi temelde dilin sembolik kullanımı; kavramsal kullanıma doğru değişmiştir.

Yine bu dönüşümler tek bir alanda sınırlı kalmayıp zaman mekan algısı ve bunlara bağlı hatırlamanın işlevlerinde de gerçekleşir. Örneğin sözlü kültürde iletişimin yüz yüze olması, aynı zaman-mekan içinde gerçekleşmesi sesin işitilebilir uzaklıkta olduğunu ifade eder. Mekan deneyimi, sesin ulaşabildiği ‘uzaklık’ olarak kategorileştirme anlamına gelir. Bununla birlikte mekan deneyimi sözlü kültürlerin ritüelistik törenleri için zemindir. Fakat yazıyla birlikte yüzyüze iletişim olduğu bir zaman ve mekan içinde bir araya gelme etkinliği bitmiş; bu etkinliğin bütün anıların toplandığı, deneyimlerin biriktiği kolektif bellek de söz gibi, geniş uzamlar karşısında etkinliğini yitirmeye başlamıştır.

Karşılaştırılan iki kültürde *Anlatıcı Ve Belleğin Rolü*’ne gelindiğinde ise bahsi geçen sözlü kültürdeki bir anlatının tekrar edilerek bellekleştiği ve bellekteki haliyle sonraki kuşaklara sözle tekrar edilerek aktarıldığı vurgulanmaktadır. Fakat bu; belleğin tekrara dayalı aktarım işlevi yazılı kültürün yazı teknolojisiyle değerini kaybetmiştir. Öyle ki herhangi bir yazılı metin; metin yazılırken gerçek alıcının bulunmadığı tek yönlü bilgi iletilen kağıt parçası halindedir. Fakat sözlü kültürdeki hikaye anlatıcıların rolü bu durumun aksidir. Bittabi tüm bu olgular anlatı türleri, araçları ve yöntemlerini de değişime uğratmıştır. Sözlü kültürde; söz veya sözün yinelenmesine dayalı bir metin anlayışı benimsenerek gelenek aktarılırken yazılı kültür ise yazı ve yazının yorumuna dayalı metin anlayışını benimseyerek geleneği sonraki kuşaklara miras bırakır. Ancak; söze dayalı bir dille tevarüs edilen geleneğin deneyimleri, dünya görüşlerinde yinelemeler taklide dayalı gerçekleşirken yazılı kültürde bu ölçüt; okuma odaklı bir yoruma doğru değişmiştir.

Kitaptaki son başlık *Kolektif Bellekten Kültürel Belleğe Gelenek* sorununda ise dönüşümde

yaşanan en önemli sorunun; aralarında adeta bir doku uyuşmazlığı diyebileceğimiz modernlik ve gelenek kavramlarının çatışmasıdır. Bu uyuşmazlık temelde iki kültürün farklı zaman telakkilerine dayanmaktadır. Öncelikle sözlü kültürlerin kodlarında atalar; bir başka deyişle hikaye anlatıcısı otorite figüründe halk nezdinde saygınlıkları bulunmaktadır. Bu nedenle atalardan kritik edilmeden aktarılan gelenek; yazılı kültürler için artık eleştirilebilir olgu haline gelmeye başlamıştır. Bunun en önemi nedeni söz, zorunlu olarak kolektif bir ortam sağlarken; yazıda metin ile baş başa kalan okuyucu metnin üzerinde rahatça düşünüp kendince yorum yapmaktadır.

Sonuç kısmında kitabı özet halinde sunan yazar; okuyucuya kitabın başından itibaren sonuna kadar derin bir felsefi ve sosyolojik irdelemeler yapma fırsatı sunuyor. Bu fırsat özellikle kendisinin; konu ile alakalı çalışmalar yapan düşünürlerin fikirleri ve alıntılarlarıyla zenginleşmektedir. Ayrıca belleğe bireysel, kolektif, kültürel yaklaşımın eksikliklerini de ifade eden İlhan, belleğe halkbilimsel bir yaklaşımla hem gelenek sorununun çözülmesinde hem de halkbilimci gözüyle yaklaşarak konuya özgün bir bakış açısı katılmasında literatüre fayda sağlamaktadır.