

MUKADDİME

Cilt: 13 • Sayı: 2 • Yıl: 2022
e-ISSN: 2459-0711



MUKADDİME

e-ISSN: 2459-0711

Cilt 13, Sayı 2, Güz 2022

Volume 13, No 2, Autumn 2022

Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Adına Sahibi
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University, the Institute of Graduate Studies
Prof. Dr. İbrahim Özçoşar

Editör | Editor
Dr. Öğr. Üyesi Caner Yelbaşı

Editör Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Beyhan Kanter (Mardin Artuklu Üni.) Doç. Dr. Ziya Polat (Mardin Artuklu Üni.)
Prof. Dr. Julian Rentsch (Johannes Gutenberg Uni. Mainz) Doç. Dr. Seven Erdoğan (Rize, Recep Tayyip Erdoğan Üni.)
Prof. Dr. Petr Kucera (Hamburg Üni.) Doç. Dr. Süleyman Şanlı (Mardin Artuklu Üni.)
Prof. Dr. Ömer Bozkurt (Mardin Artuklu Üni.) Doç. Dr. Ahmet Kırkan (Mardin Artuklu Üni.)
Doç. Dr. Halis Sakız (Mardin Artuklu Üni.) Dr. Öğr. Üyesi Devrim Ertürk (Dokuz Eylül Üni.)
Doç. Dr. Hayrullah Acar (Mardin Artuklu Üni.) Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih Kılıç (Ankara Sosyal Bilimler Üni.)

Redaksiyon | Redaction

Türkçe: Arş. Gör. Burçin Özdemir, Arş. Gör. Büşra Ataker, Arş. Gör. Bahar Yılmaz

İngilizce: Dr. Öğr. Üyesi Caner Yelbaşı

İletişim | Correspondence

Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Enstitüler Binası (İslami İlimler Fakültesi Yanı) 3. kat Diyarbakır Yolu 5. Km Kampüs Yerleşkesi-MARDİN
Tel: + 90 482 213 4002

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mukaddime>, mukaddimedergisi@gmail.com

Mizanpaj ve Tasarım: Arş. Gör. Erdem Meraklı

Mukaddime, Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tarafından altı ayda bir bahar (Mayıs) ve güz (Kasım) dönemlerinde yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergideki yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. Mukaddime; ULAKBİM TR Dizin, EBSCO, Index Islamicus, DOAJ, ASOS Sosyal Bilimler İndeksi, İSAM, IdealOnline, SOBİAD vb. indeks ve veri tabanlarında yer almaktadır.

Mukaddime is an international biannual peer-reviewed journal which is published in Spring (May) and in Autumn (November) by Mardin Artuklu University's Institute of Graduate Studies. The whole responsibility of opinions expressed in Journal solely belong to their authors. The texts that are published by journal are not allowed to be published partially or entirely without permission. Mukaddime; is located at the ULAKBİM TR Dizin, EBSCO, Index Islamicus, DOAJ, the ASOS Social Sciences Index, İSAM, IdealOnline, SOBİAD etc. database.



Danışma Kurulu | Advisory Board*

Prof. Dr. Abdullah Ekinci (Harran Üni.)	Prof. Dr. M. Sait Özervarlı (Yıldız Teknik Üni.)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Üni.)	Prof. Dr. Mahmut Atay (Selçuk Üni.)
Prof. Dr. Ahmet Ağırakça (Mardin Artuklu Üni.)	Masoud Jaafari Dehaghi (University Of Tehran)
Prof. Dr. Ahmet Kankal (Yıldırım Beyazıt Üni.)	Assist. Prof. Mateo Mohammad Farzaneh (Northeastern Illinois Uni.)
Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Tobb Ekonomi Ve Teknoloji Üni.)	Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez (İstanbul Üni.)
Prof. Dr. Ali Murat Yel (Marmara Üni.)	Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üni.)
Prof. Dr. Ayhan Bıçak (İstanbul Üni.)	Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan (Yıldırım Beyazıt Üni.)
Prof. Dr. Aynur Özfrat (Mardin Artuklu Üni.)	Prof. Dr. Nüket Esen (Boğaziçi Üni.)
Prof. Dr. Erdoğan Boz (Eskişehir Osmangazi Üni.)	Doç. Dr. Oktay Özel (Bilkent Üni.)
Prof. Dr. Erica C.d. Hunter (Soas Uni.)	Prof. Dr. Ömer Aytaç (Fırat Üni.)
Prof. Dr. Feridun M. Emecen (İstanbul 29 Mayıs Üni.)	Prof. Dr. Ömer Türker (Marmara Üni.)
Prof. Dr. İbrahim Özçoşar (Mardin Artuklu Üni.)	Prof. Dr. Recep Şentürk (İbn Haldun Üni.)
Prof. Dr. İlhami Güler (Ankara Üni.)	Prof. Dr. Richard Foltz (Concordia Uni.)
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Üni.)	Prof. Dr. Saim Savaş (Uşak Üni.)
Prof. Dr. İrfan Aycan (Ankara Üni.)	Doç. Dr. Salih Akın (Université De Rouen)
Doç. Dr. İrfan Yıldız (Dicle Üni.)	Prof. Dr. Sami Şener (Doğuş Üni.)
Prof. Dr. Julian Rentzsch (Johannes Gutenberg Uni.)	Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Üni.)
Prof. Dr. Kadir Canatan (İstanbul Sabahattin Zaim Üni.)	Prof. Dr. Turan Karataş (Karamanoğlu Mehmet Bey Üni.)
Prof. Dr. Kayhan Delibaş (Adnan Menderes Üni.)	Prof. Dr. Vahap Özpolat (Mardin Artuklu Üni.)

* Ada göre alfabetik sıra | In alphabetical order by name

MUKADDİME

e-ISSN: 2459-0711

MUKADDİME DERGİSİ 2022 YILI 13. CİLT 2. SAYI HAKEMLERİ
REFEREES of MUKADDİME in Volume 13, NO 2, the Year 2022

Prof. Dr. Dinçer Koç, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Hatip Yıldız, Dicle Üniversitesi

Prof. Dr. Metin Becermen, Bursa Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Nuray Özdemir, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

Prof. Dr. Şevket Dönmez, İstanbul Üniversitesi

Doç. Dr. Mehmet Alıcı, Mardin Artuklu Üniversitesi

Doç. Dr. Metin Atmaca, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Doç. Dr. Muhammet Fatih Kılıç, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Doç. Dr. Musa Öztürk, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Doç. Dr. Oktay Bozan, Dicle Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Abdusselam Ertekin, Dicle Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Cemal Ülke, Mardin Artuklu Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem Akman, Mardin Artuklu Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem Güzel, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Emre Aşlıoğlu, Mardin Artuklu Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Halil Temiztürk, Namık Kemal Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Sami İşlek, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Nurcan Anay Kardaş, Muş Alparslan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Remzi Avcı, Mardin Artuklu Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Uğur Bayraktar, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Öğr. Gör. Dr. Burcu Kurt, İstanbul Teknik Üniversitesi

Öğr. Gör. Dr. Engin Kırılı, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Öğr. Gör. Dr. Gizem Kunduracı, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Öğr. Gör. Dr. Zeynep Özdem Köse, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

Arş. Gör. Dr. Sevil Dumanoğulları, Hacettepe Üniversitesi

Dr. Celile Gürbüz

Dr. Cihan Yapıştırın

Dr. Mehmet Nuri Şanda

Dr. Sevilay Güler

İçindekiler | Contents

Makaleler	-	Articles
Kadir Kon		
Max von Oppenheim'dan Enver Paşa'ya Bir Mektup ve Tarihi Önemi	261	A Letter from Max von Oppenheim to Enver Pasha and Its Historical Importance
Mehmet Rezan Ekinci		
Hamidiye Alaylarında "Cüdfî Terekemeler": Karapapaklar	278	"Military Tarakamahs" in the Hamidian Regiments: Karapapakhs
Mekki Uludağ		
Diyarbakır Milletvekili Pirinççizade Feyzi Bey'in Yaşamı ve Faaliyetleri	315	The Life and Activities of Diyarbakır Deputy Pirinccizade Feyzi Bey
Sıraç Aktürk		
Geçmişten Günümüze Mardin Demiryolu Güzergahi	340	Mardin Railway Route from Past to Present
Ercan Gümüş		
Osmanlı Ayanlık Devri'nde Siverek'te Rakip İki Güç: Millizadeler ve Fettahzadeler (1743-1756)	383	Two Rival Powers in Siverek in the Ottoman Ayan Period: Millizadahs and Fattahzadahs (1743-1756)
Muhammet Yücel		
Dinî Bir Zümreden Politik Bir Nesneye: Akamenidlerden Sasanilere Kapadokya Zerdüştlileri	408	From a Religious Group to a Political Object: Cappadocian Zoroastrians from Achaemenids to Sassanians
Seyid Muhammed Taki Huseyni		
Mevlânâ Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî'nin İstinsahları Işığında Hayatı ve İlmî Kişiliği	434	Mawlana Fakhr al-din Ahmad Taqribi's Life and Scientific Personality in the Light of His Copy

Bilal Toprak

Gordon Childe Arkeolojisinde Dinin
Problematik Rolü

467

The Problematic Role of Religion in
Gordon Childe's Archaeology

Veysel Ergüç

Cemil Meriç'in Düşüncesinde İdeoloji
Kavramı: Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Perspektifinden Bir Okuma

490

Ideology Concept in the Thought of Cemil
Meriç: A Reading from the Perspective of
Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Kadir Dede, Bayram Koca

Orhan Pamuk'un "Veba Geceleri" ve
Kurgudaki Kurgu Olarak Millet

516

Orhan Pamuk's "Veba Geceleri" and Nation as a
Fiction within a Fiction

Fatih Furkan Alpdoğan

Modern Çağın Bir Diğer Boyutu Posttruth
Durum'da "Hakikatin Tüketimi" Bağlamında
Zygmunt Bauman ve Jean Baudrillard'ın
Tüketime Dair Eleştirileri

541

Another Dimension of the Modern Age Zygmunt
Bauman and Jean Baudrillard's Critique of
Consumption in the Context of "Consumption of
Truth" in the Posttruth Situation

Kitap Tanıtım

-

Book Review

Muhittin Rahmi Akbulut

Kitap Tanıtım: Kolektif Bilincin Dinsel
Referansları: Osmanlı Devleti'nde
Toplum Düzeni Kasame-Nezir-Kefalet

566

Book Review: Religious References of
Collective Consciousness: Social Order in the
Ottoman Empire Kasame-Nezir-Kefalet

Yusuf İnan

Kitap Tanıtım: Pera Palasta Gece Yarısı,
Modern İstanbul'un Doğuşu

572

Book Review: Midnight at the Pera
Palace, the Birth of Modern İstanbul

Cemal Ülke

Kitap Tanıtım: Osmanlı-İran Sınır
Bölgeleri, Bir Sınır Yapmak (1843-1914)

576

Book Review: Ottoman-Iranian Borderlands:
Making a Boundary, 1843-1914

Max von Oppenheim'dan Enver Paşa'ya Bir Mektup ve Tarihi Önemi

Kadir Kon¹

Öz

Bu makalede esas olarak Almanya'nın Birinci Dünya Savaşı'ndaki İslam stratejisi mimarlarından Max von Oppenheim tarafından Enver Paşa'ya gönderilen ve ilk defa gün yüzüne çıkan bir mektup konu edilmektedir. Oppenheim'in Türk Tarih Kurumu Arşivi'nden çıkan bu mektubundan anlaşıldığı üzere ikilinin ilişkisi daha Enver Paşa'nın Berlin'deki ataşelik yıllarına dayanmaktadır. Söz konusu görece kısa mektup içerisinde geçen bazı isimler bize Enver Paşa'nın Berlin ataşeliği sırasında kurduğu ilişkileri göstermesi yanında sonraki güç kazandığı iktidar dönemlerinde Almanya ile ilişkilerindeki eski networkünü sürdürdüğünü görmemize yardımcı olacak niteliktedir. Örneğin Enver Paşa'nın Friedrich Sarre ve eşi Marie Sarre ile Berlin'deki askeri ataşelik yıllarından başlayan münasebetleri onun 1918 sonrasındaki Berlin günlerine kadar uzanmış ve kendisine “gönüllü sürgün” yıllarında Almanya'da bir sığınak imkânı sağlamıştır. Savaş sırasında bilhassa Marie Sarre'nin erkek kardeşi Hans Humann'la olan samimi ilişkisinin Osmanlı-Alman ittifakının gidişatı ve sürdürülebilirliği açısından önemi bir yana, ilk defa olarak bu makalede kullanılan bir belgeden görüleceği üzere 1914-1917 yıllarında Almanya'nın İstanbul'daki bahriye ataşesi olarak görev yapan Humann, Enver Paşa'nın 1918 yılında propaganda amaçlı yayınlanan Trablusgarp Savaşı günlüklerinin Almanca olarak yayınlanmasında da başrolü oynamıştır. Enver Paşa- Max von Oppenheim ilişkisinin Birinci Dünya Savaşı sırasında da sürdürüğünü ortaya koyan Nisan 1915 tarihli bir başka Alman arşiv belgesi de yine bu makaledeki bir ilk olma özelliğindedir. Ekim 1914 tarihli bu Almanca mektubun önemi Birinci Dünya Savaşı'nın en önemli aktörlerinden Oppenheim ile Enver Paşa arasında bugüne kadar bilinmeyen doğrudan münasebeti ortaya koyması yanında savaş sırasında uygulanan İslam stratejisi tartışmalarına yeni yorumlar getirilmesine sağlayacağı katkıdan ileri gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Enver Paşa, Max von Oppenheim, Birinci Dünya Savaşı, Almanya, Osmanlı İmparatorluğu, İslamcılık.

1. Dr. Öğr. Üyesi., İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, kadirkon@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3425-5365.

A Letter from Max von Oppenheim to Enver Pasha and Its Historical Importance

Abstract

This article analyzes a recently discovered letter which Max von Oppenheim, one of the architects of Germany's pan-Islamist strategy during the World War I, sent to Enver Pasha in October 1914. It appears from the letter which was found in the archive of the Turkish Historical Society that Max von Oppenheim knew Enver Pasha since the latter's years as a military attaché in Berlin between 1909 and 1911. Furthermore, some names mentioned in the letter attest to the strong relations that Enver Pasha established during his Berlin times and that he retained his old network of relations in Germany even after his ascendance to power in the Ottoman capital to consolidate his position. For example, the pasha's relationship with Friedrich Sarre and his wife Marie Sarre began in his Berlin years, continued after his rise to prominence and provided him a shelter during his "voluntary exile" after 1918. Also, Enver Pasha's friendly relationship with Hans Humann, Marie Sarre's brother, which the former used to maintain the Germano-Ottoman alliance should be noted too. Moreover, another document from the German archives used in this article for the first time shows that Humann who worked as Germany's naval attaché in Istanbul between 1914-1917, contributed significantly to the publication of Enver Pasha's diaries regarding the Tripolitalan War for propaganda purposes in Germany. In the main, this article examines the content and the context of Oppenheim's above mentioned and previously unknown letter to Enver Pasha which will potentially bring a new dimension to the existing scholarship on the late Ottoman Empire. Since this letter does not only testify to the close relationship between the two men but also provides insights into the pan-Islamist policies adopted during the war by the Germano-Ottoman side, this article investigates the letter's context from as many aspects as possible.

Keywords: Enver Pasha, Max von Oppenheim, World War I, Germany, Ottoman Empire, Islamism.

Extended Abstract

This article analyzes a recently discovered letter which Max von Oppenheim, one of the architects of Germany's pan-Islamist strategy during the World War I, sent to Enver Pasha in October 1914. It appears from the letter which was found in the archive of the Turkish Historical Society that Max von Oppenheim knew Enver Pasha since the latter's years as a military attaché in Berlin between 1909 and 1911. Enver Pasha (1881-1922) was one of the most prominent figures and acted as Deputy Commander-in-Chief and the Minister of War between 1914 and 1918 in the wartime Ottoman Empire. His importance in the Committee of Union and Progress (CUP) and his dominant role in leading the empire to the World War I on the side of Austro-Hungary and Germany, jointly known as Central Powers along with the Ottoman Empire, should also be mentioned. When the Central Powers lost the war, the leading members of CUP, including

Enver Pasha, fled to Germany to continue their political activities from there for some time albeit much less effectively. Because of his close relations with Germans, his opponents accused Enver Pasha, above anyone else, for being a Germanophile, following the instruction of Germans and prioritizing Germany's interests over those of his own country, but these accusations were unsubstantiated. The attempts to discredit Enver Pasha, as well as the rest of CUP leadership, was directly linked to creating a *Devr-i Sabık* (revenging), after the war ended. It is obvious that Enver Pasha played a key role in securing the Germano-Ottoman alliance in 1914. In this, his familiarity with the German language and education system must have been influential. Nevertheless, when it comes to his strategic expectations for this alliance, he was clearly putting the interests of the Ottoman Empire at the center. On the other hand, Max von Oppenheim (1860-1946) owes much of his popularity in the scholarship on late Ottoman Empire to his role in declaring jihad and making pan-Islamist policies by the Ottomans. Born into a Jewish family, Oppenheim's interest in the East was a result of his early researches about the region. His service at the Germany legation in Cairo, which despite ending in 1909 in practice was officially terminated one year later, and the articles he wrote about the Middle East brought him an international recognition. Between 1896-1909 he has not only prepared hundreds of reports which advocated close relations between the Ottoman Empire and Germany based on Caliphate and pan-Islamist policies but has also made personal contacts with prominent figures, especially in Egypt, through his repeated trips which transformed the Germano-Ottoman friendship into a more concrete alliance. On August 2, 1914 he started to work at the ministry again. In this period, he wrote several reports regarding the theoretical and practical frameworks of pan-Islamist activities to be followed by the German state and established *Nachrichtenstelle für den Orient* or Intelligence Bureau for the East in Berlin. This article brings into light a third significant document from the German archive dated April 1915 which demonstrates the continuation Max von Oppenheim's contact with Enver Pasha throughout the World War I. Having visited Istanbul to the end of March 1915 to materialize the organization of *Nachrichtenstelle für den Orient*, Oppenheim also held a meeting with Enver Pasha around early April. In this meeting, he informed the pasha about the purpose of his visit and his mission in the war effort and shared his ideas regarding the establishment of *Nachrichtenstelle für den Orient* to carry propaganda activities throughout the Ottoman Empire and beyond. Enver Pasha reacted positively to the proposal but shortly afterwards notified Oppenheim that he did favor, out of internal political concerns, Sheikh Salih Tunusi's plan to create an organization to unite and support all Muslim subjects under caliphate. Consequently, *Umûr-ı Şarkiyeye İdaresi* (Administration of Eastern Matters), a central propaganda and intelligence bureau under Ali Başhamba's administration, was established to contain elements both from Oppenheim's and Sheikh Salih's proposals. This way, Enver Pasha succeeded in establishing a propaganda center which was independent from Germans by at the same time preventing Germany's intervention in the internal affairs of the Ottoman Empire.

In the main, this article examines the content and the context of Oppenheim's above mentioned and previously unknown letter to Enver Pasha which dated October 1914 and which will potentially bring a new dimension to the existing scholarship on the late Ottoman Empire. Since this letter does not only testify to the close relationship between the two men but also provides insights into the pan-Islamist policies adopted during the war by the Germano-Ottoman side, this article investigates the letter's context from as many aspects as possible.

Giriş

Bu makalede Max von Oppenheim'dan Enver Paşa'ya yazılan ve bugüne kadar tarihçiler tarafından kullanılmayan bir mektup ilk defa Almanca orijinali ve Türkçe tercümesiyle birlikte kamuoyuyla paylaşılmaktadır. Bunun yanında Enver Paşa'ya dair Alman arşivlerinden iki yeni belge daha gün yüzüne çıkartılmış olup bunlardan ilki onun Oppenheim'la savaş sırasındaki münasebetine dair iken ikincisi de yine Enver Paşa'nın 1918'de Almanya'da yayınlanan Trablusgarp hatıratı kitabının yayınlanma süreciyle ilgilidir. Bilhassa bahse konu bu yeni belge sayesinde Enver Paşa'nın kitabıyla ilgili bazı hususlar daha da netleşmiştir. Bu makalenin merkezinde yer alan tarihi mektubun içeriğine girmeden önce mektubun taraflarını, yani Enver Paşa'yı ve Max von Oppenheim'i, kısaca hatırlamak mektubun tarihi değerinin daha iyi anlaşılması bakımından elzem olduğu kanaatindeyiz.

Mektubun muhatabı olan Enver Paşa (1881-1922) Birinci Dünya Savaşı'nın en önemli figürlerinden birisi olup Osmanlı orduları başkomutan vekili ve 1914 ile 1918 yılları arasında Harbiye Nazırlığı'nda bulunmuştur.² Enver Paşa'nın İttihat ve Terakki Cemiyeti içindeki rolünün önemi yanında Osmanlı İmparatorluğu'nun Almanya ve Avusturya-Macaristan imparatorluklarıyla birlikte Birinci Dünya Savaşı'na girişindeki ve müttefik olarak savaşın sonuna kadar kalmasındaki etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Mağlubiyetle sonuçlanan savaşın ardından İttihat ve Terakki hükümetinin başlıca üyelerinin Almanya'ya kaçarak düşük yoğunluklu da olsa, siyasi faaliyetlerini bir süre daha burada devam ettirdikleri malumdur. Bilhassa Enver Paşa'nın Almanlarla ilişkileri, daha sonradan çoğu haksız ve mesnetsiz, birtakım ithamlara (Alman hayranlığı, savaş sırasında Almanya'nın her dediğini yaptığı, Almanya'nın menfaatlerini kendi devletinin menfaatlerinin önünde tuttuğu vb.) maruz kalmıştır. Bu isnatlarda ise Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı'ndan yenilgiyle çıkması sonrasında meydana gelen konjonktürün ve de iktidardan düşmesiyle meydana getirilen “devr-i sabık”ın etkisi büyüktür. Özellikle de Millî Mücadele döneminin 1921 yılındaki kritik safhasında (Sakarya Savaşı sırasında) Mustafa Kemal Paşa'nın yerine Anadolu'daki hareketin başına geçmesi ihtimalinin ortaya çıkması Enver Paşa hakkındaki olumsuz düşünceleri adeta tetiklemiştir diyebiliriz.

Öte yandan Birinci Dünya Savaşı döneminde Osmanlı Devleti ile Almanya arasındaki münasebetlerde (ki en başta 1914'teki ittifak antlaşmasında ve savaşın sonuna kadar müttefiklik durumunun devam edebilmesinde) Enver Paşa'nın Almanlarla kurduğu iyi ilişkilerin payı da yadsınamaz bir gerçektir. Nitekim Osmanlı askeri eğitimindeki Alman etkisinin yanında Enver Paşa'nın yabancı dil olarak Almancaya olan aşinalığı ve kendisinin 1909-1911 yılları arasında Berlin'de

² Enver Paşa'nın hayatını anlatan başlıca eserler için bkz. Şevket Süreyya Aydemir, Enver Paşa. Makedonya'dan Orta Asya'ya cilt I, II ve III, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2020 (on sekizinci basım); Masayuki Yamauchi, Hoşnut Olmamış Adam-Enver Paşa. Türkiye'den Türkistan'a, Bağlam yayıncılık, İstanbul, 1995; Murat Bardakçı, Enver, Türkiye İş Bankası yayınları, İstanbul, 2021. Ayrıca bkz. Halil Erdoğan Cengiz (Haz.), Enver Paşa'nın Anıları 1881-1908, Türkiye İş Banası Yayınları, İstanbul, 2012 (6. Baskı).

askeri ataşe olarak bulunması onun Almanlarla olan bu ilişkilerinin sonraki dönemlerdeki bazı gelişmeler bağlamında (Birinci Dünya Savaşı ve sonrasında Berlin'deki faaliyetleri) önemli sonuçlar doğurmasına zemin hazırlamış olduğu da hatırlanmalıdır.

Mektubu kaleme alan Max von Oppenheim (1860-1946) ise başka bir kategoride, bilhassa da son dönem Birinci Dünya Savaşı araştırmalarında, hayli popülerlik kazanmış olup Birinci Dünya Savaşı sırasında Osmanlı Devleti tarafından ilan edilen cihadın ve bu kapsamdaki Osmanlı-Alman ortak yapımı (Pan)İslamcı eylemlerin mimarı olarak görülmektedir. Oppenheim'in bu yöndeki faaliyetleri sebebiyle kendisi hakkında farklı dillerde onlarca makale ve kitap yazılmış ve hâlen de yazılmaktadır. Yahudi kökenli banker bir aileye mensup olan Oppenheim'in Şark'a olan ilgisi Şark'a yönelik araştırmalarıyla erken bir dönemde başlamış ve daha sonra Alman Dışişleri Bakanlığı'nın Kahire temsilciliğindeki göreviyle ve Ortadoğu'ya yönelik kaleme aldığı eserlerle uluslararası bir tanınırlık kazanmasına sebep olmuştur. Nitekim 1896-1909 yılları arasında Kahire'deki diplomatik görevi sırasında Osmanlı Devleti ile Almanya arasında Almanya'nın menfaatleri doğrultusunda hilafet-İslamcılık merkezli bir yakınlaşma için Berlin'e yüzlerce rapor yazmaktan geri durmadığı gibi Osmanlı topraklarında yaptığı geziler ve (başta Mısırlılar olmak üzere) bölgedeki aktörlerle kurduğu yakın ilişkilerle bu yakınlaşmanın daha somut bir iş birliğine doğru evrilmesine katkıda bulunmak için uğraş göstermiştir. 1909'da Alman dışişleri bakanlığındaki görevinden resmen olmasa da fiilen ayrılan Max von Oppenheim 1910 yılı Kasım ayına kadar izinli sayılmış ve nihayet izninin bitmesiyle de dışişlerinden ayrılığı resmîyet kazanmıştır. Bu tarihten itibaren ise varlığından ilk defa 1899 yılında haberdar olduğu ve hakkında bazı yayınlar yaptığı Tel Halef antik şehrinin kazı çalışmalarına odaklanmıştır. Alaylı bir arkeolog olan Oppenheim bugün Suriye sınırları içinde kalan Hititlerin antik şehri Tel Halef'teki çalışmalarına, ön hazırlıklardan sonra, fiilen 1911 yılı ortalarında başlamış ve kazı faaliyetlerini 1913 yılı sonlarına kadar sürdürmüştür (Karacakaya, 2020: 61-160; Avcı ve Akman, 2022: 204-225).³ Nitekim kendisi, burada bulduğu tarihi eserlerle sonradan Berlin'de bir müze dahi kurmuştur.⁴

1. Oppenheim'dan Enver Paşa'ya Yazılan Mektubun Tarihi Önemi

Oppenheim 2 Ağustos 1914 tarihli Osmanlı-Alman gizli ittifak antlaşmasının imzalanmasıyla birlikte (aynı gün) Alman Dışişleri'nde yeniden göreve başlayarak

³ Furkan Karacakaya'nın yüksek lisans çalışması Oppenheim'in Tel Halef kazıları ve bu süreçte Osmanlı hükümetiyle ilişkilerini Osmanlı arşiv belgeleri üzerinden ele alması bakımından önemli ve başarılı bir çalışma olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde Remzi Avcı ve Ekrem Akman'ın makalesi de Oppenheim'in arkeolojik çalışmalarını Osmanlı arşiv belgelerine dayalı olarak ele alması ve farklı bir bakış açısı sunması bakımından kayda değerdir.

⁴ Max von Oppenheim'in hayatına dair bilhassa son yirmi yılda bir hayli akademik çalışma yapılmıştır. Bunlardan bazıları için bkz. Gabriele Teichmann ve Giesela Völge (Hrg), *Faszination. Max von Oppenheim. Forscher, Sammler, Diplomat*, Max Freiherr von Oppenheim Stiftung, Köln, 2001; Kadir Kon, "Almanya'nın İslam Stratejisi Mimarlarından Max von Oppenheim ve Bu Konudaki Üç Memorandumu", *İstanbul Üniversitesi Tarih Dergisi*, Sayı 53 (2011/1), İstanbul, 2012: 211, 252; Kadir Kon, *Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya'nın İslam Stratejisi*, Küre yayınları, İstanbul, 2013.

Osmanlı-Alman ittifakının temel dayanaklarından birisi olan İtilaf Devletleri'ne karşı girişilecek Panislamist faaliyetlerin, yani İngiltere, Fransa ve Rusya'nın sömürgeleri altındaki Müslüman toplulukların isyan ettirilmelerinin, hazırlanması/planlanması vazifesine getirildi. Öyle ki Oppenheim 1914 yılı Kasım ayı başlarında 136 sayfalık meşhur büyük memorandumunu (*Denkschrift betreffend die Revolutionierung der islamischen Gebiete unserer Feinde/Düşmanlarımızın elindeki İslam Bölgelerinde İhtilaller Çıkartılmasına İlişkin Memorandum*) kaleme aldı. Kısa süre sonra ise İslam dünyasındaki propaganda işlerinden sorumlu bir birim olacak olan *Nachrichtenstelle für den Orient* (NfO)/*Şark İstihbarat Birimi* adlı Alman Dışişleri'ne bağlı kurumu meydana getirdi.⁵ Osmanlı Devleti'nden görevlendirilen kimselerin de yer aldığı bu birimin ilk başkanlığını yapan Oppenheim 1915 yılı mart ayında İstanbul'a geldi ve Alman Büyükelçiliği'ne bağlı olarak Osmanlı ülkesinde Şark İstihbarat Birimi'nin yerel şubelerini (Nahrichtensaal Organisation/ İstihbarat Salonları) organize etti. 1916'dan sonra ise Oppenheim'in etkisi gittikçe azalmaya başlamış ve savaş sonrası dönemde kendisini daha ziyade Berlin'de açtığı Tel Halef müzesi çalışmalarına vermiştir. *İkinci Reich* sonrası kurulan Weimar Cumhuriyeti Almanya'sında ise eski politik etkinliğine bir daha kavuşmamıştır. Ancak *Üçüncü Reich* döneminde Oppenheim'in bu izole olmuş durumunun bir istisnası vardır: O da Fransa'nın savaşta saf dışı kalmasından sonra Nazi Almanya'sının Ortadoğu'da İngiltere'ye karşı etkinlik kazanması için Araplara yönelik politikanın belirlenmesinde Oppenheim'in görüşlerine de başvurulmasıdır. Nitekim ilki 25 Temmuz 1940'ta ve ikincisi de 22 Mart 1942'de olmak üzere Oppenheim, Alman Dışişleri Bakanlığı'na Arap coğrafyasında uygulanacak politikalarla ilgili iki memorandum sunmuştur. Bu sefer Birinci Dünya Savaşı sırasındaki memorandumunun merkezinde yer alan İslamcılık yerine Arap milliyetçiliği ve Arap ülkelerinin bağımsızlıkları ve Almanya ile iş birlikleri yer almaktadır (Gossman, 2014: 231-275). Bugüne kadar yapılan gerek Enver Paşa'ya gerekse de Oppenheim'a dair çalışmalarda Enver Paşa ile Max von Oppenheim'in doğrudan bir ilişki veya tanışıklık içinde olduklarına ilişkin herhangi bir bilgi ortaya konulmuş değildir. Böyle bir ilişkinin var olabileceğine dair tek yorum ise, Oppenheim'in yukarıda bahsi geçen 1914 tarihli büyük memorandumunda Enver Paşa'ya yönelik yaptığı birtakım göndermelere dayanılarak 2013 yılında yayınlanan bir çalışmada kendine yer bulabilmiştir (Kon, 2013: 74, 75).⁶ Nitekim Oppenheim'in

5 *Nachrichtenstelle für den Orient* (NfO) hakkında yapılan bazı çalışmalar için bkz.: Tilman Lüdtkke, *Jihad Made in Germany: Ottoman and German Propaganda and Intelligence Operations in the First World War*, Münster 2005; Maren Meyer zur Capellen, *Die Nachrichtenstelle für den Orient. Fallstudie einer Propagandainstitution im Ersten Weltkrieg*, Saarbrücken 2011; Kadir Kon, *Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya'nın İslam Stratejisi*, Küre yayınları, İstanbul 2013; Samuel Krug, *Die "Nachrichtenstelle für den Orient"*. Im Kontext Globaler Verflechtungen (1914-1921). *Strukturen-Akteure-Diskurse*, Bielefeld: 2020.

6 Oppenheim'in raporunda Enver Paşa'dan söz edilmesine dikkat çeken bir başka isimse Herbert Landolin Müller'dir. Ancak Müller, konuyu ikili arasındaki ilişki bağlamında değil de bir başka açıdan, yani Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya'nın İtilaf Devletleri'ne karşı Osmanlı İmparatorluğu üzerinden planlanıp uygulanan cihad politikasının yalnızca Almanya'nın eseri olmayıp Enver Paşa üzerinden Osmanlı devletiyle beraber oluşturulduğuna dikkat çekmek bağlamında ele almıştır. Bkz. Herbert Landolin Müller, *İslam, gihâd ("Heiliger Krieg") und Deutsches Reich. Ein Nachspiel zur wilhelminischen Weltpolitik im Maghreb 1914-1918*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main; Bern; New York; Paris; 1991: 196, 197 ve 201.

memorandumunun 71, 91 ve 127. sayfalarında İtilaf Devletleri'ne karşı İslam dünyasında yapılacak bazı girişimler konusunda Enver Paşa'nın tekliflerinden ve raporlarından söz edilmektedir (Oppenheim, *Denkschrift betreffend Die Revolutionierung der islamischen Gebiete unserer Feinde*, Hausarchiv des Bankhauses Sal. Oppenheim jr.&Cie (HBO), Nachlass MvO, Nr. 42).

Bu makalenin konusu olan mektupta da açıkça görüleceği üzere Enver Paşa ile Max von Oppenheim'in tanışıklıkları aslında Birinci Dünya Savaşı öncesi yıllara dayanmaktadır. Türk Tarih Kurumu Arşivi'nde araştırmacılara yeni açılan belgeler arasında yer alan Max von Oppenheim imzalı söz konusu mektup iki daktilo sayfası uzunluğunda olup Berlin'de 27 Ekim 1914 tarihinde kaleme alınmıştır (TTK, EP, K:16, G: 23, 1)

Almancasını ve Türkçe tercümesini EK 1 ve 2'de bulacağınız mektubun içeriğini bir analize tabi tuttuğumuzda Max von Oppenheim ile Enver Paşa'nın münasebetlerinin derecesini daha iyi anlayabiliyoruz. “Çok saygıdeğer Enver Paşam” hitabıyla başlayan mektupta Oppenheim, öncelikle Enver Paşa'nın 1914 yılı başında Osmanlı ordusunun başına getirilmesinden duyduğu sevinci ifade edip kendisini tebrikle başlıyor ki bu da bize en az on bir aydır taraflar arasında doğrudan bir iletişimin olmadığını gösteriyor. Ardından sultanın Osmanlı-Alman ittifakını onaylamasından dolayı her iki devleti kutlayan Oppenheim ortak düşmanlara karşı verilen dünya savaşının Almanya, Avusturya ve Osmanlı devleti için parlak bir gelecek meydana getirmesi ümidini dile getiriyor. Burada, her ne kadar Osmanlı devletinin savaşa fiilen girmesine daha iki gün varsa da Oppenheim'in Osmanlı devletini savaşa girmiş kabul etmesi dikkat çekicidir. Ki Enver Paşa bu mektubu aldığı anda Karadeniz'deki Rus hedeflerinin bombalanmasıyla savaşa zaten fiilen girilmiş olmalıdır. Mahrem bilgiler Alman makamlarınca kendisiyle paylaşılan Oppenheim'in bu ifadesinden, onun Osmanlı devletinin o süreçte fiilen savaşa gireceğinden önceden haberi olduğu gibi bir sonuç da çıkartabiliriz. Ardından Oppenheim, kişisel durumunu/konumunu ve tanışıklıklarının eskiye dayandığını hatırlatma ihtiyacı duyarak mektubuna şu cümlelerle devam ediyor: “Türkiye'ye karşı samimi dostluğumu ve on yıllardan bu yana Türkiye ve ülkelerimiz arasındaki dostluğun sağlanması için en derinden bir inançla benim nasıl katkıda bulunduğumu biliyorsunuz. Berlin'de bulunduğunuz ve sizinle ara sıra bulduğumuz zamanları hala zevkle hatırlıyorum.” Son cümleden de net bir şekilde anlaşıldığı üzere Enver Paşa ile Oppenheim daha Enver Paşa'nın Berlin'deki Osmanlı askeri ataşeliği (1909-1911) zamanlarından tanışıyorlarmış. Enver Paşa'nın Berlin'de görev yaptığı 1909-1911 tarih aralığı tam da Oppenheim'nin Kahire'deki diplomatik görevinden ayrılıp Berlin'e yerleştiği ve 1911 yılı mart ayına kadarki Tel Halef kazısı hazırlıklarını sürdürdüğü döneme denk gelmesi bakımından ilginçtir. Nitekim Oppenheim ve ekibi kazıya başlamak için 1911 yılı martı sonunda Beyrut'a gelecekler ve ağustos ayında da kazılara başlayacaklardır (Teichmann, 2001: 52-57; Kon, 2012: 211-252; Avcı ve Akman, 2022: 204-225). Öyle ki o zamanlar sanki henüz genç Enver Bey ile Oppenheim'i Berlin'de kader buluşturmuştur. Yine her ikisi de aynı yıl içinde Berlin'den

ayrılmışlardır. Nitekim Enver Bey İtalyan işgaline karşı direnişi örgütlemek üzere Trablusgarp'a geçerken, yukarıda belirtildiği üzere, Oppenheim da Beyrut üzerinden Halep yoluyla kazı alanı antik Tel Halef'e gitmiştir. Mektupta belirttiğine göre bundan sonraki süreçte Oppenheim, “*Enver Paşa'nın yaptıklarını uzaktan sevinçle*” takip etmiştir. Hatta iki buçuk yıl süren Tel Halef kazıları sırasında Enver Paşa'ya iki ya da üç mektup yazmış, fakat bu mektuplarına hiçbir cevap alamamıştır. Oppenheim bu durumu, iyimser bir şekilde, mektupların Enver Paşa'ya ulaşmamış olmasına yormaktadır ki onun bu yorumu doğru olabilir, zira Enver Paşa o süreçte çoğunlukla Libya'da ya da başka savaş alanlarında bulunuyordu. Dolayısıyla sabit bir adresi yoktu denilebilir.

2. Enver Paşa-Sarre Ailesi Bağlantısı ve Paşa'nın Trablusgarp Hatıratı

Oppenheim, mektubunda Enver Paşa ile ortak dostları olan bir isimden/aileden de bahsetmektedir. Öyle ki Oppenheim onlar üzerinden Enver Paşa'nın faaliyetlerinden zaman zaman haberdar olmuştur. Oppenheim'in *Sarreler* diye bahsettiği aile Friedrich Sarre ve eşi Marie Sarre'den başkası değildir. Babasının Osmanlı devletindeki görevinden dolayı çocukluğu Türkiye'de geçmiş olan Friedrich Sarre de tıpkı Oppenheim gibi Şark'a özel merakı olan birisiydi ve o da arkeolojiyle ilgileniyordu. Abbasiler dönemi şehri olan Samarra kazılarını yapan Friedrich Sarre'nin zengin bir Şark halıları koleksiyonu da vardı. Nitekim kendisi sonradan Berlin'deki Kaiser Friedrich Müzesi'nin İslam Eserleri Seksiyonunun başına geçecekti. Karısı Marie Sarre'nin babası Carl Humann ile de Türkiye'den tanışan Friedrich Sarre'nin kayınbiraderi Hans Humann ise Birinci Dünya Savaşı sırasında Almanya'nın İstanbul'daki askeri deniz ataşesi görevinde bulunacaktır. Nitekim savaş sırasında Hans Humann ile Enver Paşa'nın ilişkilerinin oldukça samimi olduğu da bilinmektedir (Bardakçı, 2021: 106-109).⁷ Yine Enver Paşa ile Marie Sarre arasında uzun yıllar süren bir mektuplaşma olduğu bilinmektedir. Hatta bu mektupların bir kısmı propaganda amacıyla 1918 yılında Almanya'da Almanca bir kitap olarak Enver Pascha, *Um Tripolis (Trablusgarp'ta)* başlığı altında yayınlanmıştır da.⁸ Burada ilk defa bahsi geçen Alman arşiv belgelerinden habersiz olarak Murat Bardakçı, başka kaynaklara dayalı olarak söz konusu kitapta bir kısmı sansürlenerek yayınlanan mektupların çoğunun Marie Sarre'ye hitaben yazıldığını belirterek doğru bir tespitte bulunmuştur (Bardakçı, 2021: 109 ve 585, 586 (son not 62)). Nitekim Oppenheim'in mektubundaki Enver Paşa'nın faaliyetlerinden “*Sarreler üzerinden haberdar olduğu*”na dair ifade Bardakçı'nın tespitini destekler mahiyettedir. Hatta diyebiliriz ki Enver Paşa'nın

7 Sarre ailesi ile Enver Paşa'nın yakın münasebetleri Birinci Dünya Savaşı sonrası imzalanan Mondros Mütarekesi'nin ardından onun diğer önde gelen İttihatçılarla birlikte ülke dışına kaçmalarından sonra da devam etmiştir. Nitekim Enver Paşa'nın Kırım üzerinden Kafkasya'ya geçme çabaları sonuç vermeyince 1919 sonbaharında geçtiği Berlin'de, Moskova'ya geçinceye kadar bir süre Sarre ailesinin villasının çatı katında misafir edildiğini Friedrich-Marie Sarre'nin oğulları Hans Sarre'nin yayınlanmamış hatıralarından öğreniyoruz. Bkz. Mustafa Gencer, “Jöntürkler ve Almanya (1918-1922)”, 14. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, Ankara, 2006, 19-32.

8 Tam künyesi için bkz. Enver Pascha, *Um Tripolis*, Feld-Ausgabe, Hugo Bruckmann Verlag, München 1918. Enver Paşa'nın 1918 yılında Almanca yayınlanan bu kitabının Türkçesi için bkz. Enver Paşa'nın Trablusgarp Günlüğü, çeviren Nurten Kutsal, Tarih&Kuram Yayınevi, İstanbul, 2015.

kitabında yer alan mektupların Marie Sarre'ye hitaben yazılmış olduğu ve bunların yayınlanmadan evvel bir süzgeçten geçirildiği, Bardakçı'nın iddiasından da öte olarak, burada ilk defa olarak kullanılan Alman arşiv belgeleriyle mutlaklık kazanmaktadır. Alman Dışişleri Bakanlığı'ndan İstanbul'a gönderilen 17 Temmuz 1917 tarihli bir belgede Enver Paşa'nın Trablusgarp Savaşı günlerine dair günlüğünün yayınlanmasına Alman Savaş Bakanlığı'nın büyük önem verdiği ve bu günlük sayesinde İttifak Devletleri'nin Arap kamuoyuna yönelik aleyhte propagandalarına karşı İttifak Devletleri lehine olumlu bir etkide bulunacağı bildiriliyordu. İstanbul'da bulunan Alman deniz ataşesi Humann'ın bu yazıya verdiği 27 Eylül 1917 tarihli cevapta ise Enver Paşa'nın günlüğünün Almanca tercümesinin kendisinde olduğu, kız kardeşinden meselenin bütün yönlerini Enver Paşa ile konuşmasını ve kız kardeşinin yayınlanmasını istemeyeceği, kitaptan çıkartılması gereken kısımları kendisine bildirmesini istediğini haber veriyordu. Humann ayrıca, günlüğünde çok açık sözlü olan Enver'in o zaman için söyleyebildiği şeylerin aynen basılmasının, bugünün Harbiye Nazırı ve Başkomutan Vekili için uygun olamayabileceğini de ifade etmekten geri kalmamıştır. Yine aynı belgede Humann, o sırada müttefikler tarafına geçip İsviçre'de Almanya ve Osmanlı devleti aleyhine bir kitap yazarak Almanya'nın başını ağrıtan Dr. Harry Stürmer'in propaganda kitabına da Enver Paşa'nın bu kitabıyla iyi bir cevap verileceğini belirtme ihtiyacı duymuştur (BArch, RM 40/720, s.81,82,83,84,85; Kon, 2018: 448-485).

3. Oppenheim-Enver Paşa Bağlantısının Birinci Dünya Savaşı Açısından Değerlendirilmesi

Mektubun buraya kadar ele alınan kısımları Oppenheim'in Enver Paşa'yla olan şahsi münasebetlerine ve bu münasebetin tarihi geçmişine işaret ediyordu. Şimdi ise bu tarihi mektupta sözü edilmeyen, ama bu ilişkinin Birinci Dünya Savaşı'ndaki Osmanlı-Almanya ilişkileri bakımından önemine değinebiliriz. Bu mektubun önemi her şeyden önce mektubun yazıldığı tarihle ilgilidir. Yani 2 Ağustos 1914'te gizli Osmanlı-Alman ittifakının imzalanmasıyla aynı günde Alman Dışişleri Bakanlığı'nda göreve başlayan Oppenheim'in o tarihten itibaren hazırlamaya başladığı, Almanya'nın savaşta uygulayacağı İslam stratejisi hazırlıklarının en yoğun olduğu ve neredeyse bu stratejinin ana hatlarını yazıp bitirdiği döneme (Ekim-Kasım 1914) denk gelmesidir. Nitekim yukarıda sözü edilen ve bu stratejinin ana belgesi niteliğindeki "Büyük Memorandum" tam da Ekim ayı sonlarında tamamlanmış ve Kasım ayı başlarında Alman Dışişleri'ne teslim edilmiştir (Kon, 2013: 62). Bunun yanında İslam dünyasına yönelik propaganda ve sömürge idarelerine karşı isyanlar çıkartma eylemlerinin organizasyonu ve bu konularda bilgi edinimini ve yeniden üretimini sağlayacak yapı olan *Nachrichtenstelle für den Orient* (Şark İstihbarat Birimi) tam da bu tarihlerde Oppenheim'in başkanlığında kurulmuştur.⁹ Bu durumda Oppenheim'in

⁹ Araştırmacılar Oppenheim'in memorandumunun tam olarak ne zaman yazıldığı konusunda olduğu gibi, Şark İstihbarat Birimi'nin (NFO) kuruluşuna dair de kesin bir tarih üzerinde uzlaşabilmiş değillerdir. Bu konuda 1914 yılı Ağustosundan Kasım ayına kadar farklı tarihler ileri sürülmüş olup, bunun bir süreç içerisinde gerçekleştiği

mektubuyla Almanya'daki hazırlıklar arasında şöyle bir ilişki kurmak mümkündür: Oppenheim Dışişleri Bakanlığı bünyesinde İslam dünyasına yönelik stratejinin teorik çerçevesini ve organizasyon birimini belli bir olgunluğa getirdiğinde doğrudan Enver Paşa ile irtibata geçme ihtiyacı duymuştur. Ve bu mektup da sonraki sürecin, yani Almanya'daki organizasyona (NfO'ya) Osmanlı devleti temsilcilerinin de katkılarının başlayacağı dönemin başlangıcını oluşturmuş olabilir. Zira aralık ayı başında Osmanlı devletinin ilk temsilcileri Şeyh Salih Tunusi ve Mehmed Akif (Ersoy) Oppenheim'in Şark İstihbarat Birimi'ndeki yardımcısı tarafından İstanbul'dan alınıp trenle Berlin'e götürülecekler ve 1915 yılı mart ayı ortalarına kadar Almanya'da cihadın Alman kamuoyuna açıklanması ve Müslüman komitelerin oluşturulması gibi konularda (Almanlarla) ortak çalışmalarda bulunacaklardır (Kon, 2013, 127-137).

4. Enver Paşa ile Oppenheim'in İstanbul'daki Görüşmesi

Enver Paşa ile Oppenheim arasındaki (doğrudan) iletişimin bundan sonraki seyri hakkında elimizde fazla bir belge/kanıt olmamakla birlikte 1915 yılına ait bir belge bize bu ilişkinin savaş yıllarındaki durumu hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir. Osmanlı İmparatorluğu'nun savaşa girmesinden yaklaşık beş ay sonra, 1915 yılının mart ayı sonunda, İstanbul'a gelen ve Osmanlı devletinde Alman elçiliğine bağlı propaganda amaçlı bir *İstihbarat Salonları* ağı kurma işine girişen Oppenheim, ülkeye gelişinden kısa süre sonra 6 Nisan 1915'te Enver Paşa ile bir görüşme yapmıştır. Berlin'e gönderilen bir elçilik raporundan tespit ettiğimiz bu görüşme nisan ayı (1915) başında gerçekleşmiştir. Oppenheim, Enver Paşa'ya savaştaki misyonu ve faaliyetleri hakkında bilgi verdikten sonra Osmanlı Devleti içinde de modern propaganda faaliyetlerinde bulunacak bir İstihbarat organizasyonu (Nachrichten-Organisation) oluşturulmasını teklif etmiş ve bu konuda mutabık kalmışlardır. Aynı görüşmede Almanya'dan yeni dönen Şeyh Salih Tunusî de bulunuyordu. Tunusî'nin "Hilafet davası sancağı altında bütün Müslüman ve İslami unsurların birleştirileceği ve destekleneceği bir organizasyonun kurulması fikrine" ise Enver Paşa, bazı iç siyasi endişeler nedeniyle iştirak edemeyeceğini bildirmişti (PA AA, R 19977, Nr. 104-107, 26 Nisan 1915). Ancak kısa süre sonra bir bakıma Oppenheim'la Şeyh Salih Tunusî'nin tekliflerinin bir karışımı olacak olan merkezi propaganda ve *istihbarat* birimi Ali Başhamba başkanlığında ve *Umûr-ı Şarkîye İdaresi* adıyla 1915 yılı mayıs ayı içinde kurulacaktır.¹⁰ Böylece Enver Paşa, savaş dönemindeki İslamcı politikalara uygun

sonucuna varmak en makul çözüm gibi görünmektedir. Bu konudaki tartışmaların bir değerlendirmesi için bkz. Krug, a.g.e.: 37-42.

¹⁰ Umûr-ı Şarkîye İdaresi yapısının Almanya'daki Şark İstihbarat Birimi'nden esinlendiği, hatta doğrudan oradaki yapıyı örnek aldığı konusuna bugüne kadar pek değinilmemiştir. Bunun tek istisnası 2014 yılında uluslararası bir sempozyumda sunulan, ancak yayınlanmayan bir bildiridir. Bkz. Kadir Kon, Teşkilat-ı Mahsusa'nın 1915 Yılında Umur-ı Şarkîye İdaresine Dönüşmesinde Alman Etkisi (The Impact of Germans in the Transformation of Teşkilat-ı Mahsusa to Umur-ı Şarkîye İdaresi in 1915), in Not All Quiet on the Ottoman Fronts: Neglected Perspectives on a Global War, İstanbul, 10 Nisan 2014. Teşkilat-ı Mahsusa'nın Umûr-ı Şarkîye İdaresi adı altında yeniden yapılandırılmasını arşiv belgeleri üzerinden ele alan, fakat bu dönüşümdeki Alman etkisine değinmeyen, başarılı bir doktora tezi için bkz. Polat Safi, The Ottoman Special Organization- Teşkilat-ı Mahsusa: An Inquiry into its Operational and Administrative Characteristics, İhsan Doğramacı Bilkent University, Ankara, 2012.

bir propaganda birimini Almanlardan bağımsız şekilde oluşturmuş oluyordu. Savaş sırasında Almanların Osmanlı bağımsızlığına hanel getireceğini düşündüğü birçok talebe mümkün olduğunca karşı koyan Enver Paşa, Almanların Osmanlı iç işlerine müdahalesine imkân verecek bir organizasyondan onları uzak tutmayı başarmıştır.

Bunun dışında, savaş sonrası dönem de dâhil, Oppenheim'la Enver Paşa arasındaki doğrudan münasebetlerin seyri konusunda şimdilik daha fazla bir şey dememiz mümkün görünmemektedir. Fakat Enver Paşa'nın 1919 sonbaharında Berlin'e geçtikten sonra Moskova'ya gidinceye kadar ki süreçte Sarre ailesiyle yakın münasebetleri göz önünde bulundurulursa, bu dönemde de Oppenheim'la görüşmüş olma ihtimali yüksektir.

Sonuç

Enver Paşa ile Max von Oppenheim'in ilişkilerinin boyutunu ilk defa kullanılan belgelerle ortaya koymaya çalışan bu makalede bilhassa 27 Ekim 1914 tarihli görece kısa bir mektup üzerinden bazı sosyal ilişkiler ağının (network) Enver Paşa'nın geçmiş (1909-1911) ve gelecek (1918 sonrası) faaliyetlerinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunulması amaçlanmıştır. Enver Paşa ile Oppenheim gibi bambaşka mesleklerden isimlerin yan yana gelmeleri temelde tek bir sebebe indirgenecek olursa bu sebebin Birinci Dünya Savaşı sırasında Almanya- Osmanlı müttefikliğinin ana dayanaklarından birisi olan İtilaf Devletleri'ne karşı İslâm dünyasının harekete geçirilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Oppenheim konunun Almanya ayağındaki en önemli sivil uzmanlardan birisi iken Enver Paşa, bilhassa 1914-1918 yılları arasındaki konumu ile, tam manasıyla Osmanlı devletinin zirvesindeki en kudretli birkaç kişiden birisi konumundaydı. Dolayısıyla ikili arasındaki ilişki simetrik bir ilişkiden ziyade asimetrik olarak kabul edilebilir. Ancak bilhassa 1915'te ikili arasında İstanbul'da yapılan görüşmede, en azından ele alınan konu bağlamında simetrik bir ilişki olduğu söylenebilir. Zaten 1914, 1915 yılları da Oppenheim'in etkinliğinin ve gücünün zirvede olduğu döneme tekabül ediyordu.

Oppenheim'in mektubu vesilesiyle Enver Paşa'nın Sarre ailesi, dolayısıyla da Hans Humann'la olan münasebetine değinirken Alman arşivlerinden bir belge sayesinde başka bir tartışmalı konunun aydınlanmasına da imkân doğmuştur. Büyük ölçüde aydınlanan bu konu Enver Paşa'nın 1918 yılında Almanya'da yayınlanan Trablusgarp hatıralarının/mektuplarının arka planıdır. Enver Paşa'nın mektuplarının Marie Sarre'ye yazıldığı, kitaplaşmadan önce bazı kısımlarının ayıklandığı ve de bunların bilhassa Arap dünyasına yönelik propaganda maksadıyla yayımlandığı anlaşılmış oldu.

Son olarak şu hususu da belirtmeliyiz ki bu makalede konu edilen, Oppenheim'in 27 Ekim 1914 tarihli mektubu ve diğer belgelerin önemi Birinci Dünya Savaşı'nın en önemli aktörlerinden Oppenheim ile Enver Paşa arasında bugüne kadar bilinmeyen doğrudan münasebeti ortaya koyması yanında savaş

sırasında uygulanan İslam stratejisi tartışmalarına yeni yorumlar getirilmesine sağlayacağı katkıdan ileri gelmektedir. Daha açık ifade edilecek olursa; bu münasebetin önemi Birinci Dünya Savaşı başında ilan edilen *cihâd-ı ekber* ve bu bağlamda uygulamaya konulan İslamcı politikaların bugüne kadar ki genel kabulün aksine tek taraflı, yani Almanlar tarafından Osmanlı idarecilerine empoze edilen, bir politika olmasından ziyade iki tarafın ortaklaşa geliştirdikleri ve uyguladıkları bir strateji çerçevesinde hayata geçtiği tezine yapacağı katkıdan ileri gelmektedir. Bununla şu iddiada bulunmak da doğru değildir: “Enver Paşa ile Oppenheim arasındaki doğrudan ilişkiyi gösteren bir mektup ve bir arşiv belgesi meseleyi bütün yönleriyle aydınlatmıştır!” Kuşkusuz, ikili arasındaki ilişkinin başka boyutlarını ortaya koyacak yeni araştırmalar ve belgelerle daha fazla bilgiye ve daha kesin kanaatlere sahip olabileceğiz. Sonuç olarak diyebiliriz ki Oppenheim’dan Enver Paşa’ya yazılan mektup tarihi bir önemi haiz olup, en azından, Birinci Dünya Savaşı’nda uygulanan İslamcılık stratejisinin anlaşılmasında, yorumlanmasında bazı meselelerin yeniden değerlendirilmesine vesile olacak niteliktedir.

Kaynakça

Belgeler

Türk Tarih Kurumu Arşivi, Ankara

Enver Paşa Koleksiyonu (EP), Kutu No: 16, Gömlek No: 23, adet: 1.

Almanya Dışişleri Bakanlığı Siyasi Arşivi (Politisches Archiv des Auswartigen Amts), Berlin

PA AA, R 19977, Nr. 104-107 26. April (Nisan) 1915.

Almanya Federal Arşivi (Bundesarchiv), Koblenz

BArch, RM 40/720, s.81,82,83,84,85.

Diğer Belgeler

Von Oppenheim, M., (Tarihsiz) Denkschrift betreffend Die Revolutionierung der islamischen Gebiete unserer Feinde, Hausarchiv des Bankhauses Sal. Oppenheim jr.&Cie (HBO), Nachlass MvO, Nr. 42, Köln.

Literatür

Avcı, R. ve Akman, E. (2022). Bir Arkeolojik Kazının Aslında Söylemedikleri: Tell Halef’te Osmanlı Bürokrasisinin Çaresizliği, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (DÜSBED), Haziran, sayı: 30, s. 204-225.

Aydemir, Ş. S. (2020). Enver Paşa. Makedonya’dan Orta Asya’ya cilt I, II ve III, Remzi Kitabevi, İstanbul (on sekizinci basım).

Bardakçı, M. (2021). Enver, Türkiye İş Bankası yayınları, İstanbul 2021.

Capellen, M. M. z. (2011). Die Nachrichtenstelle für den Orient. Fallstudie einer Propagandainstitution im Ersten Weltkrieg, Saarbrücken.

Cengiz, H. E. (Haz.) (2012). Enver Paşa’nın Anıları 1881-1908, Türkiye İş Banası Yayınları, İstanbul (6. Baskı).

Enver Pascha (1918). Um Tripolis, Feld-Ausgabe, Hugo Bruckmann Verlag, München

- Gencer, M. (2006). Jöntürkler ve Almanya (1918-1922), 14. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, Ankara, s. 19-32.
- Gossman, L. (2014), *The Passion of Max von Oppenheim. Archaeology and Intrigue in the Middle East from Wilhelm II to Hitler*, Cambridge, UK: Open Book Publishers, <http://dx.doi.org/10.11647/OBP.0030>.
- Karacakaya, F. (2020). Max von Oppenheim'in Osmanlı Devleti'ndeki Siyasi ve Kültürel Faaliyetleri (1886-1918), Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kon, K. (2012). Almanya'nın İslam Stratejisi Mimarlarından Max von Oppenheim ve Bu Konudaki Üç Memorandumu, İstanbul Üniversitesi Tarih Dergisi, Sayı 53 (2011/1), İstanbul, s. 211, 252.
- Kon, K. (2013). Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya'nın İslam Stratejisi, Küre yayınları, İstanbul.
- Kon, K. (2014). Teşkilat-ı Mahsusa'nın 1915 Yılında Umur-ı Şarkiyye İdaresine Dönüşmesinde Alman Etkisi (The Impact of Germans in the Transformation of Teşkilat ı Mahsusa to Umur ı Şarkiyye İdaresi in 1915), in Not All Quiet on the Ottoman Fronts: Neglected Perspectives on a Global War, İstanbul (yayınlanmamış bildiri metni).
- Kon, K. (2018). Gazetecilik mi Ajanlık mı? Alman Gazeteci Dr. Harry Stürmer'in Birinci Dünya Savaşı Ortasında Yayınlanan Kitabı ve Yol Açtığı Etkiler Üzerine Bir Deneme, Sultan V. Mehmed Reşad ve Dönemi cilt 1 içinde, TBMM Milli Saraylar yayını, İstanbul, s. 448-485.
- Krug, S. (2020). Die "Nachrichtenstelle für den Orient". Im Kontext Globaler Verflechtungen (1914-1921). Strukturen-Akteure-Diskurse, Bielefeld.
- Kutsal, N. (çeviren) (2015). Enver Paşa'nın Trablusgarp Günlüğü, Tarih&Kuram Yayınevi, İstanbul.
- Lüdtke, T. (2005). *Jihad Made in Germany: Ottoman and German Propaganda and Intelligence Operations in the First World War*, Münster.
- Müller, H. L. (1991). *Islam, ğihâd ("Heiliger Krieg") und Deutsches Reich. Ein Nachspiel zur wilhelminischen Weltpolitik im Maghreb 1914-1918*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main; Bern; New York; Paris.
- Safi, P. (2012). *The Ottoman Special Organization- Teşkilat-ı Mahsusa: An Inquiry into its Operational and Administrative Characteristics*, İhsan Doğramacı Bilkent University, Ankara (doktora tezi).
- Teichmann, G. (2001). *Grenzgaenger zwischen Orient und Okzident. Max von Oppenheim 1860-1946 Faszination. Max von Oppenheim. Forscher, Sammler, Diplomat içinde*, Herausgegeben von Gabriele Teichmann und Gisela Völger, Max Freiherr von Oppenheim Stiftung, Köln
- Yamauchi, M. (1995). *Hoşnut Olmamış Adam-Enver Paşa. Türkiye'den Türkistan'a*, Bağlam yayıncılık, İstanbul.

Ekler:**Ek 1: Max von Oppenheim'dan Enver Paşa'ya Yazılan Mektubun Türkçe Tercümesi**

Berlin W. 15, 27 Ekim 1914

Kurfürstendamm 203.

Saygıdeğer Enver Paşa'm!

Siz ekselanslarının Türk ordusunun başkomutanlığına (Generalissimus) gelmiş olması haberi beni o kadar sevindirdi ki başka çok az haber beni bu kadar sevindirirdi. Dolayısıyla size en kalbî tebriklerimi ifade etmek isterim. Aynı zamanda majesteleri Sultanın kararı için Türkiye ve Almanya'yı da tebrik ederim. Umarım Siz, Türk ordusunu ortak düşmanlarımıza karşı başarıya götürürsünüz. Yine Avrupa'nın Merkez Güçleri'ni olduğu kadar Türk İmparatorluğu'nu da yok etmek amacıyla olan düşmanlarımızın uzun yıllardır süren ortak çalışmalarının bir neticesi olan bu korkunç dünya savaşından hem sizin anavatanınız için hem de Almanya ve Avusturya için parlak bir gelecek ortaya çıkacağını umuyorum. Türkiye'ye karşı samimi dostluğumu ve on yıllardan bu yana Türkiye ve ülkelerimiz arasındaki dostluğun sağlamlaşması için en derinden bir inançla benim nasıl katkıda bulunduğumu biliyorsunuz.

Berlin'de bulunduğunuz ve sizinle ara sıra buluştuğumuz zamanları hala zevkle hatırlıyorum. Sizin sonraki çalışmalarınızı büyük bir ilgiyle takip ettim. Yaptığınız ne varsa hepsinden sevinç duyan birisi olarak, tam da zor kararlar verileceği böyle zamanlarda sizin Türkiye'ye liderlik yapacak olan o adam olacağınızdan eminim.

2,5 yıl boyunca Mezopotamya'da kazılarını yönettiğim Tell Halef'ten size iki ya da üç mektup yazdım. Korkarım bu haberlerimi hiç almadınız. Orada bulunduğum zamanda da halkınızın sizin isminize ne kadar saygı duyduğundan emin oldum. Zaman zaman Sarrelerden (Sarre ailesinden) sizinle ilgili haberleri aldım. Kısa süre zarfında sizinle tekrar yüz yüze görüşme sevincini ve onurunu yaşayabilmeyi umuyorum.

Her hâlükârda gerek şahsî olarak gerekse de genel durum nedeniyle sizin atanmanıza ne kadar kalpten sevindiğimi ifade etmekten kendimi alıkoymak istemiyorum.

En iyi dileklerle ekselanslarına içtenlikle bağlı olan ben Max von Oppenheim (İmza).

Ek 2: Max von Oppenheim'dan Enver Paşa'ya Yazılan Mektubun Almanca Orijinali

Berlin W.15, den 27. Oktober 1914
Kurfürstendamm 203.

Mein hochverehrter Enver Pascha!

Es hat mich selten eine Nachricht so gefreut wie diejenige, durch welche ich die Ernennung Euerer Excellenz als Generalissimus der türkischen Armeen erfahren habe, und möchte ich nicht verfehlen, Ihnen auch meinerseits den herzlichsten Glückwunsch auszusprechen. Ich beglückwünsche gleichzeitig auch die Türkei und Deutschland zu dem Entschluss Seiner Majestät des Sultans. Mögen Sie die türkischen Truppen zum Siege gegen unsere gemeinsamen Feinde führen, und möge aus diesem furchtbaren Weltkriege, der in Consequenz des langjährigen Arbeitens unserer Gegner die Vernichtung sowohl der europäischen Centralmächte, als auch des türkischen Reiches bezwecken sollte, eine glänzende Zukunft gerade für Ihr Vaterland und Deutschland und Oesterreich erstehen. Sie wissen, eine wie aufrichtige Freundschaft ich der Türkei entgegenbringe, und wie ich aus tiefster Ueberzeugung seit Jahrzehnten das Meinige dazu beigetragen habe, wo ich konnte für die Türkei zu arbeiten und die Freundschaft zwischen unseren beiden Ländern zu festigen.

Gern denke ich noch an die Zeit Ihrer Anwesenheit in Berlin,

in der wir manchmal zusammentrafen, zurück. Mit grösstem Interesse habe ich Ihre weiteren Arbeiten verfolgt, über alles, was Sie getan haben, mich freuend, überzeugt davon, dass gerade Sie der Mann sein würden, um der Türkei in entscheidungsschweren Zeiten ein Führer zu sein .

Aus dem Tell Halaf in Mesopotamien, wo ich 2½ Jahre lang Ausgrabungen geleitet habe, schrieb ich Ihnen zwei oder drei Mal. Ich fürchte, Sie haben diese Nachrichten niemals erhalten. Auch dort habe ich mich überzeugen können, wie Ihr Name von Ihren Landsleuten verehrt wird. Bei Sarres hörte ich manchmal von Ihnen. Hoffentlich habe ich bald die Freude und die Ehre, mit Ihnen wieder einmal persönlich zusammen zu kommen.

Ich wollte es mir jedenfalls nicht nehmen lassen, in dem gegenwärtigen Augenblick Ihnen zu sagen, wie sehr ich mich über Ihre Ernennung aus persönlichen und sachlichen Gründen herzlichst gefreut habe.

Mit besten Empfehlungen bin ich

Euerer Excellenz

aufrichtig ergebener

Karsten H. Hoffmann

Hamidiye Alaylarında “Cüdfî Terekemeler”: Karapapaklar

Mehmet Rezan Ekinci¹

Öz

Karapapak Terekemeleri, 19. yüzyıl sonlarına doğru Osmanlı Devleti'nin Kafkas sınırlarına nazır bölgelerinden içeriye, Şark vilayetlerine doğru göç etmişlerdir. Bunda Osmanlı-Rus devletleri arasında yaşanan savaşların ortaya çıkardığı huzursuzluklar etkili olmuştur. İlk gelen kabileler Erzincan ve Sivas vilayetlerine, Bayezid Sancağı'na doğru iskân edilmişlerdir. Bilahare Anadolu'nun içlerine doğru Malatya, Çorum, ve Yozgat gibi şehirlere yayılmışlardır. Karapapakların bu göç durumu sebebiyle vesikalarda onlardan muhacir olarak söz edilmiştir. 93 Harbi'nin yaşandığı dönem Osmanlı-Rus ilişkilerinin gerildiği ve Ermeni milliyetçi hareketlerinin hız kazandığı bir evredir. Bu zaman zarfında Osmanlı Hükümeti, bölgedeki emniyeti sağlamak ve aşiretlerden Hamidiye Süvari Alayları tesis etmek üzere uğraş vermektedir. Karapapaklar ise binicilik, silahşörlük ve cüdfilikte/askerlikte mâhir idiler. Onlar bu sürece çabuk adapte olarak 6., 7. ve 40. alayları kurmuşlar ve üç alayla bu teşkilata dâhil olmuşlardır. Bu makalede Karapapakların Hamidiye Alaylarındaki rolleri birincil kaynaklara dayalı olarak Osmanlı vesikalarından ve salnamelerden incelenmektedir. Ayrıca Karapapak alaylarında görev alan kişilerin isimleri, görevleri, aldıkları madalyalar gibi birçok bilgi tablolarla ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Karapapaklar, Terekeme, Hamidiye Alayları.

"Military Tarakamahs" in the Hamidian Regiments: Karapapakhs

Abstract

Towards the end of the 19th century, the Karapapakhs Tarakamahs migrated to the Eastern provinces from the regions near the Caucasian borders of the Ottoman Empire. The unrest caused by the wars between the Ottomans and Russia also had an impact on this. The first convoys were settled in Erzincan and Sivas provinces, towards Bayezid Sanjak. Later on, they spread to the cities in Anatolia such as Malatya, Çorum, and Yozgat. Due to this migration situation of the Karapapakhs, they are

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, merekinci@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3184-222X.

mentioned as immigrants in the documents. The period of the 93 War was a phase in which Ottoman-Russian relations were strained and Armenian nationalist movements gained momentum. During this time, the Ottoman government was trying to establish Hamidian Cavalry Regiments from the tribes to ensure security in the region. Karapapakhs, on the other hand, were skilled in horse riding, musketeering, and military. They immediately adapted to this process and formed the 6th, 7th, and 40th regiments and joined this organization with three regiments. In this article, the roles of Karapapakhs in Hamidian Regiments are examined in Ottoman documents and surnames based on primary sources. In addition, many information such as the names, duties, and medals of the people who served in the Karapapakh regiments are presented in tables.

Keywords: Karapapakh, Tarakamah, Hamidian Regiments.

Extended Abstract

The Karapapakhs is a tribe that migrated from the Caucasus and different geographies beyond the Caucasus into Anatolia due to war and other reasons. This tribe, also known as Tarakamah, was settled in many cities within the borders of Erzurum and Sivas provinces, and was recorded as an immigrant in the documents. The Karapapakhs are the 3rd tribe after the Spikan and Zilan tribes, which were included in the Hamidian Regiments in 1891. In the first year, the 6th Regiment and the 7th Regiment were two regiments formed by Karapapakhs in Karakilise and Antab/Tutak townships of Erzurum Province, respectively. Two years later, in 1893, another regiment of Karapapakhs was established in the Kangal Township of Sivas Province with the 48th regiment number. The established regiments did not only consist of Karapapakhs. All 3 regiments are made up of the alliance of the Kurd and Karapapakh Tarakamahs. However, it has been determined that they are non-tribal and inhabited Kurds who are neighbors of the Karapapakhs. This proves that the Karapapakhs got on well with their Kurdish neighbors in the areas where they were settled. However, it should be noted that these good relations were only limited to those in the alliance bloc. Because it is known that they had conflicts with other tribes. The ranks of the 6th and 7th regiments registered in the name of Karapapakh were not changed. However, the number of the 48th regiment established later was changed to 40. At the time of its establishment, the number of the regiment was recorded as 48 in the documents, and 40 in the military yearbook, and also according to Russian intelligence source Averyanov, it was registered as 40. The 48th regiment number was subsequently given to the Mîran Tribe. This explains that such arrangements are made as additions are made to the regiments. This explains that such arrangements were made as new soldiers were added to the regiments. This is the reason for the confusion of numbers and regiments, and it is not a phenomenon exclusive to the Karapapakh tribe. The name "Karapapaklı Mîhr Ali Bey" stands out in the documents related to the Hamidian period of the Karapapakhs. He is mentioned in the documents both as a hero of the Battle of Kars, and then as a mischief-maker and a subject of complaints involved in some murder

events. Mihr Ali Bey was an important commander who founded the 48th Hamidian regiment. In addition, his name was mentioned as the cause and perpetrator of the negativities in the Armenian villages in the tense atmosphere of the period. It became the subject of investigations in the Meclis-i Vükela (The Council of Ministers). Exiling him to Yemen for a while was also on the agenda, and if he did not heed the advice and admonitions, he would be taken to the Court-Martial. The Karapapakhs were well received by the Ottoman Empire, where they came as refugees. It is understood that a positive law based on the policy of tolerance was tried to be applied to the Karapapakhs. This policy was so effective that the law applied to the Karapapakhs created a rivalry between them and the neighboring Kurdish tribes regiments in the area where they were settled. This is especially evident in bureaucratic correspondence on tax tenure allocation. The Karapapakhs asked the government for the privilege of collecting the taxes of some Christian villages. However, this could have caused an international problem. Because the government had committed to protect the rights of Armenians in the region against the Christian Kurds and Circassians with the Berlin Treaty. But In the region, the Kurds, who were members of Hamidian, were in the majority. If this concession was granted to the Karapapakhs, other Hamidian members could also ask for it for themselves. The government prudently refused this request and prevented the possibility of deterioration of the peace environment. Thus, it was flatly refused for the members of the Hamidian to collect a tith/aşar tax. How the Hamidian tribes reacted to this decision has not yet been determined. This was also determined as a subject to be examined.

Giriş

Karapapaklar, Terekeme olarak bilinmektedirler. Terekeme sözcüğünün Türkmen sözcüğünden türediği belirtilmektedir (Gökalp, 2009: 110; Çiftçi, 2015: 29-30). Papak Rusça'da kalpak ve başlık anlamındadır. Azericede kuzu, koyun derisinden imal edilen serpuş manasında kullanılmaktadır (Yılmaz, 2007: 2). Karapapak adının Şah İsmail'in Şiîlik mezhebini devlet ideolojisi olarak benimsediği döneme tarihlendiği iddia edilmektedir. Bir görüşe göre, bu adın Karapapakların "kızılbaş" kavuşuna karşı Sünnîlik vurgusuyla başlarına "karapapak" geçirmelerine dayandırılır. Hatta mezhep farklılığının "resm-i Sünnî" vergisiyle bir nevi cezai olarak vergilendirilmelerine sebep olduğu iddia edilmektedir (Kırzioğlu, 1972: 11). Ancak mezhep kaynaklı vergi cezasına tabi tutulduklarına dair tezin zayıf olduğu 1848 senesinde Kars Sancağı'nda bulunan Karapapakların Şiî mezhebinden olduklarını ve Şiîlik taraftarlıklarıyla huzursuzluk çıkardıklarını kaydeden bir Osmanlı vesikasından anlaşılmaktadır (BOA, A.AMD, 4/99).² Zira Şiî oldukları hâlde İran'dan Osmanlı topraklarına geçerek burada varlık göstermeleri mezhep vurgusunun başat bir sebep olmadığını kanıtlar niteliktedir.

Osmanlı Devleti'nde saha memurlarının yazdıkları vesikalara yansıyan diliyle Karapapaklardan "*kabile*" olarak bahsedilmektedir (BOA. Y.PRK.DH. 5/77, Belge 1). Ayrıca bu topluluğun Sivas Vilayeti'nin asli unsurlarından olmadığı ve buraya *muhacir/göçmen* olarak geldikleri belirtilmektedir (BOA. DH. TMIK.S. 27/60). Karapapaklar, 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar Osmanlı-İran mücadelelerinin yaşandığı sahada bulunmaları sebebiyle bu durumdan olumsuz etkilenmişlerdir. 18. yüzyıl ve devamında bu kez Osmanlı-Rus mücadeleleri baş gösterdiğinde yine bu savaş sahasında arada kalmışlardır (Çiftçi, 2015: 52; Yıldız, 2022: 4-6). Gerek Osmanlı-İran gerekse İran-Rusya savaşlarında büyük savaş masraflarına girmeden mezkur devletler bunların gücünden yararlanma yoluna gitmişlerdir (Yegane, 1369/1990: 69-77). 1826-28 senelerinde Rusya ve İran arasında cereyan eden harbin akabinde imzalanan *Türkmençay Antlaşması* ile Rusya, Revan'ı topraklarına dahil etmiştir. Rusya Revan'da bulunan Karapapakları mecburi bir göçe tabi tutunca bunların bir kısmının İran'a diğer kısmının ise Kars Sancağı'na bağlı Şüregel Kazası'na iskan edildikleri belirtilmiştir (Tanrıverdi, 2019: 23-24; Yegane, 1369/1990: 77, 79-80).

Karapapakların kimliklerine dair tartışmalar Osmanlı-İran arasındaki sınır ve aşiretlerin tabiiyetleri meselesinin çözümünde de gündeme gelmiştir. 1848'de Kafkaslarda bulunan Karapapaklar hakkında Osmanlı bürokratlarının da bir araştırma yaptıkları görülmektedir. Buna göre, Anadolu'da *Ayrımlu* isimli taifenin bir kısmının Karapapakların aslı/menbaı olduğu iddia edilmiştir. Ayrımluların bir kısmının vaktiyle Osmanlı Devleti'ne bağlı Gümrü, Revan, Şüregel'e göç ettikleri çoğunluğunun da Tiflis'in güneyinde Bozçalı/Borçalı

² 93 Harbi'nde Ordu muharebe kâtibi olan Mehmed Ali Bey, Borçalı Karapapaklarının bazılarının Sünnî bazılarının da Şiî olduklarını vurgulamıştır (Mehmed Arif, 171'den aktaran: Ali Kafkasyalı, 2012: 297).

taifesiyle karışarak buralara yerleştikleri belirtilmiştir. Karapapaklar günümüzde ise Azerbaycan, Gürcistan, Ermenistan, İran ve Türkiye’de dağılım göstermektedirler (Tanrıverdi, 2009: 4-6).

19. yüzyılın ortalarında Osmanlı bürokratları, Osmanlı-İran sınır anlaşmazlıklarının çözümü için bölgede bulunmuşlardır. Bunun için Bayezid ve çevre mıntikalarda da incelemeler yapmışlardır. Sınır çözüm komisyonunda bulunan Hurşid Paşa, sınır meselesi çözümü için yazdığı risalede yöredeki aşiretlerin mükemmel bir kaydını tutmuştur. Bununla birlikte bu risalede Karapapaklar ismine dair bir malumat bulunmamaktadır (Mehmed Hurşid (Paşa), 1997: 231-267). Bu durum muhtemelen Karapapak nüfusunun ve nüfuzunun Hurşid Paşa’nın kayıtlarına girecek kadar varlık göstermemiş olmasından kaynaklanmış olabilir. Ancak 1878 Berlin Antlaşması’yla Kars, Kuzey Azerbaycan ve Gürcistan Rus hakimiyetine girdiğinde buralardaki Karapapaklar Sivas, Ağrı, Malatya, Çorum, ve Yozgat gibi birçok şehre göçe zorlanmışlardır (Çiftçi, 2015: 52; Yıldız, 2022: 4-6). Rus tazyikatının hızlandığı bu tarihten itibaren Karapapak nüfusunun Anadolu’da arttığı anlaşılmaktadır.

Karapapaklar, göç durumlarına maruz kalışları sebebiyle arşiv vesikalarında sıklıkla “muhacir” olarak anılmışlardır (BOA. DH. TMIK.S. 27/60, Belge 1, H. 23.06.1317/29.10.1899). Osmanlı topraklarında iskan edildikleri dönemde bölgede Hamidiye Aşiret Alayları Projesi uygulamaya konulmuştur. Mevcut atmosferde cündilikte/askerlikte mahir ve şöhret sahibi olan Karapapaklar alaylara ilk rağbet eden gruplardan biri olmuştur.

Bu makale, Karapapak muhacirlerinin Kafkaslardan Osmanlı Devleti’nin Serhad bölgesine olan göçlerinden sonra, Ruslara karşı Osmanlı safını tutarak Hamidiye Süvari Alaylarına dahil olma serüvenine odaklanmıştır. Karapapakların Hamidiye Alaylarındaki tutum ve davranışlarından örneklerle onların askerî bir aktör olarak bölgeye ve çevrelerine olan tesirleri incelenmiştir. Bu çalışmada Karapapakların Hamidiye Süvari Alaylarına dâhil olduktan sonra, bu teşkilata kaç alaya katıldıkları, alaylarda yer alan isimler, görevleri ve aldıkları madalyalar ile hem Askerî hem de Erzurum, Sivas ve Van vilayet salnameleri incelenerek elde edilen tüm bilgileri tablolar ile gösterilmiştir. Takip ettiği metodoloji ise ağırlıklı dönem kaynaklarından yapılan taramalar sonucu ulaşılan verilerin karşılaştırılması ve analizine dayanmaktadır. Araştırmacının belkemiği ilk elden kaynaklara dayanmakta ve bu çerçevede Osmanlı Arşivi’nin ağırlıklı olarak *Mühimme Kalemi* evrakından ayrıca *Bab-ı Ali Evrakı*, *Dahiliye Vekaleti’nin Mektubi*, *Muamelat*, *Islahat ve Şifre kalemleri* ile *Meclis-i Vükela mazbataları* ve nihayetinde *Yıldız Evrakı*’ndan faydalanılmıştır. Bunların yanı sıra dönemin tabloid mecmuası *Servet-i Fünûn* ile *Yıldız Arşivi Fotoğraf Koleksiyonu*’ndan yararlanılmıştır. Dolayısıyla Karapapakların Hamidiyeli oldukları döneme ilişkin, konusunda özgün ve önemli bir konuma sahiptir.

“Cündilikte ve Silahşörlükte Fevkalade Mahir” Bir Topluluk: Karapapaklar

1877-78’de Osmanlı-Rus mücadeleleri baş gösterdiğinde, Karapapak Terekemeleri bu iki devlet arasındaki harp sahasında kalmıştır. Bu savaşta Ruslar, Borçalı Karapapaklarının liderlerinden olan Mihr Ali Bey’e Rus safında savaşa girmesini teklif etmiştir. Karşılığında da geçmişte Rus nezdinde işlediği suçların affedileceği vaad edilmiştir. Ancak Mihr Ali Bey, taraftarlarıyla birlikte Osmanlı safına geçmek istemiştir. Bunun için Gazi Ahmet Muhtar Paşa ile Kars’ta görüşmüştür. Neticede onun öncülüğünde Karapapaklar Osmanlı safında yer almayı tercih etmişlerdir. Mihr Ali Bey, Kars kuşatmasında bir ara Rus ordugâhına taarruz etmiş ve düşmanın erzaklarına el koyup getirmiştir. Savaşta buna benzer yararlıkları, gözü peklığı ve gösterdiği kahramanlıklar sonucunda Mihr Ali Bey’e “Binbaşı” rütbesi tevcih edilmiştir (Çiftçi, 2015: 45-46).³

Mihr Ali Bey’in savaşta gösterdiği kahramanlıklar, adeta Karapapakların geçmişte başka ordular içerisinde gösterdikleri maharetlerin muhtasarı gibidir. Zira Karapapakların cündilikte/askerlikte, silahşörlükte, at binmedeki kabiliyetleri Osmanlı vesikalarında sıklıkla dile getirilmiştir. Ayrıca cündilikteki ve savaş oyunlarındaki maharetleri Sultan Abdülhamid Dönemi fotoğrafçılığıyla kayıt altına alınmıştır.⁴ Bahse konu fotoğrafçılık, Sultan Abdülhamid’in teşvikiyle kendi döneminde memlekette yaptığı yeniliklerin fotoğraflar aracılığıyla arşivlenmesine dayanır. Halife-Sultan, faaliyetlerini belgeleyerek basın yoluyla yaymış, kendisine yönelik muhalefetin şiddetini azaltmaya uğraşmış ve fotoğrafçılığın reklam ve imaj oluşturma unsurundan faydalanmıştır. Halife “4. Kuvvet Medya”nın önemini döneminde fotoğrafçılığın gelişimi üzerinden olabildiğince değerlendirmiştir. Bunun en önemli delillerinden biri, azımsanmayacak sayıdaki fotoğrafın dönemin ünlü tabloid mecmuası olan *Servet-i Fünûn*’da yayımlanmasıdır.⁵ Nasıl bir dönüt alınabilmiş olduğuna dair tesirler, ayrı bir inceleme konusu olmayı hak etmektedir. Zira günümüzde bu fotoğraflar birinci elden kaynak niteliğinde

3 Mihr Ali Bey’in savaşta diğer yararlıklarına ilişkin bkz. (Mehmed Arif Bey, 881 vd; Kafkasyalı 2012: 298; Erdal Çiftçi, 2022: 314-315). Bazı Rus kaynakları 93 Harbi’nde Osmanlı Ordusu’nda 12.000 Karapapak askerinin yer aldığını belirtmiştir. Bunların mezheb olarak bazılarının Sünnî, bazılarının da Şii oldukları nakledilmiştir (Kafkasyalı, 2012: 297).

4 Cündilikleri/askerlikteki maharetleri birçok vesikaya konu olmuştur. “Kendileri cündilik ve silahşörlükte feka’l-had mahir olub.” (BOA. Y.PRK.BŞK., 31/107-1-8, 29.12.1310/14.07.1893); Bkz. Foto 1: “Karapapak kullarının füstideki/süvarilikte maharetleri”, (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Yıldız Arşivi (Bundan böyle sadece NEKYA kullanılacaktır.), Fotoğraf Koleksiyonu, NEKYA, 91143-23).

5 Bu makalede Abdülhamid Han Dönemi Fotoğrafçılığı “Hamidiye Fotoğrafçılığı” olarak anılacaktır. Hamidiye Fotoğrafçılığı ürünlerinden örnekler sunan tabloid (daha çok magazin ve sansasyonel haberlere yer veren küçük gazete) mecmuasına bkz. Foto 2: “Sivas Vilayeti Dahilinde Karapapak Aşireti’nden müteşekkil Hamidiye Hafif Süvari 40. Alayı Ümera ve Zabitanı”, Erzincan Muhabirimizden gönderdiği fotoğrafıdan, (Servet-i Fünûn, sayı: 413, kapak fotoğrafı, 28 Ks 1314/09.02.1899); Foto 3: “Saye-i satvet-vaye’i Hazreti Padişahî’den teşekkül eden Hamidiye Hafif Süvari Alayları’nın her birinden iki mah-i müddetle taht-ı silaha alınan 12 çavuş, ve onbaşının Karapapak Aşireti’ne mensub yüzbaşı efendinin kumandası altında buldukları halde alınan resimleridir.”, (Servet-i Fünûn, sayı: 426, kapak fotoğrafı, 29 Nisan 1315/11.05.1899); Foto 4: “Maharet-i cündiyâne: Omuzunu hayvanın boynuna koyarak baş aşağı öyle birçok gittikten sonra birden doğrulup kalkmak...” (Servet-i Fünûn, sayı: 469, iç sayfa, s. 4-5, 24 Şubat 1315/08.03.1900).

oldukça ilgi çekmekte olup birçok yönden tarih araştırmalarına önemli katkılar sağlamaktadır.

20. yüzyılın başlarına doğru 1899 senesinde bini aşkın erkek nüfusa sahip üç yüzden fazla haneden oluşan bir grup Karapapak Terekeme, Osmanlı Devleti'nin Kafkas-serhad hududundan giriş yapmışlardır. Bunlar önceden Rusya'ya bağlı Revan şehrinin Şeril ve Brosor/Berusor kazalarında yaşamaktaydı. Vesikada gelenlerin Hamidiye Süvari 6. Alayı'nı oluşturan Karapapaklardan oldukları ve akrabalıkları vurgulanmıştır. İskân edilen grubun Hamidiyeli Karapapaklarla olan bağı sebebiyle Bayezid Hamidiye Mirivalığı onlara özel bir ihtimam göstermiştir. Neticede Erzurum Vilayeti ve Dahiliye Vekaleti arasında yapılan yazışmalarda bu grup, Diyadin ve Karakilise kazalarındaki boş arazide iskan edilmiştir (DH.MKT., 2202/58, 02.01.1317/12.06.1899). Yeni gelen Karapapakların iskanı, önceden gelmiş olan ve Hamidiye Süvari Alaylarına dehalet edenlerin referansı sayesinde kolaylaşmıştır.

Karapapaklar Hamidiye Alaylarında-40. Alay ve Mihr Ali Bey

1891 senesinde *Hamidiye Aşiret Alayları Komisyonu*, bölgede aşiretlere yönelik davet ve ikna turlarına başlamıştır. Alaylara kabule başladığında ilk müracaat eden kabilelerden biri de Karapapak Saraclı Aşireti'dir. Karapapak Saraclı Aşireti mensupları, “2 süvari alayının teşkilini taahhüd ve taht-ı karara alarak icab iden künye defterlerini tanzim” için 4. Ordu merkezi olan Erzincan'a gelmişlerdir. Rüesadan Abdullah, kabile reislerinden Ali, Hacı, Hüseyin, Süleyman, Hasan, Nebi, Abdussamed ve Ağa beyler, kabilelerinden alaylar kurmayı taahhüt etmiştir. Henüz Erzincan'dan ayrılmamışken her biri sadakatlerini belirten bir telgrafı imzalayarak Dersaadet'e çekmiştir (BOA. Y.PRK.AZJ., 18/62, 20.07.1308/01.03.1891). Hamidiye Alaylarına katılım için yapılan davete Karapapaklar, kabile reisleri ve ihtiyar heyetleri ile birlikte eksiksiz bir şekilde icabet etmiştir ve böylece üstlendikleri görevi ciddiye aldıklarını göstermişlerdir. Katılım bilgileri ve verilen taahhütler, *Künye Defterlerine* işlenmiş ve bu işlemler belirli bir disiplinle yürütülmüştür. Bab-ı Ali, alay katılımlarına dair her tür gelişmeden haberdar edilmiştir. Ayrıca Hamidiye Merkez Kumandanlığındaki resmi kayıt işlemlerinin ardından reisler de İstanbul'u telgrafla bilgilendirmeye teşvik edilmiştir. Hükümet, aşiretlere dair gelişmeleri zaten birçok kaynaktan alabildiğine göre, rüesanın telgrafla bilgilendirmesinin başka bir açıklaması olmalıdır. Zira merkezin bu tür bir ek bildirim ihtiyacı duymadığı ortadadır. Dolayısıyla hükümet bu yolla aşiretlerin bağlılık ikrarını bir nevi test etmiş olmalıdır. Rüesanın telgraf yoluyla Hamidiyeliliklerine olan taahhütlerini takviye ederek reddedemeyecekleri bir ikna pozisyonuna çekildikleri söylenebilir.

Karapapakların 1891 senesinde kurdukları alaylar, Spîkan (1-2-3), Zilan (4-5) ve ardından gelen 6 ve 7. alaylardır (Ekinci, 2022: 227-277). Yalnız bu her iki alay, sadece Karapapak Terekemelerinden oluşmayıp aralarında yerli Kürdlerin de bulunduğu iddia edilmiştir. Yani 6 ve 7. alaylar Terekeme ve Kürd ittifakıyla oluşturulmuş alaylardır. Bu tespit Rus askeri kurmay subayı Averyanov'a aittir.

Sahadaki çatışma zemininde hem Osmanlı Devleti hem de Ruslar aşiretler üzerinde stratejik politikalar yürütmüşlerdir. Bu sebeple Rus cenahının istihbarat çalışmalarına akseden yönüyle bu bilgi, aşiretlere ne tür politika yürüterek onları kendilerine taraf olmaya zorlamaları açısından önemlidir ve doğru kabul edilebilir. Ancak buradaki Kürdler, aşiretli toplumdaki olmayıp Tutak ve Karakilise’de meskûn bulunanlardır. Hatta bu yeni durumun aşiretsiz Hamidiyeli-aşiretli Hamidiyeli Kürdler arasında zaman zaman çatışma zemini oluşturduğu gözlenmiştir (Averyanov, 1995: Ekler/Alay listeleri 5-6; Çiftçi, 2018).⁶ Ayrıca ileride detaylandırılacağı üzere bir arşiv vesikasında Karapapak Mihr Ali Bey beraberindeki Hamidiye alay mensubu bazı Kürdlerle birlikte bir Ermeni köyüne baskın düzenlemiştir (BOA. A.}MKT.MHM. 660/53, 03.06.1313/21.11.1895). Bu veri de Averyanov’un raporlarını teyid eder mahiyettedir.

Hamidiye Alaylarına dahil olan Karapapaklar, sadece Erzurum ve Sivas vilayetlerinden kaydolmuşlardır. Bu iki vilayetteki Karapapak kabilelerinin dışındakiler Hamidiye kuvvetlerine katılmamışlardır. 6 ve 7. alaylar 1891 senesinde kurulmuştur. 6. Alay Karapapak Saraçlı Kabilesi’nden olup toplam erkek nüfusunun 1.000 olduğu tespit edilmiştir. Ancak bunlardan kaçının yaşlı ve savaşamayacak durumda olduğu belirtilmemiştir. Saraçlı Kabilesi ile ilgili “*Bayezid Sancağı’na tabi Karakilise Kazası civarında ve Balıklı Gölü’nün gerisinde meskûn olub ba’de’l-muharebe bu cihetlerde iskân eylemiş gayet şeci’ ve cündilikde fevkalade maharetli ve terbiyelidirler.*” notu düşülmüştür.⁷ 7. Alay ise 1.200 erkek nüfusuna sahip, *Karapapak Taşdan Ağa Takımı* olarak kayıtlıdır. Bunlar da “*Saraçlı Kabilesiyle bir aşiret olub Antab (Tutak) kazasında Kılıç Gediği gerisinde meskundurlar.*” (BOA. Y.PRK.BŞK., 31/107-1-1, 29.12.1310/14.07.1893).

Aradan geçen 2 senenin ardından Sivas Vilayeti dâhilinde meskûn Karapapak taifesi bir alay daha kurmak için girişimde bulunmuştur. 1893 senesinde eski iki alaya bu kez bir alay daha dahil eden Karapapak *Mihr Ali Beg Kabilesi’*dir ve 1.500 erkek nüfustan oluşmaktadır:

Sivas Vilayeti’nin Kangal Kazası dâhilinde meskûn olub ba’de’l-muharebe Kars’ın Çıldır cihetlerinden hicret eylemişlerdir. Kendileri cündilik ve silahşörlükde fevka’l-had mahir olub esna-yı muharebede ve Kars ordusunda pek çok yararlıkları görüldüğü gibi harbin hitamına kadar sebat ederek ibraz-ı şecaat ve hamiyet eylemişlerdir. Ve bu kere Hamidiye Teşkilat-ı Hayriyesi’ne dahil olub 600 mevcudlu

6 Averyanov, 1894’te Kafkas Askeri karargahında kurmay subay olarak göreve başlamıştır. 1898’e kadar İstanbul Rus büyükelçiliğinde görevlendirilmiştir. 1899’da Azerbaycan’ın kuzeyinde incelemeler yapmıştır. 1900 senesinde eserini yayınlamıştır. 1901-1905 arasında Erzurum Rus Başkonsoloslusunda yarbay rütbesi görünümünde askeri istihbarat faaliyeti yürütmüştür. 1904’te albaylığa terfi etmiş ve Genelkurmay Baş İdaresi İstihbarat Şubesi’ne tayin olmuştur Bkz. (Hacali Necefoğlu, 2014).

7 Buradaki 1893 tarihi yanılmamalıdır. Alaylara katılan aşiret bilgileri sürekli güncellenmiş olup bu vesikanın bulunduğu klasör grubunda her bir vesikası 2’şer sayfadan toplam 9 vesikada aşiret bilgisi mevcuttur. Yani Hamidiye Aşiret tabloları, 1893 senesindeki güncel versiyonudur (BOA. Y.PRK.BŞK., 31/107-1-1, 29.12.1310/14.07.1893).

mükemmel bir alay teşkiline muvaffak olmuşlardır (BOA. Y.PRK.BŞK., 31/107-1-8, 29.12.1310/14.07.1893).8

1893 senesinde kurulan bu 48. Hamidiye Süvari Alayı için resmi bir tören düzenlenmiştir. 48. Hamidiye alayını oluşturmakla hilafet makamı aşireti, zafer ayeti bezeli rayat/sancak, bayrak ile taltif etmiştir/onurlandırmıştır (BOA. Y.PRK.DH. 5/77, Belge 1, 25.06.1310/14.01.1893). Yeni kurulan alayın eğitimleri için Sivas’a bir yaver kolağası gönderilmiştir. Alayın kuruluşunu müteakip bir hafta arayla yollanan kolağası Sivas’a geldiğinde, kasabada resmi bir karşılama töreni düzenlenmiştir. Merasime tüm “memurin-i mülkiye ve askeriye elbise-i resmiye ile ulema ve meşayih ve eşraf ve mümeyyizan ve sunuf-ı ahali” katılmıştır. Belediye Köşkü önünde karşılama heyetine “alayın zabitan ve efradı ve binlerce ahali”nin önünde “tekrimat-ı faika”/muhabbet ve hürmet dolu ifadelerle “berat-ı şerife” verilmiştir. Yaverandan Miralay/Albay Vehbi Bey, umum tarafından seslenen “padişahım çok yaşa dua”ları eşliğinde beratı, alayın sorumlusu Mihr Ali Bey’e teslim etmiştir (BOA. Y.PRK.DH. 5/77, Belge 2, H. 25.06.1310/14.01.1893). Sivas’ta yapılan sancak teslim töreni, askeri geçit ve gösteriler 9 kıta fotoğraf ile kayda alınmıştır. Fotoğraflar büyük bir özenle 4. Ordu Müşiri Mehmed Zeki Paşa tarafından Halife-Sultan 2. Abdülhamid’e sunulmak üzere gönderilmiştir (BOA. Y.EE. 139/35, H. 18.08.1310/07.03.1893). Bu şekilde Karapapaklardan müteşekkil alay sayısı üçe çıkarılmıştır. Ancak bu üç alayla ilgili Averyanov, Karapapak alaylarının sadece Karapapaklardan oluşmadığını Kürdlerle karışık teşkil edildiğini ifade etmiştir. Keza O, isimlerini verdiği tablolardaki “bey” sıfatının Karapapaklar için, “ağa” sıfatının ise Kürdler için kullanıldığını iddia etmiştir. Osmanlı arşiv vesikasındaki bazı bilgiler, bu alayların Kürd-Karapapak Terekemelerinin ittifakiyla meydana getirildiği tezini güçlendirmektedir (Avyarov, 1995: Ekler s. 5-6; BOA. A. MKT.MHM. 660/53, 03.06.1313/21.11.1895).⁹ Öte yandan Averyanov’un bu iddiasını tam ve açık olarak kanıtlayacak bir vesika dışında ek kaynaklara rastlanmadığı belirtilmelidir.

Mihr Ali Bey, 1893 senesinde mensubu olduğu Karapapaklardan Hamidiye Alaylarının 48. Alayı’nı kurmuştur (BOA. Y.PRK.DH. 5/77, Belge 2, H. 25.06.1310/14.01.1893).¹⁰ Alayların tesis edildiği 1891 senesinden itibaren hiç durmaksızın yeni aşiret alaylarının katılımıyla sayılar hızla artmıştır. Bu sebeple eskiden verilmiş alay numaralarında revizyona gidildiği görülmektedir. Nitekim 1893 senesinde 48. Alay, Karapapaklar sorumluluğunda görülmekteyken,

8 Karapapaklar, 20. yy.’ın ilk çeyreğinde Erzurum, Bayezid, Tutak, Spikan/Patnos’taki köylerde meskûn ve 6 bin nüfusa sahip kaydedilmiştir. Bkz. (Suavi Aydın ve Erdal Çiftçi, 2021: 155-158).

9 Bu vesikada Karapapaklı Mihr Ali Bey’in beraberindeki Hamidiyeli bir kısım Kürd ve Karapapakla beraber bir köye baskın yaptıkları bilgisi vardır. Bu da bu alayın Kürdlerle Karapapaklardan karışık oluşturulduğu tesbitini desteklemektedir. Bkz. (A. MKT.MHM. 660/53, 03.06.1313/21.11.1895).

10 Hamidiye fotoğrafçılığı döneminde buna dair bir fotoğraf da çekilmiştir. Bkz. (Foto 5: “Diyadin’de Karapapakların Gelmeleri”, NEKYA, 90877-0018); (Foto 6: “Saye’i muvaffakiyet-vaye’i Hazreti padişahide Hamidiye Süvari Alaylarını teşkil eden Karapapak kullarının icra-yı tahlifi”, Karapapak Hamidiye Yemin Töreni, NEKYA, 91170-10); (Foto 7: “Sivas’da Mihr Ali Bey’in teşkil ettiği 48. Karapapak Hamidiye Süvari Alayı’nın icra ettikleri bazı hareket-ı cündiyanelerini müş’ir resmidir”, NEKYA, 779-64-8); (Foto 8: “Sivas’da Mihr Ali Bey’in riyasetinde müteşekkil 48. Karapapak Alayı’na mahsus râyât-ı şerifenin resm-i teslimini müş’ir resmidir”, NEKYA 779-64/8).

bilahare bu alay Mîran Aşireti ismi altında kaydedilmiştir (Avyarov, 1995: Ek 45: Alay düzenlemeleri için karşılaştırınız: (Ekinci, 2017: 703-724). Bu arada Mihr Ali Bey'in kurduğu ifade edilen 48. Alay da 40. Alay numarası olarak değiştirilmiştir. 1895 Askerî Salnamesinde bu alayın komutanı olarak Miralay/Albay Şükri Bey görünmektedir. Mihr Ali Bey ise 40. Alay'da kaimimakam/yarbay rütbesine terfi ettirilmiştir.¹¹ Dolayısıyla başlangıçta Karapapakların sorumluluğundaki alayın 48 olan numarasının bilahare 40 numara ile değiştirilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Mihr Ali Bey'in kahramanlıklarının yanında Hamidiye üniforması altında bazı usulsüz işlere karıştığı iddia edilmiştir. “*Ötedenberü hidmet-i muhafazası ba ferman-ı ali uhdesinde bulunan Deliktaş Derbendi'ne Hamidiye Süvari Alayı Kaymakamlarından ve Karapapak Muhacir-i ümerasından Mihr Ali Bey*” birtakım silahlı şahıslarla saldırmıştır. Mihr Ali Bey'in derbend hasılatını, birtakım hayvanlarını ve eşyasını gasp ederek köyüne götürdüğünü Derbend memuru Salih ve Küpeli hanedanından Ahmed, Sivas Vilayeti'ne şikâyet etmiş ve adalet istemişlerdir (BOA. BEO., 498/37292, 18.04.1312/18.10.1894).

Karapapakların Kangal kaymakamını tehdit ettiklerine ve ayrıca maiyetindeki Hamidiye mensuplarıyla Ermeni köylerine saldırarak mallarını yağmaladıkları da kayıtlara girmiştir. Ayrıca “*Mihr Ali Bey'in tevabi'inde 10 nefer Karapapak atlısı ve bir o kadar da Kürd bulunduğu hâlde Karahisar-ı Şarki civarındaki bir İslam köyüne gelerek*”: “*Eğer iki güne kadar Karahisar Ermenilerin(in) silahları alınmaz ise askerin müdafaasına bakılmayub kasabaya hücum edecekleri*” tehdidinde bulunduğu iddia edilmiştir. Nasihat için Mihr Ali Bey'e müfti efendi gönderilmiş ve durumun nezaketi 4. Ordu'ya haber verilmiştir. Bununla birlikte Sivas Valiliği Mihr Ali Bey'in *Yabantaş karyesi* Ermenilerinin mallarını yağmalamış olduğuna dair bilgi notunu Seraskeri'ye telgrafla bildirmiştir.¹² Bu sırada Mihr Ali Bey'in sorumluluğundaki 40. Alayın binbaşısı Tavşankuloğlu Hüseyin, *Mancılık* köyünde yaşanan hadiseler üzerine buraya yollanan müfreze komutanı İsmail Ağa'yı tehdit ederek orayı terk etmesine sebep olmuştur. Sivas Valisi Halil Bey'in köydeki düzeni sağlamak için bizzat yolladığı İsmail Ağa'yı engellediği için Tavşankuloğlu Hüseyin Bey tutuklanarak Sivas'a gönderilmiştir (Çakaloğlu, 2011: 93).

Öte yandan Ermeniler şikayetlerini İngiltere Sefareti'ne duyurmuştur. Şikâyete konu gelişmeler ise Sivas Vilayeti güneybatısında bulunan *Gemerek* ile 7 köydeki Ermenilerin mallarının Çerkeslerle, Kürd ve Türkmenlerden mürekkep çeteler tarafından yağmalandığı ve *Burhan* köyünde bir kişinin katıldığı *Dünbül(?)* köyünün de kuşatıldığına ilişkindir. Ermenilerin Şarkışla kaymakamına müracaat ettikleri hâlde yeterli asker olmadığı için kendilerini muhafaza etmeleri gerektiği şeklinde cevap aldıklarını iletmişlerdir. Bunun üzerine Ermenilerin

11 40. Alay Tablosu ile karşılaştırınız. (Çakaloğlu, 2011: 75-83). Çakaloğlu da alay numaralarında değişiklik olduğu tesbitine katılmaktadır. Bkz. (Çakaloğlu, 1999: 68).

12 Emin olunamamakla beraber köy ismi Yabantaş(?) olarak okundu. Bkz. (BOA. A. MKT.MHM. 660/53-1, 03.06.1313/21.11.1895).

kiliseye kapandığı, birçoğunun ise Gemerek’ e iltica ettiğini ve Kürdler tarafından 9 bin koyunlarının aşırıldığını ifade etmişlerdir. Ermeniler, konuyu Ankara Vali vekiline intikal ettirmiştir. Ancak köylerin vilayeti dâhilinde olmadığı için hükümetten talimat gelmedikçe bir şey yapamayacağı cevabını aldıklarını iletmışlerdir. Sefaret de olayları hükümete iletmış ve konuyla ilgili acilen tedbirlerin alınmasını ve Ermeni mal ve hayvanlarının sahiplerine iadesinin sağlanmasını istemiştir (Hariciye Tezkiresi Muhtıra Tercümesi, Sivas Vilayeti’ne Şifre, BOA. A.MKT.MHM. 660/53-6-7-8, 7-9 Kev 1311/19-21.12.1895). Ermeni mallarına ilişkin “Mihr Ali Bey ve avanesi nezdinde pek külliyetli hayvanat olduğu” şikayetleri devam ettiğinden bunların sahiplerine iadesi için çözüm aranmıştır (BOA. A.MKT.MHM. 660/53-9, 19 Ka 1311/31.12.1895). Bu iş için Kayseri’den bir tabur redif askeri, Çerkes ve Karapapaklar tarafına yollanmış ve gasb edilen malların peyderpey sahiplerine verilmesine başlandığı belirtilmiştir (BOA. A.MKT.MHM. 660/53-11, 25 Ka 1311/06.01.1896).¹³ Gasbedilen 1370 baş çeşitli hayvan ve 10.111’er meblağı bulan çeşitli zahire ve bir hayli hane eşyası vesaire Tokat Sancağı’nın Suşehri ve Hafik kazaları ve merkez vilayete mülhak Kangal Nahiyesi tarafından elde edilerek ashabına iade ve teslim olunmuştur (BOA. A.MKT.MHM. 660/53-10, 18 Kev 1311/30.12.1895).

Vali Halil Bey, Mihr Ali Bey’in de isminin karıştığı hadiselerle ilgili olarak merkeze sorumluların tespitinin zor olduğunu belirten bir telgraf çekmiştir. Zira Ermenilerin de birkaç seneden beri Müslüman ahaliye karşı kötülük ve cinayetler işlediklerini ifade etmiştir. Bu sebeple hem Ermenilerden hem de Müslümanlardan olayların esas müsebbiblerinin tutuklanarak cezalandırılmaları gerektiğini belirtmiştir. Bununla birlikte Vali Halil Bey, Mihr Ali Bey’in Hamidiye subayı olması sebebiyle hakkındaki tahkikatın askeri olarak mı nizamiye mahkemesince mi yapılacağı konusunda yaşanan müzakereyi üst makamlara sormuştur. (Çakaloğlu, 2011: 93-94). Halil Bey’in sorduğu sorunun muhataplarından biri de Hamidiye Alayları sorumlusu olması hasebiyle 4. Ordu Kumandanı Müşir Zeki Paşa’ydı. Bu sebeple merkez ondan da görüş istemiştir. Zeki Paşa, Binbaşı Hüseyin Ağa’nın tutuklu olduğu ve Mihr Ali Bey’in yirmi günden fazla süredir Sivas’ta bulunduğu hâlde hâlâ hiçbir mahkemeye çıkarılmadıklarını belirtmiştir. Mihr Ali Bey’in kardeşi Ali Bey’in ise gasbedildiği iddia edilen malların iadesine memur edilmiştir. Zeki Paşa, Mihr Ali Bey ile ilgili olarak çevredeki ağalardan ve vilayet hanedanından bazılarının onun Hamidiye alayı kurması üzerine kendisini çekemediklerini bu yüzden de hakkında şikayetlerin ileri sürüldüğünü iddia etmiştir (BOA. A.MKT.MHM. 660/53-17, 17 Kev 1311/29.12.1895). Mihr Ali Bey’e bu olaylarla ilgili cezai bir yaptırımın uygulanıp uygulanmadığı belirsizdir. Büyük ihtimalle Vilayati Şarkiyye’de Ermeni hadiselerinin tehlikeli bir mecraya yönelmesi, yabancı misyonların konuya olan yakın ilgisi gibi karışık bir

¹³ BOA. A. MKT.MHM. 660/53 klasöründe birbiriyle ilgili ve aynı konuyu ele alan 17 adet vesika bulunmaktadır. Mihr Ali Bey’i de ilgilendiren bu vesikaların kurumlar arasında yollanış ve ulaşma tarihleri bakımından farklılıklar bulunmaktadır. Ancak metinde tarihsel ve anlamsal bütünlüğe dikkat edilmiştir. Bu sebeple anlatımda vesikaların dizilişinde tarihsel sıralamaya uymuyor görünmesi vesikaların kurumlara yollanma ve ulaşma tarih farklarından kaynaklanmakta olup normal bir durumdur.

atmosferde hükümetin bölgede Hamidiye Alaylarına olan ihtiyacı ve ayrıca hadiselere karışanların tespitinde yaşanan zorluklar sebebiyle tahkikat sürüncemede kalmış olmalıdır.

Hamidiye aşiretleri ile Ermeniler arasında çatışmayla ve ölümle sonuçlanan karşılaşmalar yaşanmıştır. Ancak bu çatışmalara genel olarak tüm Hamidiye Alaylarının sistematik bir şekilde katıldığı söylenemez (Çakaloğlu, 1999: 85-93). Mesela Erzurum ve Van vilayetlerinde görev yapmış Rus başkonsolos Mayevski buna dair bazı gözlemlerini nakletmiştir. Van ve dolaylarında olayların şiddetinin arttığı zamanlarda Heyderan Aşireti reisi Hüseyin Paşa'nın bazı Ermenileri koruduğunu nakletmiştir (Çakaloğlu, 1999: 82; Mayevsry, 1997: 184; Çiftçi, 2018: 304-305). Bir başka örnek de Milli Aşireti reisi İbrahim Paşa komutasındaki yüz elli kişinin, hatta üç yüz kadar Kürd ve Karapapak'ın ve diğer bazı Hamidiyeli aşairin İstanbul'da iken Galata/Ermeni olaylarında buldukları iddiasının kanıtlanamadığının doğrudan *Times Gazetesi* tarafından belirtilmesidir (Ekinci, 2017a: 267-268). Hatta Hamidiye mirlivalarından Milli İbrahim Paşa'nın bu süreçte Ermenileri ve Hristiyan azınlıkları himaye ettiği çağdaş birçok kaynak tarafından belirtilmiştir (Ekinci, 2017 b: 713; Sykes, 1907: 385-386; Jongerden, 2012: 74-75).

Öte yandan Averyanov'un, Karapapak alaylarının sadece Karapapaklardan oluşmadığını Kürdlerle karışık teşkil edildiği iddiasını destekleyen veri, Ermeni köyü baskınında beraber hareket ettiği bilgisini veren mezkur vesikadır (BOA. A. MKT.MHM. 660/53-1). Ancak Mihr Ali Bey'le birlikte hareket ettiği belirtilen Kürdlerin 1895 senesindeki silahlanan Ermeni çetelerinin taarruzlarında onlara karşı ya taarruz/talan ya da cevabi bir müdafaa/savunma bloğunda yer almış olabileceği değerlendirilebilir. Bu açıdan bakıldığında bu Kürdlerin Mihr Ali Bey'in alayında yer almadıkları sadece bu tür bir hadisede tarafgir bir rol oynadıkları düşünülebilir. Ayrıca bu bilginin Averyanov'un Karapapak Alaylarında aşiresiz Kürdlerin bulunduğu iddiasını destekler mahiyette olduğu da belirlenebilir.

Mihr Ali Bey'le ilgili başka türlü şikayetlerin de ortaya çıktığı görülmektedir. 1903 senesinde Mihr Ali Bey'i 40. Alay Dördüncü Bölüğü Yüzbaşısı Vekili Eyüb Ağa ve oğlunun katlinden sorumlu tutulduğuna bir şikâyet alınmıştır. Olay üzerine tahkikat yapılmıştır (BOA. DH.TMIK.M., 147/32, 05.04.1321/01.07.1903). İncelemeler sonucunda katil olayının Mihr Ali Bey'in "tertibatı" olduğu anlaşılmıştır (BOA. BEO., 2174/163025, 29.06.1321/22.09.1903). Sivas Vilayeti, Mihr Ali Bey'in oğullarıyla beraber "idareten" Yemen'e "uzaklaştırılmasını" istemiştir. Mesele Meclis-i Vükela'da görüşülmüş ve Mihr Ali Bey'in mensubu olduğu 4. Ordu eliyle takdir ve nasihat edilmesine karar verilmiştir. Şayet bir fayda elde edilemezse o zaman Divan-ı Harb'te yargılanması gerektiği belirtilmiştir (BOA. MV. 107/62, 01.07.1321/23.09.1903).¹⁴ Mihr Ali Bey'in oğullarıyla beraber kalkıştığı bu hadisenin sebebini vesikalarda izlemek mümkün

¹⁴ Mihr Ali Bey (1844-1905), Yemen'deki bir isyanı bastırmak üzere 40. Alay'ının başında gitmeye gönüllü olmuştur. Ancak Yemen'deyken ya bir çarpışmada ya da hastalıktan öldüğü varsayılmaktadır. Kardeşi 40. Alay Kaymakamı Ali Bey de Yemen'den dönüş yolunda vapurdayken ölmüştür (Çakaloğlu, 2011: 119-210, 211-213).

olamamıştır. Ancak hükümetin kendisine karşı son raddeye kadar rağbetinin olduğu görülmektedir. Bunda da savaşlardaki yararlıkları ve geçmiş müktesebatının hükümet nazarındaki olumlu intibas rol oynamış olmalıdır.

Hamidiye Alay mensupları bazı özel vergi düzenlemelerine tabi tutulmaktaydı. 1894 senesinde Sivas Valisi Halil Bey, Dahiliye Vekaleti’nden Karapapak kasabasında Hamidiye alayına katılan ümera ve zabitan efradının gerek bizzat gerekse kefalet ederek müştereken aşar iltizam edip edemeyeceklerini sormuştur (BOA. DH. ŞFR. 176/126, R 20.05.1312/19.11.1894). Vali, bu soruyu şifreli telgrafla bildirmeyi tercih etmiştir. Bu da talebin kendiliğinden ya da sadece valinin bizzat kendi görüşüyle ve doğal bir yolla gelişmediğini göstermektedir. Bu durumda vergi konusunda Karapapaklar tarafından valiye bir tazyik oluşturulduğu belirlenebilir. Neticede vali, sorgulamayı şifreli olarak yapmayı tercih etmiştir. Bu tavır Karapapaklardan ya da Hamidiyeli gruplardan kimsenin öğrenmesini istemediği şeklinde tahlil edilebilir.

Hamidiyeli aşiretler dönem dönem vergi toplamak konusunda bazı taleplerde bulunmuşlardır. Onların vergilerle ilgili bazı istekleri mahalli sorunlara yol açmıştır. 1899 senesinde Karapapak muhacirleri kendi ve civarlarındaki İslam köylerinin aşarının yanında diğer köylerin vergilerini de toplamak istemişlerdir. Sivas Valisi Hasan Hilmi Bey, Dahiliye Vekaleti’nden bu talebe olumlu ya da olumsuz verilecek cevabın “tekiden”/kesin bir dille yapılmasını istemiştir (BOA. DH. TMIK.S. 27/60, Belge 1, H. 23.06.1317/29.10.1899). Vali’nin Karapapak muhacirlerinin ısrarlarına dayanmadığı ve kararlı bir cevap talep ettiği anlaşılmaktadır. Bunun için mezkur müzakerenin en üst makam eliyle sonlandırılmasını istemiş olmalıdır.

Dahiliye Vekaleti, Karapapak muhacirlerinin taleplerinin incelenmesi için meseleyi “*Tesrî’i Muamemat Komisyonu*”na havale etmiştir. Mesele tafsilatlı ve dönemin atmosferinde oldukça hassas görünmektedir. Zira Karapapak muhacirlerinin vergilerini talep ettiği köyler hem Hristiyan hem de Van Vilayeti dahilindedir. Komisyon’un Van Vilayeti’nden aldığı görüşe göre, Hamidiyeli Karapapakların bu Hristiyan köy vergilerinden tahsilat yapması kabul edilemez, bulunmuştur. Çünkü “*Hamidiye alaylarına mensub olan Bayezid Sancağı’nda ve Hınıs ve Bayezid kazalarının bazı köylerinde ümera ve zabitan kendi daireleri aşarını iltizama ragıb*”tır/aşırını isteklidir. Ayrıca hariçten/ Van dışından gelip Hristiyan köylerin vergi ihalesinin bunlara verilmesi ise sakıncalı görülmüştür. Çünkü böyle bir hak verildiği takdirde, bu durum duyulacağı için diğer vilayetlerdeki tüm Hamidiyeliler için bir örnek teşkil etme tehlikesi barındırmıştır. O takdirde “*aşair ve süvari ümerasası mevcud mevkisine göre*” kendi aşair halkının aşarının dışında da taleplerde bulunabileceğinden bunlara olumsuz görüş bildirilmiştir (BOA. DH. TMIK.S. 27/60, Belge 2, H. 23.06.1317/29.10.1899).

Tesrî’i Muamemat Komisyonu ayrıca bir ikileme de düşmüştür ve konu Dahiliye Vekaleti’ne şu şekilde açıklanmıştır: Hristiyan köylerinin aşarı “*adat-ı müstemirreye*”/devam edegelen adetlere göre taliplerine verilmesi

gerekmektedir. Hamidiyeli aşair ve süvari ümerasının bulunduğu vilayetlerde ve çoğunluğunu onların oluşturduğu sancak veya kazalarda, aşar için dışardan “müstelzim” gelmesi mümkün değildir. Hem diğer köylerden de onların bulunduğu mahallere dışardan gelip bu şekilde talepte bulunmaları beklenmez. O hâlde Hamidiyeli reislerle ilgili muamele nasıl olmalıdır? Dolayısıyla Vekalet’ten ve devamında Meclis-i Mahsus-ı Vükela’dan bu konuda alınan görüşe göre, ortaya şu sonuç çıkmıştır: *Layihâ-i Islahiye* hükmüne göre ahali den isteyene aşar ihalesine devam edilecektir. Ümera ve rüesa da buldukları mahallerin ahalisinden olduklarından onlara da iltizam “*olunabilecek/olunacak*”tır. Ancak “*Hristiyan köyleri müstesna olmak şartıyla diğer yerlerden adet-i müstemirreye tatbikan taliblerine iltizam lazım geleceği*” bildirilmiştir (BOA. DH. TMIK.S. 27/60, Belge 2, H. 23.06.1317/29.10.1899). Yani sadece Hristiyan köylerinin vergileri için o mahallin dışından oluşacak taliplere verilmesi kararlaştırılmıştır. Karapapak muhacirleri üzerinden gelişen müzakere, en üst makamlarda yeniden karara bağlanan bir hüküm oluşturmuştur. Bu mesele Hristiyan köyleri üzerinde oluşan hassasiyeti göstermektedir. Talipler, Hamidiyeli de olsa hükmün değiştirilmemesi, bir noktayı açığa çıkarmaktadır. Burada, bahse konu edilen Hristiyanların, Berlin Antlaşması’yla hakları Müslüman Kürdler ve Çerkeslere karşı uluslararası korumaya alınan Ermeniler olduğu gerçeğidir (Berlin Kongresi, Matbaa-yı Amire, H. 1298: 282). Nitekim bölgedeki Hamidiyelilerin çoğunluğunu Kürdler oluşturmuştur. Karapapak gibi zaten göçmen olarak gelen muhacirler ise nispeten azınlıkta kalmıştır. Hassas olan zeminin bir de vergi meselesi gibi doğrudan hükümeti bağlayacak yeni bir sorun oluşturmasına kapı aralamak tercih edilemezdi. Karapapak Hamidiyelileri üzerinden gelişse de tüm Hamidiyelileri ilgilendiren bu bölgesel mesele uluslararası soruna yol açacak bir kapasiteye sahiptir. Hükümetin sağduyulu müdahalesiyle nizamname hükmü tekrar teyit edilerek toplumsal barış ortamının bozulması ihtimalinin önüne geçilmiştir. Burada bir nokta daha ön plana çıkmaktadır. Karapapak muhacirlerinin saadeti ve yeni göçtükleri yeri vatan kabul edebilmeleri için pozitif bir hukuk oluşturulmaya çaba gösterildiği anlaşılmaktadır. Mümkün olduğu kadarıyla onlara özgü bir esnek zemin aranmaya çalışılmıştır.

Karapapaklara ilişkin pozitif hukuk tatbiki meselesini gündeme getiren durum, aşar vergisinin toplanması ile ilgiliydi. Çünkü her ne olduysa Sivas Vilayeti “*aşara el sürmeleri ve kefaletlerinin kabulü hakkındaki karar*”ın sadece Karapapaklar için olup olmadığını açıklanmasını talep etmiştir. Çünkü bu kez de “*Sivas’ın Karapapak muhacirlerinden müteşekkil Hamidiye Hafif Süvari Alayı ümera ve zabitanın yalnız kendi karyelerini iltizam eylemeleri için memurin itası istidasında bulun*”muşlardı (BOA. DH. TMIKS 29/53, H. 24.11.1317/26.03.1900). Sivas Vilayeti 40. Alay Karapapak zabitanı ve efradının bu yeni talebini de üst makama taşımıştır. Kurumlar arasında gerçekleşen bir dizi müzakerenin akabinde Sadaret, 1900 senesinde kati bir karar açıklamıştır: Evvelce bunlara “*Hristiyan köyleri müstesna olmak üzere diğer yerlerin adet-i müstemirreye tatbikan kendilerine ihalesine dair Meclis-i Mahsus-ı Vükelaca*” karar tebliğ kılınmıştı. “*Mamafih Hafif*

süvari alayı ümera ve zabitanının aşar iltizamları caiz olamayacağı hakkındaki tebliğat Teftiş Komisyonu'nun ifadesine atfen” Seraskerlik’e bildirilmiş ve gereğinin yapılması istenmiştir (BOA. DH. TMIKS 29/53, H. 24.11.1317/26.03.1900). Bu karara göre artık Hamidiye mensuplarının aşar vergisi dahi toplamaları kati bir dille reddedilmiştir. Red kararının tasdiki, Karapapaklar üzerinden gelişen bir tartışma olsa da tüm Hamidiye mensuplarını şaşkırtmış olmalıdır. Çünkü Sivas Vilayeti'nin bunu mükerreren ve daha açık bir şekilde sorması, diğer Hamidiyelilerin de aynı hakkın kendilerine verilmesini istemelerinden kaynaklanmış olmalıdır. Hatta Sadareti bu net karara zorlayan çekince de muhtemelen bu tür bir genellemenin oluşturacağı sakıncalardır. Hamidiyeli aşiretlerin son vergi kararına ne tür tepkiler verdiği henüz belirlenememişse de ayrıca irdelenmeye muhtaç bir konu olarak teşhis edilmiştir.

Karapapak muhacirlerinin Hamidiye Alayları mecrası etrafında gelişen diğer hadise ise 1910 senesinde cereyan etmiştir. Karapapak Süvari feriki/korgenerali Yusuf Ziya Paşa'ya feriklikten evvel tevcih edilmiş olan “mirliva”/tuğgeneral rütbesinin sanki neden verildiği bilinmiyormuş gibi Harbiye Nezaretine bu tevcihin siyasi bir sebebe mi dayandığı sorulmuştur.¹⁵ Buradaki siyasi sebebin kapsamının oldukça geniş bir bağlamda ele alınabileceği aşıkardır. Fakat bu bağlam Karapapak Terekemelerinin muhacir ve buldukları ortamda yeni/yabancı olmalarından kaynaklıdır. Bu da onların aşiretlere nazaran biraz daha kayırılarak *istimalet politikasıyla* memlekete ve devlete ısıdırılmak istenmesiyle açıklanabilir.

Neticede Harbiye Nezaretinden, Karapapaklı Yusuf Ziya Paşa'nın aldığı taltifatı tekid edercesine/arkasında sağlam bir şekilde durulduğunu gösterircesine “Karar” başlığıyla bilgi notu yazılır ve bu not 11 imzayla tasdik edilir. Kararda, Yusuf Ziya Paşa'nın, Rusya Muharebesi'nde sadakatle ve cansiperane çarpıştığı bilgisi vardır. Savaş sonrasında memleketi Kars'ta ve Rusya tabiiyetinde kalması için kendisine teklifler yapılmış, ancak o reddetmiştir. Paşa, bu durumda birçok emlakini feda ederek oradan göç etmeyi seçmiştir. Son olarak Hamidiye aşiret alaylarının teşkilinde de aşiret mizacıyla ve bu mizaçtan da üstün/fevkalade bir performans sergilediği tekid edilmiştir. Ayrıca kendisi zaten Rumeli Beylerbeyliği payesine sahiptir. Buna ek olarak kendisine “Mirlivalık rütbesi bi't-tevcih umum aşiret alayları kumandanlığına tayin edil”miştir. “Şu hâlde mezkur mirlivalık rütbesi tevcihinin sebab-i siyasiye istinadı der-kar”dır denilmiştir (BOA. MV. 139/11, H 26.03.1328/07.04.1910). Bu vesikaya göre rütbe, siyasi bir sebebe istinaden verilmiştir; denilerek verilen kararda ısrarlı bir duruş sergilenmiştir. Ortaya çıkan durum, hükümetin Karapapaklara yönelik birtakım pozitif uygulamaları çevredeki Hamidiye mensuplarını endişelendirmiş ve aralarında bir rekabet oluşturmuştur. Bu fikri ortaya çıkaran en önemli etken; Karapapaklar ile ilgili hükümetin attığı olumlu herhangi bir adımın ya da

¹⁵ Paşa, feriklik rütbesinde olduğu halde muarızlarının neden mirlivalık rütbesini tartışmaya açtığı ilginç bir meseledir. Öyle ki mirlivalığın tehlikeye düşürülmesiyle feriklik rütbesinden de indirilmesi amaçlanmış olabilir Bkz. (BOA. MV. 139/11, H 26.03.1328/07.04.1910).

kayırlmanın itiraza dayalı bir soruşturma filini ortaya çıkarmasıdır. Adeta etraftaki Ekrad aşiretleri bu tür adımların neden kendileri için de atılmadığı şeklinde bürokrasiye bir taziykte bulunduğu anlaşılmaktadır.

1895 Askerî Salnamesi ve Erzurum Vilayet Salnamelerine göre, Karapapak Kabilesinden Hamidiye Alaylarına iştirak edenlerin isim, vazife, alay/bölük numaraları, aldıkları Osmanî/Mecidî madalya tevcihatları gibi ayrıntılı bilgiler aşağıdaki tablolarda verilmiştir.¹⁶ Ayrı ayrı salnamelerde tüm ayrıntıları elde etmek mümkün değildir. O bakımdan salnamelerin her birinde yer alan farklı ve tamamlayıcı bilgiler, tablolar üzerinde gösterilmiştir. Askerî Salname’de alaylarda yer alan tüm askerî sınıflara yer verilmişken salnamelerde bu sayı en fazla 10 adet isme kadar ve sadece üst kademedekilerin bilgisi verilmiştir. Bu bakımdan askerî salnamedeki verilerin nispeten daha sıhhatli olduğu kanaati hasıl olmuştur. Bununla birlikte sal be sal/peyderpey madalya alan alay mensubları bilgisi de yıllık olarak tutulan vilayet salnamelerinden alınabilmektedir.¹⁷ Keza askerî salnamede “bey” sıfatını haiz bazı isimler Vilayet salnamelerinde “efendi” sıfatıyla verilmiştir.¹⁸ Seneden seneye bazı isimlerin artık alaylarda görünmediği ve bazılarının yerinin başkalarıyla ikame edildiği *vilayet salnamelerinden* takip edilebilmektedir. Bu durumun ölüm gibi doğal hâllerle mi ya da azil ile mi gerçekleştiği bilgisi elde edilememiştir. Ancak ölüm hâliyle mahallerini terk ettikleri ve yerlerinin yenileriyle doldurulmayıp münhal kaldığı en makul seçenek olarak görünmektedir.

Salnamelerde Karapapak Alayları

Hamidiye Aşiret Alaylarındaki Rütbelerin Günümüzdeki Karşılıkları				
Miralay: Albay	Kaimimakam/Kaymakam: Yarbay	Binbaşı-yı Evvel: 1. Binbaşı	Binbaşı-yı Sani: 2. Binbaşı	Kolağası: Kurmay Yüzbaşı
Mülazım-ı Evvel: Üsteğmen	Mülazım-ı Sani: Teğmen	Alay Kâtibi: Alay Yazıcısı	Kâtib-i Sani: 2. Yazıcı	

16 Karapapak Hamidiye Alayları ile ilgili incelenen dönemde 5 adet Erzurum Vilayet Salnamesi olup 1310/1892 tarihli salnamede Karapapak Hamidiye Alayları ile ilgili bir bilgi yoktur. Sivas Vilayeti Salnamesi 3 adet olup bunlarda da Karapapak Hamidiye Alayları ile ilgili bir bilgi yoktur. Van Vilayet Salnamesi 1 adet olup 1315/1897 tarihli olup burada da Karapapak Hamidiye Alayları ile ilgili bir bilgi yoktur. Bkz. (Van Vilayet Salnamesi, Vilayet Matbaası, 1315/1897). Ancak Sivas Vilayet Salnamesi’nde, 16. Sivas Redif Fırkası’na mensub 32. Tokad Livası’na bağlı 62. Karahisar Alayı’na mensub 2. Hamidiye Taburu bulunmaktadır. Bunun ise Hamidiye Alayı’yla bir bağlantısı kurulamamıştır. Bkz. Sivas Vilayet Salnamesi, Sivas Vilayet Matbaası, 1321/1903: 76, 88). Ayrıca Çakaloğlu, 40. Karapapak Alayı’nın doğrudan Sivas Fırkası Komutanlığı Nezaretî’ne bağlı olduğunu belirtmektedir Bkz. (Çakaloğlu, 2011: 72).

17 “Osmani nişanı: Murassa’ (değerli taşlarla süslü) 1., 2., 3., 4., nişan-ı Osmanî cennet-mekân Sultan Abdülaziz Han hazretlerinin icad-kerde-i alileridir. Birinci rütbesinin murassa’ vesim kıt’alarının ortası yeşil kenarı kırmızı renkli kordonu vardır” (Salname-i Sivas, 1308/1891: 56); “Mecidî nişanı: Murassa’, 1., 2., 3., 4., 5., Nişan-ı Mecidî Valid-i kesirü’l-Hamid-i Şehriyari cennet-mekân Sultan Abdülhamid Han Gazi hazretlerinin me’ser-i aliyelerindedir. Birinci rütbesinin murassa vesim kıt’alarının ortası kırmızı kenarı yeşil renkli kordonu vardır” (Salname-i Sivas, 1308/1891: 56).

18 “Efendi”, tedrisat görmüş eğitim almış okur-yazar kişilere verilen bir ünvanıdır. Bkz. “313-314 sene-i tedrisiyesinde şehadetname/mezuniyet belgesi alan efendiler” Sivas Vilayet Salnamesi, 1325/1907: 198-199.

4. Ordu-yı Hümayun							
6. Hamidiye Süvari Alayı-Karapapak-Karakilise ¹⁹							
Esami	Rütbe	Duhulü	Nasbı	Bölük	Osmanî	Mecidî	Mülâhazat
Kadri Beg	Miralay	77	308		3	5 ²⁰	200-510 ²¹
Ali Beg	Kaimimakam	307	308			3	
Abdullah Efendi	Binbaşı-yı Evvel	307	308		4		
Han Baba Beg ²²	Binbaşı-yı Sani	307	308			5	
Arslan Beg ²³	Kolağası	307	308			5	
Seyfeddin Beg ²⁴	Alay Kâtibi	88	308				
Yunus Beg	Katib-i Sani	307	308				
Durak Beg ²⁵	Tabur İmamı	307	308				
Hacı Ağa	Mülazım-ı Sani	307	308			5	Sancakdar
Ömer Ağa	Yüzbaşı Vekili	86	310	1			
İskender Beg	Yüzbaşı Vekili	307	308	1			
Hüseyin Ağa	Mülazım-ı Evvel	307	308	1			
Aydın Ağa	Mülazım-ı Evvel	307	308	1			
Şehbaz Ağa	Mülazım-ı Sani	307	308	1			

19 (Salname-i Askerî, 1311/1895: 520-521; Salname-i Erzurum, 1312/1894: 113; Salname-i Erzurum, 1315/1897: 273)

20 bkz. Foto 9; Mecidî Madalyası fotoğrafı, (Salname-i Askerî, 1311/1895: 1044).

21 El yazısıyla sonradan eklenen rakamlardan 200'ün süvari, 510'un da piyade olduğu anlaşılmıştır. Bkz. (Salname-i Askerî, 1311/1895: 520-521).

22 Erzurum Salnamesi'nde; Binbaşı-i Sani Han Baba Efendi, Katib-i Alay Hasan Seyfeddin Efendi, Katib-i Sani Yunus Efendi olarak geçer. Bkz. (Salname-i Erzurum, 1312/1894: 113; Salname-i Erzurum, 1315/1897: 273). Han Baba Beg, 1899 senesinde Ali Beg'in yerinde “kaimimakam” sıfatıyla derecesi yükseltilmiştir. Ali Beg'in azil mi ölüm sebebiyle ayrıldığı bilgisi mevcut değildir (Salname-i Erzurum, 1317/1899: 301). Han Baba Beg'in 1900 senesinde halen “kaimimakam rütbesini haiz olduğu görülmektedir ve 5. mecidî madalyası ile taltif edildiği kayıtlıdır (Salname-i Erzurum, 1318/1900: 418).

23 Arslan Beg 1900 senesinde “Binbaşı-i Sani” rütbesine yükseltilmiştir ve 5 mecidî madalyası ile taltif edilmiştir. Kendisinden boşalan kolağası vazifesi ise halen ikmal edilmemiştir (Salname-i Erzurum, 1318/1900: 418).

24 1900 senesinde Alay kâtibi olarak Hüseyin Efendi görünmektedir. Seyfeddin Beg'in ise öldüğü ya da azledildiği bilgisi mevcut değildir (Salname-i Erzurum, 1318/1900: 418).

25 Durak Beg 1900 senesinde “beg” yerine “efendi” namıyla kayıtlıdır (Salname-i Erzurum, 1318/1900: 418).

Hasan Ali Beg	Mülazım-ı Sani	307	308	1			
Mustafa Efendi	Yüzbaşı Vekili	93	308	2			Bölük Kumandanı
Oruc Efendi	Yüzbaşı Vekili	307	308	2			
Abdussamed Ağa	Mülazım-ı Evvel	307	308	2			
Alaeddin Ağa	Mülazım-ı Evvel	307	308	2			
Gazi Ağa	Mülazım-ı Sani	307	308	2			
İsmail Ağa	Mülazım-ı Sani	307	308	2			
Osman Ağa	Yüzbaşı-yı Evvel	83	308	3			
Safer Ağa	Yüzbaşı-yı Evvel	83	308	3			
Ali Muhammed Ağa	Mülazım-ı Sani	307	308	3			
Musa Ağa	Mülazım-ı Sani	307	308	3			
Hacı Ahmed Ağa	Yüzbaşı Vekili	93	308	3			
Abdullah Ağa	Yüzbaşı Vekili	307	308	3		4	
Kahraman Ağa	Mülazım-ı Evvel	307	308	4			
Hüseyin Ağa	Mülazım-ı Evvel	307	308	4			
Hasan Ağa	Mülazım-ı Sani	307	308	4		5	
Safer Ağa	Mülazım-ı Sani	307	308	4			

4. Ordu-yı Hümayun							
7. Hamidiye Süvari Alayı-Karapapak-Ayntab/Tutak ²⁶							
Esami	Rütbe	Duhulü	Nasbı	Bölük	Osmanî	Mecidî	Mülâhazat
Mustafa Beg ²⁷	Miralay	63	308				200-517 ²⁸
Taşdan Beg	Kaimimakam	307	308		4 ²⁹	5	
Abdülkadir Ağa	Binbaşı-yı Evvel	307	308			5	
Süleyman Ağa	Binbaşı-yı Sani	307	308			4	
Molla Hüseyin Ağa ³⁰	Kolağası-	307	308				
Ali Efendi ³¹	Alay Kâtibi					5	
Muzaffer Beg	Katib-i Sani	307	308				
Ali Efendi	İmam	307	308				
İsmail Ağa	Mülazım-ı Sani	307	308				Sancakdar
Muhammed Ağa	Yüzbaşı-yı Evvel	81	308	1			
Mustafa Beg	Yüzbaşı Vekili	307	308	1			
Hüseyin Beg	Mülazım-ı Evvel	307	308	1			
İlyas Beg	Mülazım-ı Evvel	307	308	1			

26 (Salname-i Askerî, 1311/1895: 521-522).

27 1895 Askerî Salnamesi'nde 7. Alayın Miralayı olarak görülen Mustafa Beg'in ismine 2 yıl sonra 1315/1897 Erzurum Salnamesi'nde rastlanmaz. Onun yerine “Alay Kumandanı Tevfik Beg” tayin edilmiştir. Mustafa Beg'in ölmüş olduğu ya da azil mi edildiği bilgisine ulaşılamamıştır. Bkz. (Salname-i Erzurum, 1315/1897: 273). 1899 senesinde Tevfik Beg'in alay kumandanlığının devam ettiği ve fakat “Alay kumandanı Kamimakam Tevfik Beg” olarak kayıtlı olduğu görülmektedir (Salname-i Erzurum, 1317/1899: 301).

28 El yazısıyla sonradan eklenen rakamlardan 200'ün süvari, 517'nin da piyade olduğu anlaşılmıştır Bkz. (Salname-i Askerî, 1311/1895: 521-522).

29 Daha evvel 4. Osmanî madalyasını haiz Taşdan Beg'in 1897 ve 1899 senelerinde 3. Osmanî nişanı ile derecesinin yükseltildiği kaydedilmiştir (Salname-i Erzurum, 1315/1897: 273; Salname-i Erzurum, 1317/1899: 301).

30 Vilayet Salnamelerinde ağa yerine Kolağası Molla Hüseyin Efendi olarak geçer. Bkz. (Salname-i Erzurum, 1312/1894: 113; Salname-i Erzurum, 1315/1897: 273; Salname-i Erzurum, 1317/1899: 301).

31 Askerî Salname'de bilgisi, ismi verilmeyen Alay Katibi Ali Efendi ve 5 Mecidî madalya bilgisi Erzurum Salnamesi'nden elde edilmiştir Bkz. (Salname-i Erzurum, 1312/1894: 113); 1897 ve 1899 senelerinde daha önce alay katipliğinde yer alan Ali Efendi'nin yeri “münhal”/boş yazılıdır (Salname-i Erzurum, 1315/1897: 273; Salname-i Erzurum, 1317/1899: 301).

Bayram Beg	Mülazım-ı Sani	307	308	1			
Yakub Beg	Mülazım-ı Sani	307	308	1			
Receb Beg	Yüzbaşı-yı Evvel	96	308	2			
İsmail Ağa	Yüzbaşı Vekili	307	308	2			
Ali Asker Ağa	Mülazım-ı Evvel	307	308	2			
Polad Ağa	Mülazım-ı Evvel	307	308	2			
Ahmed Ağa	Mülazım-ı Sani	307	308	2			
Bahtiyar Efendi	Mülazım-ı Sani	307	308	2			
Hacı Mahmud Ağa	Yüzbaşı-yı Evvel	80	308	3			
Rıza Beg	Yüzbaşı Vekili	307	308	3			
Derviş Beg	Mülazım-ı Evvel	307	308	3			
Abdülkerim Ağa	Mülazım-ı Evvel	307	308	3			
Osman Ağa	Mülazım-ı Sani	307	308	3			
Şükrü Beg	Mülazım-ı Sani	307	308	3			
Osman Efendi	Yüzbaşı-yı Evvel	80	308	4			
Süleyman Ağa	Yüzbaşı Vekili	307	308	4			
Ahmed Ağa	Mülazım-ı Evvel	307	308	4			
Ferkh Ağa	Mülazım-ı Evvel	307	308	4			

Hamidiye Alaylarında “Cündî Terekemeler”: Karapapaklar

Mecnun Ağa	Mülazım-ı Sani	307	308	4			
Ali Kerim Ağa	Mülazım-ı Sani	307	308	4			

4. Ordu-yı Hümayun							
40. Hamidiye Süvari Alayı-Karapapak-Nefs-i Sivas ³²							
Esami	Rütbe	Duhulü	Nasbı	Bölük	Osmanî	Mecidî	Mülâhazat
Şükri Beg	Miralay	86	310		4	4	545-854 ³³
Mihr Ali Beg	Kaimimakam	308	310			4	
Hüseyn Ağa	Binbaşı-yı Evvel	308	310				Kars Madalyasını haizdir. ³⁴
Ali Beg	Binbaşı-yı Sani	308	310				Kars Madalyasını haizdir
Zekeriya Efendi	Kolağası	308	310				
İbrahim Efendi	Alay Kâtibi	94	310				
Hafız Kâmil Efendi	Katib-i Sani	308	310				
Şeyh Arslan Efendi	İmam	308	310				
Veli Beg	Mülazım-ı Sani	308	310				Sancakdar
Mehmed Emin Efendi	Yüzbaşı Vekili	89	310	1			Bölük Kumandanı
Ahmed Efendi	Yüzbaşı Vekili	308	310	1			
Casım Efendi	Mülazım-ı Evvel	308	310	1			
İsmail Efendi	Mülazım-ı Evvel	308	310	1			
Nebi Efendi	Mülazım-ı	308	310	1			

32 (Salname-i Askerî, 1311/1895: 562-563).

33 El yazısıyla sonradan eklenen rakamlardan 545'in süvari, 854'ün de piyade olduğu anlaşılmiştir Bkz. (Salname-i Askerî, 1311/1895: 562-563).

34 bkz. Foto 10: Kars Muharebesi madalyası, (Salname-i Askerî, 1311/1895: 1047).

	Sani						
Tanrıverdi Efendi	Mülazım-ı Sani	308	310	1			
İbrahim Efendi	Yüzbaşı Vekili	92	310	2			Kars madalyasını haizdir
Timur Efendi	Yüzbaşı Vekili	308	310	2			Kars madalyasını haizdir
Mustafa Efendi	Mülazım-ı Evvel	308	310	2			
Kahraman Efendi	Mülazım-ı Evvel	308	310	2			
Heci Efendi	Mülazım-ı Sani	308	310	2			
Yakub Efendi	Mülazım-ı Sani	308	310	2			
Ali Efendi	Yüzbaşı Vekili	83	310	3			
Halid Efendi	Yüzbaşı Vekili	308	310	3			
Mahmud Efendi	Mülazım-ı Evvel	308	310	3			
Ahmed Ağa	Mülazım-ı Evvel	308	310	3			
Laçben Efendi	Mülazım-ı Sani	308	310	3			
Şaban Efendi	Mülazım-ı Sani	308	310	3			
Halil Efendi	Yüzbaşı Vekili	88	310	4			Bölük Kumandanı
Eyyub Efendi	Yüzbaşı Vekili	308	310	4			
Emin Efendi	Mülazım-ı Evvel	308	310	4			
Ahmed Efendi	Mülazım-ı Evvel	308	310	4			
Hasan Efendi	Mülazım-ı	308	310	4			

	Sani						
Emin Efendi	Mülazım-ı Sani	308	310	4			
Ahmed Nedim Efendi	Yüzbaşı-yı Evvel	302	310	5			
Mikdad Efendi	Yüzbaşı Vekili	308	310	5			
İskender Efendi	Mülazım-ı Evvel	308	310	5			
Mustafa Ağa	Mülazım-ı Evvel	308	310	5			
Aziz Ağa	Mülazım-ı Sani	308	310	5			
Şamil Ağa	Mülazım-ı Sani	308	310	5			
Hüseyin Ağa	Yüzbaşı Vekili	86	310	6			Bölük Kumandanı
Ragıb Beg	Yüzbaşı Vekili	308	310	6			
Meded Beg	Mülazım-ı Evvel	308	310	6			
Çerkesin Ağa	Mülazım-ı Evvel	308	310	6			
Hafız Osman Ağa	Mülazım-ı Sani	308	310	6			
Mehmed Ali Ağa	Mülazım-ı Evvel	308	310	6			

Sonuç

Karapapaklar, Kafkaslardan ve gerisinden savaş ve sair sebeplerle Anadolu içlerine doğru göç eden bir kabiledir. Terekeme olarak da addedilen bu kabile başlarda Erzurum ve Sivas vilayet sınırlarında ve birçok şehre iskân edilmiş olup, vesikalara muhacir olarak kaydedilmiştir. Karapapaklar 1891 senesinde Hamidiye Alaylarına Spîkan ve Zilan aşiretlerinin ardından hemen dahil olan üçüncü aşirettir. İlk Erzurum Vilayeti'ne bağlı Karakilise'de 6. Alay ve yine aynı vilayetin Antab/Tutak kazasında 7. Alay olmak üzere iki alay kurmuşlardır. İki sene sonra 1893'te Sivas Vilayeti'nin Kangal Kazası'ndaki Karapapaklardan 48. alay numarasıyla bir alay daha kurulmuştur. Karapapak adına kayıtlı 6 ve 7 numaralı

alayların sıra numaraları sabit kalmıştır. Ancak sonradan kurulan 48. alayın numarası 40 olarak değiştirilmiştir. Kurulduğu tarihte alayın numarası Osmanlı arşiv vesikalarında 48 olarak kaydedilmiştir. Hatta Sultan II. Abdülhamid döneminin fotoğraf koleksiyonunda yer alan Karapapaklarla ilgili birçok fotoğrafta da 48 numaralı alayın Karapapaklara ait olduğu kayıtlıdır. Ancak 48 numara bilahare ilerleyen senelerde Miran Aşireti'ne verilmiştir. Böylece Karapapak Alayı'nın numarası 40 numara ile değiştirilmiştir. Bu durumun sebebi başka aşiretlerin katılımı sonucu Hamidiye Süvari Alaylarının sürekli biçimde artmasıdır. Böylece alaylara eklemeler yapıldıkça numara değişiklikleri şeklindeki düzenlemeler gerçekleşmiştir. Ayrıca kurulan alayların sadece Karapapaklardan oluşmadığı anlaşılmaktadır. Averyanov'un belirttiği ve bir Osmanlı vesikasındaki bilgilerin bu tezi destekler görüldüğü üzere her 3 Karapapak alayı da Kürd ve Karapapak Terekemeleri ittifakından müteşekkildir. Ancak Averyanov bunların aşiretli olmayan ve Karapapakların civar komşuları meskun Kürdler olduklarını belirtmiştir. Hatta yöredeki "bey" ünvanının Karapapaklar için "ağa" ünvanının da daha çok Kürdler için kullanıldığını ifade etmiştir. Alaylardaki bu karma yapı Karapapakların iskân edildikleri mahallerdeki civar Kürd komşularıyla iyi geçindiklerini kanıtlamaktadır. Ancak bu iyi ilişkiler sadece ittifak bloğundakilerle sınırlı kalmıştır. Zira rakip konumdaki diğer aşiretlerle sürtüşme yaşadıkları vakidir. Karapapakların iskân edildikleri mahallerde çevrenin bu yeni gelenlere karşı bir hoşnutsuzluk ve gerilim oluşturduğu bilinmektedir. Bu sebeple Karapapak alaylarına komşu aşiretsiz Kürdlerin dâhil edilmesinin güçlü Kürd aşiretlerine karşı Karapapaklara bir meşruiyet sağlayarak gerilimin düşürülmeye çalışıldığı kanaati uyandırmakta ve bilinçli ve akılcı politikanın eseri olduğu düşünülmektedir.

Karapapakların Hamidiye Aşiret Alaylarına katıldıktan sonraki dönemine ilişkin vesikalarda, Karapapaklı Mihr Ali Bey göze çarpmaktadır. Mihr Ali Bey, vesikalarda hem bir Kars muharebesi kahramanı olarak anılmıştır hem de bilahare bazı katil olaylarına karışan ve fesatlık çıkaran bir aktör olarak şikayetlere konu olmuştur. Mihr Ali Bey 48. Hamidiye alayını kuran önemli bir komutandır. Bu alay daha sonra numarası değiştirilen 40. Alay olarak anılan alaydır. İskân edildikleri mahalde zaten onlara karşı oluşan muhalefet Mir Ali Bey'in alay kurmasından sonra birçok sebeplerle daha da artmıştır. Bu ve başka gerekçelerle dönemin gergin atmosferinde bazı Ermeni köylerine yapılan baskınların müsebbibi ve faili olarak da anılmıştır. İsmi Meclis-i Vükela'daki soruşturmalara konu olmuştur. Yöredeki gerginliğin azaltılması için Yemen'e uzaklaştırılması, tavsiye ve tembihlere kulak asmadığı takdirde de Divan-ı Harbe çıkarılması gündeme gelmiştir. Ancak Osmanlı ordusundaki hizmetlerine, şahsına duyulan güven şikâyet ve ithamlara galebe çalarak bu tür bir yaptırım uygulanmamıştır. Bilahare Yemen'deki bir isyanın bastırılması için kendi isteğiyle yöreden uzaklaşmıştır. Hamidiye Alaylarından gönderilmesi istenen 3 alay içinden 40. Alay'ın kumandanı olarak Yemen'e gönüllü giden tek alay ve kumandanı olmuştur. Bilahare buradaki bir çatışmada yaralandığı ve orada öldüğü düşünülmektedir. Ölümü konusundaki

gizem kesin olarak çözülememiş bir vakadır. Ancak naaşının memleketine getirilemediği bilinmektedir. Birlikte gittiği kardeşi de Yemen’den dönüş yolunda vapurdayken yaşamını yitirmiştir.

Karapapaklar mülteci olarak geldikleri Osmanlı Devleti’nde oldukça iyi karşılanmıştır. Onlara yönelik istimalet politikasına dayalı görece pozitif bir hukukun uygulandığı anlaşılmaktadır. Öyle ki bu istimalet hukuku, iskân edildikleri mahaldeki civar komşu Hamidiye Alay mensubu Kürd aşiretleriyle aralarında bir rekabet doğurmuştur. Bu durum özellikle vergi iltizamı tahsisatı konusunda yapılan bürokratik yazışmalarda ortaya çıkmaktadır. Karapapaklar bazı Hristiyan köylerinin vergilerini toplama imtiyazını istemişlerdir. Ancak bunun kabulü uluslararası bir soruna yol açabileceğinden kabul edilmemiştir. Çünkü hükümet Berlin Antlaşması’yla Hristiyan Ermenilerin haklarını bölgedeki Kürdler ve Çerkeslere karşı koruma sözü vermiştir. Bölgede ise Hamidiye mensubu Kürdler nüfus olarak çoğunlukta bulunmaktaydı. Şayet Karapapaklara bu imtiyaz verilirse diğer Hamidiye mensupları kendileri için de isteyebilirdi. Hükümet sağduyulu bir kararla bu isteği onaylamamış ve barış ortamının bozulması ihtimalinin önüne geçmiştir. Böylece Hamidiye mensuplarının aşar vergisi dahi toplamaları kesin bir dille reddedilmiştir. Hamidiyeli aşiretlerin bu karara nasıl tepki verdiği henüz belirlenememiştir. Bu durum ileride araştırmacılar için ayrıca irdelenmeye muhtaç bir konu olarak tespit edilmiştir.

Kaynakça

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi Başkanlığı, Osmanlı Arşivi (BOA):

Mühimme Kalemî Evrakı (A. MKT.MHM.)

660/53, 03.06.1313/21.11.1895; 660/53-6-7-8, 7-9 Kev 1311/19-21.12.1895; 660/53-17, 17 Kev 1311/29.12.1895; 660/53-10, 18 Kev 1311/30.12.1895; 660/53-9, 19 Ka 1311/31.12.1895; 660/53-11, 25 Ka 1311/06.01.1896.

Bab-ı Ali Evrak Odası (BEO.) 498/37292, 18.04.1312/18.10.1894; 2174/163025, 29.06.1321/22.09.1903.

Dahiliye Mektubi Kalemî (DH.MKT.) 2202/58, 02.01.1317/12.06.1899.

Dahiliye Şifre Kalemî (DH. ŞFR.) 176/126, Rumî 20.05.1312/19.11.1894.

Dahiliye Muamelat (DH.TMIK.M.) 147/32, 05.04.1321/01.07.1903.

Dahiliye Islahat (DH. TMIK.S.) 27/60 Belge 1, H. 23.06.1317/29.10.1899; 27/60, Belge 2, H. 23.06.1317/29.10.1899; 29/53, H. 24.11.1317/26.03.1900.

Meclis-i Vükela Mazbataları (MV.) 107/62, 01.07.1321/23.09.1903; 139/11, H 26.03.1328/07.04.1910.

Yıldız Esas Evrakı (Y.EE.) 139/35, 18.08.1310/07.03.1893.

Yıldız Arzuhal Jurnal (Y.PRK.AZJ.) 18/62, 20.07.1308/01.03.1891.

Yıldız Başkıtabet Dairesi Maruzatı (Y.PRK.BŞK.) 31/107-1-1, 29.12.1310/14.07.1893; 31/107-1-8, 29.12.1310/14.07.1893.

Yıldız Dahiliye Nezareti Maruzatı (Y.PRK.DH.) 5/77, Belge 1, 25.06.1310/14.01.1893; 5/77, Belge 2, 25.06.1310/14.01.1893.

Berlin Kongresi, Matbaa-yı Amire, H. 1298

- Salname-i Askerî*, Matbaa-i Askeri, İstanbul 1311/1895.
- Salname-i Erzurum*, Erzurum Vilayeti Matbaası, 1312/1894.
- Salname-i Erzurum*, Erzurum Vilayeti Matbaası 1315/1897.
- Salname-i Erzurum*, Erzurum Vilayeti Matbaası 1317/1899.
- Salname-i Erzurum*, Erzurum Vilayeti Matbaası 1318/1900.
- Sivas Vilayet Salnamesi*, Sivas Vilayet Matbaası, 1308/1891.
- Sivas Vilayet Salnamesi*, Sivas Vilayet Matbaası, 1321/1903.
- Sivas Vilayet Salnamesi*, Sivas Vilayet Matbaası, 1325/1907.
- Van Vilayet Salnamesi*, Vilayet Matbaası, 1315/1897.
- Servet-i Fünûn*, sayı: 413, kapak resmi, 28 Ks 1314/09.02.1899.
- Servet-i Fünûn*, sayı: 426, kapak resmi, 29 Nisan 1315/11.05.1899.
- Avyarov. *Osmanlı-Rus ve İran Savaşlarında Kürtler 1801-1900*, Çev: Muhammed Varlı (Hoko Xanî), Sipan yay., Ankara 1995.
- Aydın, Suavi ve Çiftçi, Erdal. *İmparatorluğun Son Aşiret Sayımı Fihristü'l-Aşair*, İletişim yay., İstanbul 2021.
- Bozkurt, İbrahim. *Aşiretler Tarihi*, Kitap Matbaası, İstanbul tarihsiz.
- Celil, Celile. *XIX. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Kürtler*, Özge yay., Ankara 1992.
- Çakaloğlu, Cengiz. *Müşîr Mehmed Zeki Paşa (1839-1929)*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1999.
- Çakaloğlu, Cengiz. *Mihr Ali Bey, Yemen'den Dönemeyen Bir Karapapak: 40. Hamidiye Süvari Alayı Komutanı*, Kitabevi yay., İstanbul 2011.
- Çiftçi, Özcan. *Karapapak Türklerinin Tarihi, Gelenek ve Görenekleri*, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Edirne 2015.
- Çiftçi, Erdal. *Fragile Alliances in The Ottoman East: The Heyderan Tribe and The Empire, 1820-1929*, (Phd. Dissertation), Department of History İnsan Doğramacı Bilkent University, Ankara 2018, s. 304-305.
- Çiftçi, Erdal. "Şecâat'ten Fesede'ye: Dağıstan muhaciri Karapapak Hasan ve Hüseyin Bey kardeşler olayı (1880)", *İçtimaiyyat Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(1), 2022, s. 312-326.
- Ekinci, M. Rezan (2017a): *Osmanlı Devleti Döneminde Milli Aşireti XVIII-XIX. Yy.*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2017.
- Ekinci, Mehmet Rezan (2017 b). "1897 Tarihli Hamidiye Hafif Süvari Alayları Taksimatı" *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Kasım-2017 Cilt:9 Sayı:2 (18)/November-2017: 703-724.
- Ekinci, Mehmet Rezan. "Hudud-ı Serhadde Hamidiye Alaylarındaki İlk Aşiretler: Spîkan-Zîlan", *Eski Çağ'dan Günümüze Tutak ve Hamur (Şelve)*, Hazırlayanlar: Hakan Kaya-Erdal Çiftçi, Libra Yayıncılık, İstanbul 2022: 227-277.
- Gökalp, Ziya. *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Kaynak yay., İstanbul 2009.
- Jongerden Joost. "Elite Encounters of Violent Kind: Milli İbrahim Paşa, Ziya Gökalp and Political Struggle in Diyarbekir at the Turn of the 20th Century"

- Joost Jongerden and Jelle Verheij, eds., *Social Relations in Ottoman Diyarbekir, 1870-1915*, Leiden and Boston: Brill, 2012.
- Kafkasyalı, Ali. *Karapapak Türkleri*, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED), 48, 2012: 269-304.
- Kırzioğlu, M. Fahrettin, *Dede-Korkut Oğuznameleri Işığında Karapapaklar*, Türkocağı Erzurum Şubesi Yayınları, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum 1972.
- Mayevsriy, V.T. 19.Yüzyılda Kürdistan'ın Sosyo-Kültürel İlişkileri, Sipan Yay, İstanbul 1997.
- Mehmed Ârif Bey (yty), *Başımıza Gelenler*, Neşre Hazırlayan, M. Ertuğrul Düzdağ, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.
- Mehmed Hurşid (Paşa). *Seyahatname-i Hudud*, Simurg yay., Çevrimyazı: Alâattin Eser, İstanbul 1997.
- Necefoğlu, Hacali. “XIX. yüzyılda Rusların Osmanlı Kürt Aşiretlerine Yönelik Faaliyetleri”, *Tarihte Türkler ve Kürtler Sempozyumu*, C: 4, Editör: Orhan Kılıç, Türk Tarih Kurumu yay., Ankara 2014.
- Sykes, Mark. “Journeys in North Mesopotamia”. *Geographical Journal* 30, 1907.
- Tanrıverdi, Mustafa. *Karapapakların Anadolu'ya Göçü 1877-1914*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2009.
- Yegane, İsa. *Nigahi be Tarih u Ferheng: İl-i Karapapakh*, Şems Neşriyat, 1369/1990.
- Yıldız, Muharrem. “Karapapak (Terekeme) Türkleri”, *Academia.edu.*, Erişim Tarihi: 12.08.2022, s. 1-25.
- Yılmaz, Salih, *Türkiye’de ve Kafkasya’da Yaşayan Karapapak (Terekeme) Türkleri Tarihi ve Kültürü*, Ankara 2007.

Foto Arşiv

Foto 1: “Karapapak kullarının fûrustîdeki/süvarilikte maharetleri”, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Yıldız Arşivi (NEKYA), Fotoğraf Koleksiyonu, NEKYA, 91143-23.

Foto 2: “Sivas Vilayeti Dahilinde Karapapak Aşireti’nden müteşekkil Hamidiye Hafif Süvari 40. Alayı Ümera ve Zabitanı”, Erzincan Muhabirimizden gönderdiği fotoğraftan, Servet-i Fünûn, sayı: 413, kapak resmi, 28 Ks 1314/09.02.1899.

Foto 3: “Saye-i satvet-vaye’i Hazreti Padişahî’den teşekkül eden Hamidiye Hafif Süvari Alaylarının her birinden iki mah-ı müddetle taht-ı silaha alınan 12 çavuş, ve onbaşının Karapapak Aşireti’ne mensub yüzbaşısı efendinin kumandası altında buldukları halde alınan resimleridir.”, Servet-i Fünûn, sayı: 426, kapak resmi, 29 Nisan 1315/11.05.1899.

Foto 4: “Maharet-i cündiyâne: Omzunu hayvanın boynuna koyarak baş aşağı öyle birçok gittikten sonra birden doğrulup kalkmak...” Servet-i Fünûn, sayı: 469, iç sayfa, s. 4-5, 24 Şubat 1315/08.03.1900.

Foto 5: “Diyadin’de Karapapakların Gelmeleri”, NEKYA, 90877-0018.

Foto 6: “Saye’i muvaffakiyet-vaye’i Hazreti padişahîde Hamidiye Süvari Alaylarını teşkil eden Karapapak kullarının icra-yı tahlifi”, Karapapak Hamidiye Yemin Töreni, NEKYA, 91170-10.

Foto 7: “Sivas’da Mihr Ali Bey’in teşkil ettiği 48. Karapapak Hamidiye Hamidiye Süvari Alayı’nın icra ettikleri bazı harekât-ı cündîyânelerini müş’ir resmidir”, NEKYA, 779-64-8.

Foto 8: “Sivas’da Mihr Ali Bey’in riyasetinde müteşekkil 48. Karapapak Alayı’na mahsus râyât-ı şerifenin Resm-i teslimini müş’ir resmidir”, NEKYA 779-64/8.

Foto 9: Mecidi Madalyası fotoğrafı, Salname-i Askerî, Matbaa-i Askeri, İstanbul 1311 (1895), s. 1044.

Foto 10: Kars Muharebesi madalyası, Salname-i Askerî, Matbaa-i Askeri, İstanbul 1311 (1895), s. 1047.

Ekler:

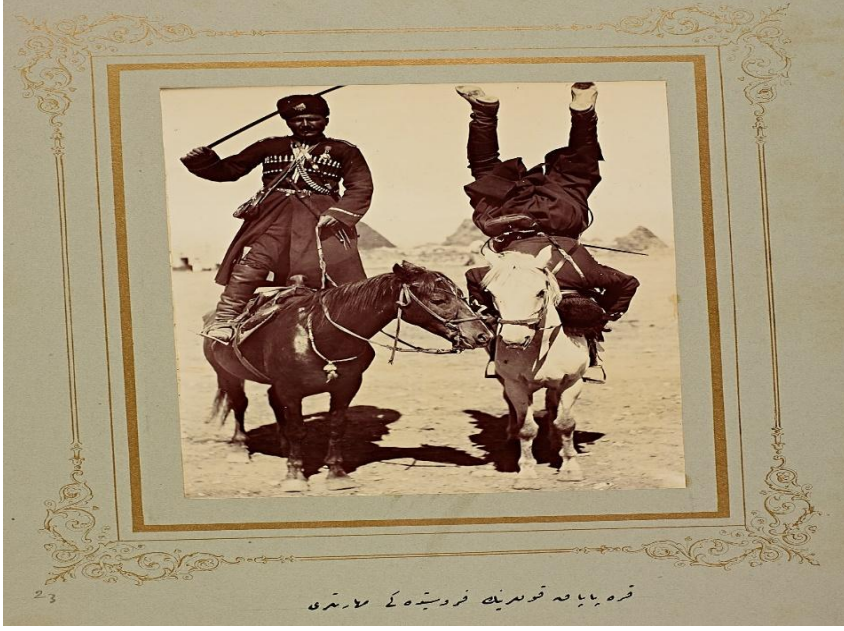


Foto 1: “Karapapak kullarının fûrustideki/süvarilikte maharetleri”, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Yıldız Arşivi (NEKYA), Fotoğraf Koleksiyonu, NEKYA, 91143-23.



Foto 2: “Sivas Vilayeti Dahilinde Karapapak Aşireti’nden müteşekkil Hamidiye Hafif Süvari 40. Alayı Ümera ve Zabitanı”, Erzincan Muhabirimizden gönderdiği fotoğraftan, Servet-i Fünûn, sayı: 413, kapak resmi, 28 Ks 1314/09.02.1899.



Foto 3: “Saye-i satvet-vaye’i Hazreti Padişahî’den teşekkül eden Hamidiye Hafif Süvari Alaylarının her birinden iki mah-ı müddetle taht-ı silaha alınan 12 çavuş, ve onbaşının Karapapak Aşireti’ne mensub yüzbaşısı efendinin kumandası altında buldukları halde alınan resimleridir.”, Servet-i Fünûn, sayı: 426, kapak resmi, 29 Nisan 1315/11.05.1899.



Foto 4: “Maharet-i cündiyanе: Omuzunu hayvanın boynuna koyarak baş aşığđ öyle birçok gittikten sonra birden doğrulup kalkmak...” Servet-i Fünûn, sayı: 469, iç sayfa, s. 4-5, 24 Şubat 1315/08.03.1900.



Foto 5: “Diyadin’de Karapapakların Gelmeleri”, NEKYA, 90877-0018.



Foto 6: “Saye’i muvaffakiyet-vaye’i Hazreti padişahîde Hamidiye Süvari Alaylarını teşkil eden Karapapak kullarının icra-yı tahlifi”, Karapapak Hamidiye Yemin Töreni, NEKYA, 91170-10.



Foto 7: “Sivas’da Mihr Ali Bey’in teşkil ettiği 48. Karapapak Hamidiye Hamidiye Süvari Alayı’nın icra ettikleri bazı harekât-ı cündiyânelerini müş’ir resmidir”, NEKYA, 779-64-8.



Foto 8: “Sivas’da Mihr Ali Bey’in riyasetinde müteşekkil 48. Karapapak Alayı’na mahsus râyât-ı şerifenin Resm-i teslimini müş’ir resimdir”, NEKYA 779-64/8.

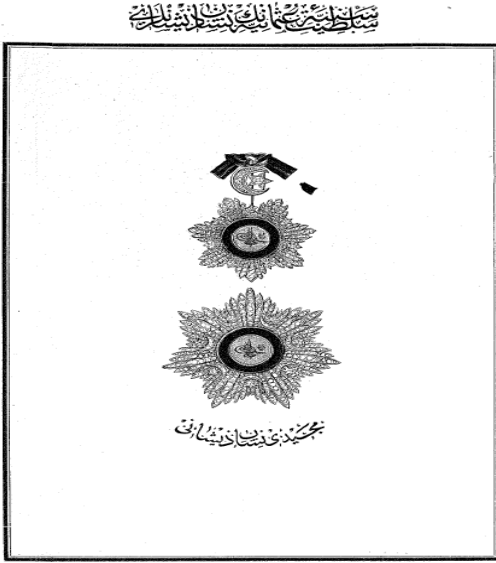


Foto 9: Mecidî Madalyası fotoğrafı, *Salname-i Askerî*, Matbaa-i Askeri, İstanbul 1311 (1895), s. 1044.



Foto 10: Kars Muharebesi madalyası, *Salname-i Askerî*, Matbaa-i Askeri, İstanbul 1311 (1895), s. 1047.

Diyarbakır Milletvekili Pirinççizade Feyzi Bey'in Yaşamı ve Faaliyetleri

Mekki Uludağ¹

Öz

Bu çalışmada Diyarbakır'ın tanınmış ailelerinden Pirinççizadelerin en bilinen üyelerinden biri olan Pirinççizade Feyzi Bey'in yaşamı ve faaliyetleri ele alınmıştır. Feyzi Bey ilk olarak 1909 yılında, babası Pirinççizade Arif Bey'in ani ölümü üzerine onun yerine Mebusan Meclisine seçilerek siyaset sahnesine çıkmıştır. Ardından 1909-1927 yılları arasında kesintisiz olarak Diyarbakır milletvekilliği yapmış olan Feyzi Bey hem Mebusan Meclisinde hem TBMM'de yer almış ve ilk Cumhuriyet hükûmetlerinde bayındırlık bakanı olarak görev yapmıştır. İkinci Dönem TBMM'den sonra Feyzi Bey bir daha ölümüne kadar mecliste yer alamamıştır. Bu çalışmada yaşam öyküsü metodu tercih edilmiş olup Feyzi Bey'in yaşamı ve siyasi faaliyetleri bu bağlamda değerlendirilmiştir. Çalışmanın amacı, uzun yıllar Diyarbakır milletvekili olarak hem Osmanlı Mebusan Meclisi hem de TBMM'de yer almış olan ve özellikle Millî Mücadele'nin son senesi ile Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında önemli çalışmalar yapmış olan Feyzi Bey'in faaliyetlerinin ortaya çıkarılmasıdır. Bu araştırmanın kaynakları Mebusan Meclisi ile TBMM zabıtları, Osmanlı Arşivi, Cumhuriyet Arşivi ile yerli ve yabancı süreli yayınlardır. Çalışmanın en önemli muhtemel bulguları, TBMM ve Diyarbakır ile ilgili yapılacak olan çalışmalara katkıda bulunulması ve Feyzi Bey'in ülkenin kuruluşu sırasında ülkenin imarına katkılarının ortaya çıkarılmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Pirinççizade Feyzi Bey, Feyzi Pirinççioğlu, Diyarbakır, Nafia Vekili, Bayındırlık Bakanı.

The Life and Activities of Diyarbakır Deputy Pirinccizade Feyzi Bey

Abstract

In this paper, the life and activities of Pirinccizade Feyzi Bey, one of the most famous members of the Pirinccizade family, one of the well-known families of Diyarbakır, were discussed. Feyzi Bey first appeared on the

¹ Arş. Gör. Dr., Dicle Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, mekkiuludag@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6557-7917.

political scene in 1909 by being elected to the Parliamentary Assembly in place of his father after the sudden death of Feyzi Bey's father Pirinccizade Arif Bey. Afterwards, Feyzi Bey, who was a deputy of Diyarbakır between 1909-1927 without interruption, took place in both the Ottoman Parliament and the Grand National Assembly of Turkey and served as the Minister of Public Affairs in the first Republican Governments. After the Second Term of the Turkish Grand National Assembly, Feyzi Bey could not take part in the parliament again until his death. In this study, the life story method was preferred and Feyzi Bey's life and political activities were evaluated in this context. The aim of the study is to reveal the activities of Feyzi Bey, who was a deputy of Diyarbakır for many years, who took part in both the Ottoman Parliament and the Grand National Assembly of Turkey, and who made important studies, especially in the last year of the National Struggle and the first years of the Republic of Turkey. The references of this research are the records of the Ottoman Assembly and the Grand National Assembly of Turkey, the Ottoman Archive, the Republican Archive, and local and foreign periodicals. The most important possible findings of the study are to contribute to the work to be done about the TBMM and Diyarbakır and to reveal the contributions of Feyzi Bey to the reconstruction of the country during the establishment of the country.

Keywords: Pirinccizade Feyzi Bey, Feyzi Pirinccioglu, Diyarbakır, Minister of Public Affairs.

Extended Abstract

Feyzi Bey was born as the son of one of the notables of Diyarbakır, Pirinççizade Arif Efendi, he completed his education in Diyarbakır and worked as a civil servant in Diyarbakır for a short time. Arif Efendi, who participated in the parliamentary elections in 1908, the first elections of the Second Constitutional Era, was elected as an independent deputy from Diyarbakır and took his place in the Parliamentary Assembly. When Arif Efendi died as a result of a heart attack in 1909, his son Feyzi Bey was accepted as a deputy to the parliament. Feyzi Bey was elected as a deputy of Diyarbakır in all the elections after 1909, and also took place in the parliament as a deputy of Diyarbakır in the first two terms of the Grand National Assembly of Turkey. After the People's Party transferred the authority to determine the parliamentary candidates to the head of the party, that is, Mustafa Kemal Pasha at that time, Feyzi Bey has not been nominated as a parliamentary candidate again and could not become a member of parliament. During his time in the Parliament, Feyzi Bey was closely interested both in public and state affairs of the country, he participated in the parliamentary sessions, made speeches and prepared law proposals. From the beginning to the end of his parliamentary life, the subject that Feyzi Bey constantly focused on was the construction of a long railway line that included Diyarbakır. Feyzi Bey made persistent speeches on this subject and tried to persuade the councils he was in to enact laws on the subject. In the end, the railway project was accepted during the period of Feyzi Bey's Ministry of Public Works, and the railway

project, one of the biggest projects of the period, was started by being tendered by an American company. The Railway line reached Diyarbakır in 1935, so the transportation of Diyarbakır with the west was ensured, and the city structure that was trapped inside the city wall was also transferred to the outside of the wall. One of the most important turning points of Feyzi Bey's life was his exile. Feyzi Bey, who mentioned the Maltese Exile by saying that there is nothing more painful and poisonous than being a prisoner in life, was arrested by the Ottoman Government at the request of the British while he was a deputy in Istanbul. Feyzi Bey, who was not found guilty as a result of his first interrogation and long interrogations in the following days, was handed over to them at the request of the British despite his being innocent. The British took Feyzi Bey first to Egypt and then to Malta Island and imprisoned him. Feyzi Bey, who was never tried or brought before a court during his exile, managed to escape from his long-term captivity by escaping with some of his friends. He first went to Europe and then to Turkey, he went to Ankara and took his place in the Turkish Grand National Assembly. Feyzi Bey took a stand for the unity and solidarity of the country in every situation and emphasized this in all of his speeches. For him, the Ottoman reign was over and should end, the sovereignty of the nation was essential. However, no matter what Feyzi Bey did, he could not get along with the People's Party and after the second term of the assembly, he could not be on the list of the People's Party again. During the establishment of the Free Republic Party in 1930, Feyzi Bey, who had contacted Fethi Bey, who was the chairman of the party and his friend for many years, worked to take part in the new party. Feyzi Bey's political life came to an end when the party was closed in a short period and its activities were terminated. Feyzi Bey, who devoted his whole life to serving the state, considered the honour of being a citizen of Diyarbakır as the greatest honour and said that he would count it like that until the end of his life, together with the whole Pirincçizade family were exiled from their beloved Diyarbakır in the first years of the Republic and thousands of acres of land were taken from them. It was a sad and undeserved end for Feyzi Bey. Feyzi Bey, who was found to be engaged in beneficial activities during the First World War and the National Struggle period, and was rewarded for these activities, was almost ignored. Feyzi Bey, who served as a deputy in the First and Second Term of the Grand National Assembly of Turkey and served as the Minister of Public Works in three governments during this period, and whose service to the nation was documented by being awarded the Red-Green Lined Medal of Independence, was not embraced as he deserved in the following periods.

Giriş

Feyzi Bey, Diyarbakır'ın tanınmış eşrafı ve Meclis-i Mebusan Diyarbakır Milletvekili Pirinççizade Arif Efendi'nin oğlu olarak dünyaya gelmiş, eğitimi Diyarbakır'da tamamlamış (Amid-i Sevda, 23 Mart 1909: 8), ve Diyarbakır'da kısa süreliğine memurluk yapmıştır (Güneş, 1997: 333). II. Meşrutiyet Dönemi'nin ilk seçimleri olan 1908 senesindeki milletvekili seçimlerine katılmış olan Arif Efendi Diyarbakır'dan bağımsız milletvekili olarak seçilmiş ve Mebusan Meclisinde yer almıştır. Arif Efendi 1909 yılındaki rahatsızlığı sonucunda vefat edince onun yerine oğlu Feyzi Bey meclise milletvekili olarak kabul edilmiştir. Feyzi Bey, 1909 yılından sonraki tüm seçimlerde Mebusan Meclisine Diyarbakır milletvekili olarak seçilmiş olduğu gibi TBMM'nin ilk iki döneminde de Diyarbakır milletvekili olarak mecliste yer almıştır. Halk Fırkası, milletvekili adaylarının belirleme yetkisini firka başkanına, yani o dönemde Mustafa Kemal Paşa'ya devrettikten sonra Feyzi Bey bir daha milletvekili adayı olarak gösterilmemiş ve milletvekili olamamıştır.

Feyzi Bey, Mebusan Meclisinde bulunduğu süre içinde memleket meseleleri ile yakından ilgilenmiş, meclis oturumlarına katılarak söz almış, konuşmalar yapmış, kanun tekliflerinde bulunmuştur. Milletvekilliği yaşamının başından sonuna kadar Feyzi Bey'in sürekli olarak üzerinde durduğu konu, Diyarbakır'ı da içine alan uzun bir demiryolu hattının inşası olmuştur. Feyzi Bey bu konuda ısrarlı konuşmalar yapmış, bulunduğu meclisleri konu ile ilgili olarak kanun çıkarılması için ikna etmeye çabalamıştır. Nihayetinde demiryolu projesinin kabul edilmesi Feyzi Bey'in Bayındırlık Bakanlığı döneminde mümkün olmuş ve dönemin en büyük projelerinden biri olan demiryolu projesi bir Amerikan şirketine ihale edilerek başlatılmıştır. Diyarbakır'a demiryolu hattının ulaşması 1935 yılında mümkün olmuş, böylece Diyarbakır'ın batı ile ulaşımı sağlandığı gibi büyük oranda Sur içine hapsedilmiş olan şehir yapılanması yoğun bir şekilde Sur'un dışına çıkmaya başlamıştır.

Feyzi Bey'in hayatının en önemli dönüm noktalarından birisi sürgüne gönderilmesi olmuştur. Hayatta "Esir olmak kadar acı ve zehirli bir şey yoktur." (Küçük Mecmua, 24 Temmuz 1922: 10), diyerek Malta sürgününden bahsetmiş olan Feyzi Bey, İngilizlerin talebi üzerine Osmanlı Hükümeti tarafından İstanbul'da milletvekili olduğu bir sırada tutuklanmıştır. İlk sorgusu ve sonraki günlerdeki uzun sorgulamaları sonucunda hiçbir suç tespit edilememiş olan Feyzi Bey, ona rağmen İngilizlerin talebi üzerine onlara teslim edilmiştir. İngilizler Feyzi Bey'i önce Mısır'a, bir süre sonra oradan Malta Adası'na götürerek hapsedmişlerdir. Sürgünde bulunduğu süre boyunca hiç yargılanmamış ve herhangi bir mahkemenin huzuruna çıkarılmamış olan Feyzi Bey, uzun süren tutsaklığından bazı arkadaşları ile birlikte firar ederek kurtulmayı başarmıştır. Önce Avrupa'ya, oradan Türkiye'ye geçmiş olan Feyzi Bey, Ankara'ya giderek TBMM'deki yerini almıştır.

Feyzi Bey her durumda ülkenin birlik ve beraberliğinden yana tavır almış, her konuşmasında bunu vurgulamıştır. Onun için Osmanlı saltanatı bitmiştir ve

bitmelidir, milletin egemenliği esastır. Bununla birlikte Feyzi Bey ne yaparsa yapsın Halk Fırkasına yaranamamış ve ikinci dönemden sonra bir daha Halk Fırkası listesinde yer alamamıştır. 1930 yılındaki Serbest Cumhuriyet Fırkasının kuruluşu sırasında fırkanın başkanı ve uzun yıllardan beri arkadaşı olan Fethi Bey ile temasa geçmiş olan Feyzi Bey, yeni fırkada yer almak için çalışmalarda bulunmuştur. Fırkanın kısa süre içerisinde kapatılarak faaliyetlerine son verilmesi üzerine Feyzi Bey'in politik yaşamı sona ermiştir.

Tüm ömrünü devlete hizmet için adanmış, *Diyarbakirli olmak şerefini en büyük şeref saymış ve ömrünün sonuna kadar böyle sayacağını* (Küçük Mecmua, 24 Temmuz 1922: 10) söylemiş olan Feyzi Bey ve tüm Pirinççizade ailesi, Cumhuriyet'in ilk yıllarında çok sevdiği Diyarbakir'den sürgün edilerek binlerce dönümlük topraklarından koparılmışlardır. Feyzi Bey için hazin ve hak edilmemiş bir son olmuştur. Birinci Dünya Savaşı ile Millî Mücadele Dönemi boyunca faydalı faaliyetlerde bulunduğu tespit edilmiş ve bu faaliyetleri nedeniyle ödüllendirilmiş olan Feyzi Bey adeta görmezden gelinmiştir. TBMM birinci ve ikinci döneminde milletvekilliği ile bu süre içinde üç hükûmette bayındırlık bakanlığı yapmış, vatana ve millete hizmeti Kırmızı-Yeşil İstiklal Madalyası ile ödüllendirilmesi suretiyle belgelenmiş olan Feyzi Bey, sonraki dönemlerde layık olduğu şekilde sahiplenilmemiştir.

Feyzi Bey'in Eğitimi ve İlk Meslek Yılları

1879 yılında Diyarbakır'da dünyaya gelmiş olan Feyzi Bey, asıl mesleğinin çiftçilik olduğunu belirtmiştir. Liseden mezun olduktan sonra bir süre Mülkiye Dairesinde memurluk yapmış olan Feyzi Bey, Meşrutiyet'in ilanından sonra 1909 yılında Diyarbakir Mebusu olarak Mebusan Meclisinde yer almıştır. Feyzi Bey, 1909-1927 dönemi boyunca kesintisiz bir şekilde Diyarbakir Milletvekili olarak seçilmiştir (TBMM Hal Ter: 25). Pirinççizade Feyzi Bey olarak da bilinen Feyzi Bey, Kürt bir aile olan (Ahmad & Dankward, 1976: 276) Pirinççizadelerden Arif Bey'in oğludur ve Ziya Gökalp'in kuzenidir. Feyzi Bey, babasının vefatından sonra onun yerine Mebusan Meclisine milletvekili olarak seçilmiştir. Diyarbakır'ın batısındaki pirinç tarlalarının sahibi olduklarından dolayı Pirinççizadeler olarak bilinen aile, soyadı kanunundan sonra Pirinççioğlu soyadını almıştır.

Feyzi Bey, ilkokulu Osmanlı Devleti'nin bazı vilayetlerinde henüz açılmış olan ve yeni usulle eğitim yapılmış olan iptidai mektebinde okuduktan sonra orta öğrenimini Diyarbakir Askerî Rüştiyesinde tamamlamıştır (Kara Amid, 1956: 321). Diyarbakir Askerî Rüştiyesi halktan toplanan paralarla yapılmış olup dört yıl süreli bir okuldur (BOA. MF. MKT. 9-51/1). Askerî rüştiyeler, ordu için ihtiyaç duyulmuş olan iyi eğitim almış kişilerin yetiştirilmeleri amacıyla açılmış olan okullardır. Askerî rüştiye okullarına yalnızca iptidai okullarından mezun olanlar alınmıştır. Askerî rüştiyelerde Arapça, Farsça gibi dil dersleri ile edebiyat, coğrafya, matematik ve bazı fen dersleri verilmiştir. Askerî rüştiyeye kayıt olabilmek için okula alım şartı amacıyla uygulanmış olan sınavın başarıyla geçilmesi gerektiği gibi okula sonraki senelerde devam edebilmek, her sene uygulanmış olan ilgili

sınavları geçme şartına bağlanmıştır (Şimşek, 2006: 59). Okulun açıldığı ilk senelerde Diyarbakır Rüştüyesinde öğretmen eksikliği gibi bir sorun yaşanmadığı halde arzulanan sayıda öğrenci okula kayıt yaptırmadığından eğitimden beklenen verim alınamamıştır (BOA.MF.İBT. 55-122/1).

Feyzi Bey Diyarbakır Askerî Rüştüye Mektebini bitirdikten sonra lise öğrenimi için Diyarbakır Mülki İdadisine kayıt yaptırmış (Aksüt, 1944: 60) ve oradan mezun olarak diploma almıştır (Beysanoğlu, 1956: 8). O tarihe kadar rüştüyeden mezun olan başarılı öğrenciler memur olurlarken diğer öğrencilerin eğitim yaşamı sona ermiştir. Fakat bazı öğrenciler ortaöğretimden sonra eğitime devam etmek istemişlerdir. Diyarbakır vilayetinde askerî rüştüyeden sonra devam edilecek bir okul olmadığından il genel meclisi, şehirde bir lise yapılması amacıyla milli eğitim bakanlığına başvuruda bulunmuştur (BOA.ŞD. 1455-6/9). Meclisin talebi hemen kabul edilmiş ve Diyarbakır'de lise açılmasına izin verilmiştir (BOA. MF. MKT. 28-27/1). Diyarbakır Mülki İdadisi, surların dışında Dicle Nehri'ne nazır bir noktada kurulmuştur (BOA. MF. MKT. 418-36/1-2). Okul ihale usulüyle yapılmış ve başlangıçta sadece gündüz eğitimi verilirken bir süre sonra okulun bünyesinde yatılı öğrenciler de eğitim görmeye başlamışlardır (BOA. MF. MKT. 185-132/1-2). 1895 yılına dek eğitim süresi beş yıl olan okulun bu tarihte eğitim süresi yedi yıla çıkartılmış, birkaç yıl sonra okulun eğitim süresi yeniden beş sene olarak uygulanmıştır (Günkut, 1937: 128). Feyzi Bey, Osmanlı modernleşme döneminde açılmış olan ve iyi eğitim verilen okullarda eğitim görmüştür. Özellikle Feyzi Bey'in lise eğitimini almış olduğu Diyarbakır Mülki İdadisi, dönemin en iyi eğitim verilen okulları arasında yer almıştır.

Feyzi Bey'in Mebusan Meclisine Seçilmesi ve Meclisteki Faaliyetleri

1908 yılında Diyarbakır bağımsız milletvekili olarak Mebusan Meclisine seçilmiş olan Arif Efendi 1909 yılında ölünce onun yerine oğlu Feyzi Bey Mebusan Meclisine kabul edilmiştir (BOA.DH.MKT. 2842/81-1). Ardından Feyzi Bey, Mebusan Meclisi II. Dönemi'nde yeniden Diyarbakır milletvekili olarak seçilmiştir. Diyarbakır il seçim kurulu tarafından mazbatası düzenlenmiş ve kendisine verilmiş olup aynı zamanda durum İstanbul'daki meclise bildirilmiştir (MMZC, 2.D, 1.C, 2.B: 10). Feyzi Bey Mebusan Meclisi II. Dönemi'nde Divan üyeliği katipliğine seçilmiştir (MMZC, 2.D, 1.C, 43.B: 532). Feyzi Bey Birinci Dünya Savaşı sırasında aşiretleri ve köyleri dolaşarak halkın savaşa katılmasını sağlamış ve orduya iâşe temininde büyük gayretler göstermiştir. Bu gayretlerinin sonucu olarak İkinci Dereceden Mecidi Nişanı ile ödüllendirilmesi teklif edilmiş (BOA.DH.KMS. 43/10-1) ve bu teklif uygun görülerek Feyzi Bey İkinci Derece Mecidi Nişanı ile ödüllendirilmiştir (BOA.DH.KMS. 43/10-5).

Feyzi Bey, Mebusan Meclisinde bulunduğu sırada ülkenin genel sorunlarıyla ilgilenmiş, bu sorunlardan en önemlilerinden biri olan yolsuzluk ile ilgili bir konuşma yaparak yaşanmakta olan yoğun yolsuzluk durumuna dikkat çekmiş ve bu durumun önlenmesini talep etmiştir. Feyzi Bey, yolsuzluğun bizzat devlet dairelerinde yapıldığını ve kendisinin doğrudan bu duruma şahit olduğunu,

kendisinin bulunduğu bir ortamda alenen yolsuzluk yapıldığını ve bunun normalleştirildiğini söylemiştir (MMZC, 3.D, 2.C, 43.B: 467). Feyzi Bey, Mebusan Meclisinde milletvekili olarak bulunduğu süre boyunca Diyarbakır'ın sorunları ile yakından ilgilenmiştir. Diyarbakır'ın çevresindeki illerle ulaşımı için yolların tamiri ve yeni yolların yapılması (MMZC, 3.D, 2.C, 38.B: 440), şehre su tedarikinin sağlanması ve yeni su kanallarının inşa edilmesi (MMZC, 3.D, 2.C, 38.B: 447), yangın sonucunda zarar görmüş olan işyeri sahiplerine yardım yapılması ve vergilerinin ertelenmesi (MMZC, 3.D, 1.C, 9.B: 106), Ergani Madeni için ödenek ayrılması ve madenin daha verimli bir şekilde işletilmesi (TBMMZC, 2.D, 7.C, 18.B: 849), Diyarbakır'dan çeşitli sorunlarla ilgili meclise başvurmuş olan vatandaşların sorunları (BOA.DH.İ.UM. 20/11/3/39-2) gibi birçok konuda konuşmalar yapmış, önergeler sunmuştur. Son dönem Osmanlı Mebusan Meclisi için yapılan seçimlerde Feyzi Bey Malta'da bulunup aday olamamıştır. Fakat Feyzi Bey bu seçimlerde İl Seçim Kurulu tarafından Diyarbakır'dan aday gösterilmiş (BOA.DH.İ.UM.EK. 114/89-1) ve büyük bir çoğunlukla mebus seçilmiştir (BOA.DH.İ.UM. 118/15-1). Malta'da olduğu sırada milletvekili olarak seçildiğine dair haberi işittiği vakit büyük bir sevinç yaşadığını belirtmiş olan Feyzi Bey, Diyarbakırlı olmanın kendisi için zaten büyük bir şeref olduğunu, ondan sonra daha da büyük bir şeref haline dönüştüğünü söylemiştir (Küçük Mecmua, 24 Temmuz 1922: 11). Feyzi Bey'in seçimi kazandığına dair mazbatası düzenlenmiş (BOA.DH.İ.UM.EK. 117/80-3) ve İstanbul'a gönderilmiştir (BOA.DH.İ.UM. 117/94-2). Feyzi Bey'in bu şekilde milletvekili seçilmiş olması sonradan önemli sonuçlar doğurmuştur. Zira TBMM Hükûmeti tarafından: *BMM, bu kere intihap edilen azalarla İstanbul Meclis-i Mebusanından iltihak eden azalardan müteşekkildir* (Kili ve Gözübüyük, 1985: 87) şeklinde bir karar alınmış ve bu karara binaen Feyzi Bey sürgün dönüşünde TBMM'ye milletvekili olarak katılmıştır (TBMMZC, 1.D, 14.C, 111.B: 217).

Feyzi Bey'in Tutuklanması ve Malta'ya Sürgün Edilmesi

Feyzi Bey'in, Ermeni tehcirine karıştığı ve zulüm yaptığına ilişkin iddialarla 15 Ocak 1919 tarihinde tutuklanması talep edilmiş ve Osmanlı Hükûmeti tarafından tutuklanmasına izin verilmiştir. (BOA.BEO. 4551/341309-2). Feyzi Bey'in tutuklanması kararı, dönemin Polis Umum Müdürü Halil Bey'e bildirilmiş ve kendisi tutukluluk için yetkilendirilmiştir (BOA.BEO. 4551/341309-3). Feyzi Bey'in tutuklanması talebi, İngiliz Amiral Calthorpe (BOA.BEO. 4551/341309/1-3) tarafından Osmanlı Hükûmetine iletilmiş (BOA.MV.214/26-1), hükûmetin Feyzi Bey'i tutuklamaması durumunda İngilizler tarafından tutuklanacağına dair açık beyanda bulunulmuştur (BOA.BEO. 4552/341352-2). Calthorpe, Feyzi Bey'in tutuklanması konusunda çok kararlı davranmış ve onun bu ısrarı Osmanlı belgelerinde açıkça yer almıştır (BOA.BEO. 4552/341352-2). Feyzi Bey iki gün boyunca saklandıktan sonra 17 Ocak 1919 tarihinde teslim olmuştur (*İkdam*, 16 Ocak 1919: 1). Feyzi Bey, zabita tarafından aranırken Şura-yı Devlet reisi Şerif Paşa'nın dairesine giderek zabita tarafından arandığına ilişkin bilgi aldığını ve kendisinin gidip teslim olacağını söylemiştir (*İkdam*, 19 Ocak 1919: 1). Şerif Paşa,

Feyzi Bey'in bu talebini telefonla zabıta dairesine bildirerek onu aramalarını, kendisinin gelip teslim olacağını söylemiştir (*Vakit*, 19 Ocak 1919: 2). Ardından Feyzi Bey polis müdürlüğüne gidip teslim olmuştur (*Sabah*, 19 Ocak 1919: 2). Feyzi Bey'in tutuklandığı haberi şifreli bir telgrafla Diyarbakır Polis Müdürlüğüne derhal bildirilmiştir (BOA.DH.ŞFR. 611/36-1). İlk sorgusu 18 Ocak 1919 tarihinde yapıldıktan sonra (*İkdam*, 18 Ocak 1919: 2) Feyzi Bey'in Ermeni Tehciri ile ilişkili olduğunun anlaşıldığı iddia edilmiş ve bu nedenle tutukluluğunun devamının uygun olacağı bildirilmiştir (*Sabah*, 5 Şubat 1919: 2). Bununla birlikte Feyzi Bey ile ilgili tutuklanmasını gerektirecek somut bir delil bulunamadığı için tahliye edileceğine dair beklenti oluşmuştur (*İkdam*, 20 Ocak 1919: 2). Feyzi Bey, ilk sorgusundan sonra teminat ile tahliye edilmesini talep etmiş, fakat bu talep uygun görülmemekle Feyzi Bey'in tutukluluk halinin devamına karar verilmiştir (BOA.BEO. 4552/341352-1).

Feyzi Bey'in sorgusu dört gün içinde tamamlanmış (*Vakit*, 20 Ocak 1919: 1), mahkemeye çıkartılıncaya kadar başka bir sorguya tabi tutulmasına gerek olmadığına karar verilerek *Divan-ı Harb-i Örfi Tevkifhanesine* gönderilmiştir (Tercüman-ı Hakikat, 20 Ocak 1919: 4). Feyzi Bey İstanbul'da tutuklu bulunduğu sırada *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde bir yalan haber yayımlanmıştır. Habere göre Ergani Madeni eski milletvekillerinden Kâmil Bey Divan-ı Harpte ifade vermiş, ifadesinde mezalim yapanlardan birinin Feyzi Bey olduğunu söylemiş, böylece Feyzi Bey'in suçu sabit olmuştur. *Hadisat Gazetesi* Kâmil Bey ile bu konuda bir mülakat gerçekleştirmiştir. Kâmil Bey kendisinin öyle bir ifadede bulunmadığını, *Tasvir-i Efkâr*'daki haberin yalan olduğunu söylemiştir (*Hadisat*, 6 Şubat 1919: 3). Feyzi Bey'in tutuklanması hakkında yanıltıcı yayın yapan bir başka gazete *Alemdar* olmuştur. Gazeteye göre Feyzi Bey'in tutukluluğunun başka tutuklamaların habercisi olduğu yönündeki yorumlar yersizdir ve Feyzi Bey de bir an önce serbest bırakılacaktır (*Alemdar*, 16 Ocak 1919: 2). Fakat öyle olmamıştır, Feyzi Bey ile birlikte yüzlerce Osmanlı devlet adamı, milletvekili, asker ve düşünür İngilizler tarafından İstanbul'dan kaçırılarak Malta zindanında hapsedilmişlerdir.

Feyzi Bey'in İstanbul'daki tutukluluğu bir aydan fazla sürmüştür. İngilizler Feyzi Bey'in yargılanmasının geciktiğini ileri sürerek onu Osmanlı Devleti'nden alıp ülke dışına sürgüne göndermişlerdir (Türkgeldi, 1949: 207). Öncelikle 21 Şubat 1919 tarihinde Mısır Seydibeşir Esir Kampına götürülmüş olan Feyzi Bey (*Vakit*, 22 Şubat 1919: 2), oradan, bazı kaynaklarda iddia edildiği gibi 3 Haziran 1919 tarihinde değil (*Şimşir*, 1976: 136), 23 Temmuz 1919 tarihinde Malta Adası'na gönderilmiş olup (*Vakit*, 3 Haziran 1919: 2) Malta'ya gönderilen sürgünlerin öncülerinden olmuştur (Yalman, 1997: 524). Feyzi Bey, meclise göndermiş olduğu bir dilekçesinde dört seneden fazla tutuklu kaldığını ve sürgün edildiğini belirtmişse de bu hesap yanlıştır. Feyzi Bey toplamda yaklaşık olarak iki buçuk sene sürgünde kalmıştır (BOA.BEO. 4692/351866-1).

Birinci Dönem TBMM’de Feyzi Bey

TBMM tarafından Malta’da bulunan sürgünlerin durumu görüşülmüş, Mebusan Meclisine seçilmiş olan sürgünlerle ilgili İstanbul Meclis-i Mebusan azasından iken Mevkufen İngilizler tarafından Malta’ya gönderilmiş olan Sivas Mebusu Rauf, Kara Vasıf; Edirne Mebusu Şeref, Faik; İstanbul Mebusu Numan, İzmir Mebusu Tahsin, Diyarbakır Mebusu Feyzi ve Zülfü ve Gelibolu Celal Nuri, Karahisarısahib Mebusu Ali Beylerle Isparta Mebusu Cemal Paşa’nın Büyük Millet Meclisi azası addolunmalarına ve kendilerine tahsisat verilmesine dair Divan-ı Riyâset kararı (TBMMZC, 1.D, 3.C, 41.B: 1) görüşmeleri sırasında ismi geçen kişilerin TBMM’ye kabul edilmeleri konusu gündeme alınmış (TBMMZC, 1.D, 3.C, 41.B: 16) ve milletvekillerinin tamamının destek vermesi sonucu (TBMMZC, 1.D, 3.C, 41.B: 18) öneri kabul edilmiştir (Kanunlar Dergisi C.1: 417). Feyzi Bey, Meclis-i Mebûsana seçilmiş olduğundan dolayı Millî Mücadele Meclisi olarak da kabul edilen (Velidedeoğlu, 1990: 247) Birinci Mecliste yer almıştır (TBMMZC, 1.D, 9.C, 6.B: 92). Meclisteki yoklamalarda (TBMMZC, 1.D, 3.C, 46.B: 176), kanun önergeleri için yapılan oylamalarda (TBMMZC, 1.D, 3.C, 49.B: 256-258) ve meclis yeni yıl açılışlarında (TBMMZC, 1.D, 9.C, 1.B: 6) Feyzi Bey ile diğer sürgün milletvekillerinin isimleri okunmaya başlanmıştır.

Malta’dan döndükten sonra meclise katılmış olan Feyzi Bey, milletvekillerinin yoğun alkışları arasında yaptığı konuşmasında meclisin Malta’daki sürgünleri kurtarmak için yaptığı çalışmalardan dolayı teşekkür etmiş, mecliste bulunduğu için çok mutlu olduğunu belirtmiş ve İngilizlere lanet okumuştur (TBMMZC, 1.D, 15.C, 138.B: 287). Feyzi Bey Birinci Dönem TBMM’de büyük çoğunluğu Nafia Vekâletinin iş ve eylemleri ile ilgili sorulmuş olan sorulara verilen cevaplardan ibaret olan on beş konuşma yapmıştır. 14 Ocak 1922 tarihinde meclisteki oylama sonucunda milletvekillerinden büyük bir destek alarak yüz yetmiş üç oy ile Nafia Vekili olarak seçilmiştir (Karabekir, 2009: 779). Feyzi Bey Nafia vekili olarak seçildikten sonra *Cenab-ı Hakk’a kasem ederek* ve kendisine oy vermiş olan milletvekillerine teşekkür ederek görevine başlamıştır (TBMMZC, 1.D, 22.C, 99.B: 585). Fransızlara göre Feyzi Bey, sıkı Alman dostu olan Genç Türklerden biri olup Fransızlardan nefret edenler arasında yer almıştır ve böyle birinin Türkiye’deki hükûmetin bakanlarından biri olması Fransa için olumsuz bir durumdur (Nicol, 1922: 22). Chester Projesi ile ilgili olarak mecliste yaptığı konuşmada Nafia vekili Feyzi Bey, Gauranty Trust Şirketinin projeye kefil olduğunu iddia etmişse de bu iddia adı geçen şirket tarafından reddedilmiştir (The New York Times, April 19, 1923: 3).

Nafia vekili olduğu dönemde Feyzi Bey, Yunanlılar tarafından yakılıp yıkılan bölgelerin imarının yanı sıra ülkedeki demiryollarının onarılması ve yeni demiryollarının yapılması için yoğun çaba sarf etmiştir (Vakit, 4 Kasım 1922: 4). Bu konuda Feyzi Bey’in yaptığı en önemli çalışmalardan biri, demiryollarının inşası için Amerikan şirketleri ile antlaşma imzalamış olmasıdır. Chester Projesi’nin devamı için Türkiye adına Feyzi Bey ile Ottoman-American Development

Company adına Clayton Kennedy ve Arthur Chester arasında Doğu Anadolu'daki demiryollarının inşası için önemli bir antlaşma imzalanmıştır (*The World Almanac* 1925, 1925: 671). Bu antlaşmaya göre Sivas'tan başlayarak Elâziğ, Ergani, Diyarbakır ve Bitlis üzerinden Van'a ulaşacak olan bir demiryolu hattı inşa edilecektir. Ayrıca Elâziğ'dan Yumurtalık ve Ceyhan'a uzanan bir hat inşa edilecektir. Daha sonra belirlenecek bir noktadan başlayan ayrı bir demiryolu hattı Musul ve Kerkük üzerinden Süleymaniye'ye ulaştırılacaktır (*Papers of the United States* 1923-1938: 1216-1241). Feyzi Bey, mecliste yaptığı konuşmasında toplam üç bin dört yüz kilometrelik demiryolu hattı projesinin ülkenin gelişmesi ve kalkınması için büyük ehemmiyet arz ettiğini belirterek milletvekillerinden projeye onay vermelerini istemiştir (TBMMZC, 1.D, 28.C, 18.B: 367).

Feyzi Bey'e göre Chester Projesi uygulanırsa Şark vilayetlerinin geliri çoğalacak ve ülkenin birçok yerinde işlenmemiş olan madenlerin çıkartılarak işlenmesi sağlanacaktır. Chester Projesi ile ilgili haberler Amerikan basınında yoğun bir şekilde yer almış, Feyzi Bey'in konuşmalarına yer verilerek projenin öneminden söz edilmiştir. (*Tampa Morning Tribune*, April 30, 1923: 1). Antlaşmanın tam metni, tarihteki en kârlı ekonomik sözleşme notu düşülerek Amerikan basınında yer almıştır. (*The Sun*, April 28, 1923: 1). Antlaşmanın Amerika adına çok kârlı olduğu, Amerikan şirketinin doksan dokuz yıl boyunca Türkiye'de ekonomik faaliyetlerde bulunacağı vurgulanmıştır (*Los Angeles Times*, April 28, 1923: 2). Fransızların yoğun protestolarına rağmen antlaşma imzalanmıştır. (*Iowa City Press Citizen*, April 30, 1923: 1). Ankara'daki temasları hakkında bilgi vermiş olan Arthur Chester, orada temasta bulunduğu hükûmet yetkilileri hakkındaki düşüncelerini dile getirmiştir. Ankara'da en samimi ilişkiler kurduğu kişinin Feyzi Bey olduğunu ifade etmiş olan Chester, Feyzi Bey hakkında oldukça olumlu şeyler söylemiştir. Ona göre Feyzi Bey güvenilir biridir, her devletin, her hükûmetin ve hatta her şirketin ihtiyacı olan türden kaliteli bir yöneticidir. Feyzi Bey, ülkesi adına çalışmak için kişisel anlamda elde edebileceği büyük kazançları feda etmiştir ve ilginç bir etkileyciliğe sahiptir (*Current History*, February 17, 1923: 759).

Henüz resmî olarak Lozan Antlaşması imzalanmadığı ve dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti kurulmadığı halde Ankara'da ele alınmış olan en önemli konulardan biri eğitim ve özgür düşüncenin geliştirilmesi olmuştur. Bu amaçla Serbest Âli Dersleri adı altında derslerin verilmesine 4 Aralık 1921 tarihinde Sultani Mektebi Konferans Salonu'nda başlanmış ve ilk konuşmalarda bu derslerin Anadolu'da kurulacak olan üniversitelerin temel taşı olması temennisinde bulunulmuştur. Serbest Âli derslerinin ikinci dönemi, 9 Ekim 1922 tarihinde törenle başlatılmış ve açılışa katılanlardan biri de ülkenin kalkındırılmasının çok önemli olduğuna inandığını söylemiş olan Feyzi Bey olmuştur (Güneş, 2009: 349).

Feyzi Bey, saltanatın kaldırılmasına tam destek vermiş, mecliste bu konuda uzun bir konuşma yapmıştır. Ona göre millet artık hükümdarların idaresi yerine kendi kendisini idare edeceği bir sistem istemektedir, Osmanlı saltanatı yerine

millet meclisi tercih edilmektedir ve halk bu idareyi temin etmek için büyük bedeller ödemiştir. Sevr Antlaşması'nı imzalamış olan Osmanlı Hükümetinin yönetimde söz hakkı sahibi olması mümkün değildir. Bu nedenle İstanbul'daki hükümet ile tüm ilişkiler kesilmeli ve onlar kale alınmamalıdır (TBMMZC, 1.D, 24.C, 129.B: 276-277). Halifeliğin kaldırılması sırasında Halk Fırkası grubunda konu ile ilgili müzakere yapılmıştır. Müzakereler sırasında söz almış olan Feyzi Bey, Osmanlı hanedanının tümünün yurt dışına çıkartılması kararına şerh düşmüş, hanedanın kadın üyeleri ile damatların bu karardan muaf tutulmalarını talep etmiştir. Feyzi Bey'e göre siyaset erkek işidir ve kadınların siyasete karışma ihtimalleri bulunmadığına göre hanedan kadınları ile onların eş ve çocukları kanun kapsamına alınmamalıdır. Feyzi Bey, bu yönde bir önerge sunmuş ise de bu talep uygun görülmemiş ve kanun olduğu gibi kabul edilmiştir (Demirel ve Konur, 2002: 441-448).

Feyzi Bey'in Halk Fırkasına katılması hakkında Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun hatıralarında bazı bilgiler yer almaktadır. Ona göre Mustafa Kemal Paşa Çankaya'da arkadaşları ile toplantı yapmış ve yaptıkları hesaba göre birinci grubun mecliste azınlıkta kaldığını fark etmişlerdir. Bunun üzerine Doğulu milletvekilleri ile görüşülmeye karar verilmiş ve Feyzi ile Zülfü Beyler Çankaya'ya davet edilmişlerdir (*Vatan*, 27 Mart 1924: 1). O sırada muhaliflerle bir toplantı halinde bulunan Feyzi ve Zülfü Beyler, Çankaya'ya gelerek Mustafa Kemal Paşa ile görüşmüş ve kısa bir süre sonra birinci grupta yer almaya karar vermişlerdir (Karaosmanoğlu, 1984: 83-88). Karaosmanoğlu, görüşmenin içeriği veya bir pazarlık yapıp yapılmadığı konusunda bir bilgi vermemektedir. Muhalifler tarafından bu görüşme iyi karşılanmamış olup görüşme sonucunda otuzdan fazla milletvekilinin Mustafa Kemal Paşa'nın grubuna katılacağı düşünülmüştür (Tunçay, 2015: 101). Böylece mecliste çoğunluk sağlanmıştır ve Doğulu milletvekilleri her iki grup arasında bölünmüşlerdir (Göldaş, 1997: 490).

İkinci Dönem TBMM'de Feyzi Bey

TBMM İkinci Dönemi için yapılmış olan seçimlerde Feyzi Bey (*Hakimiyet-i Milliye*, 21 Haziran 1923: 1), Fakızade Şeref Bey, Hazrolu Mehmet Bey, Ziya Gökalp ve Zülfü Bey, Müdafaa-i Hukuk Grubu tarafından Diyarbakır milletvekilleri adayları olarak ilan edilmişlerdir (BOA.DH.İ.UM.EK. 114/89-1). 28 Haziran 1923 tarihinde yapılmış olan seçimlerin sonunda aday listesinden Feyzi Bey, Abdurrahman Şeref Uluğ, Zülfü Bey, Mehmet Nuri Budak ve Ziya Gökalp, grubun listesinde yer almamış olmalarına rağmen İbrahim Tali Öngören ve Abdulkadir Cavit Ekin Diyarbakır'dan milletvekili seçimini kazanmış ve 11 Ağustos 1923 tarihinde başlayıp 26 Haziran 1927 tarihinde sona ermiş olan TBMM'nin ikinci döneminde mecliste yer almışlardır. Feyzi Bey son defa bulunduğu İkinci Dönem TBMM'de tamamına yakını Nafia Vekâletinin çalışmaları ile ilgili sorulmuş olan sorulara verilen cevaplardan ibaret olan on yedi konuşma yapmıştır. Feyzi Bey hükümette yer aldığı gibi Halk Fırkası yönetiminde de önemli görevlerde bulunmuştur. Ardi ardına iki defa fırka birinci reis vekilliğine seçilmiş olan Feyzi Bey (Vakit, 20 Mart

1924: 1), fırka başkanının olmadığı durumlarda parti grup toplantısını yönetmiştir (Vakit, 28 Mart 1924: 1).

Feyzi Bey Lozan'a gitmemiştir; fakat Lozan Antlaşması'nın ikinci maddesi ve tahliye ile ilgili protokolün yedinci maddesinin görüşmelerine katılmak üzere Fethi Bey başkanlığında oluşturulan heyette yer almış ve İstanbul'daki görüşmelere katılmıştır (BOA.HR.İM. 240/89-1). Feyzi Bey, Halk Fırkasının milletvekilleri adaylarını belirleme yetkisini parti başkanına devretmesinden sonra Üçüncü ve Dördüncü Dönem TBMM için yapılan seçimlerde Halk Fırkası Başkanı Mustafa Kemal Paşa tarafından aday gösterilmemiş ve ölümüne dek bir daha mecliste yer alamamıştır. Lozan Antlaşması'nın imzalanmasından sonra kurulmuş olan ve en önemli hedefi Türkiye'nin baştan sona restorasyonu ile ekonomik istikrarının sağlanması olarak açıklanan ilk hükûmette Feyzi Bey Bayındırlık Bakanı olarak yer almıştır (Time, September 10, 1923: 12).

Feyzi Bey, politikanın yanı sıra ticari faaliyetlerine devam etmiş ve bir tütün şirketi kurmak için başvuruda bulunmuş (BOA.A.}DVN.MKL. 64/20-1), başvurusu kabul edilerek şirket kurmasına izin verilmiştir (BOA.MV. 249/27-1).

Genç Hadisesi veya Şark İsyanı olarak da bilinen (Ersal, 2016: 57) Şeyh Sait öncülüğündeki isyan hakkında TBMM'de müzakereler yapılmış ve bazı tartışmalar yaşanmıştır. Bazı milletvekillerine göre sert tedbirler alınmalıdır ve isyan şiddetli bir şekilde bastırılmalıdır. Feyzi Bey'in de aralarında yer aldığı diğer bazı milletvekillerine göre durum sanıldığı kadar sertlik gerektirecek bir noktada değildir ve olağanüstü sert tedbirlere gerek yoktur. Meclisteki müzakerelerden bir sonuç çıkmamış ve konu Halk Fırkası grup toplantısında ele alınmıştır. Toplantı sonunda hükûmet hakkında güven oylaması yapılmasına karar verilmiştir. Dönemin milletvekillerinden İbrahim Arvas tarafından verilmiş olan bilgilere göre o sırada Doğulu milletvekilleri Feyzi Bey ile Zülfü Bey'in etrafında toplanarak konuyu görüşmüşlerdir. Bölgeden sürekli olarak haberler alan bu milletvekillerine göre isyan sadece küçük bir bölgede çıkmıştır ve İsmet Paşa ile çevresindeki bazı milletvekilleri tarafından abartılmaktadır. Bölgeden isyana destek çok sınırlıdır ve isyanın başarılı olma şansı yoktur. Hatta öyle ki Diyarbakır halkı surlara çıkmış Şeyh Sait birliklerine karşı askerlerle birlikte savaşmaktadır. Bu müzakerelerin sonucunda Doğulu milletvekilleri kendi aralarında şeref yemini ederek Fethi Bey hükûmetine güven oyu vermeye karar vermişlerdir (Arvas, 2021: 83). Fakat oylama sırasında bu milletvekillerinden bazıları fikir değiştirerek Fethi Bey Hükûmetinin aleyhinde oy kullandıkları için hükûmet düşmüş ve yeni hükûmet İsmet Paşa tarafından kurulmuştur (Toptancı, 2018: 72-93). Şeyh Sait İsyanı'nın bastırılmasından sonra TBMM'de yapılmış olan bir Halk Fırkası toplantısı sırasında Şark Havalisi hakkında uzun süren müzakereler yapılmıştır. Bu müzakereler sırasında söz almış olan Feyzi Bey, bir saat süren uzun bir izahatta bulunmuştur (Karabekir, 2009: 960). Konuşmanın içeriği hakkında bilgi edinilememiştir.

Feyzi Bey, Mustafa Kemal Paşa'nın yegâne lider ve tek emir sahibi biri olduğuna inanmıştır. Ankara'nın başkent yapılması tartışmaları sırasında

başkentin neresi olacağına tartışıldığı bir sırada Feyzi Bey son kararın Mustafa Kemal Paşa'ya ait olacağını, meclisin bile onun emrine uyacağını iddia etmiştir (Karabekir, 2005: 106). TBMM'nin 23 Mayıs 1925 tarihli oturumunda oturum Başkanı Kâzım Paşa Birinci TBMM üyelerinden İstiklal Savaşı'nda olağanüstü yararlılık gösterenlere madalya verileceğini söylemiştir. Görüşmelere geçilmeden önce şehitler için iki dakika saygı duruşunda bulunulmuştur. İki dakika ayakta beklenip Fatih okunduktan sonra madalya alanların isimleri okunmuştur. Madalya takdim edilenlerden biri olan Feyzi Bey'e Yeşil Kurdeleli İstiklâl Madalyası verilmiştir (TBMMZC, 2.D, 16.C, 85.B: 126).

Bütün hizmetlerine rağmen Feyzi Bey ve bütün akrabaları Diyarbakır'dan ülkenin değişik noktalarına sürgün edilmişlerdir. Hatta birçoğu birden fazla sürgüne maruz bırakılmışlardır. Aile üyeleri sürgünde zor günler geçirmiş, yokluk içinde yaşamışlardır. Rıza Nur'un iddiasına göre Feyzi Bey'in ailesi ve akrabaları Şeyh Sait İsyanı sırasında isyancılara karşı savaşmış ve devletin yanında yer almışlardır. Bölgenin durumundan haberdar olan Feyzi Bey, dönemin başbakanı Fethi Bey'e isyanın küçük bir alanda başladığı ve kolaylıkla bastırılabilceği, olağanüstü tedbirlere gerek olmadığı yönünde telkinlerde bulunmuş ve Fethi Bey de bu telkinleri dikkate alarak mecliste bu yönde konuşmalar yapmıştır. İsyandan sonra bu nedenle Feyzi Bey ve ailesi sürgün edilmiş, mallarına el konulmuştur (Nur, 1967: 1328). Feyzi Bey, ailesi ve akrabalarının affedilmesi için başta İsmet Paşa olmak üzere devlet görevlilerine mektuplar yazmış ve talepte bulunmuş ise de bu çabalarından bir sonuç alamamış ve bir daha Diyarbakır'a yerleşmesine izin verilmemiştir (BCA. 30-10-0-0, Muamelat Genel Müdürlüğü. 4-24-29).

Serbest Cumhuriyet Fırkasının kuruluşu sürecinde Feyzi Bey, fırka lideri ve uzun zamandan beri arkadaşı olan Fethi Bey'i hem Yalova'da (Son posta, 18 Ağustos 1930: 2) hem de İstanbul'da ziyaret ederek fırkaya katılmak istediğini ifade etmiştir (Son posta, 20 Ağustos 1930: 2). Fırkanın kısa süre içerisinde kapatılması sonucunda Feyzi Bey'in siyasi yaşamı sona ermiştir. Ondan sonra İstanbul'da yaşamış olan Feyzi Bey, sadece ticari faaliyetleriyle meşgul olmuştur. Feyzi Bey, 17 Şubat 1933 tarihinde İstanbul'da ölmüş olup (Vakit, 18 Şubat 1933: 1) cenazesi Karaca Ahmet Mezarlığına defnedilmiştir (Vakit, 19 Şubat 1933: 2).

Sonuç

Feyzi Bey, tüm hayatını ülkenin işgallerden kurtarılması ve ardından en iyi şekilde imarı için adanmış ve memlekete hizmet uğrunda hiçbir fedakârlıktan kaçınmamıştır. Öyle ki, ona göre memleketin mali ve iktisadi bağımsızlığını sağlamak ve aydın bireyler yetiştirmek, memleketin işgalden kurtarılmasından bile daha zor bir meseledir. Bu amaçla hareket etmiş olan Feyzi Bey, öncelikle Diyarbakır halkının teveccühünü kazanması sonucunda 1909-1927 yılları arasında sürekli olarak milletvekili seçilmiştir. Feyzi Bey, Diyarbakırlılar tarafından o derece benimsenmiştir ki Malta sürgününde bulunduğu için aday olamadığı seçimlerde halk tarafından aday gösterilmiş ve büyük bir çoğunluğun desteği ile yeniden milletvekili seçilmiştir. Feyzi Bey'in milletvekili olarak önce İstanbul'da ve

ardından Ankara'da bulunması, memlekete hizmet edebilmesi anlamında onun için yol açıcı olmuştur. Feyzi Bey kısa süre içerisinde meclisteki faaliyetleriyle göz doldürmüş ve encümenler ile meclis komisyonlarında yer almıştır. Ardından ilk Ankara hükümetlerinde birkaç defa bakan olarak yer almıştır.

Feyzi Bey, her dönemde devlete hizmet esaslı hareket etmiş ve ona göre davranmıştır. Birinci Dünya Savaşı sırasında aşiretleri ve köyleri gezerek halkı savaşa destek vermek konusunda ikna etmek için çalışmış olan Feyzi Bey, bu çabalarından dolayı ödüllendirilmiştir. Millî Mücadele Dönemi boyunca hem mecliste hem de cephelerde bilfiil bulunarak mücadele sürecine büyük katkı yapmış olan Feyzi Bey, bu faaliyetlerinden dolayı bir kez daha ödüllendirilmiştir. Ardından Bayındırlık Bakanı olarak yer almış olduğu hükümetlerin faaliyetlerinde ve ülkenin imarında önemli çalışmalarda bulunmuş olan Feyzi Bey'in şüphesiz ki başardığı en önemli projelerden biri, Chester Şirketi ile anlaşması sonucunda başlattığı demiryolu projesi olmuştur.

Feyzi Bey, tüm çalışmalarına ve kendisine olan büyük saygısı ile sadakatine rağmen Mustafa Kemal Paşa tarafından gözden çıkartılmış, bir daha mecliste yer alamadığı gibi hiçbir devlet görevine atanmamıştır. Yetmezmiş gibi kendisi ve ailesi hakkında sürgün kararı verilmiş ve çok sevdiği memleketi Diyarbakır'dan uzaklaştırılmıştır. Bu durum Cumhuriyet'in ilk dönemindeki bazı sürgünleri şüpheli hâle getirmektedir, zira Feyzi Bey'in memleketinden sürgün edilmesini gerektirecek hiçbir faaliyeti tespit edilebilmiş değildir. Aksine ülkesi için çok sayıda faydalı hizmetlerde bulunduğu çok defa kayıt altına alınmış ve belgelenmiştir.

Kaynakça

Resmî Belgeler

Mebûsân Meclisi Zabıt Cerideleri

TBMM Zabıt Cerideleri

Arşivler

Cumhuriyet Arşivi

Millî Kütüphane Arşivi

Osmanlı Arşivi

TBMM Arşivi

Sürelî Yayınlar

Alemdar

Amid-i Sevda

Current History

Hadisat

Hâkimiyet-i Milliye

Iowa City Press Citizen

İkdam

Kanunlar Dergisi

Kara Amid

Küçük Mecmua
Los Angeles Times
Sabah
Son Posta
Tampa Morning Tribune
Tercüman-ı Hakikat
The New York Times
The Sun
Vakit
Vatan
Volkan

Kıtaplar

- Ahmad, F. Dankwart, A. R. (1976). İkinci Meşrutiyet Dönemi'nde Meclisler 1908 – 1918, Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi, 4/5.
- Aksüt, A. K. (1944). Profesör Mehmed Ali Ayni, Hayatı ve Eserleri, İstanbul: Ahmet Sait.
- Arvas, İ. (2021). Tarihi Hakikatler, İstanbul: Biyografi Net.
- Beysanoğlu, Ş. (1956). Ziya Gökalp'in İlk Yazı Hayatı 1894 – 1909, S.2, Diyarbakır: Şehir.
- Demirel, Y., Konur, O. Z. (2002). CHP Grup Toplantısı Tutanakları (1923-1924), İstanbul: Bilgi.
- Ersal, A. (Güz 2016). Hâkimiyet-i Milliye Gazetesi'nin Şeyh Sait İsyanına Bakışı, CTAD, Sayı:24.
- Göldaş, İ. (1997). Önerge-i Sükûn Görüşmeleri, 1923 “Seçim”leri, Atama Meclis ve Sonrası, İstanbul: Belge.
- Güneş, İ. (1997). Türk Parlamento Tarihi, I. ve II. Meşrutiyet, II. Cilt, Ankara: TBMM Vakfı Yayınları.
- Güneş, İ. (2009). TBMM'nin Düşünce Yapısı (1920-1923), İş Bankası Yayınları, İstanbul: İş Bankası.
- Günkut, B. (1937). Diyarbakir Tarihi, Diyarbakir: Halkevi.
- Karabekir, K. (2005). Paşaların Kavgası, İnkılap Hareketlerimiz, İstanbul: Emre.
- Karabekir, K. (2009). Günlükler (1906-1948), İstanbul: Yapı Kredi.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (1984). Politikada 45 Yıl, İstanbul: İletişim.
- Kili, S., A. Şeref Gözübüyük, Ş. A. (1985) Türk Anayasa Metinleri, Ankara: İş Bankası.
- Nicol, E. (1922). Angora et la France, Une Réponse à M. Franklin-Bouillon, Société Générale d'Imprimerie et d'Édition, Paris.
- Nur, R. (1967). Hayat ve Hatıratım, C.IV, İstanbul: Altındağ.
- Papers Relating to the Foreign Relations of the United States 1923, (1938). Volume II, Unites States Government Printing Office, Washington: US Printing Office.
- Şimşek, M. (2006). Amid'den Diyarbakir'e Eğitim Tarihi, İstanbul: Kent.
- Şimşir, B. (1976). Malta Sürgünleri, İstanbul: Milliyet.

- The World Almanac and Book of Facts for 1925 (1925). Ed: Robert Hunt Lyman, New York: The New York World.
- Toptancı, C. (2018). Çözülme, Yüzyılın Serüveni, İstanbul: Erguvan.
- Tunçay, M. (2015). Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması, İstanbul: Tarih Vakfı.
- Türkgeldi, A. F. (1949). Görüp İşittiklerim, Ankara: TTK Basımevi.
- Velidedeoğlu, H. V. (1990). İlk Meclis ve Millî Mücadele'de Anadolu, İstanbul: Çağdaş.
- Yalman, A. E. (1997). Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim I (1888 – 1922), Yay. Haz: Erol Şadi Erdinç, İstanbul: Pera.

Ekler

Ek 1: Feyzi Bey, Mebusan Meclisi Birinci Dönem, TBMM Arşivi, Mebusan Meclisi Albümü



وفاقی ممبر
دیاربکر مسعود بیگی زام فیضی بیک
Beyazıt mecl
Birinci Dönem Feyzi Bey

Ek 2: Feyzi Bey, Mebusan Meclisi Birinci Dönem, TBMM Arşivi, Mebusan Meclisi Albümü

دياربكر ولايتى



دياربكر ميمونى پرىنچى زاده فيضى بك

Ek 3: Feyzi Bey TBMM Birinci Dönemi, (Vakit, 4 Kasım 1922: 1).



Ek 4: Halk Fırkası Birinci Reis Vekili Feyzi Bey, "Halk Fırkası Heyet-i İdaresi İntihabı Yapıldı" (Vakit, 20 Mart 1924: 1).



Ek 5: Malta sürgününde Feyzi Bey, Milli Mecmua. Altındaki yazı: “Sağdan itibaren Zülfüzade Zülfü Bey, (Sabık Diyarbakır Mebusu), Piriñçizade Feyzi Bey, Binbaşı Nihat Bey, ortada oturan Ziya Gökalp Bey [*]” * 335 Kânunuevvelinde Malta’da çıkarılmıştır. Milli Mecmua, Birinci Sene, No 24, 5 Teşrinisâni 1340, (5 Kasım 1924: 381).



Ek 6: Feyzi Bey'in Diyarbakır'da vermiş olduğu bir konferans, muhtevası itibariyle önemli konulara değinildiği düşünüldüğünden konferansın tam metnine yer verilmiştir. “Nafia Vekili Feyzi Beyefendi Tarafından Diyarbekir Ahalisine Hitaben Gençlik Derneğinde Verilen Konferans” (Küçük Mecmua, Diyarbekir, 24 Temmuz 1922: 10-15).

“Muhterem ve aziz kardeşlerim;

Bugün aranızda tekrar bulunmak saadetini bahş ettiğinden dolayı her şeyden evvel Allaha şükrederim. Seven ve hürmet eden bir vatandaşınız sıfatıyla sizi selamlarım. Temin ederim ki şimdi hayatımın en aziz ve en bahtiyar zamanını yaşıyorum. Bu bahtiyarlık, hiç şüphesiz, hakkımda gösterdiğiniz emniyet ve itimattan neşet etmiştir. Bu itibarla en samimi minnettarlıklarımı kabul etmenizi rica ederim. Hususiyile Malta Adası'nda, hain bir düşmanın pençesinde elemli bir esirlik hayatı geçirirken bizi tekrar millet meclisine aza intihap buyurdunuz. Bu haber karanlıklarda boğulan hayatımızı o zaman bir güneş gibi tenevvür etmiş ve gadr, zulme karşı bu suretle gösterdiğiniz tuğyan ve celadet esirleri düşmana adeta can damarından vurmuştu. Düşman da anlamıştı ki ansızın milletin birkaç güzidesini tevkif esir eylemekle yaşayan büyük bir milletin azmini, iradesini zir u zeber etmenin imkânı yoktur. Düşman da öğrenmişti ki o zaman dört tarafı denizle muhit bir adanın içinde asırların yadigârı bir hisarın bir kalanın içinde hapis ve tazyik ettiği her ferk arkasında, milletin saadeti ve selameti için canını feda eden, hayatını feda etmeyi bir vazife bilen yüzlerce binlerce güzideler daha vardır. Milyonlarca fertlerden mürekkep münevver bir millet vardır ve birkaç münevveri ortadan kaldırmakla bütün milleti ortadan kaldırmanın imkânı yoktur. Esaret dakikalarımda gerek bendeniz ve gerek refiki muhteremim Zülfi Bey için gösterdiğiniz bu alaka ve irtibat bundan dolayıdır ki ferdi ve şahsi olmaktan ziyade milletin o kıymetli faziletini göstermek pek ulvi ve ehemmiyetliydi. Vatandaşınızın kalbinde o dakikada bütün vatandaşları için, sizin için yer eden gurur ve mefharet hisleri her türlü tasvirin fevkindedir. Emin olunuz ki bir Diyarbekirli olmak şerefi benim indimde bütün şereflerin en büyüğüdür. Bu şeref hayatımı en son dakikasına kadar tetviç edecektir. Aziz kardeşlerim: tecrübe ile anladım ki hayatta esir olmak kadar acı ve zehirli bir şey yoktur. Hâlbuki düşmanlarımızı tasavvur ettiğinizde koca bir milleti maddeten ve manen esir etmeye çalışıyorlardı. Artık onların hazırladıkları suisadin ne derece feci ve elemli olacağını izaha lüzum yoktur zan ederim. Yaşayan, yaşamak hakkında metin olan milletler ise bittabi düşmanlarının bu yoldaki sui niyetlerini evvelden takdir ederek böyle vahim bir akıbete duçar olmamak için azami fedakarlıklarda bulunurlar. Nitekim milletvekillerinin İstanbul'da 28 Kânunusani 1338'de (28 Ocak 1920) kararlaştırdıkları Millî Misak'ın altı maddesi de sırf bir gayeye yani esir olmamak gayesine matuf olunmaktadır. Biz umumi harpten sonra mütarekeyi büyük bir hüsnü niyet ve teslimiyetle kabul etmiş ve adaletin ve hakikatin hâkim olacağını zan ve tahmin eylemiştik. Asırlardan beri memleketimiz ve milletimiz için düşmanlarımız tarafından hazırlanan suikastları, düşmanlarımızın ihtiraslarını pek iyi bildiğimiz hâlde bir defa daha onları tecrübe etmek mahsuriyeti hâsil

olmuştur. Hâlbuki mütareke tarihinden şimdiye kadar cereyan eden vakıalar bile kendilerinin hakiki maksatlarını bütün çıplaklığıyla göstermeye kâfidir. Şark vilayetlerimize bir Ermenistan, Karadeniz sahillerinde bir Pontus çörektirmek teşebbüsleri, Adana'nın, İstanbul'un ve boğazların, Trakya'nın işgalleri ve nihayet bütün bütün Anadolu'nun garp kısmının: İzmir'le Bursa'nın işgalleri gibi vakıalar hep düşmanların anavatanımız için ne düşündüklerini ne yapmak istediklerini tamamıyla gösteriyor. Asırlardan beri daima müstakil yaşamak, hür yaşamış olan dünyanın en büyük bir milletine karşı yapılan haksızlıklar, zulüm ve itisaf, icra edilegelen bütün canavarlıklar, tüyleri ürpertecek cinayetler gerek Hristiyan medeniyeti namına gerek Avrupa medeniyeti namına bir şeyndir, bir lekedir. Milletimiz şüphesiz bu tasallut ve taarruzlara karşı artık sabredemezdi, tahammül edemezdi. Allah'ın inayetine, peygamberimizin ruhaniyetine ve imdadına sığınarak bir arslan gibi yine kıyam etti. Hakını, hürriyetini kılıcıyla korumaya başladı. İşte üç sene oluyor ki milletimiz kendisinden istenilen bütün meşru haklarını birer birer gasıpların elinden kurtarmak için kıyam ve müdafaa halinde bulunmaktadır. Düşmanlarımız Sevr Muahedesi'ni İstanbul'un bazı seviyesiz cibilliyetsiz şahıslarına imzalatılmakla milletimiz için verdikleri idam hükmünün hakiki maiyetini göstermiştiler. Bu tarihi paçavranın hülasası siyasi, adli, mali, iktisadi esaret ve nihayet ebedî bir izmihlal ve ebedî bir inkırazdı. Binlerce senelik şevketli bir tarihe malik, azim bir medeniyete, ahrarana ananelere sahip milletimizin bu hükme baş eğmesine esasen imkân yoktu. Bu itibarla milli hareketimiz, tarihin şimdiye kadar işittiği hadiseler içinde en meşru ve en haklı olanıdır. Hususiyile milletimiz bu meşru kıyam ve ihtilali, kıymetli ve hayırlı bir inkılap haline ifrağ ederek milli bir devlet vücuda getirmiş ve asırlardan beri halkla aladakar olmak istemeyenlerin elinde zebun kalan iradesini eline almış, kemendi miktaratına kendisi hâkim olmuştur. Bunun için, milletin şimdiye kadar sarf ettiği gayret, büyük küçük bütün milletdaşların bezlettiği fedakârlıklar her türlü tasavvur ve tasvirin fevkinde bir ulviyeti haizdir. Millet kendi iradesine sahip olarak Türkiye Büyük Millet Meclisini ve hükümetini vücuda getirinceye kadar harici, dâhili ne kadar zorlukları, güçlükleri yenmek mecburiyetinde kaldığını cümlemiz biliyor ve bu fedakarlıkları en büyük bir hürmet ve iftiharla hafızamızda saklıyoruz. Tasavvur buyurunuz: her tarafı harici ve dâhili düşman istilası altında kalmış, silahsız, müdafaasız kimsesiz bir vatan iki üç sene zarfında hududunun her tarafını emniyet altına almak, harici ve dâhili selametini takviye etmek ve nihayet en son tahrip vasıtalarıyla mücehhez bir orduyu senelerce durduracak kadar yüz binlerce süngüden müteşekkil muazzam bir ordu vücuda getirmek Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti için şüphesiz en büyük bir muvaffakiyete delildir. Efendiler, şarktaki vilayetlerimiz için artık Ermeni meselesi kalmamıştır ve yoktur, Karadeniz vilayetlerimiz için bir Pontus meselesi kalmamıştır. Bir Adana, bir Kilikya meselesi kalmamıştır. Nüfus mıntıklararı meselesi kalmamıştır. Memleketimiz dâhilinde bir Konya, Koçgiri, Yozgat ve ila ahir gibi sırf düşman teşvikiyle vücuda gelen ve getirilen dâhili meseleler kalmamıştır. Hülasa, hududu emin, dinen ırken tarihen müttehit, yekdiğerine karşı mütekebil hürmet ve fedakârlık hisleriyle meşhun, ırki ve içtimai haklarıyla millî harslarının doğru

ilhamlarına tamamen riayetkâr evlada sahip sağlam bir anavatan tesis etmiştir. Yalnız unutmamalı ki bu mikdas anavatanın bütün kısımları düşmanın tasallutundan kurtarılmış değildir. Bursa ve Aydın, İstanbul ve Trakya vilayetleri Misak-ı Milli'mizin en esaslı noktalarını teşkil eden bu sevgili yurtlar hala düşmanın itisafatı altında çiğneniyor. Milletimizse bunları kurtarmaya bütün mevcudiyetiyle azim ve hasmetmiştir ve er geç mukaddes gayesine mukaddes maksadına erişeceğine millet tamamıyla mutmain ve kanidir. Şunu da kemali memnuniyetle işaret edebiliriz ki garb emperyalistlerinin Türkiye'ye vaki olan haksız taarruzlarını bütün şark âlemi, bütün İslam âlemi ve bilhassa Sovyet Rus Hükûmeti büyük bir teessürle karşılıyor. İnsafla söylemek lazım gelirse Rus Sovyet Hükûmeti'nin, her hükûmetten evvel bize dostluk muhadenet ve infak elini uzatması büyük bir şükran ve minnetle kayıt edilecek hadiselerdendir. Bu dost hükûmetin millî davamız nokta-i nazarından gösterdiği samimiyet ve muhaleset ve insaniyetperverlik milletin hafızasında daima mesut izler bırakacaktır. Garp devletleri içinde de bizi en çabuk anlayan Fransa Hükûmeti olmuştur. Fransa Adana'yı tahliye ve hakiki ve tabii sahibine iade etmekle hiç şüphesiz Türkiye nazarında ve bütün İslam âlemi nazarında öteden beri haiz olduğu mevkiini muhafazaya muvafık olmuştur. Şark meselesinin halli için Avrupa'da kurulan hemen bilumum konferanslarda, müzakerelerde, bütün matbuatta Fransa'nın bizim tarafımızı iltizam ettiğini memnuniyetle işitiyoruz. Bu siyaset şark âleminde mevkiini daha ziyade tahkim ve tarsin eyleyecektir. Şunu da temin edeyim ki garp efkâr-ı umumiyesi pek az miktardaki müstesnalarından maada, hususiyle mutaassıp, emperyalist, kapitalist İngiliz mahfillerinden gayrısı millî davamızın tamamıyla meşru ve haklı olduğuna, anayurdumuza saldıran Yunanlıların medeniyet ve insaniyet nokta-i nazarında pek gerilerde bulunduğu tamamıyla mutmain ve kani bulunmaktadır. Son zamanlarda Paris'te inikat eden konferansta Yunanlıların artık Anadolu'yu tahliye etmesi esasını İtilaf devletlerinin de kabul etmesi, millî davamızın gittikçe bütün cihan tarafından tasdik edileceğine bir başlangıçtır. Yalnız unutmamalıdır ki mesele yalnız Yunanlıları Anadolu'dan çıkarmak değildir. Hemen hemen mevcut hakiki müşküllerin en küçüğünü bu teşkil eder. Zira millet er geç süngüsünün ve silahının kuvvetiyle bu ruhu bozuk mahlûkları denize dökeceğine kanidir. Ondan sonra Milli Misak hududunu tamamıyla kurtaracağına emindir ve bunu kurtarıncaya kadar sebat etmeye millet ahd ü peymân eylemiştir. Asıl en büyük mesele milletin bugün bulunduğu vaziyet gibi bir vaziyete ileride düşmemesi esbabını hazırlamaktır. Başka tabirle siyasi hududunu tahlis ve temin ettikten sonra millet iktisadi ve mali bir esana düşmemek lazımdır. Aynı zamanda milletin alakadar olmayan kuvvetlerin milletin irtibatı olmadığını İngiliz bendeliğini kabul etmekle göstermiş olan kuvvetlerin esaretine bundan sonra da düşmemek lazım gelir. Uzun asırlardan beri bu milletin derdine ilaç bulamayan milletin hakiki ihtiyaçlarını takdir ederek onları tatmin edemeyen, tatmin etmediğini de bilmeyen, köhne, aciz, macera-i kuvvetlerin ve müesseselerin elinde bu millet artık zebun olmamalıdır. Zira bu öyle bir esarettir ki harici esaret gibi bariz olmaz; fakat milleti en esaslı noktalarından sarar ve milleti için yeni bir izmihlale, sükuta

sürükler, her türlü ümran vasıtalarından mahrum, her türlü irfan müesseselerinden mahrum, her türlü saadet ve medeniyet vasıtalarından mahrum olan aziz toprağımız aziz ve mukaddes memleketimiz hep böyle cahil kuvvetlerin elinde, bu hâle gelmiştir. Fakat bundan sonra Türkiye halkı anlamıştır ki kendi memleketinin hakiki sahibi kendisidir. Türkiye halkı anlamıştır ki kendi topraklarının hayır ve şerrini ancak yine kendisi bilir, takdir eder, binaenaleyh Türkiye'nin fedakâr halkı artık kendi iradesinin tecellisiyle vücuda getirdiği Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükûmetini şüphesiz kanının en son damlasına kadar muhafaza edecektir. Şüphesiz hepimiz muhafaza edeceğiz. Memleketimizin saadeti, milletimizin saadeti ancak bu yoldadır zira millet esaretten, her nevi esaretten artık bıkmıştır. Kendi iradesine daima sahip en hakiki bir istiklale malik olmak için, hiçbir fedakârlıktan çekinmeyecektir. Esaret pek acı ve zehirlidir demiştim, tekrar ediyorum. Esir olmamak, esaretin zehrini tatmamak için son derecede azim etmeliyiz, sabretmeli, tahammül etmeliyiz, fedakârlık etmeliyiz. Elbette Allah da her yarattığını her kullarını bu sevimli ay yıldızlı bayrağın altında her türlü refah ve saadet vasıtalarına mazhar kılar. Hudutlarımızda vatan uğrunda canını feda eden şehitlerin ruhuna kaimen bir Fatiha okumanızı rica ederim, aziz kardaşlarım.”

Geçmişten Günümüze Mardin Demiryolu Güzergahı¹

Sıraç Aktürk²

Öz

Bir bölgeyi ele geçirerek oraya derinlemesine nüfuz edebilmenin en ideal yolu demiryolları inşa etmekten geçer. Alman ekonomisi ve diplomasisi, 1903 yılında imzalanan Bağdat Demiryolu anlaşması ile doğu politikasındaki ilk ciddi büyük başarısını elde etmiştir. Bu sayede, Almanya dönemin taşımacılıkta en hızlı ulaşım ağına hakim olarak, doğu batı ticaretini elinde bulunduran İngiltere'nin egemenliğini kırmış olacaktı. Bu çalışmada, Bağdat demiryolu projesinin 2400 kilometrelik Konya-Bağdat-Basra hattı üzerinde yer alan Mardin demiryolu hattının günümüz Mardin il sınırı dikkate alınmak suretiyle, Mardin'in Gürpınar mahalli ile projenin Anadolu hattının doğudaki son istasyonu olan Nusaybin arasındaki demiryolunun inşa süreci, milli mücadele dönemindeki işlevi ve güzergah üzerinde yer alan istasyon ve durak noktalarının günümüzdeki faal durumu ele alınıp değerlendirilmiştir. Ayrıca demiryolu hattı üzerinde düzenlenen yük taşımacılığı ile yolcu seferlerine dair malûmat verilmiştir. Çalışmanın ekler kısmına, demiryolu hattı üzerinde inşa olunan köprüler ile istasyon binalarının günümüzdeki son halleri ve şematik planları, hattın krokisi ve projeye dair bazı harita ve fotoğraflar ilave edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Demiryolu, İstasyon Binaları, Mardin, Kızıltepe, Nusaybin.

340

Mardin Railway Route from Past to Present

Abstract

The ideal way to capture a region and penetrate deeply into it is to build railways. German economy and diplomacy, achieved its first serious success in eastern politics with the Bağdat Railway agreement signed in 1903. In this way, Germany would have broken the domination of England, which held the east west trade, by dominating the fastest transportation network in transportation of the period. In this study, the construction process of the railway between Gürpınar district of Mardin and Nusaybin,

¹ Bu çalışma, 9,10,11 Mayıs 2022 tarihinde düzenlenen I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sunulan "Bağdat Demiryolu Projesi'nin Anadolu'daki Son Durağı: Mardin" adlı bildirinin genişletilmiş halidir.
² Dr., siracakturk@outlook.com, ORCID: 0000-0002-0109-8738.

the last station of the project's Anatolian line in the east, of the Mardin railway line located on the 2400 kilometer Konya-Baghdad-Basra line of the Baghdad railway project, taking into account the present-day Mardin province border, Its function in the period of national struggle and the current active status of the stations and stop points on the route are discussed and evaluated. In addition, information was given about freight transport and passenger voyages organized on the railway line. In the appendix part of the study, the current state and schematic plans of the bridges and station buildings built on the railway line, a sketch of the line and some maps and photographs of the project have been added.

Keywords: Railway, Station Buildings, Mardin, Kızıltepe, Nusaybin.

Extended Abstract

Railway industry, which has been used in its current sense since the first half of the 19th century and has developed rapidly and spread all over the world, is accepted as the most important complement of the Industrial Revolution on land. The Ottoman Empire did not remain indifferent to these developments, and it was planned to overcome the problems experienced in the economy, especially in the areas where the state suffered, and the difficulties experienced in suppressing the uprisings with the construction of a railway. This situation coincides with the efforts of the European states to acquire new market areas in the colonial race, and as a result, the first railway line in Anatolia started with the concession given to a British company in 1856. With the opening of the Suez Canal, the military and economic importance of the railways played an important role in the increase in the demand for railway projects. These developments led the Ottoman Empire to take new measures. Accordingly, it was decided to build a large railway line that would connect Istanbul to Baghdad. As the first part of this project, after the Haydarpaşa-İzmit line was completed in 1872, it was interrupted until 1888 due to the financial difficulties of the state. The Ottoman financial situation, especially after the General Depts Administration came into operation, regained credibility from the financial sectors of Europe and the Bâb-ı Âli Government's interest in railway projects increased the competition and conflicts between British and French capitalists. However, in this process, Germany emerged as a new power in the construction of railways. As a result, In order to break the British and French dominance in railway construction, II. Abdülhamit gave the Germans the right to construct and operate the Haydarpaşa-Ankara railway line, with a will dated February 24, 1888, and the Anatolian Railways Company was officially established on March 4, 1889. Thus, the construction of the railway line, which was set out in 1872 towards Baghdad, was restarted, albeit with a delay. This process paved the way for the introduction of new railway projects. Although many railway project proposals have been brought, in this study, two of which Mardin is included in the project are mentioned. However, no definite information could be determined about the result of both projects for which proposals were submitted. By 1896, the company had brought the railway line to Konya. Then the state intensified its contacts with the Germans, as it

intended to extend the railway to the Basra Gulf. This historical vision was a very futuristic project for that period. The Baghdad railway project agreements through very complicated phases, and finally, with the last agreement signed on March 21, 1903, it was decided to build the 250-kilometer Konya-Ereğli line, which is the first line to be made. Then, the Baghdad Railway Company, which undertook the tender for the project, was officially established on 13 April 1903. Pursuant to the contract signed between the Bâb-ı Âli Government and the Baghdad Railway Company, it was decided to extend the Baghdad line from Bulgurlu to a location called Halif in the vicinity of Mardin. Thus, although the progress of the project in the direction of Mardin was restarted, the project could not be put into practice due to events in domestic and foreign politics and other various problems in the period from this date to 1911. When it came to 1911, the Mardin part of the project came up again with the tahrirat sent from Diyarbakir Province to the Ministry of Interior. Within the scope of the project, a station building was constructed in Mardin at the locations of Gürpınar, Akdoğan, Şenyurt, Toruntepe, Serçehan and Nusaybin, respectively. In addition, four stop points were determined within the scope of the project and Mardin Train Station was built on the branch line between Şenyurt and Mardin. The construction of the branch line, which the Germans planned both to benefit from the strategic location of Mardin and to carry cargo, was officially decided in 1917. On the main route, it is understood that the section between Gürpınar and Şenyurt was completed in 1917 and the other stations were completed in 1918. Since the company was given the privilege to benefit from the forests, mines and quarries along the roads that the line will pass through, it was determined as a result of the field research that one more side line from the branch line was drawn up to the villages of Akbağ, Cevizlik, Evciler, Yağmur and Ulutaş. The Mardin railway route was not actively used by the regular army and militia forces during the national struggle period, since the city was not occupied. Since the end of the 1980s, steam train services on the route were completely canceled and diesel fueled train services started to be carried out. Due to the social events experienced in October 2014, train services have not been organized on the Mardin railway route from the aforementioned date to the present.

Giriş

Endüstri Devrimi süreci içinde süratli ulaşım araçlarına ihtiyaç duyulması, demiryolu fikrinin gelişmesine vesile olmuştur. Bu bağlamda, 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başlarında, buhar gücü ile çalışan lokomotiflerin ve bunların çektiği vagonların demir raylar üzerinde hareket ettirilmesi denemelerine girişilmiştir (Engin, 2002: 825). Neticede, 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren bugünkü anlamıyla kullanılmaya başlanmış olan ve gelişme göstererek hızla tüm dünyaya yayılan bu teknoloji, Endüstri Devrimi'nin karalardaki en önemli tamamlayıcısı olarak kabul edilmiştir. Avrupa devletleri, Endüstri Devrimi'nin ardından yeni pazar alanları bulmak ve kendilerine sömürgeler oluşturmak amacıyla kıyasıya bir yarışa giriştiler. Bunun için de Avrupa dışındaki ülkelerde demiryolu yapımı gibi imtiyazları kazanarak, hatların geçtiği toprakların yer altı ve yer üstü zenginliklerini sömürmeye başladılar. Avrupa'da böylesine gelişmeler yaşanırken Osmanlı Devleti de bu gelişmelere kayıtsız kalmadı ve devletin muzdarip olduğu alanlarda bilhassa ekonomide yaşanan problemlerin ve ayaklanmaların bastırılması konusunda yaşanan güçlüklerin demiryolu inşasıyla atlatılması planlanmıştır. Bu durum, Avrupa devletlerinin de sömürge yarışında yeni pazar alanları elde etme çabalarıyla örtüşüyor ve böylece ilk demiryolu hattının yapımının adımları atılmış oluyordu (Başar-Erdoğan, 2009: 30). Bütün bu gelişmeler ışığında Anadolu'da ilk demiryolu, 1856 yılında bir İngiliz şirketine verilen imtiyazla yapımına başlanan İzmir-Aydın hattı olup planlanan hat, 1867 yılında tamamlanabilmiştir. Yine İzmir'den başlayan ikinci hat, İngilizler tarafından inşa edilerek 1866 yılında hizmete giren Turgutlu yönündeki 93 kilometrelik koldur (Doğuoğlu, 2002: 31).

1869 yılında Süveyş Kanalı'nın açılması, Hindistan'a giden en kısa yol üzerinde İngiltere ve Fransa arasındaki mücadeleye yeni bir yön vermiştir. Bu durum demiryolu projelerine duyulan rağbetin artmasında da önemli rol oynadı. Demiryollarının askeri ve ekonomik açıdan kazandığı önem, geniş topraklara sahip Osmanlı Devleti'nin yeni tedbirler almasına yol açmış ve bu iş için 1865'te Edhem Paşa'nın riyasetinde Nafia Nezâreti kurulmuştur. 1870'ten itibaren geniş kapsamlı demiryolu inşa projeleri hazırlanarak bunların uygulanma imkanları araştırılmaya başlanmıştır. Bu amaçla Rumeli'de yapılmakta olan şark demiryolları projesindeki çalışmalarıyla tanınan Avusturyalı mühendis Wilhelm Pressel davet edildi. Öncelikle İstanbul'u Bağdat'a bağlayacak büyük bir demiryolu hattının inşaatı kararlaştırılmıştır. Bu projenin ilk kısmı olarak 1872'de başlanan Haydarpaşa-İzmit hattı kısa zamanda tamamlanır. Ancak bu hattın daha ileriye götürülmesi işine, devletin içinde bulunduğu mali zorluklar yüzünden 1888 yılına kadar ara verilip hattın tamamlanabilmesi için yabancı sermayeye ihtiyaç duyulmuştur. Osmanlı mali durumunun bilhassa Düyûn-ı Umûmiyye'nin faaliyete geçmesinden sonra Avrupa'nın mali çevrelerinden tekrar güvenilirlik kazanması ve Bâb-ı Âli Hükümeti'nin demiryolu projelerine ilgi göstermesi, İngiliz ve Fransız sermayedarların aralarındaki rekabet ve çekişmeleri artırmıştır (Beydilli, 1991: 443). Sultan II. Abülhamit, birbiriyle irtibatlı ve verimli bir demiryolu ağının siyasi

ve idari anlamda ülke bütünlüğüne, askeri anlamda ülke savunmasına ve iktisadi anlamda da ülkenin güçlenmesine katkı sağlayacağına bilincindeydi. Ancak bu düşüncelerinin, İngiliz ve Fransız kontrolünde ve daha ziyade onların çıkarlarına hizmet eden demiryollarıyla gerçekleşmeyeceğinin de farkında olmuştur (Soy, 2002: 32). Meseleyle bizzat ilgilenen II. Abdülhamit, demiryolu inşasında İngiliz ve Fransız üstünlüğünü kırmak için yapılmasını istediği yeni hatların ihalesinin, demiryolları yapımında yeni bir güç olarak ortaya çıkan Almanlara verilmesini uygun görmüştür. Bu bağlamda, 24 Şubat 1888 tarihli bir irâde ile Haydarpaşa-Ankara arası demiryolu hattının yapımı ve işletmesi hakkı Almanlara verilmiştir. Böylece Bağdat'a doğru 1872 yılında yola çıkarılmış olan demiryolu hattı yapımına gecikmeli de olsa tekrar başlanır (Beydilli, 1991: 443).

Osmanlı Hükümeti daha İzmit-Adapazarı hattının açılışında yapılan törende, demiryolunun Basra Körfezine kadar uzatılması niyetinde olduğunu açıklamış ve Almanlarla temaslarını yoğunlaştırmıştı (Beydilli, 1991: 443). Bu arada, Almanya'nın başkenti Berlin ile İstanbul arasındaki demiryolu bağlantısı, 19. yüzyılın sonlarında bitmişti. Bağdat demiryolu tamamlandığında Berlin, Bağdat ve Basra üzerinden bugünkü Kuveyt'e (Körfez bölgesi) kadar uzanan doğrudan bir bağlantı kurulmuş olacaktı. Almanların hesabına göre, Berlin'den yola çıkan bir tren, 13 günde Mezopotamya'ya (bugünkü Irak) ulaşacaktı. Bu tarihî vizyon, o dönem için çok fütüristik bir projeydi. Konya'dan Kuveyt'e kadar uzanacak bu yeni demiryolu hattı, Almanya'nın petrol zengini Basra Körfezine, karadan erişimini kolaylaştıracaktı. Almanlar, demiryolu hattıyla sadece Anadolu ve Mezopotamya'daki doğal kaynakları ekonomik açıdan güvence altına almış olmayacak, aynı zamanda Ortadoğu'da askeri ve stratejik üstünlüğü de ele geçirmiş olacaktı. İngiltere ve Rusya'nın Ortadoğu'daki çıkarlarına ve nüfuz alanlarına bir tehdit olarak algılanan Bağdat demiryolu projesi, Türk-Alman işbirliğine karşı adı geçen iki devletin yakınlaşmasının önünü açmıştır (Alperen, 2018: 6).

Anadolu Osmanlı Demiryolu Şirketi (Societe de Chemin de Fer Ottoman d'Anatolie), 4 Mart 1889 tarihinde Türk yasalarına uygun yapıda hukuki kimlik kazandıktan sonra inşa faaliyetlerine başlamıştır (Doğuoğlu, 2002: 39). Bu süreçte yukarıda değinildiği üzere, Osmanlı mali durumunun 1882 yılında Düyûn-ı Umûmiyye'nin faaliyete geçmesinden sonra Avrupa'nın mali çevrelerinden tekrar güvenilirlik kazanması, yeni demiryolu projelerinin ortaya atılmasına zemin hazırladı. Birçok demiryolu projesi teklifi getirilmekle birlikte, burada proje kapsamında Mardin'in yer aldığı iki projeden bahsedilecektir. Birincisi, imtiyazı Londra'da ikamet eden Granevil (غرانبویل) Friedrich Richard Farküha (فاركوها) ile ortağı adına Jaymes Aleksander tarafından Ticaret ve Nafia Nezâretine sunulmuştur. 1888 yılında hazırlanan bu projeye göre, başlangıç noktası Süveydiye³ olup burada bir iskele tesis edilmek üzere Halep, Birecik ve Urfa'dan

³ Günümüzde Hatay'ın Samandağ İlçesi olan Süveydiye, 1871-1918 yılları arasında nahiye statüsüyle Antakya Kazâsına bağlı idi (Sezen, 2017: 707).

geçirilerek Mardin'e kadar bir tren hattı inşası talebinde bulunulmuştur. Erkân-ı Harbiye-i Umûmiyye Dairesi'nden adı geçen nezârete gönderilen tezkirede, Süveydiye'de bir iskele tesisinin askerlik nokta-i nazarınca uygun olmadığı belirtilmiştir. Ancak hattın Süveydiye'den Halep veyahut Urfa'ya kadar uzatılması konusunda mutabık olunmuştur. Ayrıca bahsi geçen hattın, Mersin'den Adana'ya kadar inşa olunmuş olan tren hattıyla ileride birleştirilmesi proje kapsamına alınmıştır (BOA, MV. 28-53, 30 Ca 1305 (13 Şubat 1888); A.) MKT.MHM. 496-11, 4 C 1305 (17 Şubat 1888); MV. 30-17, 2 B 1305 (15 Mart 1888). İkinci teklifi getirilen proje, 1891 yılında Sadâret Dairesine sunulmuştur. Hazırlanan bu layihada, "Napolyo" adlı büyük bir Fransız inşaat kumpanyasının İskenderun Körfezi'nde vaki' Yumurtalık başlangıç noktası olmak üzere, Maraş'tan ve Urfa yakınından geçecek ve ileride iktiza etmesi durumunda bir taraftan Diyarbakir ve Harput'a ve diğer taraftan Mardin, Musul, Bağdat ve Basra tarihiyle Basra Körfezine doğru uzatılacak bir demiryolu hattı inşası talebinde bulunulmuştur. Adı geçen kumpanyanın Arjantin, İspanya ve Venezuela'da birkaç demiryolu hattı inşa projelerini başarıyla gerçekleştirdiği, sermayesinin 80 milyon frank olduğu ve bu proje konusunda hiçbir kumpanyanın imtiyaz talebinde bulunmadığı vurgulanarak, projenin kendilerine ihale edilmesi talebinde bulunulmuştur (BOA, HR. TO. 535-66, 21 Mayıs 1891). Ancak bu iki teklifi sunulan projenin akıbeti hususunda kesin bir malûmat tespit edilememiştir.

1. Bağdat Demiryolu Projesi

Bağdat demiryolu projesi anlaşmaları, çok karışık safhalardan geçerek 23 Aralık 1899'da ön imtiyaz kazanmış; 21 Ocak 1902'de esas imtiyaz ve nihayet 21 Mart 1903'de imzalanan son anlaşmayla birlikte, yapılacak ilk hat olan 250 kilometrelik Konya-Ereğli hattının inşasına karar verilmiştir. Ardından projenin ihalesini üstlenen Bağdat Demiryolu Şirketi, 13 Nisan 1903 tarihinde resmen kurulmuştur (Beydilli, 1991: 444). Anadolu Demiryolları Şirketi ve onun genişlemesi olan Bağdat Demiryolu Şirketi'nde kullanılan lisan Fransızca olup şirket hisselerinin önemli bir kısmını, Fransız ve İngiliz sermayeleri oluşturmuştur (Ortaylı, 2002: 1527). Dolayısıyla demiryolunun işletilmesinde nitelikli personel, yabancılar ya da gayrimüslimlerden istihdam edilmiştir.⁴

Bağdat Demiryolu Şirketi ile imzalanan mukavele sonrası hazırlanan haritaya göre, Anadolu'da inşası planlanan üç ana tren hattı ile şube hatların güzergahı şöyledir: Birinci ana hat, Haydarpaşa-Ankara hattı olarak tamamlanmıştır. İkincisi, Ankara'dan itibaren Yozgat, Sivas ve Erzincan'dan geçmek üzere Erzurum'a kadar planlanmıştır. Üçüncü ana hat ise yine

⁴ Ancak Balkan Savaşı yıllarında demiryollarından, personel kaynaklı meseleler yüzünden etkin bir şekilde faydalanılamaması, Birinci Dünya Savaşı yıllarında İzmir ve İstanbul'da şimendifer mekteplerinin açılmasına vesile olmuştur. Kurtuluş Savaşı'nın zaferle sonuçlanmasının ardından demiryollarında Türk personel yerine gayrimüslim ve yabancı personel çalışmasının ülke savunması için sakıncaları üzerinde durulup 11 Haziran 1923 tarihinde açılan Konya Şimendifer Mektebi, 26 Ocak 1924'de İstanbul'a taşınıp Haydarpaşa Şimendifer Mektebi açılmıştır. Tasarruf amacıyla 1932 yılında kapatılan Haydarpaşa Mektebi, 1 Aralık 1933 tarihinde tekrar açılmıştır (Özdemir, 2018: 68-71,81-85).

Ankara'dan başlayarak Kayseri, Malatya, Diyarbakir ve Mardin'e kadar uzatılması şeklinde hazırlanmıştır. Projeye göre inşası planlanan şube hatlar ise şunlardır: Sivas'tan Kayseri'ye ve Kayseri'den Bağdat hattıyla iltisak etmek üzere Konya Ereğli'sine doğru bir hat ve Ankara, Sivas ile Erzurum'dan Karadeniz'deki iskelelere doğru şube hatların inşası ve son olarak Şam ve Birecik hattı tamamlandığı surette Anadolu'nun her bir ciheti demiryollarıyla iltisak edilmiş olacaktı (BOA Y. PRK. AZJ. 50-123, 13 Ca 1323 (16 Temmuz 1905)). Bu plan çerçevesinde, Bâb-ı Âli Hükümeti ile Anadolu Demiryolları Şirketi arasında 5 Mart 1903 (20 Şubat 1318) tarihinde imzalanan mukavelenâmenin 35. maddesi ve adı geçen hükümet ile Bağdat Demiryolu Şirketi arasında imzalanan mukavelenâme gereğince, Bağdat hattının 1908 yılında Bulğurlu'dan Mardin civarında bulunan Halif adlı mevkiye kadar uzatılmasına ve Tel Habeş'den Halep'e bir şube hattı inşasına karar verilir. Bahsi geçen ana hat ile şube hattın toplam uzunluğu 840 kilometre olarak hesaplanmıştır (BOA, Y. A. HUS. 522-95, 17 Ca 1326 (17 Haziran 1908); Bağdat Demiryoluna Aid Mukavelât, 1329: 56). Ancak Tel Habeş ya da Tel Halep denilen mevkiden Halep'e şube hattı inşasına karar verilmekle birlikte, Halep halkının dilekçe yağmuru üzerine plan, ana demiryolu hattının Halep'e kadar uzatılması şeklinde değiştirilmiştir (Ortaylı, 2016: 149; Soy, 2000: 313). Bu arada projenin Mardin istikametinde ilerleyişi süreci devam ederken iç ve dış siyasette yaşanan gelişmeler ve mali problemlerden dolayı proje, 1911 yılına kadar zorunlu uykuya yatırılır.

1.1. Derbeziye(Şenyurt)-Mardin Arası Şube Hattın Yapımı

Diyarbakir Vilâyeti'nden 10 Mayıs 1911 (11 Ca 1329) tarihinde Dâhiliye Nezâretine gönderilen tahriratta, demiryolu hattının Halep'ten Halif'e⁵ kadar olan kısmının Mardin'e dört saat mesafeden geçirileceğinden dolayı iktisadi mecburiyetin saikasıyla ahalinin Koçhisar Nahiyesine⁶ çekilmesinin zorunlu hale geldiği belirtilmiştir. Böyle bir durumda, Mardin Kasabasının korunmuş doğal görünümündeki letafet, şehrin tarihi ile zirai ve ticari potansiyelinin bir süre sonra düşüp şehrin harap bir hale geleceği ifade edilmiştir. Bundan dolayı bahsi geçen güzergahın, daha önceden tespit edilmiş olan beş, altı kilometrelik mesafeden geçirilmesinin şehrin mamûriyetini temin edeceği ve muhtelif faydasının görüleceği, Mardin İdâre Meclisi'nden çekilen telgraf mazbatasında bildirilmiştir. Vilâyet idâre meclisinden gönderilen tahriratta ise tren hattının esasen Diyarbakir'e uğramasının birçok faydasının olacağı vurgulanmışsa da güzergahın değiştirilmesinde mahzur ve müşkilat olup olmadığı kestirilemeyeceğinden, şimdilik hiç olmazsa hattın Mardin civarından geçirilmesi talebinde bulunulmuştur (BOA, DH. İD. 4-28, 20 C 1329 (18 Haziran 1911)).

⁵ Günümüzde Artuklu İlçesine bağlı Küçükköy Mahallesi sınırları içerisinde yer alan ve kayıtlarda Tell Halif olarak geçen Toruntepe mevkisidir (Ceylanpınar Demiryolu Bakım Müdürlüğü Arşivi). Kuzeydoğu Suriye'nin Haseke Vilâyeti'nde, Türkiye sınırına yakın, Ceylanpınar İlçesinin hemen karşısında yer alan arkeolojik sit alanı olmuş yerleşim yeriyle karıştırılmamalıdır.

⁶ Günümüzde Mardin İline bağlı Kızıltepe İlçesidir (Sezen, 2017: 467).

Yukarıda bahsedildiği üzere, Diyarbekir Vilâyeti'nden 1911 yılında Dâhiliye Nezâretine gönderilen tahriratla talep edilen husus, 1917 yılına kadar sürüncemede kalmıştır. Ancak bu husus, Bâb-ı Âli Hükümeti ile Bağdat Demiryolu Şirketi arasında 30 Aralık 1917 (30 K.evvel 1333) tarihinde imzalanan mukavelenâmede gündeme gelmiştir. Buna göre, Bağdat demiryolunun Resulayn'dan Musul'a doğru uzatılan hattı üzerinde yer alan Derbeziye (Şenyurt)⁷ İstasyonundan Mardin civarında bulunan Tarhatli (طارخطلى) demiryolunun başladığı mevkiye kadar geçici geniş bir şube hattı inşa ve işletilmesine karar verilmiştir (BOA, BEO. 4506-337912, 25 Ca 1336 (8 Mart 1918); BEO, 7806-339712, 16 C 1336 (29 Mart 1918)). Bu tali yolun yapılmasında, bahsi geçen vilâyet ve mahalli yönetimin taleplerinin yanı sıra korunaklı yapısı nedeniyle Almanların Mardin kent merkezini kendileri için bir üs olarak kullanıyor olmaları ve bölgede bulunan odun kömürü gibi orman ürünlerinin ana demiryolu hattına nakliyesini sağlamak da önemli birer etken olmuştur (Alp, 2015: 84). Nitekim Alman subayların Mardin'de görülmeye başlaması bu döneme denk gelip ek.11, 12 ve 13'de belirtildiği üzere, Almanların İskender (Alexander) Atamyan Konağını⁸ karargâh binası olarak kullandıkları ve istasyon mevkiinde askeri çadırlar kurmak suretiyle birliklerin bir kısmının burada ikame ettiği anlaşılmaktadır (Bekin, 2010: 81,82,224). Bu bağlamda, şube hattın ekonomik ve askeri amaçlar doğrultusunda inşa olunduğu ifade edilebilir.

Yük taşıma amacıyla inşa olunan şube hattın kuruluş amacının, cumhuriyet döneminde de şehrin ekonomik ve askeri ihtiyaçlarına cevap verdiği anlaşılmaktadır. Örneğin, Mardin-Kızıltepe civarında yer alan dokuma sanayiinin sermaye artışına paralel olarak ihtiyaç duyduğu iplik, kumaş ve diğer hammadde çeşitlerinin bir kısmı, daha az maliyetli olacağı hesaplanarak, Şenyurt'tan vagonlara yüklenerek nakledilmiştir (BCA, 376-203-3, KDB, 7 Ekim 1977). Yine Mardin Çimento Sanayii ve Ticaret A.Ş.'nin sermaye payı artırıldığından dolayı, üretilen çimentonun bir kısmının bölge şehirlerine naklinin tren yoluyla yapılmasına 16 Eylül 1972 tarihinde karar verilmiştir (BCA, 267-79-26, 16 Eylül 1972). Cumhuriyetin ilk yıllarında Mardin İstasyonu yakınında, askeri teçhizatın depolanıp dağıtımının yapıldığı bir tedarik merkezinin olduğu bilinmektedir (Mardin Büyükşehir Belediyesi Kültür, Turizm ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı). Bu durumda askeri teçhizatın, şube hat üzerinden Mardin'e sevkinin gerçekleştirildiği ve yine aynı hat üzerinden diğer ilgili adreslere nakledildiği ifade edilebilir. Şube hat üzerinden Mardin İstasyonuna düzenli olarak demir, petrol ürünleri ve toz kömürü nakli gerçekleştirilip İskenderun Limanında yüklenen toz kömürü, çimento fabrikalarında yakıt malzemesi olarak kullanılmaktaydı (Nusaybin Gar Şefliği Arşivi).

⁷ Günümüzde Mardin'in Kızıltepe ilçesine bağlı bir mahalle olup sınıra sıfır bir noktadadır (<https://www.Nufusune.com/kiziltepe-mahalleleri-koyleri-mardin>).

⁸ Restore edilmek suretiyle varlığını sürdüren İskender Atamyan Konağı, günümüzde Mardin'de Birinci Cadde üzerinde yer alan Şahkulu Bey Konağı'nın doğu bitişiğindedir.

Şube hattın yukarıda bahsi geçen ekonomik ve askeri çıkarlarının yanı sıra başka çalışmalara da katkısı olmuştur. Örneğin, 1925 yılında Baytar Müdüriyetinde alınan karar doğrultusunda, süvari atı yetiştirmek üzere Urfa ve Mardin civarından satın alınacak toplam 120 kısırağın, Karacabey Harasına tren vagonlarıyla nakline karar verilmiştir (BCA, KDB, 14-45-29, 24 Haziran 1925). Yine Urfa, Siverek, Diyarbakir ve Mardin’de 1923 yılından beri yaşanan çekirge mücadelesinde ihtiyaç duyulan çinko levha, pulverizatör ve çekirge suyunun 1926 yılında Mardin İstasyonuna teslim edilip buradan yük hayvanlarına yükletildiği bildirilmiştir (BCA, MGM, 185-277-1 (5 Nisan 1923)); MGM, 7-39-32 (31 Aralık 1924); KDB, 30-72-23 (10 Temmuz 1926); 20-37-9, 25 Temmuz 1926).

Mardin demiryolu güzergahının yapımını, yörenin en önemli eşrafından Hacı Ahmet Ağa üstlenmiş olup Kömürlü ve Kalav aileleri de kendisine yardımcı olmuşlardır. Hacı Ahmet Ağa, günümüzde Mardin’in Savur İlçesi sınırları içerisinde yer alıp 33 köyü barındıran Sürgücü (Ewina) yöresinin en önemli eşrafıydı. Hacı Ahmet Ağa, sahip olduğu geniş topraklar sayesinde bölgenin en büyük taciri olup Musul ve Bağdat’a büyük miktarda kavak ağacı ve Almanya’ya buğday ihracı gerçekleştirmeydi.⁹ Birinci Dünya Harbi’nin bitiminden birkaç gün önce 25 Ekim 1918 tarihinde açılışı gerçekleştirilen şube hattın uzunluğu, 24.340 metre olup hattın 17. kilometresinde yer alan Sekidüzü mevkinde, günümüzde mevcut olmamakla birlikte inşa olunan istasyon, 2014 yılında 12. kilometreye taşınmıştır. Vagonlarla gelen yükün gümrük işlerinin yapıldığı bir lojistik merkezi olan Sekidüzü İstasyonu, yük vagonlarının bekletilmesi için sekiz yollu olarak planlanmakla birlikte, günümüzde üç yol tamamlanabilmiştir.¹⁰

Demiryolları, şehrin ulaşım, ekonomi ve ticaretinin gelişimine katkı sağladığı gibi şehrin iskân planında da değişimin yaşanmasına neden olmuştur. Şöyle ki, hat üzerinde inşa olunan istasyonlar, genellikle kent merkezlerine bir ana yolla bağlanırdı. İstasyon caddesi olarak adlandırılan bu yollar, zamanla şehrin alternatif ticaret merkezleri haline gelirdi. Ayrıca istasyon binaları bir yandan buldukları bölgenin dışarıya açılan kapıları olurken, diğer yandan çekim merkezi haline gelerek etrafındaki iskân artmıştır. Bu bağlamda, günümüzde Mardin tren istasyonunun bulunduğu bölge, İstasyon Mahallesi olarak düzenlenmiş olup bir ana yolla Mardin şehir merkezine bağlanmıştır.

1.2. Mardin İzzet Paşa Dekovil Hattı

Bağdat Demiryolu Şirketine, hattın geçeceği yollar boyunca devlete ait orman ve madenler ile taş ocaklarından faydalanma imtiyazı verilmişti (Beydilli, 1991: 444). Bu bağlamda, ek.2, 9 ve 10’da belirtildiği şekliyle Mardin’in güney eteklerinde bulunan istasyon mevkiine kadar uzanan şube hattın başlamak üzere, günümüzde Kızıltepe-Mardin karayolunun hemen batısı ve valilik konağının güney ve batı eteklerinde yer alıp kireç fabrikası için hammaddenin

⁹ Mardin Büyükşehir Belediyesi personeli Fırat Ulaş Tur’un 06.06.2016 tarihinde Hacı Ahmet Ağa ailesine mensup Mithat Şen ile yaptığı sözlü tarih çalışması.

¹⁰ Ceylanpınar Demiryolu Bakım Müdürlüğü Arşivi; <http://www.trainsofturkey.com/pmwiki.php/Histor y/CIOB>

çıkarıldığı dağın eteğinden yukarı doğru tırmanan bir dekovil hattı¹¹ inşa olunmuştur. 1918 yılında faal olarak kullanıldığı anlaşılan bu hat, yaklaşık olarak 40 kilometre uzunluğunda olup İzzet Paşa mevkisi üzerinden Akres Köyüne ve buradan Cevzat Köyü güneyinden Mazıdağı'na doğru devam ederek haritada yeşil orman alanı olarak belirtilen yerde son bulmaktadır.¹²

Yapılan sözlü tarih çalışmasına göre dekovil hattın güzergahı, günümüzde Mardin'de varlığını sürdüren Artuklu İlçesinin Akbağ (Akres) ve Cevzlik (Cevzat) köyleri ile Mazıdağı İlçesinin Evciler (Kesrik), Yağmur (Evrihan) ve Ulutaş (Hasana) köylerine kadar uzanmaktadır. Bu hattın, adı geçen yerlerdeki meşe ve mazı ağacı kütüklerini Mardin şube hattı aracılığıyla Şenyurt İstasyonuna taşıyıp oradan ana hatta aktarmak amacıyla inşa olduğu ifade edilmektedir. Bu hat, 1930'lu yılların ortalarına kadar da çeşitli amaçlarla kullanılmıştır¹³. Ek.2'de belirtildiği üzere, dekovil hattın yeşil orman alanı denilen yerde son bulunduğu belirtilmesi, hattın yapılış amaçları arasında yol inşa çalışmalarında kullanmak ve lokomotif kazanlarında yakmak üzere meşe ve mazı ağaçlarını kesmek olduğu fikrini güçlendirmektedir. Bu hattın izleri neredeyse hiç kalmamış olmakla birlikte, günümüzde Mardin Yenişehir'de yer alan birinci etap TOKİ konutlarının hemen batısında bulunan vadide bu yolun izlerine rastlamak mümkündür. Bu arada, şube hattın yapımı adlı başlık altında, 30 Aralık 1917 tarihinde imzalanan mukavelenâmede bahsi geçen Tarhatli demiryolunun, adı geçen köyler arasında uzanan dekovil hat olduğu düşünülecek olursa, dekovil hattın 1917 yılı içinde ya da önceki yıllarda inşa olduğu ve şube hattın yapım amaçlarından birinin de dekovil hat ile bağlantı kurmak olduğu ifade edilebilir.

1.3. Gürpınar-Nusaybin Arası Ana Hattın Yapımı

Mardin şube hattının inşası sürecine 1917 yılının sonunda başlanmış iken ana güzergâh üzerindeki inşa çalışmalarında durum şöyledir: Bağdat demiryolu mukavelenâmesinin 35. maddesi gereğince, Mardin güzergahında yapılacak demiryolu inşasının her kilometresi için 11 bin frank hesabıyla teminat akçesi, Düyûn-ı Umûmiyye'nin varidat fazlasından karşılanacaktı. Ancak bahsedilen varidat fazlasının teminat akçesine kifayet etmemesi durumunda, yıl sonunda tahakkuk edecek eksikliğin Diyarbekir Vilâyeti'nin ağnam rûsûmu hasılatından karşılanması planlanmıştır. Mardin İdâre Meclisi azası Kömürçüzâde Efendi'nin de dâhil olduğu bir heyet, demiryolu inşası süresince gerekli incelemeleri yapmakla görevli kılınmıştır (BOA, Y. A. HUS. 537-70,13 R 1330 (1 Nisan 1912); DH. İD. 49-1, 29 B 1330 (14 Temmuz 1912)).

¹¹ Dekovil hattı, ray aralıkları 40 veya 60 cm olan, üzerinde buharlı lokomotifler, elle veya hayvan gücü ile çekilen ufak vagonlar işleyen küçük ve basit demiryoludur (<http://www.lugatim.com/s/dekovil>).

¹² Karte von Mesopotamien und Syrien (vorläufige Ausgabe) : 3b. Mârdîn / bearbeitet in der Kartogr. Abteilung der Kgl. Preuss. Landesaufnahme

¹³ Mardin'in Akbağ Köyünün yerli halkından Hüseyin Aktürk ile 20.02.2022 tarihinde ve Mardin Tren İstasyonundan emekli Halil Atnur ile 15.01.2022 tarihinde yapılan sözlü tarih çalışması. Adı geçen köylerin tamamı günümüzde mahalle statüsünde olup parantez içinde verilen malûmat, köylerin yerel isimleridir.

1917 yılına ait bir kayda göre, Bağdat demiryolu projesinin araştırma mahalli üzerinde yer alan Gürpınar, Akdoğan (Arada) ve Derbeziye (Şenyurt) arası güzergahın, 1917 yılına kadar tamamlandığı kesindir (BOA, BEO. 4506-337912, 25 Ca 1336 (8 Mart 1918).

Şenyurt güzergahından sonra inşa çalışmalarına Nusaybin istikametinde devam edilip sırasıyla Toruntepe (Tell Helif/Halif), Serçehan ve projenin Anadolu kısmının son istasyonu olan Nusaybin güzergahı 1918 yılında bitirilmiştir. Gürpınar İstasyonunun iki kilometre gerisinde yer alan ve altından Cırcıp Deresi geçen Demirköprü, projenin Mardin güzergahının ilk ayağını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Demirköprü ile Nusaybin İstasyonu arasındaki toplam demiryolu hattı mesafesi 102 kilometredir (Ceylanpınar Demiryolu Bakım Müdürlüğü Arşivi; Yıldırım, 2012: 85; Doğuoğlu, 2002: 54; Özdemir, 2001: 21). Bu arada, ek.2'de belirtilen 1918 yılına ait haritaya göre, işler durumdaki demiryolu hattı, Serçehan İstasyonunun birkaç kilometre ilerisinde son bulup hattın Nusaybin'e kadar olan kısmı, yapımı planlanan hat olarak işaretlenmekle birlikte, Nusaybin hattının da 25 Ekim 1918 tarihinde açıldığı bilinmektedir.¹⁴ Güzergâh üzerinde inşa olunan istasyon binalarının yanı sıra yolcu indirip bindirme amacıyla istasyon mevkileri arasında dört durak noktasının da belirlendiği kayıtlarda geçmektedir. Bunlar sırasıyla 1026. kilometrede Melho (Sevimli Köyü),¹⁵ 1052. kilometrede Arpatepe (Tell Şeir Köyü),¹⁶ 1071. kilometrede ismi tespit edilemeyen bir durak ve 1091. kilometrede 91 durağıdır (Ceylanpınar Demiryolu Bakım Müdürlüğü Arşivi).

Toruntepe ya da ek.2 ve 17'de yazıldığı şekliyle Tell Helif/Halif İstasyonu, Alman seyyar birliklerinin ikmal merkezi olarak hizmet vermiştir. Bir sonraki istasyon olan Serçehan ise yakın yerlerden temin edilen orman ürünlerini depolama merkezi olarak kullanılmıştır.¹⁷

Birinci Dünya Harbi'nden yenik çıkan Osmanlı Devleti ile İtilâf devletleri arasında 30 Ekim 1918 tarihinde imzalanan Mondros Mütarekesi gereğince, demiryollarının kullanımı hususunda yaşanan kısıtlamalar üzerine, Başkumandanlığın İngiltere'nin İstanbul temsilciliğine çıkardığı 21 Kasım 1918 tarihli yazısında; "Mütareke imzalandığında Müslimiye İstasyonu İtilâf devletleri tarafından işgal edilince Bağdat demiryollarının bu bölgedeki kısmının ikiye bölündüğü ve bu bölünmüşlüğün her iki tarafın da taşımacılığını olumsuz etkilediğinden bahsedilip Nusaybin yönüne giden trenlerin mütarekenin kısıtladığı yerlerde durdurulmayarak Müslimiye'den Nusaybin'e kesintisiz devamı için görüşmeler yapılması istenmekteydi. Yapılacak görüşmelere temsilci olarak, Adana Hat Komiseri Yüzbaşı Abdullah tayin olunmuştur. Görüşmeler sonunda

¹⁴ <http://www.trainsofturkey.com/pmwiki.php/History/CIOB>

¹⁵ Günümüzde Sevimli ismiyle Kızıltepe İlçesine bağlı bir mahalledir (<https://www.nufusune.com/kiziltepe-mahalleleri-koyleri-mardin>; <https://www.koylerim.com/kiziltep-e-sevimli-koyu-303938h.htm>).

¹⁶ Günümüzde Arpatepe ismiyle Artuklu İlçesine bağlı bir mahalledir (<https://www.nufusune.com/artu-klu-mahalleleri-koyleri-mardin>).

¹⁷ Ceylanpınar Demiryolu Bakım Müdürlüğü Arşivi; Karte von Mesopotamien und Syrien (vorläufige Ausgabe) : 3b. Mârdîn / bearbeitet in der Kartogr. Abteilung der Kgl. Preuss. Landesaufnahme

Yüzbaşı Abdullah'ın hazırladığı 3 Aralık 1918 tarihli rapora göre, İngilizlerin araştırma bölgemize dair istek ve bildirimlerinden ikisi şunlardır: Birincisi, Anadolu-Bağdat demiryolu şirketinin makine ve vagon listesini istemeleri üzerine gelen cevapta, şirketin Halep-Nusaybin bölgesindeki makine ve vagonlarının listesinin verilmesiyle yetinilmesine karar verilmiştir. Zira, görüşmelerde İngiliz istekleri; işgal edilen yerlerdeki demiryollarının Osmanlılarda kalan malzeme ve makinelerinin kendilerine teslimi, işgal edilmeyen yerlerde ve Osmanlı kontrolünde olanlarının ise listelerinin istenmesi esasına dayanıp bu istekler Osmanlı Devleti'nce haklı bulunuyordu. İngilizlerin aldıkları karar ise tren seferlerinde bazı kısıtlamalar yapılması şartıyla işgal altındaki Halep-Nusaybin arası demiryolu işletmesinin Osmanlılara bırakılmasına ve Alman teknik personelden de çok gerekli olan 10 kişinin Türkiye'de kalmasına yönelik olmuştur. Ancak Mondros Mütarekesinden sonra işgal edilen bölge dışında kalan Nusaybin-Akçakale arası demiryolu hattı, terhis olan askerlerin taşınması sürecinde faal olarak kullanıldıktan sonra hattın işletme hakları, İngilizlere devredilmiştir. Bu konuda Harbiye Nezâreti'nden 8 Mayıs 1919 tarihinde çıkarılan yazıda; 1 Mayıs 1919 tarihinden itibaren Nusaybin-Akçakale arasındaki demiryolu komiserliğinin faaliyetine son verilerek demiryolunun İngilizlerin kontrolündeki şirkete devredildiği bildirilmiştir. Yine İngilizlerin demiryollarını kontrol görevlisi Mösyö Havel'in Cerablus-Resulayn-Nusaybin hattını işgale hazırlandığı ancak terhis olunan askerlerin taşınması işlemi tamamlandığından işgale gerek kalmadığı belirtilmiştir (Özdemir, 2001: 32,34,43,64).

Cerablus ile Nusaybin'in dokuz mil doğusundaki Nametli adlı mevkiye kadar tren seferleri 1920 yılına kadar devam etmiştir. Ancak bu tarihte Cerablus civarında Türk ve Fransız birlikleri arasında yaşanan çatışmalar sırasında Fırat Nehri üzerinde yer alan demiryolu köprüsünün hasar görmesi, seferlerin bir süreliğine durmasına neden olmuştur (Military Report on Mesopotamia (Iraq), 1923: 105).

Millî mücadele döneminde askeri lojistik ve ulaşımda tren garı ve demiryolu hattı çok önemli bir yere sahip olmakla birlikte, Mardin, Mondros Mütarekesinin ardından İngiliz Binbaşı Novil'in 1919'un Mart, Nisan ve Mayıs aylarında birer kez ve Fransız Albay Normand'ın 9 Ocak 1920 tarihinde Mardin Tren İstasyonuna gelip şehirde keşif amaçlı gezi düzenlemeleri dışında doğrudan işgale uğramamıştır (Ölçen, 2006: 659,660,661). Urfa üzerinden Mardin İstasyonuna gelen Fransız komutan Normand, mutasarrıf Mustafa Nadir Bey, belediye reisi Hıdır Çelebi ve Beşinci Tümen Komutanı Yarbay Kenan Bey ile yaptığı görüşmelerde kendisine hüsn-i kabul göstermişlerdir. Ancak Mardin Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti reisi ile Kuva-yı Milliye komutanının da katıldığı belediyedeki toplantıda, şüphesiz Kenan Bey'in teşvikiyle Eyüp Bey, Fransız işgaline direneceklerini ifade ettikleri Normand, belediyede verilen akşam yemeğine katıldıktan sonra halkın galeyandan dolayı Kenan Bey otomobiliyle kendisine eşlik ederek, Mardin İstasyonuna götürür. Orada geceyi geçiren

Normand, Diyarbakır'a Urfa-Siverek yolu üzerinden gitmek üzere, ertesi gün trenle Tel Abyaz'a gitmiştir (Eldem, 2021: 260,261).

Kurtuluş savaşı yıllarında Mardin demiryolu güzergahı, askerî anlamda faal olarak kullanılmamıştır. Ancak komşu vilâyetlerin işgale uğraması Mardin halkını tedirgin etmiş olacak ki bu süreçte halk, tepkilerini ortaya koymaktan çekinmemiştir. Bu bağlamda, bir Fransız birliğinin Siverek'e keşif amacıyla girdiğinin haber alınması üzerine, tam teçhizatlı bir grup milis kuvveti, Mardin Tren İstasyonu'ndan Siverek'e Urfa üzerinden uğurlanmıştır (BOA, DH. ŞFR. 641-23, 17 Ekim 1919 (17 T.evvel 1335)).

Birinci Dünya Harbi'nden yenik çıkan Osmanlı Devleti, çeşitli işgal bölgelerine ayrılınca Adana ve Suriye'de İngiliz birliklerinin yerini Fransızlar almıştır. Fransız Hükümeti, 15 Ekim 1919 tarihli bir anlaşmayla Bağdat hattının Toprakkale-Payas-İskenderun ile Derbeziye (Şenyurt)-Mardin şube hatları da dahil olmak üzere, Konya'dan Nusaybin'e kadar olan kısmının geçici işletmesini emaneten "Şam-Hama ve Temdidi Demiryolları Şirketi"ne devretmiştir. Ardından TBMM Hükümeti ile Franklin Bouillon tarafından temsil edilen Fransız Hükümeti arasında 20 Ekim 1921 tarihinde imzalanan Ankara İtilâfnâmesine göre, Türk Hükümeti, Pozantı ile Nusaybin arasındaki hattın imtiyazını Alman şirketinden alıp Fransızlara vermeyi taahhüt etmiştir. Bunun üzerine, birçok banka ve teşebbüsün katılımıyla "Kilikya-Şimali Suriye Şirketi" kuruldu. Kısa bir süre sonra, B.A.N.P. kısaltmasıyla bilinen "Bozantı-Alep-Nissipin et Prolangements" adını alan bu şirket, 29 Ağustos 1922 tarihinde yapılan anlaşma üzerine, Fransız Hükümeti adına Suriye ve Lübnan Yüksek Komiserliği tarafından hattın işletilmesi imtiyazı, adı geçen B.A.N.P. Şirketine devredilir. Böylece Fransız şirketi Adana-Toprakkale, Toprakkale-İskenderun, Toprakkale-Fevzipaşa-Meydaniekbez, Çobanbeyli-Nusaybin ve Derbeziye-Mardin hatlarını işletmeye başlamıştır (Demirhan, 1995: 87,95,96; Bozkurt, 2021; 695).

Bağdat demiryolunun Karkamış (Cerablus) ile Nusaybin arasından geçen hattı, 1923 yılında imzalanan Lozan Antlaşmasına göre, Türkiye ile Suriye arasındaki sınır olarak belirlenmiştir (Alperen, 2018: 15). Aynı yıl hazırlanan Umûmi Nafia Programı'nda, demiryollarının yabancı imtiyazlarla yaptırılması öngörülmüştü. Bu politikadan dönüşüm, ilk olarak 24 Mayıs 1924'te Haydarpaşa Limanı ile Anadolu Demiryolları Şirketi'nin satın alınması için hükümete yetki verilmesiyle başlamıştır. Anadolu hattının satın alınması işlemi 1928 yılında gerçekleştirildikten sonra bunu 1931 yılında Mersin-Adana, Bursa-Mudanya, Samsun-Çarşamba, 1934'te İzmir-Kasaba hattı ve uzantıları, 1935'de Aydın demiryolu ve 1937'de Fevzipaşa-Meydaniekbez hattı ile Şark demiryolları takip etmiştir (Demirhan, 1995: 80).

27 Ekim 1932'de yayınlanan beyanname ve protokol hükümlerine göre, 6 Ağustos 1933 tarih ve 2285 sayılı kanunla Çobanbeyli-Nusaybin ve Derbeziye-Mardin hatlarının işletme imtiyazı, 15 yıl süreyle "Cenup Demiryolları Türk Anonim Şirketi"ne ve Adana-Toprakkale-Payas ile Toprakkale-Fevzipaşa-Mekdaniekbez

kısımları Devlet Demiryollarına devredilmiştir. Bahsi geçen 15 yıllık işletme hakkı, 1948 yılında son bulduktan sonra toplam 404 kilometre olan Çobanbeyli-Nusaybin ve Derbeziye-Mardin hatları, 1 Ocak 1949 tarihinde, milli hatlar arasına katılıp işletme hakkı, günümüze kadar kesintisiz olarak Devlet Demiryolları Genel Müdürlüğüne ait olmuştur (Demirhan, 1995: 96,97; Ceylanpınar Demiryolu Bakım Müdürlüğü Arşivi).

Bağdat Demiryolu Projesi'nin inşa çalışmalarına Birinci Dünya Harbi'nden sonra ara verildiğinden, Nusaybin uzun yıllar terminal noktası olarak hizmet vermiştir¹⁸. Türkiye-Suriye sınırıyla ilgili çeşitli ihtilaflara son vermek amacıyla Dışişleri Bakanı Tevfik Rüştü Bey ile Fransa Büyükelçisi M. Chambrun arasında 22 ve 29 Haziran 1929 tarihinde Ankara'da imzalanan itilâfnâme ve protokollere göre, Türkiye Hükümeti, Derbeziye (Şenyurt)'den Nusaybin'e kadar sivil ve askeri nakliyatın serbestisini temin etmekle beraber, Nusaybin ile bu şehrin doğusundaki Suriye arazisi arasında kara yoluyla bir aktarma servisinin açılmasına izin vermiştir (Bozkurt, 2021: 697). Ancak Suriye demiryolları, 1930 yılında hattın inşasına devam etme kararı alıp Tel-Ziouane'nin ilk ayağı Kasım 1932'de hizmete açılmıştır. İnşa sürecinin ikinci ayağı olan ve Irak ile sınır noktasını oluşturup 1935'te kullanıldığı bilinen Tel-Kotchek, Torosların yeni terminal noktası olmuştur. Ardından Irak demiryolları, Tel-Kotheck hattını, Mart 1939'da Musul'a ve nihayet Haziran 1940'ta, 1918'den beri Bağdat'a bağlı olan Baiji'ye uzatabilmiştir. Kısa bir süre sonra da İstanbul'dan ilk direkt Toros Ekspresi, 1 Temmuz 1940 tarihinde Bağdat İstasyonuna ulaşmıştır¹⁹. Toros Ekspresi aracılığıyla Haydarpaşa-Bağdat arası yolcu seferleri, Körfez Savaşına kadar düzenli olarak sürmüştür. Güzergâh üzerinde 1980'li yılların başından itibaren buharlı tren seferleri tamamen iptal edilip dizel yakıtlı tren seferleri gerçekleştirilmeye başlanmakla birlikte, Körfez Savaşı'nın çıkması Bağdat seferlerinin günümüze değin tamamen iptal edilmesine neden olmuştur (Ceylanpınar Demiryolu Bakım Müdürlüğü Arşivi; Nusaybin Gar Şefliği Arşivi).

Tablo 1: Şube Hat ve Ana Hat Güzergahında 2004-2014 Yılları Arası Taşınan Yük Miktarı

Yıl	Şenyurt-Mardin	Karkamış-Nusaybin
2004 ²⁰	1.724	146.470
2005 ²¹	1.501	92.771
2007 ²²	1.517	68.933
2008 ²³	3.478	158.700

¹⁸ <http://www.trainsof-turkey.com/pmwiki.php/History/CIOB>

¹⁹ <http://www.trainsof-turkey.com/pmwiki.php/History/CIOB>

²⁰ Demiryolları İstatistik Yıllığı (2000-2004), 49.

²¹ Demiryolları İstatistik Yıllığı (2001-2005), 49.

²² Demiryolları İstatistik Yıllığı (2003-2007), 49.

2009 ²⁴	4.911	401.973
2010 ²⁵	5.477	387.526 ²⁶
2011 ²⁷	5.159	393.227 ²⁸
2012 ²⁹	5.293	447.903 ³⁰
2013 ³¹	2.871	472.437 ³²
2014 ³³	-	322.397

1980-1988 yılları arasında meydana gelen İran-İrak savaşı ve bu savaşın ardından yaşanan Birinci Körfez Savaşı, ülkemiz ile Irak arasında yapılan ticari seferlerin 2000'li yılların başına kadar durmasına neden olmuştur. Bu bağlamda tablo 1'de belirtildiği üzere, 2004 yılından itibaren yük taşımacılığı yeniden başlatılmıştır. Ana hat üzerinden Irak'a her gün düzenli olarak ortalama bin küsur ton ağırlığında ziraat makina ve araçları, işlenmiş demir, inşaat malzemeleri, çimento, işlenmiş deri, yağlı hububat, şeker, tuz, un, sıvı yağ ve dokuma ürünleri taşınmakta, ayrıca haftada bir, 40 vagonluk beyaz eşya ürünlerinin sevki gerçekleştirilmekteydi. Yurtdışına nakledilen malların gümrük işlemlerinde yoğunluk yaşanmaması amacıyla taşınan mallar, Sekidüzü İstasyonu'nda bekletilmekteydi. Şube hat üzerinden ise Mardin'e ekseriyetle demir, petrol ürünleri ve toz kömürü taşınırdı. Bu arada, Irak tarafından genel olarak sarnıçlı vagonlarla ham petrol ithali gerçekleştirilmekteydi (Nusaybin Gar Şefliği Arşivi).

Tablo 2: Ana Hat Güzergahı Üzerinde Taşınan Yolcu Sayısı

Yıl	Karkamış-Nusaybin
2005 ³⁴	6.846
2007 ³⁵	7.407
2010 ³⁶	Giden: 1, Gelen: 540
2011 ³⁷	Giden: 610, Gelen: 743

²³ Demiryolları İstatistik Yıllığı (2004-2008), 49, 106.

²⁴ Demiryolları İstatistik Yıllığı (2005-2009), 57; (2009-2013), 125.

²⁵ Demiryolları İstatistik Yıllığı (2006-2010), 65.

²⁶ Demiryolları İstatistik Yıllığı (2010-2014), 117.

²⁷ Demiryolları İstatistik Yıllığı (2007-2011), 55.

²⁸ Demiryolları İstatistik Yıllığı (2011-2015), 115.

²⁹ Demiryolları İstatistik Yıllığı (2008-2012), 55.

³⁰ Demiryolları İstatistik Yıllığı (2012-2016), 113.

³¹ Demiryolları İstatistik Yıllığı (2009-2013), 55.

³² Demiryolları İstatistik Yıllığı (2012-2016), 113.

³³ Demiryolları İstatistik Yıllığı (2012-2016), 113.

³⁴ Demiryolları İstatistik Yıllığı (2001-2005), 47,49.

³⁵ Demiryolları İstatistik Yıllığı (2003-2007), 47,49.

³⁶ Demiryolları İstatistik Yıllığı (2010-2014), 116.

2012 ³⁸	Giden: 366, Gelen: 299
--------------------	------------------------

Demiryolu yük taşımacılığının tekrar başlamasına paralel olarak düzenlenen yolcu seferlerine, tablo 2'ye göre ilk yıllar yoğun ilgi gösterilmekle birlikte, 2010 yılından itibaren yolcu sayıları azalmaya başlamıştır. Yolcu seferlerinde beklenen rağbet olmayınca yolcu vagonu sayısı, evvela bir veya ikiye düşürüldü, ardından yolcu seferleri 2013 yılından itibaren tamamen iptal edilmiştir (Nusaybin Gar Şefliği Arşivi; Devlet Demiryolları İstatistik Yıllığı (2012-2016), 112). Bu arada Mardin-Şenyurt şube hattı, sadece yük taşımacılığında kullanıldığından, Şenyurt İstasyonu, Mardin'e gidecek olan yolcular için son durak olmuştur. Bağdat Demiryolu Projesi kapsamında inşa olunan istasyon binalarının günümüzdeki faal durumları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 3: Mardin Demiryolu Güzergahı Üzerinde İnşa Olunan İstasyon Binaları

Teknik Birim		İstasyon Adı	İdâri Statü	İşlev Durumu	Km.	Uzunluk (m)	Rakım	Tesisler	İdâri Hizmet
125/l	6550	Gürpınar	Bina Yok	Barınma Yolu	997.313	100.00	-	-	-
125/l	6511	Akdoğan	İstasyon Şefliği	Buluşmaya Açık	1015.106	670.00	450	Rampa	-
125/l	6613	Şenyurt	İstasyon Şefliği	Açık	1038.290	711.69	513	Müselles, Gabari, Su Cenderesi, Yakıt Deposu, Kantar, iki Adet Rampa	-
125/l	6620	Toruntepe	Bina Yok	Kapalı	1060.498	-	-	-	-
125/l	6605	Serçehan	Bina Yok	Barınma Yolu	1081.852	684.00	545	-	-
125/l	6594	Nusaybin	Gar Şefliği	Açık	1096.934	934.40	508	Döner Köprü, Gabari, Su Cenderesi, Yakıt Deposu, Kantar, İki Adet Rampa	Vagon Servis Şefliği

³⁷ Demiryolları İstatistik Yıllığı (2011-2015), 114.

³⁸ Demiryolları İstatistik Yıllığı (2012-2016), 112.

126/l	6583	Mardin	İstasyon Şefliği	Açık	24.340	514.52	677	Gabari, Su Cenderesi, İki Adet Rampa	Demiryolu Bakım Müdürlüğü
126/l	6579	Sekidüzü	Lojistik Şefliği	Kapalı	11.550	1693.70	-	-	-

Kaynak: Ceylanpınar Demiryolu Bakım Müdürlüğü Arşivi.

Tablo 3'e göre, Mardin il sınırı dahilinde sekiz ayrı mahalde istasyon binasının inşa olunduğu ve bunlardan dördünün hizmet vermeye devam ettiği anlaşılmaktadır. Ancak IŞİD terör örgütünün Suriye'nin kuzeyinde ve Türkiye sınırının hemen karşısında yer alan Ayn-el Arap (Kobane) şehrine saldırısı üzerine, 6-7 Ekim 2014 tarihinde ülkemizde yaşanan toplumsal olaylardan dolayı adı geçen tarihten itibaren tren seferlerinin gerçekleştirilmemesi, hizmete açık binaların da işlevselliğini durma noktasına getirmiştir. Tabloda adı geçen istasyon tesislerinden su cenderesi, buharlı lokomotiflere ve buharlı şofaj vagonlarına su doldurmak için kullanılmaktaydı. Müselles, demiryolu hattının bulunduğu yerde kurulan, üç makastan oluşan üçgen şeklinde demiryolu hattıdır. Gabari ise demiryolu araçlarına ve tesislerinde uyulması gereken genişlik ve yükseklik değerlerini gösteren ölçüm aracıdır.³⁹ Örneğin, Mardin İstasyonunda vagona yüklenen biçerdöverin seyir esnasında köprülerden ve tünellerden geçip geçemeyeceği bu ölçüm aracı sayesinde tespit edilmektedir. Tabloda adı geçen km. başlığı, istasyon binasının kaçınıcı kilometrede yer aldığına işaret etmektedir. Uzunluk başlığı ise istasyon ana hattının her iki tarafında yer alıp çeşitli amaçlar için kullanılan yan yolların toplam uzunluğunu vermektedir. Tabloda adı geçen barınma yolu, yük vagonlarının istasyonda geçici olarak bekletildiği yan yola denir. Buluşmaya açık durumu ise ana hat üzerinde aksi yönde gelen trenlerden birinin yan yola girerek beklemesi işlemidir.

Yapılan saha araştırması neticesine göre, tablo 3'te verilen istasyon binalarının son halleri şöyledir: Kızıltepe İlçesine bağlı Akdoğan İstasyonu'nun ilk binası âtil durumda olduğundan, tespit edilemeyen bir tarihte istasyon yeni bir binaya taşınmıştır. Kızıltepe'nin Şenyurt Mahallesi'nde yer alan Şenyurt istasyon binasının dört tarafı üç metreyi bulan duvarla çevrili ve iç avlusunda bir su cenderesi ve kule yer almaktadır. Bina, 100 yılı aşkın bir süredir varlığını korumakla birlikte, kendi öz haline geri döndürebilmek için binanın temizlenip yer yer onarıma ihtiyaç duyulduğu ifade edilebilir. Şenyurt İstasyonu, Mardin demiryolu güzergahının ana istasyon merkezi konumunda olup buharlı makinelerin bakım ve servis deposu, yol şube şefliği, yol kısım şefliği, kısım şefliği, gar şefliği, yol atölyesi müdürlüğü, loko bakım deposu ve hareket bölge Amirliği burada bulunmaktaydı. Ancak 1978'den itibaren yol şube şefliği Ceylanpınar'a ve yol kısım şefliği Mardin İstasyonuna taşınır iken gar şefliği Şenyurt'ta hizmet

³⁹ <https://tr.railturkey.org/demiryolu-sozlugu/5/>

vermeye devam etmektedir. Diğer adı geçen birimler ise kapanmıştır (Ceylanpınar Demiryolu Bakım Müdürlüğü Arşivi).

Artuklu İlçesine bağlı İstasyon Mahallesi'nde yer alan Mardin istasyon binası, şube hattı olduğundan daha küçük yapıda olmakla birlikte, Şenyurt istasyon binasına nazaran daha bakımlı olduğu tespit edilmiştir. Artuklu İlçesine bağlı bir diğer istasyon binası Toruntepe olup günümüzde Küçükköy Mahallesi sınırları içerisinde yer almaktadır. Tapunun 1 pafta 10 nolu parselinde kayıtlı Toruntepe istasyon binası, 18.09.2014 tarihinde Diyarbakır'da yapılan toplantı sonucunda, 2863 sayılı yasanın 6. maddesine göre, "Korunması Gerekli Taşınmaz Kültür Varlığı" özelliği göstermediği belirtilip tescilinin uygun olmadığına karar verilmiştir.⁴⁰ Nusaybin İlçesine bağlı Serçehan ve Nusaybin istasyon binalarından Serçehan, Durakbaşı (Kesra Serçehan) Mahallesi sınırları içerisinde yer alıp günümüzde mevcut değildir.⁴¹ Nusaybin istasyon binası ise yıktırılıp 2012 yılında yeni bir bina inşa olunmuştur. Halk arasında "Alman Köprüsü" diye bilinen ve günümüzde Nusaybin'de mevcut olan demiryolu köprüsü, şehrin ortasından geçen Çağ Çağ Nehri üzerinde inşa olunmuştur. Nusaybin güzergahının inşası sürecinde Alman çalışanlar, günümüzde varlığını korumakla birlikte restoreye muhtaç Abdülkadir Paşa konağında misafir edilmişlerdi (Nusaybin Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü).

Sonuç

Osmanlı Devleti'nde ilk demiryolu hatları, parça parça kısa hatlardan oluşurken ilk değişim, 4 Mart 1889 tarihinde Anadolu Demiryolları Şirketi'nin kurulmasıyla yaşanmıştır. Adı geçen şirketin kurulduğu dönemde, Bâb-ı Âli Hükümetine birçok demiryolu projesi sunulmuştur. Teklifi getirilen projelerin ikisinde Mardin de yer almakla birlikte, her iki projenin akıbeti hususunda kesin bir malûmat tespit edilememiştir.

Anadolu'da geniş bir alana yayılan ilk planlı demiryolu inşası girişimini, 13 Nisan 1903 tarihinde kurulan Bağdat Demiryolu Şirketi devam ettirmiştir. Bu yeni şirketin projesi kapsamında, Mardin'de sırasıyla Gürpınar, Akdoğan, Şenyurt, Toruntepe, Serçehan ve Nusaybin mevkiğinde birer istasyon binası inşa olunmuştur. Ayrıca proje kapsamında dört durak noktası belirlenmiş ve Şenyurt-Mardin arasında yapılan şube hattı üzerinde de Mardin Tren İstasyonu inşa olunmuştur.

Mahalli hükümetin şube hattın yapımı konusundaki talebinin yanı sıra Almanların hem Mardin'in stratejik konumundan faydalanmak istemeleri hem de yük taşıma amacıyla inşasını planladıkları şube hattın yapımı, 1911 yılında gündeme gelmekle birlikte yapımına 1917 yılında resmen karar verilmiştir. Ana güzergahta ise 1917 yılına gelindiğinde, Gürpınar-Şenyurt arası kısmın

⁴⁰ <https://korumakurullari.ktb.gov.tr/Eklenti/34736,mardin-merkez-kucukkoy-koyu-toruntepe-tren-istasyonu.pdf?o>

⁴¹ <https://korumakurullari.ktb.gov.tr/Eklenti/38983,2954-470422-mardin-ili-nusaybin-ilcesi-durakbasi-koyu-s-.pdf?o>; <https://www.nufusu.com/nusaybin-mardin-mahalleleri-nufusu>

tamamlandığı ve diğer istasyonların 1918 yılında bitirildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, projenin Anadolu'daki son istasyonunun yer aldığı ve günümüzde Mardin iline bağlı bir ilçe olan Nusaybin'deki güzergahın, 1918 yılında tamamlandığı ifade edilebilir. Ancak Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Bağdat demiryolu hattı, Osmanlı bakiyesi devletler olan Türkiye, Suriye ve Irak arasında bölüştürülmüştür. Bağdat demiryolu güzergahı, savaş sonunda adı geçen üç devletin payına düştüğü için tam anlamıyla bitirilememiştir (Alperen, 2018: 15). Adı geçen savaştan sonra, tamamlanamayan projenin Bağdat-Basra arasını İngilizler ve Bağdat'tan kuzeye olan kısmı ise İngiliz manda idaresi tamamlamıştır (Ortaylı, 2002: 1527).

Kızıltepe İlçesinin Şenyurt mahalline, güzergâh üzerinde yer alan istasyon binalarının en büyüğü inşa olunmuştur. Yukarıda değinildiği üzere, Şenyurt istasyonunda hat ikiye ayrılarak bir kol Nusaybin'e doğru ilerlerken diğer kol şube hattı şeklinde, günümüzde İstasyon Mahallesi olarak düzenlenen Mardin civarına kadar uzatılmıştır. Şirkete, hattın geçeceği yollar boyunca devlete ait yer altı ve yer üstü kaynaklardan faydalanma imtiyazı verildiğinden, yapılan saha araştırması sonucunda, şube hattın bir yan hattın daha günümüzde varlığını sürdüren Akbağ, Cevizlik, Evciler, Yağmur ve Ulutaş köylerine kadar çekildiği tespit edilmiştir.

Osmanlı Devleti, demiryollarını yabancı yatırımcılara verilen imtiyazlar doğrultusunda inşa etmiştir. Şirketler, yatırım amaçlı inşa ettikleri demiryolu hatlarını limanlara yakın, zengin tarım bölgelerinden geçirmişlerdir. Bu bakımdan, kendi çıkarlarını gözeten İngiliz ve Alman şirketlerin yaptıkları demiryolları, birbirine entegre olması bir yana kopuk yapıda bir ağacın dallarına benzemektedir (Göktaş, 2020: 145). Bağdat demiryolu güzergahının, limanlara yakın olmayıp zengin tarım ürünlerinin yetiştirilmediği Mardin'den geçmesinin ise daha ziyade askeri ve stratejik kaynaklı olduğu düşünülmektedir. Zira, ek.11, 12 ve 13'te belirtildiği üzere, Alman askerlerinin Mardin İstasyonu yakınında konuşlanıp kent merkezini üs olarak kullanmaları ile 1908 yılında imzalanan mukavelenâmenin gündeme getirildiği bir kayıtta, Nusaybin şehrinin çölün kilidi olarak ifade edilmesi bu ihtimali güçlendirmektedir (BOA, Y. A. HUS. 542-75, 22 B 1326 (20 Ağustos 1908)).

Mardin demiryolu güzergahı, şehrin işgale uğramamasından dolayı millî mücadele döneminde düzenli ordu ve milis güçler tarafından aktif olarak kullanılmamıştır. Yabancılar tarafından işletilen hatların güvenlik sorunu yaratması, geçtikleri bölgelerde kendi ekonomik çıkarlarına hizmet almayı sürdürmeleri gibi nedenlerden dolayı demiryolu hatlarının millileştirilmesine karar verilmiştir. Bu bağlamda, 1949 yılında Çobanbey-Nusaybin ile Şenyurt-Mardin arası hatlar, devlet işletmesine geçirilmiştir.

Çobanbey-Nusaybin ile Şenyurt-Mardin arasında inşa olunan demiryolu hattı, Cumhuriyet dönemi boyunca araştırma mahallinin askeri ihtiyaçlarına cevap verdiği gibi ekonomik, sanayii ve ticari kalkınmasında da önemli rol oynamıştır.

Çobanbey-Nusaybin hattı üzerinde yolcu ve yük seferleri gerçekleştirilmekte iken Şenyurt-Mardin arası şube hattında sadece yük seferleri düzenlendiğinden ana hat üzerinden Mardin'e gidecek olan yolcular için son durak Şenyurt İstasyonu olmuştur. Ancak İran, Irak ve Suriye devletleri arasında 1980 yılında başlayan savaş ve diplomatik krizlerden dolayı Türkiye-İrak arası tren seferleri, 2000'li yılların başına kadar düzenlenememiştir. Nihayet 2004 yılında başlayan yük seferleri, düzenli olarak 2014 yılına kadar sürmüştü, 2005 yılında başlayan yolcu seferlerinde ise sonraki yıllar beklenen rağbet olmayınca 2013 yılında iptal edilmiştir.

İŞİD terör örgütünün Türkiye sınırının hemen karşısında yer alan Ayn-el Arap şehrine saldırısı üzerine, 6-7 Ekim 2014 tarihinde ülkemizde yaşanan toplumsal olaylardan dolayı adı geçen tarihten günümüze değin Mardin demiryolu güzergahı üzerinde tren seferleri düzenlenmemektedir. Ancak Nusaybin, Cizre, Silopi ve Habur arasında yeni demiryolu yapımı ve Diyarbakır-Mazıdağı arasında ise iltisak hattı yapımı projeleri, Güneydoğu Anadolu Projesi (GAP)'nin 2014-2018 eylem planı kapsamında yer almıştı (TCDD Genel Müdürlüğü 2020 Yılı Performans Programı, 13).

Kaynakça

1. Arşiv Belgeleri

1.1. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

Bâb-ı Âli Evrâk Odası (BEO): 4506-337912; 7806-339712.

Dâhiliye İdâre (DH. İD): 4-28; 49-1.

Dâhiliye Nezâreti Şifre Kalemî (DH. ŞFR): 641-23.

Hariciye Nezâreti Tercüme Odası (HR. TO): 535-66.

Meclis-i Vükela Mazbataları (MV): 28-53; 30-17.

Sadâret Mektûbi Mühimme Kalemî (A.) MKT.MHM): 496-11.

Yıldız Perakende Arzuhal Jurnal (Y. PRK. AZJ): 50-123.

Yıldız Sadâret Husûsî Marûzat (Y. A. HUS): 522-95; 537-70.

1.2. Cumhurbaşkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA)

Kararlar Daire Başkanlığı (KDB): 14-45-29 (24 Haziran 1925); 30-72-23 (10 Temmuz 1926); 20-37-9 (25 Temmuz 1926); 376-203-3 (7 Ekim 1977); 267-79-26 (16 Eylül 1972).

Muâmelât Genel Müdürlüğü (MGM): 185-277-1 (5 Nisan 1923); 7-39-32 (31 Aralık 1924).

1.3. Ceylanpınar Demiryolu Bakım Müdürlüğü Arşivi

1.4. Nusaybin Gar Şefliği Arşivi

2. Araştırma Eserler

Alperen, A. (2018). Bağdat Demiryolu: Siyasal Sonuçları Olan Bir Türk-Alman Demiryolu Projesi. 21. *Yüzyılda Eğitim ve Toplum Dergisi*, C.7(S.1), ss. 1-22.

Alp, M. (2015). *Efsanelerden Masallara Mardin*. Mardin: Mardin Sürdürülebilir Turizm Projesi Yayınları.

Bağdat Demiryoluna Aid Mukavelat, Selanik Matbaası, Dersaadet 1329.

- Başar, M. E. ve Hacı Abdullah Erdoğan. (2009). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'de Tren Garları. *S.Ü. Mühendislik-Mimarlık Fakültesi Dergisi*, C.24(S. 3), ss. 29-44.
- Bozkurt, B. (2021). "Erken Cumhuriyet Dönemi Demiryollarının Millileştirilmesi: Anadolu Demiryolları ve Mersin-Tarsus-Adana Hattının Satın Alınması", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi-Journal of Turkish Researches Institute*, (S. 71), ss. 679-702.
- Bekin, D. (2010). *Tarihin Işığında Mardin*. Ankara: Korza Yayınları.
- Beydilli, K. (1991). Bağdat Demiryolu. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, C4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 442-444.
- Demirhan, N. (1995). Atatürk Dönemi Ulaştırma Politikası ve Demiryolları. Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (*Basılmamış Doktora Tezi*).
- Doğuoğlu, M. M. F. (2002). 19. Yüzyıl İstanbul'unda Alman Mimari Etkinliği. İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü (*Basılmamış Doktora Tezi*).
- Engin, V. (2002). Osmanlı Devleti'nin Demiryolu Siyaseti. *Türkler Ansiklopedisi*, C14, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, ss. 825-838.
- Eldem, F. T. (2021). "Cihan Harbi'nden Sonra İtilaf Devletlerinin Mardin Sancağını İşgal Girişimleri", *Uluslararası Türk Araştırmaları Dergisi (UTAD) The Journal of International History Researches*, C.5(S. 2), ss. 252-267.
- Göktaş, A. (2020). Kütahya'daki Tren İstasyonları. Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (*Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*).
- Ortaylı, İ. (2016). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2002). Son Universal İmparatorluk ve II. Abdülhamid. *Türkler Ansiklopedisi*, C12, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, ss. 1515-1530.
- Özdemir, N. (2018). Türkiye'de Demiryollarının Millileştirilmesi ve Şimendifer Mektebi. XVII. *Türk Tarih Konresi*, 15-17 Eylül 2014, C5, 1. Kısım, Ankara.
- Özdemir, M. (2001). *Mütareke ve Kurtuluş Savaşı'nın Başlangıç Döneminde Türk Demir Yolları (Yapısal ve Ekonomik Sorunları 1918-1920)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ölçen, Y. (2006). Milli Mücadelede Mardin. *I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, 26-28 Mayıs 2006, İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi Yayınları.
- Soy, H. B. (2002). II. Wilhelm, Weltpolitik ve II. Abdülhamid. C13, *Türkler Ansiklopedisi*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, ss. 28-44.
- Soy, H. B. (2000). "Anadolu ve Bağdat Demiryolu Çerçevesinde Osmanlı-Alman Yakınlaşması", *Yeni Türkiye Dergisi*, (S. 31), ss. 309-317.
- Sezen, T. (2017). *Osmanlı Yer Adları*. Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları.
- The General Staff British Forces in Iraq. (1923). *Military Report on Mesopotamia (Iraq)*. Area 8 (Western Kurdistan) Provisional.

Yıldırım, S. Ö. (2012). Anadolu ve Bağdat -C.E.O.A- ve Bağdat-Halep-Nusaybin - B.A.N.P- Demiryolu Şirketleri Yolcu Binaları Tıp Projeler. *Beykent University Journal of Science and Engineering*, C.5 (S, 1-2), ss. 69-93.

3. İnternet Kaynakları

<http://www.trainsofturkey.com/pmwiki.php/History/CI0B>, (erişim: 18.07.2022).
<https://www.nufusune.com/artuklu-mahalleleri-koyleri-mardin>, (erişim: 15.03.2022).

<https://www.nufusune.com/mazidagi-mahalleleri-koyleri-mardin>, (erişim: 15.03.2022).

<http://www.mazidagi.gov.tr/koy-mezra-durum-cizelgesi>, (erişim: 15.03.2022).

<https://tr.railturkey.org/demiryolu-sozlugu/5/>, (erişim: 20.03.2022).

<http://www.lugatim.com/s/dekovil>, (erişim: 19.07.2022).

<https://mehmetayaz.blogspot.com/2008/03/srgcnn-tarihesi.html>, (erişim: 18.03.2022).

<https://www.nufusune.com/kiziltepe-mahalleleri-koyleri-mardin>, (erişim: 18.03.2022).

<https://www.nufusu.com/nusaybin-mardin-mahalleleri-nufusu>, (erişim: 15.03.2022).

<https://www.koylerim.com/kiziltepe-sevimli-koyu-303938h.htm>, (erişim: 18.03.2022).

Karte von Mesopotamien und Syrien (vorläufige Ausgabe) : 3b. Mârdîn / bearbeitet in der Kartogr. Abteilung der Kgl. Preuss. Landesaufnahme, (erişim: 18.07.2022).

<https://korumakurullari.ktb.gov.tr/Eklenti/34736,mardin-merkez-kucukkoy-koyu-toruntepe-tren-istasy-onu.pdf?0> (erişim: 15.03.2022).

<https://korumakurullari.ktb.gov.tr/Eklenti/38983,2954-470422-mardin-ili-nusaybin-ilcesi-durakbasi-koy-u-s-.pdf?0>, (erişim: 15.03.2022).

4. Kurum ve Sözlü Kaynaklar

T.C. Devlet Demiryolları İstatistik Yıllığı (2000-2004).

T.C. Devlet Demiryolları İstatistik Yıllığı (2001-2005).

T.C. Devlet Demiryolları İstatistik Yıllığı (2003-2007).

T.C. Devlet Demiryolları İstatistik Yıllığı (2004-2008).

T.C. Devlet Demiryolları İstatistik Yıllığı (2005-2009).

T.C. Devlet Demiryolları İstatistik Yıllığı (2006-2010).

T.C. Devlet Demiryolları İstatistik Yıllığı (2007-2011).

T.C. Devlet Demiryolları İstatistik Yıllığı (2008-2012).

T.C. Devlet Demiryolları İstatistik Yıllığı (2009-2013).

T.C. Devlet Demiryolları İstatistik Yıllığı (2010-2014).

T.C. Devlet Demiryolları İstatistik Yıllığı (2011-2015).

T.C. Devlet Demiryolları İstatistik Yıllığı (2012-2016).

Mardin'in yerli halkından Hüseyin Aktürk ile 20.02.2022 tarihinde yapılan sözlü tarih çalışması.

Mardin Tren İstasyonundan emekli Halil Atnur ile 15.01.2022 tarihinde yapılan sözlü tarih çalışması.

Mardin Büyükşehir Belediyesi Kültür, Turizm ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı.

Nusaybin Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü.

Mardin Büyükşehir Belediyesi personeli Fırat Ulaş Tur'un 06.06.2016 tarihinde Hacı Ahmet Ağa ailesine mensup Mithat Şen ile yaptığı sözlü tarih çalışması.

Ek.3. Hacı Ahmet Ağa⁴⁴



Ek.4. Şenyurt (Derbeziye) Tren İstasyonu⁴⁵



⁴⁴ <https://mehmetayaz.blogspot.com/2008/03/srgcnn-tarihesi.html>

⁴⁵ 05.03.2022 tarihli fotoğraf çekiminden.



Ek.5. Mardin Tren İstasyonu ⁴⁶



Ek.6. Eski Nusaybin Tren İstasyonu ⁴⁷



⁴⁶ 05.03.2022 tarihli fotoğraf çekiminden.

⁴⁷ Ceylanpınar Demiryolu Bakım Müdürlüğü Arşivi.

Ek.7. Yeni Nusaybin Tren İstasyonu⁴⁸



Ek.8. Alman çalışanların Nusaybin’de ikamet ettiği Abdülkadir Paşa Konağı⁴⁹



⁴⁸ 05.03.2022 tarihli fotoğraf çekiminden.

⁴⁹ 05.03.2022 tarihli fotoğraf çekiminden.

Ek.9. Dekovil Hattı üzerinde İşlev Gören Benzinli Lokomotif ve Demiryolu Çalışanları⁵⁰



Ek.10. Dekovil Hattı Üzerinde Seyir Halinde Olan Lokomotif ve Demiryolu Çalışanı⁵¹



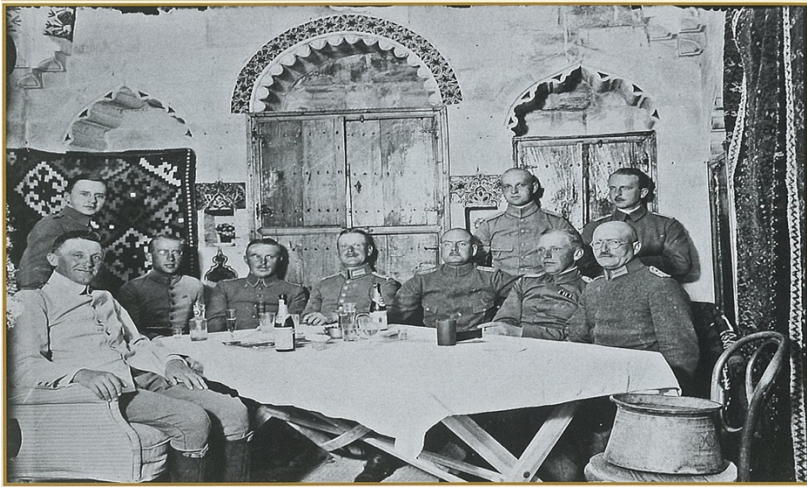
⁵⁰ Bekin, 2010: 220.

⁵¹ Bekin, 2010: 221.

Ek.11. 1917 Yılında Mardin İstasyonu Mevkiinde Kurulan Askeri Çadırlar⁵²



Ek.12. Alman Garnizonu olarak kullanılan İskender Atamyan konağında Bulunan Alman Subaylar⁵³



⁵² Bekin, 2010: 224.

⁵³ Alman General Von Lossow ve İkinci Ordu Menzil Müfettişi Kurmay Yarbay Von Falkenhausen, diğer Alman askeri yetkililerle birlikte Alman Garnizonu olarak kullanılan İskender Atamyan'ın konağında dinlenirken (Bekin, 2010: 82).

Ek.13. Müşir Ahmet İzzet Paşa ve Atatürk'ün Alman Garnizonu'nu Ziyaretleri⁵⁴



Ek.14. Nusaybin güzergahı üzerinde inşa olunan Alman Köprüsü⁵⁵



⁵⁴ Bekin, 2010: 66.

⁵⁵ 05.03.2022 tarihli fotoğraf çekiminden.

Ek.15. Mardin demiryolu güzergahının başladığı demiryolu köprüsü⁵⁶



370

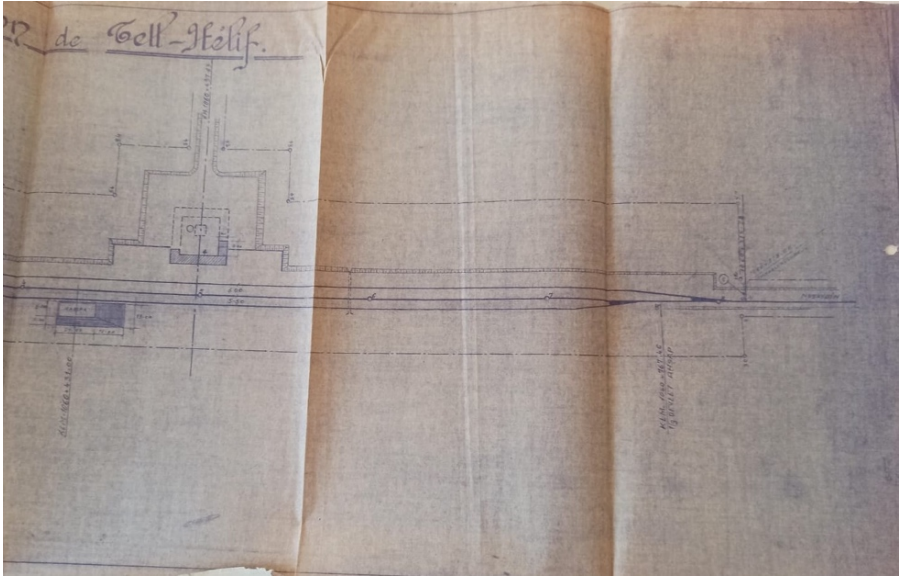
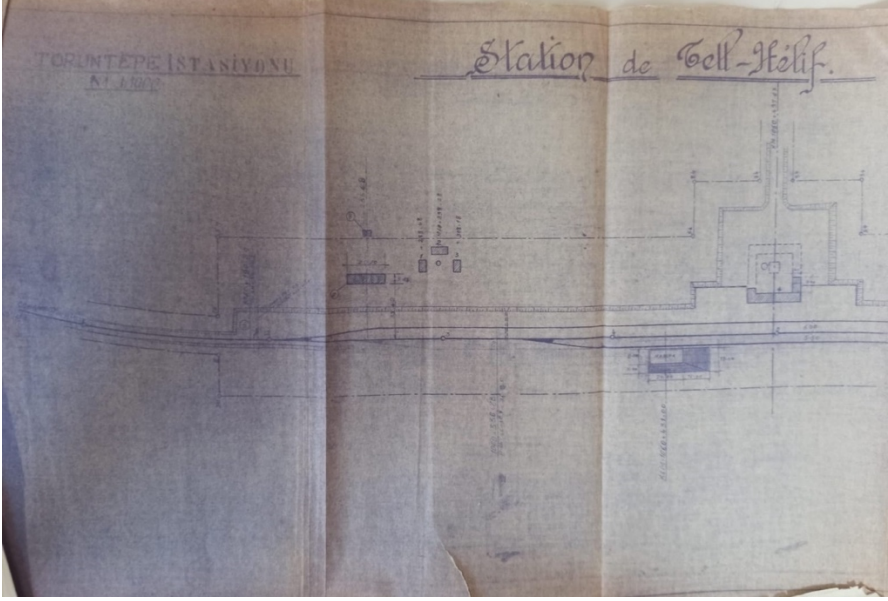
Ek.16. Şube hattı üzerinde inşa olunan Sekidüzü İstasyonu⁵⁷



⁵⁶ Ceylanpınar Demiryolu Bakım Müdürlüğü Arşivi.

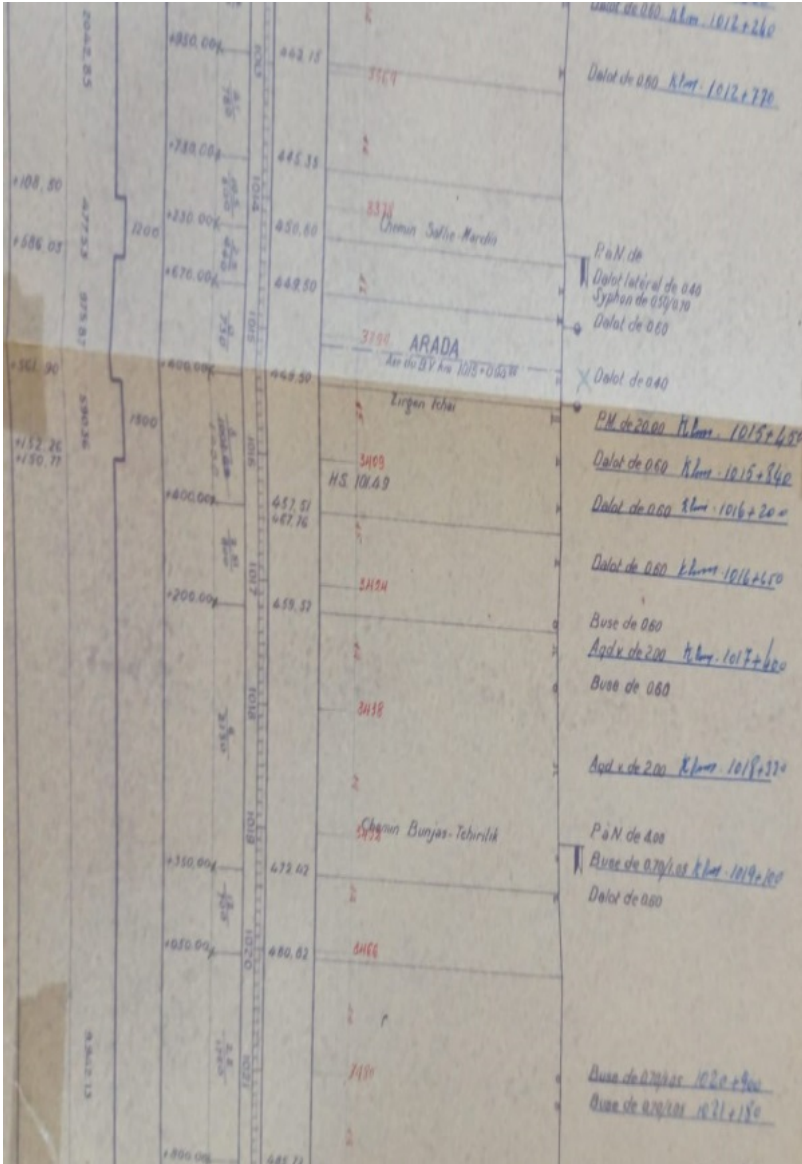
⁵⁷ Ceylanpınar Demiryolu Bakım Müdürlüğü Arşivi.

Ek.17. Toruntepe (Tel Halif) Tren İstasyonu Krokisi⁵⁸

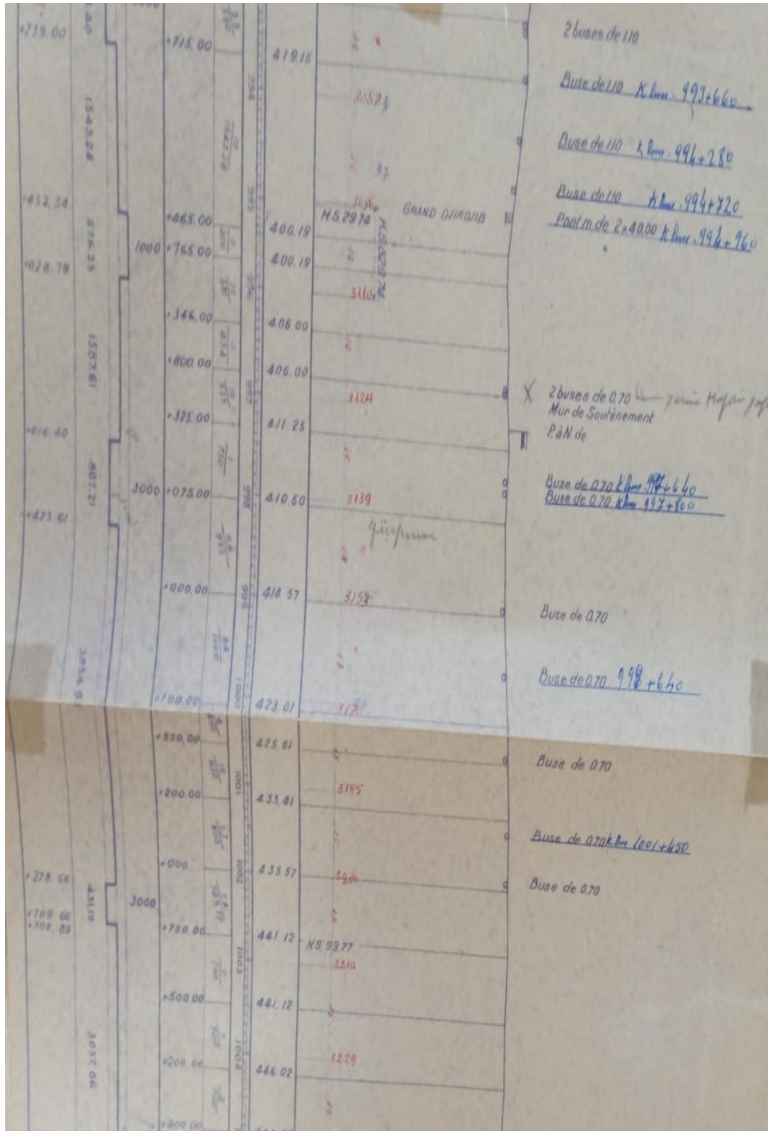


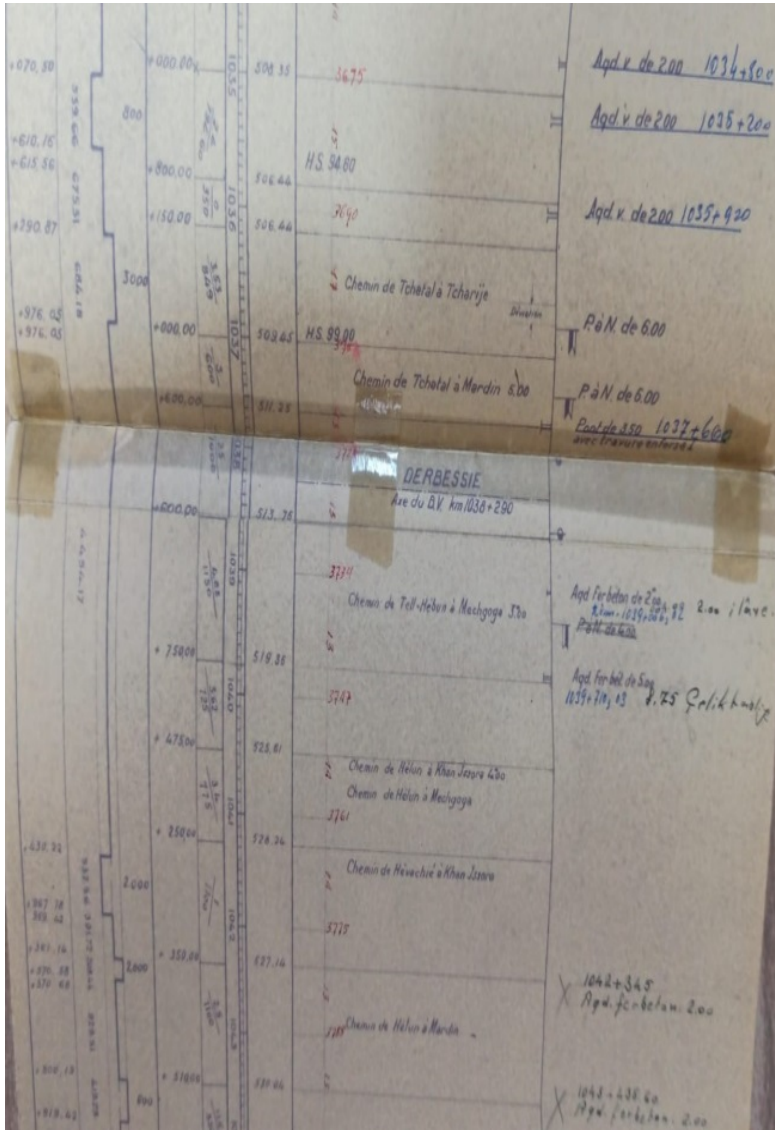
⁵⁸ Ceylanpınar Demiryolu Bakım Müdürlüğü Arşivi.

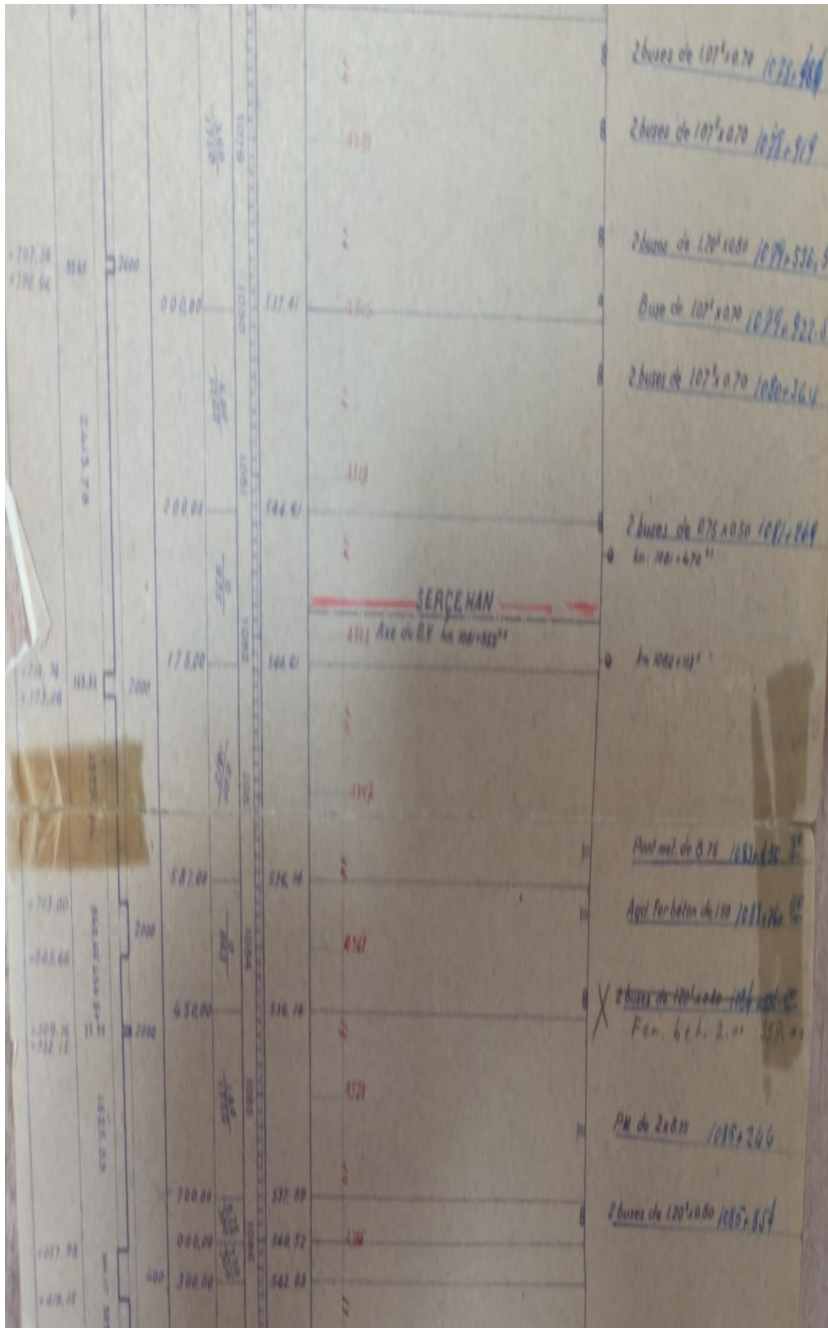
Ek.18. Gürpınar-Nusaybin Arası Demiryolu Hattı Krokisi⁵⁹

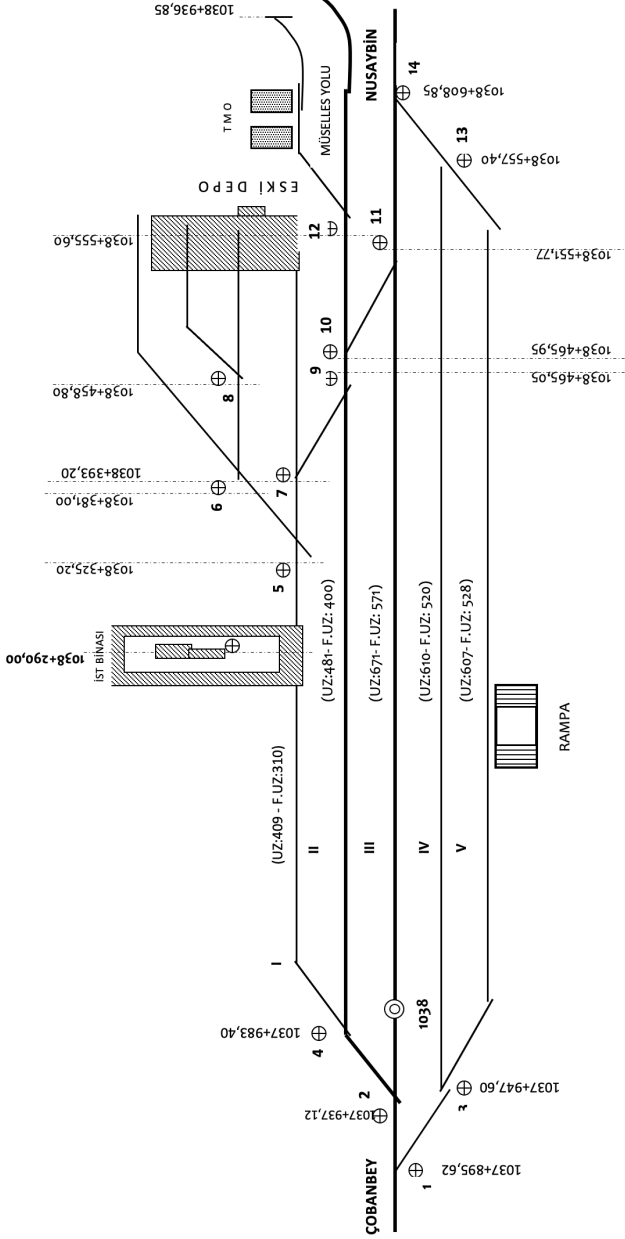


⁵⁹ Ceylanpınar Demiryolu Bakım Müdürlüğü Arşivi.

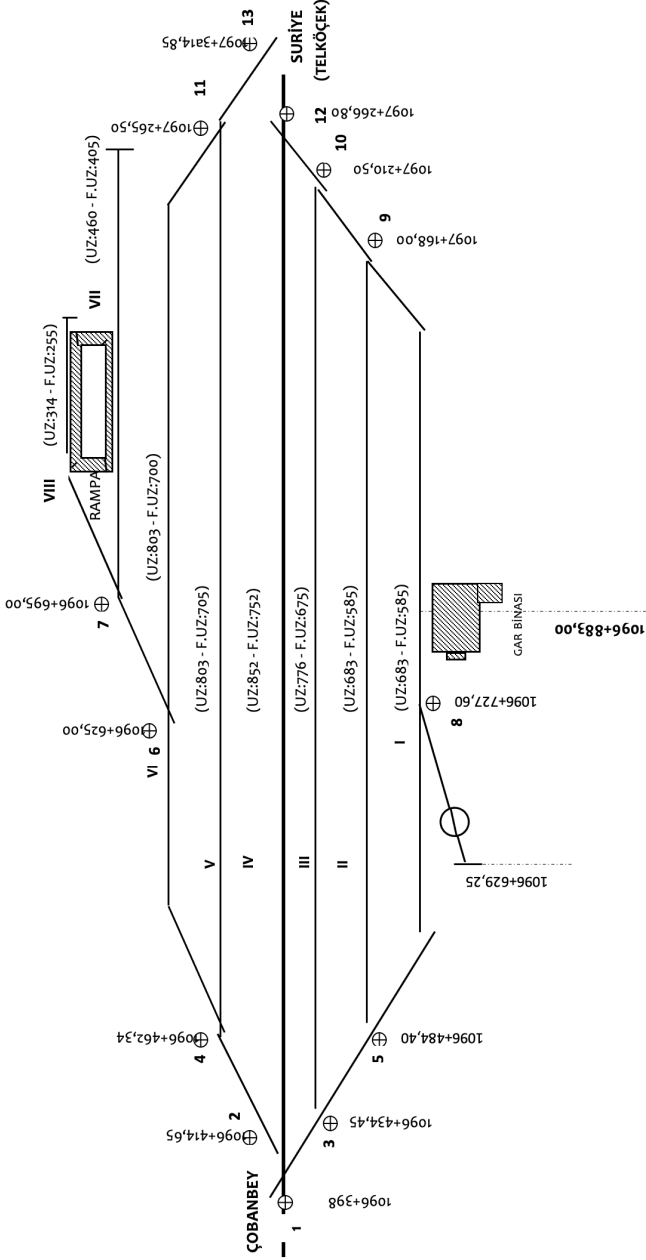




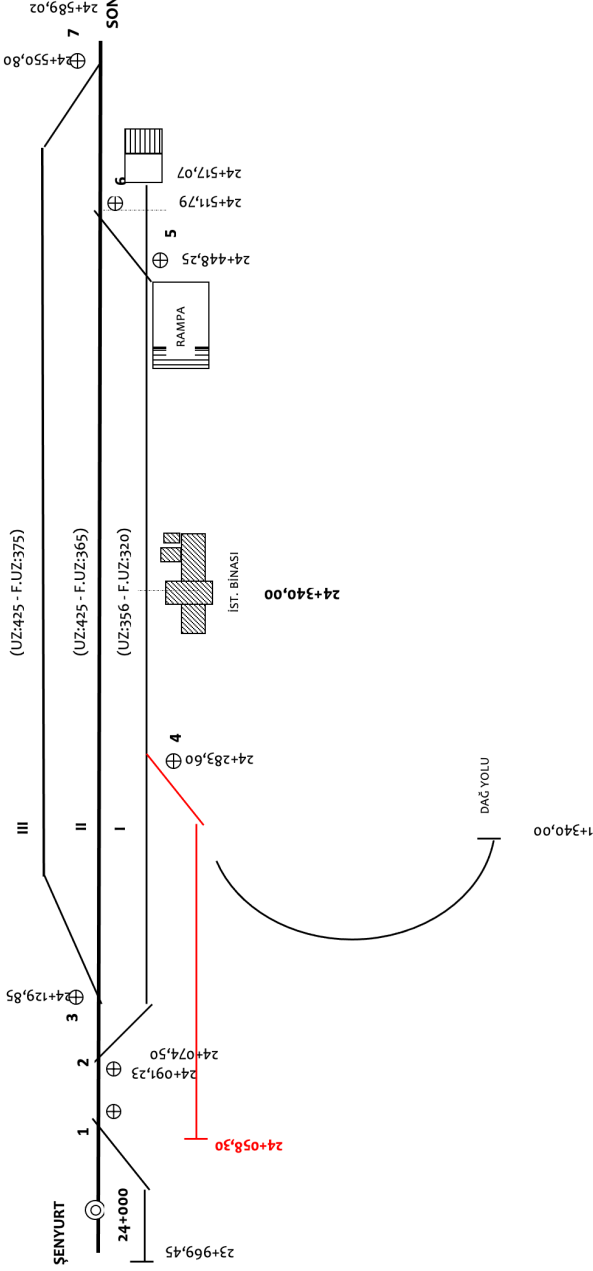


Ek.19. Şenyurt İstasyonu Krokisi⁶⁹⁶⁹ Ceylanpınar Demiryolu Bakım Müdürlüğü Arşivi.

Ek.20. Nusaybin İstasyonu Krokisi⁶¹

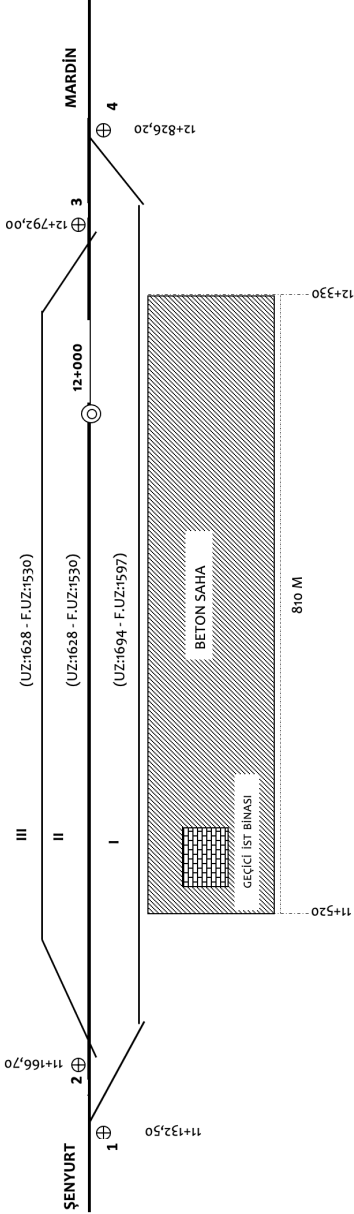


⁶¹ Ceylanpınar Demiryolu Bakım Müdürlüğü Arşivi.

Ek.21. Mardin İstasyonu Kroki⁶²

⁶² Ceylanpınar Demiryolu Bakım Müdürlüğü Arşivi.

Ek.22. Sekidüzü İstasyonu Krokisi⁶³



⁶³ Ceylanpınar Demiryolu Bakım Müdürlüğü Arşivi.

Osmanlı Ayanlık Devri'nde Siverek'te Rakip İki Güç: Millizadeler ve Fettahzadeler (1743-1756)¹

Ercan Gümüş²

Öz

Siverek'te merkezden atanan sancakbeylerinin yanında hayli nüfuza sahip voyvodaların etkinliğini 18. yüzyıl kayıtlarından tespit etmek mümkündür. Osmanlı arşivinde voyvoda unvanı edinmiş Fettahzadeler ve timar mutasarrıfı ile iskânbaşı unvanlı Milli Aşireti mensuplarının çatışmalarına dair birçok kayda ulaşmak mümkündür. Bu aşiret mensuplarının bir kısmı konargöçer hayat tarzına sahipken diğer bir kısmı ise şehirli sosyal tabandandı. Bu anlamda 18. yüzyılda Yeni İl'den Siverek'e gelerek merkez nezdinde itibar elde eden Fettahzadelerle ve onlardan çok önce burada güçlü bir aşiret tabanı edinmiş ve haliyle bu gücü de yereldeki siyasete taşımış Milli Aşireti mensuplarının çatışmalarını incelemek çalışmanın ana eksenini oluşturmaktadır. İncelenen dönemin belirgin özelliği, Osmanlı merkez ve taşra idaresinde yetkiyi ele almış aile ve aşiretlerin varlığıydı. Bu olguyu aşiretler (reis haneleri) çağı şeklinde tanımlamak mümkündür. Öyle ki merkezde yer alan Osmanlı ailesi bu aşiretler (reis haneleri) paradigmasının öznesi/prototipi idi. Bunu model alan taşradaki temsilci konumundaki her yapı benzer bir örgütlenmeye sahipti. Ayrıca, bu dönemde Osmanlı merkezinde birbiriyle çatışma halindeki saray kliklerinin sultan değişikliğiyle sonuçlanan karşılıklı darbeleri taşra idaresinde de haliyle bir kontrolsüzlüğe yol açmıştı. Merkezdeki bu gelgitli siyaset benzer şekilde taşraya da aksetmişti.

Anahtar Kelimeler: Siverek, Diyarbekir, Rakka, Milli Aşireti, Fettahzadeler.

¹ Bu çalışma, 6-8 Mayıs 2022 tarihinde düzenlenen "Uluslararası Siverek Sempozyumu"na sunulan "18. Yüzyıl Ortalarında Siverek Sancağında Milli-Fettahzade Çekişmesi ve Bu Çekişmenin Osmanlı Kaynaklarına Yansıması" adlı tebliğin geliştirilmiş halidir.

² Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ercangumus1977@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-9904-748X.

Two Rival Powers in Siverek in the Ottoman Ayan Period: Millizadahs and Fattahzadahs (1743-1756)

Abstract

In Siverek, it is possible to follow the effectiveness of the voivodes, who had a great deal of influence in addition to the sanjakbeys appointed from the center, from the 18th century records. In the Ottoman archives, the conflicts between the Fattahzades, who had the title of voivode, and the members of the Milli Tribe, who had the title of timar mutasarrıf/lord and iskanbaşı/cheaf of land/head of land, some of whom had a nomadic lifestyle, while others were from the urban social base, are noteworthy. In this respect, the main axis of the study is to examine the conflicts between the Fattahzadas, who came to Siverek from Yeni İl in the 18th century and gained prestige in the center, and the members of the Milli Tribe, who had a strong tribal base her long before them and naturally brought this poer to local politics. The distinctive feature of the examined period was the presence of households that took over the authority in the Ottoman central and provincial administrations. It is possible to describe this phenomenon as the age of households. So much that the Ottoman household in the center was the subject/prototype of this households paradigm. Every representative structure in the province, which took this as a model, had a similar organization. In addition, the mutual coups of the palace cliques that were in conflict with each other in the Ottoman center during this period, which resulted in the change of sultan, naturally led to a lack of control in the provincial administration. This volatile politics in the center was similarly reflected in the countryside.

Keywords: Siverek, Diyarbekir, Raqqa, Milli (Milan) Tribe, Fattahzadahs.

Extended Abstract

It is observed that those who came to power by taking the voivode, mutesellim and other tax farming administrations in the provinces lost their positions rapidly as a result of the reflection of the conflicts they were a part of over time. For this reason, the administrators, who were formerly know as “statesman/devletlu” due to their strong position, but later referred to as “bandit/jabber/tyrant” due to their loss of authority, will be discussed. Another point that should be mentioned is that the settlement policy, which aims to set a barrier against the nomadic Urban tribes who have moved from the southern deserts to the nothern area, has transformed the Milli Tribe into the metaphor of the “Lock of Raqqa”, which the state has positioned to ensure the survival of the state, especially the order in Raqqa State. The settlement of many Kurdish and Turkomen tribes, especially the Milli Kurds, on a line that could be drawn from Latikia to Zakho, in order to prevent the destruction caused by the nomadic Urban invasion, coincided with the testing or construction period of a border policy that the empire was trying to build on its southern border. While this external factors caused the Milli Tribe to seize some visible privileges in Mardin, Ruha, Diyarbekir, Siverek and its environs, where it was inhabited from ancient times, it also increased its appearance

in historical documents. In Siverek and its environs, the conflict between the members of the Milli Tribe and the Fattahzadahs, with their state identities, especially with the titles of voivode, iskanbashi and chief of tribe/mir-i ashira, can be easily followed. However, it should be noted that as a result of these conflicts, in the second half of the 18th century, the winners were the leaders of the Milli Tribe, and Fattahzadah Mehmed and his household were exiled from Siverek and forced to reside in Diyarbekir and were forbidden to enter Siverek again. It should be noted that in the middle of the century, the sons of Milli Keleş Abdi, who were in constant in three different periods in the middle of the century, completed the liquidation process against their rivals in Siverek with the support of the Raqqa governor, former Grand Vizier Seyyid Abdullah Pasha, and seized power in Diyarbekir and Raqqa province, including the general administration of the tribe. It is necessary to consider the process of taking power in Siverek, Raqqa/Urfa, Mardin and Diyarbekir, together with the conditions of the Ottoman Empire, by the Milli Tribe and the rulers/beys/elites who ruled it. As a matter of fact, the rise of provincial elites not only in Diyarbekir province, but almost everywhere in the empire gained momentum after Vienna Campaign II (1683). The chaotic weather in the south of the empire seems to have imposed one of the important aspects of our study, the implementation of the policy of resettlement. The invasions of the Urban tribes from the south had brought the tribes to be placed on certain lines more than once in the history of the Ottoman Empire. Diyarbekir also took its share from the deterioration of public order in the southern states. As a matter of fact, nomadic tribes living in the region began to be settled in the vicinity of Aleppo and Raqqa, as “bend and sedd”, in order to prevent the bedouin migration wave moving towards the north. Military calculations were decisive in keeping the Milli Tribe and the nomadic Turkmen and Ekrad (Kurds) tribes with similar conditions in the southern borders of the state. As a matter of fact, the military forces of the tribes were used to suppress and control the rebellions, which are frequently seen in provinces such as Basra and Baghdad. For example, we know that the Milli Tribe was mobilized to suppress the Sheikh Mani rebellion in Basra province. In addition, we see from the sources that when the Erdelan’s ruler(mir) asked for help from the Ottoman Empire in the war with Iran, Baban’s ruler(mir) and the chief resettlement of the Milli tribe went to help with their entourage and fought against the Iranians by taking part in the army of 35-40.000 people. The policy of placing Turkmen and Ekrad tribes in derelict areas resulted in some powerful ruling families being influential in the provincial administration, as it can be seen in the example of the Milli Tribe. It is seen that the Milli Keleş Abdi households, in particular, rose rapidly around Diyarbekir, Raqqa/Urfa, Mardin, Viranşehir and Siverek in the following historical process and was frequently mentioned in the Ottoman central provincial correspondence.

Giriş

Taşrada voyvoda, mütesellim ve başkaca iltizam usulü idarecilikleri olarak yönetime gelenlerin zamanla parçası oldukları çatışmaların merkeze yansması sonucunda pozisyonlarını hızla kaybetmeleri dikkat çekicidir. Bu sebeple çalışmada, önceleri güçlü konumlarının sağladığı itibarla “devletlü” olarak anılan fakat sonraları yetkilerini kaybetmelerinden “eşkiya/cebabire/zorba” şeklinde zikredilen idareciler ele alınacaktır.

Güney çöllerinden kuzey sahasına yönelmiş göçebe Urban aşiretlerine³ set çekmeyi amaç edinen iskân siyasetinin zamanla Milli Aşireti'ni devletin, özellikle de Rakka Eyaleti'ndeki düzenin, bekasını temin üzere konumlandığı “Rakka'nın Kilidi” metaforuna dönüştürmesi incelenmeyi hak etmektedir. Aneze, Şemmer/Şammar, Ubeyd ve Tayy gibi Urban aşiretlerin kuzeye doğru gerçekleştirdiği yıkımı engellemek için başta Milli Ekrâdı olmak üzere çok sayıdaki Kürd ve Türkmen aşairin Lazkiye'den Zaho'ya çekilebilecek bir hat üzerinde yerleştirilmeleri imparatorluğun güney sınırında inşa etmeye çalıştığı bir sınır siyasetinin test edilme ya da inşa dönemine denk gelmişti. Bu çevresel etkenler Milli Aşireti'nin kadimden⁴ meskûn olduğu Mardin, Ruha, Diyarbekir, Siverek ve havalisinde gözle görülür bazı imtiyazları ele geçirmesine sebep olurken diğer yandan tarihi vesikalardaki görünümünü de arttırmıştır.

Siverek ve çevresinde, Milli Aşireti mensuplarıyla Fettahzadelerin tarihsel süreçte özellikle voyvoda, iskânbaşı ve mir-i aşiret unvanlarına sahip “devletlü” kimlikleriyle çekişmesi arşiv kayıtlarından takip edilebilmektedir. Ancak bu çatışmaların sonucunda 18. yüzyılın ikinci yarısında kazananın Milli Aşireti liderleri olduğunu ve Fettahzade Mehmed ile hanesinin Siverek'ten sürülerek Diyarbekir'de ikametlerinin zorunlu tutulduğunu ve tekrar Siverek'e girişlerinin yasaklandığını belirtmek gerekir. Aynı yüzyılın ortalarında üç farklı tarihte sürekli çatışma halinde olan bu hanelerden Milli Keleş Abdioğulları'nın özellikle Rakka valisi eski Sadrazam Seyyid Abdullah Paşa'nın desteğiyle Siverek'teki rakiplerine yönelik tasfiye sürecini tamamladığı ve aşiretin genel idaresini de içerecek şekilde Diyarbekir ve Rakka eyaletinde gücü ele geçirdiği belirtilmelidir.

Milli Aşireti ve onu idare eden reislerin Siverek, Rakka eyaletine bağlı Urfa Sancağı, Mardin ve Diyarbekir'de gücü ele alma süreçlerini Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu şartlarla birlikte düşünmek gerekir. Nitekim sadece Diyarbekir eyaletinde değil, neredeyse imparatorluğun her yerinde taşra elitlerinin yükselişi II. Viyana Seferi (1683) sonrasında hız kazanmıştır.

3 Çöl Arabı anlamındadır (Ekinci, 2017: 193. TDK sözlüğü, www.sozluk.gov.tr adresinden 05.09.2022 tarihinde ulaşıldı).

4 Milli Aşireti mensuplarının 1565 tarihli 117 numaralı Mardin Mufassal Tahrir Defteri verilerine göre Mardin ve çevresindeki yerleşimleri Yılmaz Kurt tarafından ele alınmıştır. Bu kadastro kaydına göre Milli Aşireti, Diyarbekir eyaletine tabi Kuh-i Mardin, Tilbesim, Berriyecik ve Danyalı adıyla tanzim edilmiş dört nahiyede Mardin ve çevresinin genel nüfusunun 4/3'ünü teşkil etmekteydi (Kurt, 2012: 55-65). Öte yandan 17 ve 18. Yüzyılda Divan-ı Hümayun'dan çıkan çok sayıda Mühimme kaydında aşiretin esas yurdunun “kadimden beru” Mardin ve çevresi olduğu anlaşılmaktadır.

II. Viyana Seferi'nin akisleri tüm Osmanlı memalikinginde hissedilmekle birlikte en fazla tesiri saray ve çevresinde görüldü. Yenilginin uzun yıllara yayılan etkilerini batılı diplomatların izlenimlerinden takip etmek mümkündür. Batı cephesindeki bozgun sarayda siyasi bir kaosa sebep olmuştu. İstanbul'da Osmanlı sarayındaki çatışmalı durumu batılı gözlemciler 17. yüzyılın son yıllarından itibaren kayıtlarına yansıtmişler ve sık sık saltanatın devrilmek üzere olduğunu kaydetmişlerdi (Palmer, 1993: 55).⁵

Merkeziyetin Zayıflaması ve Yerel Güçler

1699 yılında devletin batı ve kuzey cephesinde savaşlara son verilmişti. İmparatorluğun doğusunda da savaşlar görülmüyordu. Çünkü İran'da doğudan merkeze doğru başlayan Afgan kabilelerinin saldırıları Safevi hanedanının sonunu getirmişti (Müstevfi, 1996: 170. Açar, 2022: 62). İran'daki karmaşa süresince Osmanlı Devleti'nin doğu sınırında barış hâkim oldu.

Osmanlı Devleti'nin doğusundaki çatışmasızlık süreci 1737 yılında İran tahtına geçecek Nadir Şah'ın batıya yapacağı saldırılarla sona erdi. Ancak gerek bu dönem ve gerek sonrasında (1746-1768 arasındaki) barış sürecini Palmer gibi tarihçiler Osmanlı Devleti'nin savaşla işleyen sisteminin aleyhine yorumlamışlardı. Buna göre, Osmanlı gibi askeri niteliğe sahip bir devlet⁶ savaşız dönemde “*tuhaf bir şekilde dermansız*” kalmıştı (Palmer, 1993: 70). Böylece yüzyılın başından itibaren imparatorluk hızla çöküşe geçerken saraydaki idareciler bu gidişi görememişlerdi. Palmer'a göre, 1711 yılında III. Ahmed'in Karamanlı sülalesinin Trablusgarb'ı, Hüsaynid hanedanının da Tunus'u yönetmesine izin vermesi bu bigâneliğin tezahürüydü. Yine bu dönemde Cezayir valisinin buradaki yeniçeriler tarafından atanması ve yetkilerine buradaki üç taşra beyinin ortak olması anılan zafiyetten kaynaklanmıştı. Ayrıca Mısır'da durum daha kötüydü. Mısır valilerinin sürekli değiştirilmesinden dolayı oluşan otorite boşluğunda eyaletteki rakipleri olan Memlûk beyleri yönetimde aktif hale gelmiş, eyaletteki iç savaş sırasında Nil deltasında tarım yapılmamış ve dört büyük açlık krizi görülmüştü. Açlık şartları bakımından Mezopotamya'nın da benzer bir durumda olduğunu kaydeden Palmer, Dicle havzası gibi münbit bir sahanın neredeyse kurak bir çöle döndüğünü kaydeder. Ona göre valilik burada sadece sembolik bir makamdı. Buraya güneyden gelen bedevi akınları insanları canlarından bezdirmişti. Bölgenin Musul, Bağdat ve Şam gibi merkezlerinde valiler küçük bir hanedana sahipti ve özel bir ordu tarafından korunuyordu. Suriye ödemesi gereken yıllık

5 Ancak Alan Palmer'a göre, bu çürümeyi teşhis etmek kolayken esasında zor olan bu bozulmaya rağmen nasıl olur da imparatorluğun yıkılmayıp ayakta kalabildiğini anlamaktır. Aynı yerde Palmer, bu soruya kesin olarak verilecek cevaplar arasına yönetici seçkinler ve ulema nezdinde Osmanlı İmparatorluğu'nun mutlak İslam olduğu inancının yer edindiğini kaydeder. Buna göre, Eyüp'te kılıç kuşandıktan sonra eski karakteri çok zayıf olsa da yeni hükümdar çevresinde ittifakin büyüdüğü bir otorite halini alıyordu (Palmer, 1993: 56).

6 Batılı tarihçiler arasında yaygın bir kanaat olan “Osmanlı Devleti'nin varlık cevherinin savaş olduğu düşüncesi”ne eleştirel bir yaklaşım sergileyen Gabor Agoston, Osmanlı'nın parçası olduğu geleneksel dünyadaki hemen her büyük devletin bu husustan azade olmadığına dikkat çekmiştir. Nitekim o, sırasıyla İngiltere, Fransa, Rusya, Avusturya, İsviçre gibi batılı devletlerin 16-18. yüzyıl periyodundaki çatışmalarını ve bu savaşların tetiklediği kıtlık ve hastalık gibi yıkımların sebep olduğu %20-30 dolaylarındaki sivil ölümlerini bu olguya bağlar. Ona göre bu tabloda Osmanlılar haddinden fazla savaşçı değildir (Agoston, 2009: 196-197).

verginin sadece çeyreğini veriyor, yerel valiler sorumluluklarındaki devlete ait temel ödevleri bile yapmıyordu. Duruma trajik bir örnek ise 1757 yılında hac kafilesini koruması gereken Şam valiliğinin idaresinden verilmelidir. Buna göre, vali padişahın emri gereği hacıları bedevi saldırılarından korumalıyken bu vazifesini ihmal etmiş ve sonuçta o yıl bedeviler 20.000 Müslüman hacıyı katletmişlerdi. Katledilenler arasında padişah III. Osman'ın kız kardeşi de bulunmaktaydı ve haber İstanbul'a ulaştığında padişah üzüntüsünden hastalanarak vefat etmişti (Palmer, 1993: 71-72).

İmparatorluğun güneyindeki bu kaotik hava çalışmamızın önemli hususlarından biri olan iskân siyasetinin uygulanmasını dayatmış görünmektedir. Güneyden gelen Urban kabilelerinin istilaları Osmanlı Devleti tarihinde birden fazla kere belirli hatlara zorunlu yerleştirmeleri getirmişti. Yukarıda değinilen taşradaki anomi hali sürekli birbirini tekrarlamış, ve durumun kendisi aralıklarda nedenleri doğurmuştur. Örneğin anılan istilaları tetikleyen bir husus üretimin terkedilmesi idi ve bunu ise yerleşiklerin ihtiyacı olan güvenin bozulması artırmaktaydı. Buna sebep muhtemel bir diğer husus ise iklim şartlarının değişmesi idi. Böylece Arap aşiretleri kuzeye göç etmiş ve gıda ihtiyacını tedarik etmek üzere yağmaya başlamıştı.

İskân Siyaseti

Güney eyaletlerinde asayişin bozulmasından Diyarbakir de payına düşeni aldı. Nitekim kuzeye doğru seyreden bedevi göç dalgasına engel olmak için bölgede yaşayan konargöçer aşiretler bu istilalara “*bend*” ve “*sedd*” olmak üzere Halep ve Rakka civarına yerleştirilmeye başlandı. Duruma bir örnek olması itibarıyla Rakka iskânına bakılabilir. Nitekim Bedevi Arapların 17. yüzyılın sonlarında Rakka çevresine yaptıkları saldırılar kaynaklarda yerini almıştır. Bu iskân örneklerinden birinden anlaşıldığı kadarıyla, 1691 tarihinde Fırat ve Belih nehrinin birleştiği yerlerde Şavi ve Simek taifelerinin ipekböcekçiliği yaptıkları geniş ağaçlık bölge ve yerlere Arap saldırıları başlamış, bu şekavet ve istilalardan bezen anılan halk burayı terk etmişti (Orhonlu, 1987: 58-60).⁷ Böylece Halep, Yeni İl, Ergani, Harran gibi daha kuzey bölgelerdeki aşiretler buraya iskâna gönderildi ve anılanlar burada eskiden olduğu gibi üçte bir arazi vergisi vermek şartıyla iskânı kabul ettiler.

7 Orhonlu'ya göre, buraya Halep Türkmenleri grubundan (Kara Şeyhlü Çene, Kara Şeyhlü Hamdanlu (?), Kara Şeyhlü Yedigâr, Kara Şeyhlü Durabeyli, Dimlekli, Kargın, Hacılar, Dimlekü'ye bağlı Pîr Budakoğlu, Beğdilli'ye bağlı Şeyhlü, Beğmişli, Beğmişli'ye bağlı Arablî Musa ve Arablî İbrahim, Bozkoyunlu ve ona bağlı Balabanlı, Bozkoyunlu Taş, Bozkoyunlu'ya bağlı Arap Kethüda ve başka oymaklar), Yeni İl haslarından bazı Musacalı oymakları ve başkalarıyla beraber 18 oymak, Lekvanik mukataasından 5 oymak, Bozulus bakiyesi Türkmenlerinden 800 kişiden oluşan 9 oymak, Keskin'de Bozulus'a bağlı 8 oymak, Ergani nahiyesinin eski sakini Badıllı aşiretinin Çankırı ve Ankara sancaklarında kışlayan ve Harran nahiyesinde yerleştirilmiş 10 oymağı, Rakka'nın eski sakini olup güneyden gelen Arab saldırılarıyla meskenlerini terkederek Şavi, Simek ve Beni Kays kabileleri tabileri olan 24 cemaat 3310 neferle Belih'in batısındaki üç bend ile onuncu bendin suladığı mezraa ve büklerle 18 Mart 1692 tarihli ferman ile yerleştirildiler.

Siverek⁸ çevresinde meskûn Milli Aşireti mensuplarının Ergani, Siverek, Mardin gibi yerlerde sıklıkla görülmeleri ve kaza ahalileriyle çatışma içinde olmalarını anlayabilmemiz iskân siyasetini tahlil etmeyi zorunlu kılmaktadır. Nitekim konuya münhasır başat bir eser kaleme alan Orhonlu, genel çerçeveyi anlamamızı sağlayacak çok kıymetli bilgiler vermiştir. Orhonlu 1691-1696 yıllarındaki aşiretlerin iskânını bir emr-i şerifi esas alarak tanımlamıştır. Buna göre iskânın amaçları şunlardır:

1. Harap ve boş yerlerin imara ve ziraate açılması ve böylece kayıp durumdaki zirai gelirlerin tekrar elde edilmesi,
2. Oymakları konargöçerlikten çıkararak yerleşik hayata uyumlu hale getirmek,
3. Kuzeyde bulunan Suriye ve Anadolu topraklarına yağma hareketlerine girişen Aneze ve Şammar/Şemmer gibi Urban kabilelerin işgal ve istilalarına set olmak, bunlara direnmek gibi bazı askeri işlerde kullanmak (Orhonlu, 1987: 50-52).

M. Rezan Ekinci, gerek güneyden kuzeye doğru yönelerek aşiretleri yerlerinden eden Urban aşiret saldırılarının gerekse de Rakka-Şam hattı ile Bağdad-Musul-Haleb-İstanbul kervan ticaret yollarının muvazzaf askerlerle korunmasının büyük masraflar getirmesi sebebiyle bölgeye büyük aşiret birliğinin bir set olmak üzere iskân edilmesinin daha işlevsel olduğu görüşündedir (Ekinci, 2017: 9).

Milli Aşireti ve benzer şartlara sahip konargöçer Türkmen ve Ekrâd aşiretlerinin devletin güney sınırlarında tutulmasında askeri hesaplar belirleyici olmalıydı. Nitekim Basra, Bağdat gibi eyaletlerde sıklıkla görülen isyanları bastırmak ve kontrolde tutmak üzere aşiretlerin askeri güçlerine başvuruldu. Örneğin Milli Aşireti'nin Basra eyaletindeki Şeyh Mani İsyanı'nı bastırmak üzere seferber edildiği bilinmektedir (BOA, A. DVNSMHH.d, 108-43, H.30.05.1107/M.6 Ocak 1696).⁹ Yine Milli Aşireti'nden bazı piyade ve süvarilerin iskânbaşıları emrinde, Erdelan Mirliği'nin İran ile tutuştuğu savaş esnasında Baban Miri ile birleşerek 35.000-40.000 kişilik orduda yer alarak İranlılara karşı kullanıldığı arşiv

8 1517 yılında Siverek'in Osmanlı Devleti'ne bağlanmasından sonra burada altı idari birim dikkat çekmektedir. 1518 yılındaki ilk tahrirde ihdas edilen Bucak, Hoşin/Oşun, İn ve Heylun nahiyelerinden sonra 1530 yılındaki ikinci tahrirde beşinci nahiye olarak Çıbıkdan eklenmiştir ve Nefs-i Siverek ile sancak 6 idari bölümden müteşekkildi. Siverek'in güney kısmında yer alan Çıbıkdan nahiyesi sancağın en fazla köye sahip birimiydi ve Berriyecik yöresi, Viranşehir ve Karacadağ'ın bir kısmını kapsıyordu (Akman, 2021: 25) Milli Aşireti'nin ağırlıkla Çıbıkdan ve Hoşin/Oşun nahiyelerinde etkili oldukları bilinmektedir.

9 1694 yılında Basra'da Osmanlı'ya bağlılıktan vazgeçen Şeyh Mani'yi kontrol altına sokmak isteyen İstanbul'daki idareciler Basra üzerine gönderilecek orduda Kürd aşiretlerinin bulunmasını emretmişti. Bu meyanda Milli Aşireti'nden toplanacak askerler Diyarbekir voyvodası ve aynı zamanda aşiretin başı olan Milli İsmail Bey'in maiyetinde serasker Ali Paşa'nın komutasında yer alacaktı (BOA, A. DVNSMHH.d, 108-43, H.30.05.1107/M.6 Ocak 1696).

kaynaklarında görülmektedir (BOA, A.DVNSMHH.d. 86-96, H. 18.04.1046/M. 19 Eylül 1636).¹⁰

Ayan/Mütegalibe ve Haneler

Metruk sahalara Türkmen ve Ekrâd aşiretleri yerleştirme politikası, Milli Aşireti örneğinde görüleceği üzere, bazı güçlü yönetici ailelerin de taşra idaresinde etkili olmalarıyla sonuçlanmıştır. Özellikle Milli Keleş Abdi hanesinin 1700'lerden sonraki tarihsel süreçte Diyarbekir, Rakka eyaletine bağlı Urfa Sancağı, Mardin, Viranşehir ve Siverek çevresinde hızla yükseldikleri ve Osmanlı merkez taşra yazışmalarında sıklıkla anıldıkları görülmektedir. Söz konusu dönemde imparatorluk genelinde şekillenmeye başlayan yeni süreç de dikkat çekmektedir. Bu yeni dönemde taşrada merkez adına idareyi ele geçiren ayan ve eşrafların etkileri hatırlanmalıdır.

Karlofça Anlaşması sonrasında merkezi yönetimin yanında büyük hanelerin rollerinin arttığına dikkati çeken Carter V. Findley, sürecin sonunda reaya kökenli ayanların bile haneler kurarak yüksek mevkiler elde ettiğini kaydeder. İncalcık'tan nakleden Carter V. Findley'e göre, valilikler iltizamla birleştirilip taşradaki büyük mütezimler valilik satın almaya başlayınca reaya kökenliler elitlerin elde ettiği bey ve paşa gibi en yüksek unvanlara ulaştılar. Ayrıca Tabakoğlu ve Khoury'i kaynak gösteren Carter V. Findley, 1695 yılında Malikâne sisteminin kurulmasına ve 1726 yılında kaleme alınan bir fermanla sancak beylerinin merkezden atanmasına son verildiğine ve bu vazifeleri ayanın ele geçirmesine dikkat çekmektedir. Böylece ayan taşrada devletin başlıca vekili/aracısı oldu (Findley, 2011: 102). Taşradaki dönüşüm sancakbeyliği ve daha alt kademeli unvanların ve devletin tahsilat yetkilerinin satılır hale gelmesiyle hızlandı. Bu süreçte, Tanzimat'a kadar ayan çoğu zaman mütegalibe ifadesiyle Osmanlı resmi yazınında yerini aldı. İnceleme konusu bağlamında Milli Aşireti yöneticileri ise Diyarbekir, Rakka/Urfa, Siverek, Mardin ve diğer sancaklarda paşa, sancakbeyi, voyvoda, alaybeyi gibi üst dereceli mansıplara mutasarrıf oldular.

Halil İncalcık, ayanlara ayrıntılarıyla değinmiştir. Buna göre, halk önceleri eşkiyalara, zorbalara ve kanun dışı vergi toplayan kimselere karşı yerli ve sözü dinlenen kimselere sığınmış ve zamanla da bunlara bağlanmıştı. Böylece, ayan ve eşraf denen bu elitler taşrada yetki sahibi oldular. Eskiden ahaliye ihtiyacı olan ürünleri yetiştirmesi için ya da vergi borcunu ödemek üzere kredi sağlayan bu kimselerin bazen de alacaklarını tefecilik ile yürüttüğü biliniyordu. İncalcık'a göre, halkın ödemesi gereken vergiler yükseldikçe bu zümreye duyulan ihtiyaç da artmıştı. Hele vergilerin dağılımında kadıların kurduğu komisyonlarda yer almaları onları taşrada devlet nazarında vazgeçilmez kılmıştı. Kadıların görev süreleri iki yıldan az tutulunca komisyondaki ve halk nazarındaki önemleri artmıştı. Ayrıca

¹⁰ 1636 yılında Kızılbaş Safevi sultanlarıyla savaşa tutuşan Erdelan Miri Ahmed Han, Osmanlı Devleti'nden yardım istemiş ve bu amaçla hazırlanan orduda Kürt aşiretlerinden birlikler toplanmıştır. Ordunun başında serdar olarak Diyarbekir valisi Mehmed Paşa yer alırken katılan aşiretler arasında Milli, Şikaki, Besyan, Zilan, Pervari, Dünbüli, Karakeçili, İzoli gibi Ekrâd aşiretleri yer almıştı (BOA, A.DVNSMHH.d. 86-96, H. 18.04.1046/19 Eylül 1636).

savaş için merkezin talep ettiği sekban ve sarıca askerlerinin vergilerinin yani avarız arasındaki sekban akçesinin ayanlarca toplanması onları itibarlı kılan başka bir husustu. Taşraya dışarıdan gelen yerel ve merkezi devlet adamlarının masraflarını karşılamak üzere kadı liderliğindeki komisyon üyeliği ayanların prestijini ayrıca arttırmıştı (İnalçık, 2014: 334-335).

Vergilerin iltizama devredilmesi ayanın zenginliğini ve önemini arttırmıştı. İnalçık, merkezin maktu ve iltizam yöntemini değiştirmesiyle devletin para ihtiyacını karşılayan ayan ve eşrafın aynı şekilde etki ve yetkilerini de genişlettiğini kaydeder. Buna göre, eskiden kısa süreliğine devletin hazine gelirlerini tahsil işini almaktan ibaret olan iltizam, yeni durumda babadan oğula ve ömür boyu olacak şekilde malikâne olarak devredilmeye başlandı. Böylece çıplak mülkiyeti devlete ait olan topraklar ve büyük araziler ayanların kontrolüne girdi. İltizam sadece hasları yani merkezin alacaklarını içermiyor, bunun yanında taşradaki zemetleri ve timarları da kapsıyordu. Büyük mültezimler ellerindeki iltizamları daha küçük parçalara ayırarak taşrada küçük yerel mültezimlere yani ayanlara dağıttılar (İnalçık, 2014: 335).

Taşrada ayanları gerçek manada muktedir kılan gelişmelerden biri de valilik ve paşalık makamlarının eski usulden çıkarılarak devredilebilir kılınması yani talebe açılmasıdır. İnalçık'a göre, yeni dönemde merkez taşra lehine yetkilerini kaybetti. Vergi gelirini tahsil etmesi adına valilik makamını iltizama çevirdi. Her sene vali masraflarını kestikten sonra merkeze taahhüt ettiği bir miktarı ödemeyi vaad ederdi. Sonra döner bunu taşrada ayana iltizam ederdi ve böylece çok sayıda ayan, mütesellim veya voyvoda vekalet ettikleri vali yerine gerçek gücü ellerinde tutarlardı (İnalçık, 2014: 335).

İnceleme bölgesinde aşiretli sosyolojik yapı ahalinin bir aşirete mensubiyetini gerekli kılmaktaydı. Devletin zamanla yetkilerini taşralılar lehine terk etmesi taşrada ayanları ve eşrafı güçlendirirken aşiretli sosyal yapıya sahip bölgelerde aşiret rüesasının doğrudan devlet görevlilerinin yetkilerini devralmasıyla sonuçlandı. Dolayısıyla bu yapıdaki yerlerde ayan ve eşraflar ile aşiret liderlerinin devletlilerin yetkilerine ortak olmak için karşı karşıya geldiği sert ve çetin mücadeleler de sıklıkla görülmeye başlandı. Siverek, bu itibarla taşrada merkezin yetkilerini devralma yarışındaki güçlerin 18. yüzyıl boyunca kanlı çatışmalarını Millizadeler ve Fettahzadeler örneğinden takip etme imkânı sunmaktadır.

Temas ve Çatışma: Siverek'te Ayan ve Eşkıya (Siverek Ahalisi ve İskan'daki Milli Aşireti)

1692 yılında yürürlüğe koyulan konargöçer aşiretlerin Rakka'ya iskânı programından birçok aşiretin kaçmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Milli Aşireti de bu süreçte sık sık iskân bölgesini terk etmişti ve aşiret mensuplarının eski yerlerine (kadim yurtlarına) dönmek istemeleri belgelere yansımıştır. Nitekim Osmanlı arşivindeki ciddi sayıdaki belgede Millilerin sürekli iskân mahallerini terk ettikleri

anlaşılmaktadır. Bunun çeşitli sebepleri vardır. İlk olarak güneyden gelen saldırılar zikredilmelidir. M. Rezan Ekinci, mezkûr olguya değinmiş ve güneyden gelen Urban aşiretlerinin Haleb, Yeni İl ve Bozulus Türkmenleri'ni dağıtıp Anadolu'ya göç etmelerine sebep olduklarını kaydetmiştir (Ekinci, 2017: 9).¹¹ Milliler de benzer şekilde güneyde Urban saldırılarından bezip eski yurtlarına dönmek istiyorlardı. Cengiz Orhonlu'nun da üzerinde durduğu bir husus olarak besin kaynaklarının yetersizliği başka bir etmendi. Nihayet Milli konargöçer ekonomisinin bağımlı olduğu küçükbaş hayvanlar için yeterli kaynakların bu bölgeden karşılanamaması ilave bir nedendi.

Milli Aşireti'ne mensup bazı grupların 18. yüzyılın hemen başında Rakka iskânı sürecinde sık sık yerlerini terkederek bazen Malatya, bazen Dersim ve çoğu zaman da Erzurum-Van taraflarındaki yaylaklara çıktıkları dikkat çekmektedir.¹² Buna dair 1729 tarihli bir belgede aşiretin Rakka iskânına döndürülmesi için gösterilen çaba önemlidir. Nitekim bu sırada Millileri Rakka iskânına geri göndermek için üzerlerine bir ordu sevk edilmiş ve bu orduya Siverek Sancağı'ndan da asker istenmişti.

“1729 Tenkili” denebilecek bu seferberliğin Siverek ve çevresinin idaresinde bitmeyecek tartışmaları da beraberinde getirmiş olması muhtemeldir. Belki de Siverek sancağından gönderilen bu askerler ile yaşananlar sonraki süreçte Milli rüesası ile Fettahzadeler ve müttefikleri olan bazı Siverek ahali arasında zaten süregelen çekişmelerin daha da şiddetlenmesine ve bitmek bilmeyen mukateleleri içeren uzun erimli bir husumete yol açmıştı.

6 Mayıs 1729 tarihli Mühimme belgesinden, Millilerden bazılarının Rakka'daki iskân bölgelerini terkederek kuzeye yönelindikleri anlaşılmaktadır. Buna göre, Milliler kuzey doğudaki Erzurum tarafına doğru yola çıkmışlardı ve bu seyrüsefer sırasında merkeze hayli şikâyetler gitmişti. Özellikle yerel idarecilerin arzları ve ahalinin mahzarları sebebiyle, devlet erkânı bu şikâyetlerin önünü almaya çalışmış ve iskân bölgelerini terk edenlerin eski yerlerine döndürülmesini Diyarbekir mütesellimine emretmişti. Eyaletteki ilgili diğer birimlerden ise bu işi yapacak orduya asker temin etmeleri istenmişti. Bu orduya ise Rakka valisi vezir Ahmed Paşa serasker olarak tayin edilmişti. Anlaşıldığı kadarıyla bu işte Cizre hakiminden masraflarıyla birlikte 500 nefer piyade ve 500 nefer süvari, Çermik sancağı beyinden zahireleriyle 200 nefer süvari, Siverek voyvodasından zahiresiyle beraber 1000 nefer piyade, Atak sancak beyinden zahireleriyle beraber 200 nefer süvari, Mardin voyvodasından zahireleriyle beraber 300 piyade ve 200 süvari, Tayy Urbanı şeyhinden ve Urbandan zahireleriyle birlikte 500 nefer piyade ve 500 nefer süvari, Kilis voyvodasından zahireleriyle birlikte 500 nefer piyade ve 500 süvari kizireler göndermesi istenmişti. Diyarbekir

11 Ekinci bu konuya şu çalışmasında da değinmiştir; M. R. Ekinci, 2021: 143-168. Aşiretlerin yaylak ve kışlaklarını terk etmesi sık sık kargaşaya sebep olan bir olguydu. Aşiretlerin mev'alarına, yurtlarına avdet ettirilmesi hususunu yurtluk ocaklık idare tarzı ile ilişkilendiren Ekinci'nin şu çalışmasına da bakılabilir; M. R. Ekinci, 2022-b: 143-186.

12 Güzergâh Ergani üzerinden sola doğru Malatya, Maraş ve batısından Isparta'ya değin, kuzeyde Dersim-Erzincan-Erzurum-Kars-Çıldır'a, sağa doğru ise Bingöl-Muş-Bitlis-Van-Urmiye taraflarınadır.

müteselliminin de 300 piyade ve 200 süvariyle Rakka Valisi Vezir Ahmed Paşa'nın maiyetine girmesi emredilmişti. Böylece Milli Aşireti aleyhine toparlanan bu orduda Ahmed Paşa'nın güçleri hariç olmak üzere 5600 süvari ve piyade yer almıştı (BOA, A.DVNSMHM.d., 135-911, 10.07.1141/6 Mayıs 1729).

1729 yılında Milli Aşireti mensuplarının Rakka'ya ordu zoruyla tenkili harekâtından sonra, 1743 yılında aşiretin Siverek çevresinde meskûn bazı mensupları Siverek voyvodası ve müttelikleriyle kanlı çarpışmalar yaşamıştı. Karşılıklı bu kıyım ve yağma saldırılarının İstanbul'da akisleri olmuştu. Rakka iskânına gönderilen Milli Aşireti kabilelerinden farklı olarak bu defa konu edilenler Hoşin/Oşun Nahiyesinde havass-ı hümayuna ait olan karyelerde sakin Milli taifesi ve bunların temsilcisi konumunda olan Millizade Ahmed Ağa'ydı. Anılan Millizade Ahmed Ağa bu tarihlerde timar mutasarrıfı bir kimseydi ve bu haliyle askeri sınıfa mensuptu. Nitekim ilgili belgede onun 700 kuruş bedel ile Yusuf bin Ali adlı birinden kasr-ı yed şartıyla aldığı belge Bağdat valisinin huzurunda tasdik edilmiş ve kendisine verilmiştir (DAD 1; 30-2, evail-i Rebiülevvel 1156. Gümüş, 2018: 111). Bu itibarla Millizade Ahmed Ağa'nın Hoşin/Oşun Nahiyesi'nde bulunan köylerde sakin Milli mensuplarının beyi olduğu düşünölmektedir.

1743 Millili Sarayı Sakinleri ve Fettahzade Çatışmaları

Fettahzade Mehmed'in¹³ Milli mensuplarına yönelik ilk teması ya da saldırısı Ocak 1743'te kaynaklardaki yerini almıştır. Hoşin/Oşun Nahiyesi'ndeki Millili Sarayı köyündeki Milli ahali, mezkûr belge ile bunların konargöçer Millilerden farklı bir sosyal tabana sahip olduğu anlaşılmaktadır,¹⁴ temsilcileri aracılığıyla İstanbul'a şikâyette bulunmuşlardı. Anlaşıldığı kadarıyla ahali (Hoşin/Oşun Nahiyesi ve Milli Sarayı ile bağlı kurra ahali) divana giderek her sene mutad üzere vermeleri gereken vergileri öderken Siverek'ten “a'yan ve mütegallibeden Mehmed Ağa adlı cebabire”nin kendilerine gelerek keyfi vergi talep ettiğini beyan etmişlerdi. Fettahzade Mehmed buna gerekçe olarak ise kazaya gelen vezirlerin masraflarını göstermişti. Ahali bu suretle cari tekalifin 2-3 katından fazla vergi ödemekle hayatın dayanılmaz bir hal aldığını şikâyet etmişti (DAD 1;17-1, evail-i Zilkade 1155. Ercan Gümüş, 2018: 114). Bu belgeden hareketle Hoşin/Oşun Millileriyle Fettahzadeler arasındaki ilk çekişmenin haksız vergi tahsili ve buna yapılan itirazdan kaynaklandığı sonucuna varılabilir.

13 İlgili çalışmamızda “Fettahzade Mehmed” benzer çalışmalarda kimilerinin de sehven yaptığı şekilde “Katadezade Mehmed” olarak okunmuştu (Gümüş, 2018: 114).

14 Kürt aşiretlerinin hem yerleşik hem de konargöçer yaşadığı daha erken tarihli kaynaklarda da görölmektedir. 1518 tarihli tahrir defterinde bu olguyu fark eden M. İlhan konuya dair şunları not etmiştir: “En büyük kabilevi grubu oluşturan Kürd aşiretlerin hem yerleşik hem de göçebe hayat yaşayanları vardı: 947/1540 tarihli tahrir defteri üzerinde yapılacak çalışma kabilevi yerleşmelerin ne kadar uzun ömürlü oldukları sorununu bir çözüme kavuşturabilir. 924/1518 tarihli tapu tahrir defterinde on kabile kayda alınmıştır, bunlardan altısı yerleşik dördü göçebe idi. Birinci gruba giren Basiyan cema'atının altı köyünden maada göçebe olarak kaydedilen iki grubu vardı” (İlhan, 2000: 97). Kürdlerin genel olarak yerleşik (goran/aşiresiz) ve konar göçer (aşiretli/soylu) olarak tasnifi konusunda ayrıca şu iki kaynağa da müracaat edilmelidir; M. M. Bayezidi, 2012: 118-119. Açar, 2022: 52.

Yukarıdaki şikâyetten neredeyse bir yıl sonra Milli Saray sakini Millizade Ahmed Bey, İstanbul'a gitmişti. Divan'a 14 Ocak 1744'te verdiği şikâyetinde kendisi için "zide kadruhu" şeklindeki askeri sınıf mensupları için kullanılan övgü ifadesine yer verilmişti. Ahmed Bey, Siverek sakini Fettahzade Mehmed Ağa, Der/e/vanlı/Divanlı(?) Hacı Mehmed Bölükbaşı ve Badıllı Mustafa Ağa adlı kişilerin ittifakla kendilerine düşmanlık yaptığını, yanlarına aldıkları 30 asker ve akrabalarından müteşekkil kimselerle köylerini bastıklarını, ahalinin bu baskın sebebiyle firar ettiğini, kardeşinin evini basıp yağmaladıklarını ve 12 at, 4 katır ve buğday ile arparlarını gasb ettiklerini, karye ahalisinden de 4 masumu katlettiklerini belirtmişti. Ahmed Bey, zikredilen zararların tazminini ve suçluların cezalandırılmasını istemişti (DAD 1; 45-2, evahir-i Zilkade 1156. Gümüş, 2018: 114-115). Merkez ise Diyarbekir valisi Ali Paşa'dan, Amid kadısından, Ruha ve Rakka mütesellimlerinden sorunun çözümüne yardımcı olmalarını emretmişti.

Ocak 1744'teki yazışmadan 4 ay sonra kaleme alınmış bir hükümden meselenin çözümlenmediği anlaşılmaktadır. Ancak bu sefer Diyarbekir valisi değişmişti ve yeni vali vezir Hüseyin Paşa'ydı. Öncekinden farklı olarak mağduriyetlerin arasına 6 yaralı, bir maktul, ki Millizade Ahmed beyin kardeşiydi, eklenmişti. Ayrıca önceki belgede zikredilen zorbalara Abdulfettahzade Mehmed Ağa'nın oğlu Ömer Ağa ve kâtibi Molla Ömer de dahil edilmişti (DAD 1; 51-3, evasıt-ı Receb 1157. Gümüş, 2018: 115). Belirtilmelidir ki Millizade Ahmed Bey bu belgede de öncekine benzer şekilde muteber biriydi ve övgü ifadesiyle anılmıştı.

Taşradaki hane çekişmeleri esnasında tarafların makbul ve madun sayılması sıklıkla tekrar edilen bir olgu olmuştur.¹⁵ Bu çatışma örneğinde merkez nezdinde hızla ötekileştirilen tanımlamalara dikkat etmekte fayda vardır ve çalışma buna dair örnekler barındırır. Söz konusu aralıktaki bu çatışmalarda mağduriyet sırası şimdi de Fettahzadelere geçmiştir ve şikâyetçi konumdaki Siverek voyvodası Fettahzade Mehmed Ağa bu sefer "zide kadruhu" sıfatıyla anılmışken davacı olduğu Millizade Ahmed Bey, oğlu ve aynı aşiretten Abdüş davalıdır. Daha önceki belgelerde Fettahzade Mehmed'in "mütegallibe" ve "cebabire" şeklinde anılmış olması unutulmamalıdır. Belgede Ahmed Bey ve oğlu gıyabında bir aşağılama ifadesi kullanılmamışsa da "Milli eşkıyasından Abdüş" ifadesi ve 20.000 kuruş zarar ve dolayısıyla mağduriyet bildiren voyvoda Fettahzade Mehmed'in "gadr ve taaddi"ye uğradığını beyan etmesi davalları mahkûm ettirmeye yönelik taleplerdir. 16 Kasım 1744 tarihli belgede Fettahzade Mehmed Ağa, yanında havass-ı hümayun köylerinden Tüccarönü ve Kovanlu köyü ahalisinin şikâyetiyle gelerek yine havass-ı hümayun köyü olan Siverek kazasındaki Bay Oğlan(?) köyü sakini Millizade Ahmed Bey, oğulları ve maiyetinin (Milli eşkıyası Abdüş ve adamlarıyla) köylerine saldırdığını, buğday ve arparlarını yağmaladığını ve 3 adamını katlettiklerini şikâyet etmişti (DAD 1; 58-3, evail-i Şevval 1157. Gümüş, 2018: 118).

15 Örnek bir çalışma için M. R. Ekinci, 2021: 143-168'e bakılabilir.

Ele alınan şu 1743-1744 tarihli birkaç belgeden Hoşin/Oşun Nahiyesi'nde meskûn Milli Ekrâdı ile Siverekli Fettahzadeler arasında maktullerin de bulunduğu maddî ve manevî yıkımları içeren düşmanlığın herhangi bir sonuca bağlanmadığı anlaşılmaktadır. Oysa merkez arşivine yansımış 7 yıl sonraya ait belgeler Siverek kazasını da sarsacak yıkım ve çatışmaların yaklaşmakta olduğunu göstermektedir. Merkezde çeşitli dairelerde kaleme alınmış belgelerde bu sefer Fettahzadeler ile vuruşan Rakka iskânındaki Milli Aşireti reisleridir.

1751 Çatışmaları: Rakka İskânındaki Milli Aşireti ve Fettahzadeler

1751 yılında aşiret mensuplarının “Ekrâddan Milli-yi Kebir Aşireti” iskânbaşısı Bişşar/Beşşar (kimileri “Yesar”,¹⁶ arşiv uzmanları ise “Yaşar” şeklinde okumuştur) idaresinde Siverek kazasına gelerek ahaliye ve miriye zarar verdiği anlaşılmaktadır. Buna dair belgede miriye ve ahaliye verilen zararın defedilmesi hususunda Diyarbekir valisi vezir Çeteci Abdullah Paşa'ya hitap edilmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Milli Ekrâdı İskanbaşısı Bişşar, kardeşi Mahmud ve maiyetindekiler Siverek kazası ahalisine 6.000 kuruştan fazla maddî zarar vermişlerdi. Ancak, daha büyük zayıat pirinç üretiminin sağlandığı “*havvas-ı çeltük karyelerinden*” 26 köye verilmişti. Bu köy ahaliyelerinin eşya ve mallarını gasb etmişler, evlerini yakmışlar, 320.000 kuruştan fazla hasara sebep olmuşlar ve 22 kişiyi öldürmüşlerdi. Bu saldırılardan sonra zikredilen aşiret mensupları başka yıkımlara da yol açmıştı. Milli-i Kebir Aşireti'nin bu işlerde yalnız olmadığı yanlarında Ben-i Kays Urbanını da kattıkları ve Ruha'ya bağlı Colab¹⁷ Nahiyesi'ne de girdikleri anlaşılmaktadır. Buna göre, Colab Nahiyesi'ndeki Döğerli Aşireti'ne de saldırmışlar, burada 150 kişiyi katledip 888,5 kese¹⁸ akçe değerinde hayvanları gasb etmişler ayrıca 40-50 değirmeni yakmışlardı. Bu bilgiler ise Ruha, Behesni/Besni ve Siverek kadınlarının arzlarıyla merkeze bildirilmişti (BOA, AE.SMHD.I., 78-5200, 30.02.1164/28 Ocak 1751).

Padişah adına yetkililer, bu şikâyetlerin çözümünü Diyarbekir valisi Çeteci Abdullah Paşa'ya emrederek yardımına Bağdat, Rakka valileri ve Mardin voyvodasını da memur kılmakta görmüştü. Anılan hasarın aşiret malından tahsil edilmesinin emredildiği bu yazıda Rakka ve çevresindeki Türkmen taifesiyle Milli Aşireti'nin de herhangi bir sürtüşmeye girmemelerinin sağlanması istenmekteydi. Anlaşıldığı kadarıyla bu sıralarda Siverek ve Mardin çevresinde aktif olan Milli-yi Kebir Aşireti'nin Rakka Valisi Vezir Muhammed Ragıb Paşa'nın¹⁹ da yardımıyla

16 Ekinci-Polat, 2022: 98. Ekinci, 2021: 143-168.

17 Belgede bu isim Cim, Lamelif ve Be harfleriyle terkip edilmiştir.

18 Farsça “kîse” kelimesinden gelen kesenin yerine zaman zaman “torba” ve “surre” ifadeleri de kullanılmıştır. Maliye kayıtlarında bir kese ile anlatılmak istenen standart bir meblağ idi. 1663 yılında bir kese 40.000 ve 50.000 akçeye denk gelirdi. Osmanlı'da gümüş ve altın kesenin değeri birbirinden farklıydı. Kullanılan para cinsine göre “kîse-i kâmil, nakdiye çil kese, filori kese, kîse-i hasene, kîse-i Rumî, kîse-i Mîsîrî, kîse-i mangır/divânî/kaime” kaydedilirdi. Ancak tüm bunlardan bağımsız olarak sıklıkla “kese akçe” olarak kullanılmıştır. 1668 yılından sonra kîse-i Divani ve kîse-i Rûmî kullanımları yaygınlaştı. Divani akçe kaynaklı bu kullanımla kastedilen 50.000 adedi içeren keseydi (Çakır, 2019: 42-43).

19 Muhammed Ragıb Paşa, 5 yıl sonraki çatışmalar da da anılmıştı. Nitekim ileriki sayfalarda görüleceği üzere Fettahzade Mehmed'in voyvodalığını sonlandıran ve taraftarlarıyla Diyarbekir'e sürülmesini sağlayan Seyyid Abdullah Paşa, bu işlemler esnasında dayanak olarak Muhammed Ragıb Paşa'nın tahkikatını göstermişti.

masrafları Mardin voyvodasınınca karşılanmak üzere güneye doğru sürülmesi emredilmişti. Harekatta görevlendirilenlere başbuğ olarak Diyarbekir valisi amir kılınmıştı. Musul vali kethüdası, Mardin voyvodası, Bağdat valisi ve Rakka valisinin de kapıkullarıyla iştirak etmeleri emredilmişti. Buna göre, Başbuğ Çeteci Abdullah Paşa önünde sürüp götürdüğü aşiret ve rüesasını Rakka hududunda Rakka valisine teslim edecek ve bu surette geri dönecekti. Bu yazışmada Çeteci Abdullah Paşa'ya seferde yalnız olmadığı bildirilmiş, aynı metnin diğer nüshalarının da vazifeye memur kılınmış Rakka, Bağdat, Musul ve Mardin idarecilerine gönderildiği bildirilmişti.

29 Safer 1165/17 Ocak 1752 tarihli iki maliye belgesinde, bu konuya dair bazı bilgiler mahfuzdur. Maliye belgelerinin ilki fermanıdır ve ikincisi ise bir buyuruldudur.²⁰ Buna göre, 1163/1750 yılında Keleş Abdi oğlu Bişşar, Mahmud ve adamları Siverek ahalisinin mal ve eşyasını yağmalamıştı. Sultanın ifadesiyle bu kişiler “*sadr olan emr-i şerifime adem-i itaat ile çöl canibine firar*” etmişlerdi. Bu sebeple Diyarbekir valisi Abdula Paşa'ya olaylara karışan kişilerin ağnamlarına (küçükbaş hayvanlarına) el koyması ve Siverek voyvodası ile ahalisinin zararlarının tazmin edilmesi emredilmişti. 1163/1750 yılında dergâh-ı mualla kapıcıbaşlarından İbrahim bu işe mübaşir tayin edilmiş, el konulmuş hayvanları Diyarbekir eyaleti kazalarında satmış ve parasını Hazine-i Amire'ye teslim etmişti. Satılan hayvanların yekûnu 18.361 esedi kuruştı ve her bir esedi kuruşun değeri aynı belgede zikredildiğine göre, 125 akçeye denk gelmekteydi. 15 Mart 1751 tarihinde bu para İstanbul gümrük emini İshak'ın çukadarlarından Hasan adlı kişi tarafından hazineye irad ve masraf olarak kaydedilmişti. Bu para Diyarbekir'de satılan hayvanların değerinden havale (*Diyarbekir'de furuht olunacak adet-i ağnam bahasından havale*) notuyla 10 Safer 1164/8 Ocak 1751 tarihli fermanla kaydedilmiştir. İkinci belge olan buyurulduda ise teslim alınan paranın 743 esedi kuruşunun tahrir masrafı ve geri kalan 17.643 esedi kuruşunun ise hazineye yazıldığı kayıtlıdır (BOA, C.ML., 509-20727, 29 Safer 1165/17 Ocak 1752).

Yukarıda ele alınan belgeden de anlaşılacağı üzere, Siverek ahalisinin 1751 yılındaki zararları neredeyse aynı yıl içinde tahsil edilip teslim olunmuşken, masrafların Milli liderlerinin mallarından karşılandığı anlaşılmaktadır. Öte yandan bu olayların zikredildiği fermanla geçen 26 çeltik ekimi yapılan köy (22 maktul ve 320.000 kuruş maddi zararları) ile Döğlerli Aşireti'nin (150 maktul, 888,5 kese akçe zarar ve yakılmış 40-50 değirmen) maruz kaldığı zararın tazmini malum değildir.

1754 yılında Milli aşiret mensuplarının Siverek çevresindeki tagallübü dayanılmaz boyutlara varmış olmalıdır ki çaresiz kalan Diyarbekir valisi merkezden yardım çağrısında bulunmuştur. Arşivde 10 Aralık 1754 tarihiyle yer edinen dosyada üç belge yer alır. Bunların ilki bir mahzar olup kayda alınarak buyurulduya dönüşmüştür. İkinci belge siyakat yazısı ile kaleme alınmış iki satırlık

²⁰ Buyruldu, devlet erkânın emir ve arzları arasında yer alan bir belge türüdür. Buyurmak mastarından türeyen bu kavram Osmanlı diplomatiğinde sadrazam, vezir, defterdar, kazasker, kaptanpaşa ve beylerbeyi gibi yüksek rütbeli vazifelilerin daha alt mevkilerde bulunanlara gönderdikleri emirler için kullanılmıştı (Kütükoğlu, 1994: 197).

bir yazıdır. Üçüncü belge ise davalıların hak ettikleri cezaya çarptırılmasını ve sürgün yerleri olan Rakka'ya döndürülmelerini Rakka, Diyarbekir valileri ve Mardin voyvodasına emreden bir belgedir. Dosya değerlendirildiğinde ana hatlarıyla şu bilgilere ulaşılmaktadır: Diyarbekir valisi Vezir İbrahim Paşa'nın çözmekte çaresiz kaldığı bir durum olmak üzere merkezden yardım istediğı tahrir, divana gitmiş ve buradan mahalli idarecilere çeşitli vazifeler yükleyen bir buyrulduya dönüşmüştür. Anlaşıldığı kadarıyla Rakka iskânı devam eden Milli Aşireti ve iskânbaşı olan Mahmud, Yezidi taifesinden şarkiyânlı oymağı ve 'Âvdân Arap kabilesini birleştirerek yanına almış ve daha önce uymayı taahhüt ettiğı nezri bozmuş ve verdiğı sözleri tutmayarak 9 ay boyunca Siverek topraklarına yerleşmiş ve neredeyse her köyden üçer-beşer yüz kuruş toplamış ve ayrıca ahalinin topladığı mahsulatı zabt etmişti (BOA, C. ZB., 30-1482, H. 24.02.1168/M. 10.12.1754).

Belirtilen şikâyete ek olarak bu kimseler 30 gün boyunca Siverek kazasında haslara ve timara giren çok sayıdaki köyün reayasına büyük zarar vermişlerdir. Bu cümleden olarak burada 56 kişiyi katletmişlerdi, 44 kişi kaybolmuştu, ki bazıları kadın olan bu kimseler Fırat Nehri'ne atılmıştı. Kadınlara karşı takınılan bu tutum tarafların arasındaki düşmanlığın boyutları hakkında fikir vermektedir. Kadınların nehre atılması bir yerde soyun üremesine engel olmayı hedefleyen bir nefretin yansımasıdır. Ayrıca 15 köyün eşya, emval, küçük ve büyükbaş hayvanları ile mahsulatı bütünüyle talan edilmişti. Yazının sahibi Diyarbekir valisi İbrahim Paşa bu durumu inceletmiş ve bir çaresizlik beyanı olarak anılan kötülüklerin son bulması ve Milli Aşireti mensuplarının iskân mahalline döndürülmesi işini takip etmek üzere vezir rütbeli bir görevlinin gönderilmesini talep etmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla paşanın görevlendirdiğı Diyarbekir naibi memleketin harab olduğına ve kazanın imar edilebilmesi için Millilerin iskân mahalline dönmesiyle aşiretin sebep olduğı "*şerr ve mazarratın*" ortadan kalkacağına dikkat çekmiştir.

Son olarak sorunun çözümü için istenen şey nefir-i âm²¹ ilanıydı. Nefir-i âm talebi yerel idare açısından Milliler karşısında hissedilen çaresizliği gösterirken devlet merkezi nezdinde ise bu sorunu çözecek askeri güce bu tarih aralığında orduların başka seferlerde bulunması dolayısıyla sahip bulunulmadığına işaret etmektedir.²² Söz konusu tahrir Siverek ahalisinin talebini içeren bir adet arz ve mahzarla divana gönderilmişti. Divandan çıkan ve buyrulduya dönüşen belgenin son halinde Diyarbekir, Musul ve Rakka valisi ile Mardin voyvodasına hızla tedbir almaları emredilmişti.

21 TDV İslam Ansiklopedisi'nde bu kavram, genel seferberlik anlamına gelen ve halkın topyekün katıldığı savaş hali olarak tanımlanmıştır. Ayrıntıları için "Savaş" maddesine yönlendiren ilgili sayfanın adresi için bkz: <https://islamansiklopedisi.org.tr/nefir-i-am>, 21 Nisan 2022 tarihinde ulaşıldı. Ayrıca Osmanlı Dönemi savaş hususunda bkz. Agoston, 2009: 196-200.

22 Cengiz Orhonlu, iskân siyasetini doğuran amillere değinirken bu uygulamanın da taşrayı ifsad eden hususlar arasında olduğunu kaydeder. Ona göre, bu genel seferberlik hali ahaliye aynı ve nakdi külfetler getirirken taşradaki yerel ve merkez idarecilerinin itibarını da sarsmaktaydı (Orhonlu, 1987: 4).

1755 yılının Aralık ayında kaleme alınmış bir belgeden Milli Aşireti'nin son 5 yıldan beri Siverek'e kurduğu tahakkümünün devam ettiği anlaşılmaktadır. 14 Aralık 1755 tarihinde divandan çıkan bu ferman doğrudan Diyarbekir beylerbeyi İbrahim Paşa'ya hitaben kaleme alınmış bir hükümdür. Hükümün içeriğinden Rakka iskânı Ekrâdından Milli Aşireti iskânbaşı olan Mahmud'un Şarkiyânlı oymağıyla 'Âdvan urbanını yanına alarak şekavete yol açtıkları, beş seneden beri her sene Siverek kazası köyleri üzerine "nüzul-ı zahire" salıp reayalarının hayvanlarına ve zahirelerine el koydukları, ayrıca her köyden üçer beşer yüzer kuruş akçeleri zorla alarak ahalisinden çok kişiyi "bigayr-i hakk katl eylemek" suçunu işledikleri ileri sürülmüştür. Buna göre, 1168 senesi Zilkade başında (Ağustos 1755) "şaki-yi merkum" otuz gün Siverek kazasını muhasara etmiş ve 15 köyün sürülerine el koymuştu. Ayrıca bu köylerdeki evleri ve köylünün harmanlarını yakmıştı. 50 kişiyi katl etmişler, kadınlardan 40'ını Fırat nehrine atmışlardı. Durumu keşfetmek üzere Diyarbekir mahkemesinden Mevlâna Mehmed ve Siverek mahkemesi baş kâtibi Mevlâna Hüseyin görevlendirilmişti. Anılan heyet suçlamaların doğruluğunu tespit ederek asayiş bozan aşiret mensuplarının iskân mahalline döndürülmesini ve zararın tazmini içeren taleplerini kayıt altına almış ve sonra Siverek kazası ahalisinin arz ve mahzarı İstanbul'a gönderilmişti. İstanbul ise 1164/1751 yılında divana ulaşan bu yazılara istinaden Fırka-i Milliyan ve lideri olan Mahmud'un kardeşi Bişşar Paşa ile Rakka iskânına döndürülmesini emretmişti. Emrin içeriğinde iskâna riayet etmeleri, Rakka valisine itaat etmeleri ve bir ferde dahi hasar vermeden ahalinin malını gasb etmemeleri şartlarını içeren 100.000 kuruşluk bir nezre bağlanmalarına yer verilmişti. Bunlara bağlı olduklarına dair bir hüccet-i şer'iyeyi de muhataplara imzalatan idare, söz konusu şartları içeren belgeyi İstanbul'daki baş muhasebe defterlerinde kayıt altına aldırılmıştı. Diyarbekir valisine ferman ile isdar edilen hususların (yürürlüğe konulan kanunun) şimdi incelenmesi buyurulmuştu (BOA, AE. SOSM.III, 6-350, H.10.03.1169/14 Aralık 1755).

Yukarıda ayrıntıları verilen belgede Milli rüesasında Bişşar Paşa'nın konumu dikkat çekicidir. Milli Aşireti rüesa ailesinden olan yani Keleş Abdi hanesine mensup olan Bişşar'ın unvanı onun devlet nezdinde muteber bir kimse olduğunu göstermektedir. Öte taraftan kardeşi Mahmud ise, bu tartışmalardaki konumuyla özellikle birazdan işleneceği üzere, Siverek yöneticileriyle sürekli çekişmede olmasıyla ön plana çıkmaktadır.

Çekişmenin Taraftarı Liderler: Millizade Mahmud ve Fettahzade Mehmed Mücadelesi

Fettahzadeleri temsil eden lider olarak karşımıza Mehmed Ağa ismi sıklıkla çıkmaktadır. Karşı tarafta ise Milli Aşireti'nin Keleş Abdi Ağazade Mahmud etrafında toplandığı anlaşılmaktadır. Nitekim aşağıda ayrıntılarına da yer verileceği üzere, Fettahzade Mehmed Ağa'nın Milli Aşireti mensuplarına ve hatta Rakka sakinlerine yaşattıkları daha sonra azline sebep olmuştur. Ancak bunlar olurken Mehmed Ağa'nın İstanbul'da sırtını kollayacak bir çevre oluşturması, bu

çatışmalarda kendisini haklı göstermek üzere terkip ettirdiği arz ve mahzarlar ve daha sonra bu eylemelerinden mahkûm edilmesi şayan-ı dikkattir.

Yukarıda ayrıntılarına yer verdiğimiz saldırıların yaşanması geçmişe dayanan düşmanlıklar sebebiyle olmalıydı nitekim belgelerde bu eski düşmanlık sık sık hatırlatılmıştır. Fettahzade Mehmed Ağa'nın Milli mensuplarına beslediği şahsi nefretinin ve düşmanlığının Milli Aşireti'ne dair saldırılarda başlıca neden olduğu kayıtlara yansımıştır. 1756 yılının şubat ayında Rakka valisinin merkeze gönderdiği bir raporda (kaimede) Milli Mahmud ve Fettahzade Mehmed'in düşmanlıkları tafsilatıyla ele alınmıştır. Bu düşmanlığa çözüm aranırken Rakka Valisi Seyyid Abdullah Paşa, Fettahzade Mehmed'in düşmanlığı ısrarla sürdürdüğünü ancak Milli Mahmud'un "*kendi halinde*" barışa taraf olduğunu kaydetmiştir. Buna göre, Rakka iskânında olan Milli Aşireti iskânbaşı Mahmud ile Siverek voyvodası olan Mehmed Ağa aralarında eskiye dayanan bir düşmanlık vardı ve taraflar fırsat buldukça birbirlerine saldırmaktaydı. Metni kaleme alan Seyyid Abdullah Paşa, buraya tayin olunduğundan beri Milli Mahmud'un kendi halinde olduğunu gördüğünü ve fakat Voyvoda Fettahzade Mehmed'in bozguncu bir karaktere sahip olup kendisine yapılan tüm uyarılara rağmen bu emirlere kulak asmadığını beyan etmişti. Öyle ki kendisinden önce durumu tahkik etmek üzere görevlendirilmiş Rakka Valisi Ragıb Muhammed Paşa anılan voyvoda Fettahzade Mehmed'i kaç defa uyarıya da Fettahzade Mehmed hiçbir şekilde uyarılara kulak asmamıştı. Mevcut Vali Fettahzade Mehmed hakkında kanaatini de belirtmekten geri durmamıştır. Buna göre o, uzlaşmazlığı, inatçılığı ve keyfi idaresiyle etrafındakileri canından bezdirmişti. Keyfi uygulamalar icra etmesi bir yana o, merkezi idareyi de kendi tarafına celbetmek üzere arzusu ve isteği doğrultusunda çevresinden arz ve mahzarlar toplamış ve İstanbul'da bunları kullanmıştır. Öte taraftan, önceki yıllarda sabık Rakka Valisi Vezir Ragıp Muhammed Paşa'nın da tespiti üzere, Milli Aşireti'ne nefreti tükenmeyen ve tüm uyarılara rağmen saldırılarından vazgeçmeyen Voyvoda Mehmed, Milli Aşireti hanelerine saldırmış, bu baskınlarda Hacı Mustafa adında bir beyzade ile iki oğlunu ve aşiret halkından beş kişiyi de katletmişti. Ayrıca otuz kırktan fazla oymağın tüm malını ve hayvanlarını yağmalamıştı. Mezkûr Ragıp Muhammed Paşa'nın durumu saraya bildirmesi üzerine Fettahzade Mehmed'in "*tedibi*" amacıyla Siverek mukataası elinden alınmış ve bu hakkın devri Ragıp Muhammed Paşa'nın takdirine bırakılmıştı. Belgede bu durumun ahalinin üzerindeki baskıyı kaldırdığı ve bir süre "*ibadullahın rahat ve asude*" kaldığı kaydedilmiştir (BOA, C.DH.270-13466, 15.05.1169/16 Şubat 1756).

Siverek mukataasından kimilerinin ricası ve bazı şefaathanelerin devreye girmesiyle bir süre sonra Fettahzade Mehmed mukataanın başına "*kimseyi rencide etmemek şartıyla*" döndürülmüştür. Lakin Fettahzade Mehmed bu ikinci dönüşünde "*fesad*²³ ve *taaddi*"²⁴sini eskisinin de üzerine çıkarmış, Milli iskânbaşı

²³ Bir şeyin başlarda düzgün ve yararlı iken sonradan işlevi kaybederek bozulması anlamına gelen bir kavramdır (Apaydın, 1995: 417-421).

Mahmud'un amca oğlu olan Mehmed'i ve Milli Aşireti'nden ve Siverek ahalisinden çok kişiyi katletmiş, ayrıca çobanlık ve çiftçilik yapan çok sayıda kimseyi sebepsiz yere kını ve nefreti uğruna idam etmiştir. Yaptıklarıyla yetinmeyen voyvoda Fettahzade Mehmed, Rakka eyaleti sınırlarına da girmiş ve burada 20.000'den fazla koyun ve davarın yer aldığı sürüleri yağmalamıştı. İşte bu sırada iltizam hakkının yarısı kendisinde olan mukataanın kendinden sonra 1169/1756 yılı için varisi Mustafa'ya devrini talep etmişti ve bu durumu da Sultana arz eden ve metinde bunun aleyhinde olduğunu açıkça belirten Rakka valisi Seyyid Abdullah Paşa yeni atama için merkezin onayını sormuştur. Anlaşıldığı kadarıyla Siverek mukataasının diğer yarı hissesi Haleb'de meskûn Receb Paşazade Ahmed Bey üzerine kayıtlıydı.

Rakka Valisi Seyyid Abdullah Paşa'nın Milli Aşiretine Desteği ve "Rakka'nın Kilidi" Metaforu

Şubat 1756 tarihli belgenin ikinci sayfası bambaşka bilgiler sunmaktadır. Öncelikle metin Milli Aşireti'nin Osmanlı idaresi için önemini de gözler önüne sermektedir.

Rakka valisi vezir Seyyid Abdullah Paşa'nın kaleminden çıkan bu belgede aşiretin gözetilmesi önemlidir. Seyyid Abdullah Paşa'ya göre, Milli Aşireti gerçekte bütünüyle boyun eğmiş bir aşiret olmasa da kendisinin vazifede bulunduğu bu dönemde aşiret mensuplarının kimseye bir kötülüğü dokunmamıştır. Milli Aşireti Rakka eyaletinin en büyük aşireti olmakla ayrıca Mardin çevresindeki "haşeratın" ve çöl tarafında gezinen Arab eşkıyalarının ve huduttaki isyan halindeki grupların önünde "pişgah"tır. Eyaletin bu derece önemli bir varlığı/gücü olan aşirete mezkûr voyvodanın taarruzları eyaleti harap hale getirmenin ötesinde Milli Aşireti'nin iskân sahalarını terk etmelerine ve ulaşılması imkânsız yerlere göçmelerine sebep olacaktır. Ayrıca diğer küçük aşiretler de çaresiz kaldıkları için Milli Aşireti bünyesinde bölgelerini terk edeceklerdir. Rakka eyaletinin harap olmasına yol açacak bu kaçışların yaşanmaması adına Rakka Valisi Vezir Seyyid Abdullah Paşa, Milli Aşireti'ne kefil olmakta ve eğer bir kabahatleri zuhur ederse kendisinin buna dair cezayı vermekte bir dakika geri durmayacağını taahhüt etmekteydi. İkinci bir husus olarak ise bu yıkımın sorumlusu olarak gördüğü Voyvoda Mehmed'in elinden Siverek mukataasının alınmasını veya doğrudan merkezden iltizama verilmesini yahud kendi kontrolüne devredilmesini önermekteydi. Bu talebiyle kendisinin herhangi bir menfaat gözetmediğini, eyaletin ve ahalisinin rahatını istediğini belirtmiştir. Ayrıca bu atamayla buralarda ahali arasında dolaşan kimi zaman Milli Aşireti'nin Rakka'dan ayrıldığı kimi zaman da Mardin'e, hatta Basra ve Kuruna taraflarına dahil olduğu söylentisinin son bulacağını, aşiret ehlinin de ahalinin de rahat ve huzura kavuşacağını ileri sürmüştür. Paşa, yaptığı incelemede aldığı duyumlara göre aşiret halkı üzerindeki vahşet ve dehşetin onları çöle kaçmaya

24 Hızlı koşmak, sınırı aşmak, tecavüz etmek şeklinde sözlük anlamına sahip olan taaddî kavramı, esas olarak Allah'ın kulları için belirlediği sınırların aşılmasını muhtevi bir Kur'an-ı Kerim terimidir (Çelik, 2010: 283-284).

zorladığını belirmişti. Buna göre, Milli Aşireti ahalisi, Bakkara²⁵ ve Seccane Urbani şeyhlerine giderek anlaşma zemini aramışlardı. Seyyid Abdullah Paşa'ya göre, daha büyük bir tehdiye yol açılmak üzereydi. Milli Aşireti ahalisi Fırat Nehri'ni geçerek Anaze Urbani aşireti ve Beni Sahra urbanına sığınmak üzereydi. Eğer böyle bir ittifak ve ittidah olursa 70-80 yıldan beridir iskân olunan ve “Rakka'nın Kilidi” mesabesinde bulunan Milli Aşireti gibi muazzam bir nüfusun kaybedilme tehdiyi yanında eyaletin de yıkıma uğrama riski söz konusuydu. Paşaya göre, eğer Milli Aşireti giderse sair aşiretler de eyalette durmaz ve düzenleri ebediyen yıkıma uğrar, Rakka eyaleti bugünden sonra haşeratın güzergahı olur, valilerin ikameti ve idaresi yok olur, miri geliri asla toplanamaz. Paşa devamı, Ruha/Urfa ahalisinin şikâyetlerini havi bir mahzarın anılan voyvoda aleyhinde olduğunu belirtmiştir. Ruha/Urfa ahalisinin talebi ise sultanın yüksek izni üzere Milli Aşireti'nin yaylak ve kışlakları arasında kimseye müdahale etmemek şartıyla gelip gitmesine tekrar izin verilmesidir. Bu talebi ulaştırmak ve sultanın vereceği fermanı almak üzere Paşa, Mehmed Ağa adlı adamını görevlendirmişti.

1610 yılında bir layiha kaleme alan Aziz Efendi, Ekrâd aşiretlerinin önemine değinmişti. Özellikle aşiretlerin bir araya gelerek daha mücessem bir siyasi örgüte dönüştüğü mirliklerin Osmanlı yapısındaki imtiyazlı yapılarının sürdürülmesini sultana salık veren Aziz Efendi, bu yapıların eyalet valilerinin genişletilmiş yetkileriyle işlerliğini yitirdiğine ve imparatorluk için hayati bir önem taşıyan Safevi saldırılarına “*bend ve sedd*” olarak engel olma özelliğini yitirmelerine değinmişti (Kanûn-name-i Sultân Li ‘Aziz Efendi, 1985: 33. Beyter-Ekinci, 2012: 27. Bilgin, 2019: 6. Gümüş, 2021: 14). Aziz Efendi'nin tespitinden neredeyse 150 yıl sonra dahi Milli Ekrâd'ının bahsedilen siyasi ve askeri olgunun bir parçası olarak güneyden çöl urbanına tampon olarak kullanılması, mirliklerin yanında Ekrâd mir-i aşiretlerinin önemini gözler önüne sermektedir.

Şubat 1756 tarihli belgenin ikinci sayfasındaki verilerden ve sonrasında meydana gelen gelişmelerden hareketle Milli Aşireti'nin Rakka valisinin koruması ve şefaatine kavuşarak çatışmada güçlü bir pozisyon elde ettiği sonucuna varılmaktadır.

Tasfiye ve Af: Fettahzade Mehmed Ağa'nın Diyarbekir'e Sürülmesi ve Milli Aşireti Mensuplarının Eski Suçlarından Affı

1756 yılının Mart ayınının başında merkezden Rakka'ya gönderilen bir buyuruldu da Siverek idaresinde ve burada süregelen çatışmalarda yeni bir dönemin başladığı anlaşılmaktadır. Bu yeni dönemde sancağın idaresinde sarkaçın ibresi Milli Aşireti'ne dönmüş, Fettahzadeler gözden düşmüştür. İlgili

²⁵ Mehmet Rezan Ekinci bu aşireti “Bakara” şeklinde yazmıştır. Ekinci'ye göre, Gökalp Milli-i Kebir'e iltihak eden aşiretler arasında bu kabileyi Gabare ismiyle anmıştır. Ona göre, bölgede Bakara, Beggara, Gebara, Gabbara şeklindeki isimlendirmeler aynı yapıya münhasıran kullanılan farklı adlandırmalardır. Ekinci, 1858 tarihli bir arşiv vesikasına dayanarak Bakara Aşireti'nin de Milli konfederasyonuna tabi bir aşiret olarak görüldüğünü belirtmiştir (Ekinci, 2022: 225). Ekinci'ye göre bu aşiret, Viranşehir, Deyrezzor ve Fırat bölgelerinde meskundur (Ekinci, 2022-a: 226). 1756 yılına ait yukarıda andığımız belge ise Millilerin Urban aşayiriyle ittifak girişimine zorlandığını göstermektedir.

belgede Milli Aşireti'ne saldırmaktan geri durmayan Voyvoda Fettahzade Mehmed'in evlad ve taallukatıyla Diyarbekir'de zorunlu ikamete gönderilmesi ve bir daha Siverek'e ayak bastırılmaması emredilmiştir (BOA, C.. DH..274-13694, 06.06.1169/8 Mart 1756). Osmanlı Arşivi'nde yer alan belge bir varakta iki sayfa olarak görünen bir buyruludur ve bu itibarla buradaki bazı hususlar ele alınmayı hak etmektedir.

“Arz-ı bendeleri budur ki” ifadesiyle başlayan buyruluda yukarıda ayrıntıları verilen çatışma süreci ele alınmıştır. Belgeye göre, Rakka iskânının “azim-i kabayil-i Ekrâdi olan Milli-yi Kebir aşiretinin mir-i aşireti ve hala Rakka iskânbaşı olan Mahmud” ve Siverek voyvodası Fettahoğlu Mehmed'in geçmişe dayanan düşmanlıkları sonlandırmak istenmiş, Rakka Valisi Vezir Abdullah Paşa taraflara davet memurları göndermişken Mahmud kendi halinde olup bu çağrıya olumlu cevap vermiş ancak Mehmed çevresinden topladığı arz ve mahzarlarla Deraliyye'ye gitmiş ve bundan sonra rahat durmayarak eski Rakka valisi Ragıb Muhammed Paşa'nın ölümünden sonra Millilere saldırmış ve tanınmış beyzadelerinden Hacı Mustafa ve iki oğlunu öldürmüş, otuz kırk oymağın sürülerini, mallarını ve eşyalarını yağmalamıştı. Buna dair raporu sabık Vali Ragıb Muhammed Paşa İstanbul'a yazmış ve “Samsad ve Siverek mukataasının nisf-ı hassahasını tasarruf eden Mehmed'den mukataanın refini ve kazadan ihracını” istemişti. Ahali bu değişimle asude olmuşken bazı şefaathlerle tekrar malikâneye mutasarrıf olan Mehmed yine rahat durmamış, Mahmud'un amcazadesi Muhammed'i ve çok sayıda günahsız intikam hevesiyle yok yere katletmişti. Oğluna ve adamlarına memleketin ihtilale uğrayacağı ve buna engel olunması üzere Milli Aşireti'ne saldırmalarına dair çok sayıda tahriratı İstanbul'da bulunduğu sırada göndermişti. Nitekim Milli Aşireti mensuplarına birçok haksızlık yapılmış ve bu haksızlıklardan dolayı aşiret mensupları çöl tarafına sığınmak zorunda kalmıştır. Belgede Fettahzadelere bağlı güçlerin “Mardin tarafındaki Ekrâd haşerati” ile birleşerek Rakka eyaletinde 20.000 hayvanı çalmaktan başka ahalinin mal ve eşyalarını yağmaladıkları kaydedilmiştir. Ayrıca kendisinin halen 1169/1756 yılı mukataasını almak niyetinde olduğu sırada Rakka valisi Abdullah Paşa'nın durumu Deraliyye'ye yazmasıyla Voyvoda Mehmed'in incelenmeye alındığı belirtilmiştir. Ancak bu inceleme sürecinde Fettahzade Mehmed'in firar ederek kayıp durumda olduğu, memleketin düzeni ve ahalinin rahatı için (nizam-ı bilad ve rahat-ı 'ibad için) bundan sonra Mehmed'in Siverek hududuna ayak bastırılmaması ve “evlad ve iyaliyle Diyarbekir'de ikamet ettirilmesi” Diyarbekir valisine bildirilmiştir. Bu ikamet öncesinde ilgilinin vereceği bir sened ve senedin de merkezdeki baş muhasebe defterine kaydı şart koşulmuştur. Ayrıca 1169/1756 yılı Siverek mukataası iltizam üzere ve geliri hazine-i enderun-u hümayuna alınmak “nim ü nisf akçesini 'acele-i mübaşerete ve maada malını canib-i miriye ve kalemiyyesini dahi mahallerinde” olmak üzere Receb Paşazade Ahmed Bey ile Fettahzade Mehmed üzerinde kalmasına karar verilmiştir. Yani Mehmed Ağa'nın voyvodalığı alınmışsa da gelirine dokunulmamıştır. Siverekliiler ve Milli Aşireti mensuplarının birbirine zerre miktar rahatsızlık vermemeleri emredilmiştir. Ayrıca

bu seneden sonra mukataanın devir işlemleri Rakka valisi Abdullah Paşa'ya verilerek maliye ile ilgili yazışmaların sultan adına yapmasına izin verilmiştir.

Aşiretin Sürgünden Affı

1756 yılı mart ayının sonunda İstanbul'dan Rakka valisine gönderilen hükümde, yeni bir gelişme dikkat çekmektedir. Buna göre mezkûr çatışmada mağdur edilen Milli Aşireti mensuplarının durumu düzeltilmeye çalışılmıştır (BOA, C.ZB.00033.01647.007, 29.06.1169/31 Mart 1756). Böylece Rakka sürgünündeki Milli mensupları Siverek voyvodasının suçlu bulunmasıyla eski cürümlerinden affedilmişler ve önceki yerlerine ikamete memur edilmişlerdir. Fettahzade Mehmed ve tabileri (*ehl ve iyalleri*) Siverek'ten sürülürken, Milli Aşireti'nin sürgünü bitmiş ve eski yurtlarına dönmeleri emredilmiştir.

1756 yılında eskiden sadrazam iken sonradan Rakka beylerbeyi olan vezir Abdullah Paşa'ya hitaben kaleme alınan hükümde, Rakka iskânındaki Milli Aşireti iskânbaşı Mahmud ve aşiret halkının nicedir Siverek mukataası ve köylerine tasallut ettikleri bildirilmiştir. Böylece ahalinin ciddi zarar görmesine cesaret ettikleri belirtilmiş, ahalinin arz ve mahzarlarıyla bu durumun Dersaadet'te bilinmesine karşın Rakka valisi ve civar eyalet valilerinden gelen ahbar ile durumun düzeltilme isteği beyan edilmiştir. Nitekim Rakka valisine öncesinde gönderilen tenbiye ve tavsiye içeren emr-i şerif hatırlatılmıştır. Rakka valisinin tahriratınca izah ettiği iskânbaşı Mahmud ile voyvoda Mehmed'in aralarındaki düşmanlık tekraren zikredilmiştir. Bu meyanda Mahmud'un idarecilerin barış çağrısına uyarken Mehmed'in buna yanaşmayarak çatışmayı büyütmesi hatırlatılmış, kendisine tenbiye edilmesine rağmen buna uymayarak fesad ehline dönüştüğüne, Milli Aşireti'yle mukateleye girmek üzere kıyam ettiğine, İstanbul'da yanına aldığı arz ve mahzarlar ile bulunduğu esnada oğlu ve taraftarlarına aşiretlilere saldırma emri verdiğiye tekrar dikkat çekilmiştir. Böylece anılan yerlerin perişan bir hale dönmesine sebep olduğu belirtilmiştir. Oysa Milli Aşireti'nin durumu tahkik edildiğinde yaylak ve kışlaklarına geliş gidişlerinde kendi hallerinde ve kimseye zararları dokunmadığının anlaşıldığı kaydedilmiştir. Milli Aşireti'nin eski suçlarından takibatının düşürülmesi ve sabık voyvodanın Siverek hududuna girmemesi ve Diyarbekir'de ikamet etmesine dair fermanın yürürlüğe girmesinin takibi emredilmektedir.

Son olarak bu metinden anlaşılan bir diğer husus Milli Aşireti'nin Rakka iskânından yaylak ve kışlaklara hareketine dair uygulanan kısıtlamanın kaldırılmasıdır. Böylece aşiretin kimseye karışmamak şartıyla eski usul üzere yaylak kışlak arasındaki hareketine izin verilmiştir.

Sonuç

Fettahzadeler hem Siverek sakini Milli mensuplarıyla hem de iskâna gönderilmiş Milli reisleriyle çatışma halindeydi. Hoşin/Oşun Nahiyesi'ndeki Milli Saray karyesi beyi Ahmed Bey ile Fettahzade Mehmed'in çatışmalarının bir sonucu bağlanamadığı anlaşılırken konargöçer olan Milliler ile çatışmaları

Fettahzade Mehmed'in Siverek'ten sürülmesi ve voyvodalığının bitmesiyle sonlanmıştır. Ayrıca bu çatışmaların neticesi olarak, Millilerin geçmiş suçlarından affolunarak Siverek ve Mardin çevresindeki kadim yerleşkelerine dönmelerine izin verilmiştir.

Fettahzade Mehmed ve maiyetinin Milli iskânbaşı Mahmud ile çatışmasını Siverek'teki güç dengelerinin baştan sona değişmesi şeklinde yorumlamak mümkündür.

Milli Aşireti'nin Siverek ahalisi ile çatışmalarını ateşleyen ilk kıvılcımın “1729 Tenkili” şeklinde isimlendirdiğimiz seferberlik sürecinde çıktığını iddia etmek mümkündür. Nitekim bu seferberlikte Siverek ve çevresinin Milli Aşireti üzerine gönderilecek orduya 1000 piyade asker vermesi düşmanlığı beslemiş olmalıydı.

Rakka Valisi Seyyid Abdullah Paşa'nın Milli ekrâdını Urban istilasını önünde “*Rakka'nın Kilidi*” ifadesiyle saraya takdim etmesi ve aşiretin Siverek çevresinde rakibi konumundaki Fettahzadeleri etkisiz hale getirmesi aşiretin imparatorluk için önemine işaret etmektedir. Ancak saray çevresinde bu önem eski sadrazamın desteğiyle hatırlanmıştır. Nitekim bundan neredeyse 150 yıl önce Aziz Efendi sultana tefessühün önlenmesine dair kaleme aldığı layihada Kürd aşiretlerinin başlarındaki mirlerin korunmasını ve yereldeki devlet temsilcilerine ezdirilmemesini önermiş ve İran'dan gelecek saldırıları bunların engelleyebileceğini kaydetmişti. Bu bağlamda Milli Ekrâdının benzer bir pozisyonda bu sefer imparatorlukta güneyden gelecek saldırılarda kullanılmasına dair bir politikanın benimsenmesiyle aşiretin yönetici hanesi olan Keleş Abdioğulları'nın Mardin, Rakka, Diyarbakir sahalarında yerelde rakipleri konumundaki haneleri kenara ittikleri düşünülebilir. Yani aşiret kadim bir siyasetin parçası olunca bu konumunu yereldeki rakiplerine karşı kullanma gücünü elde etmiştir.

18. yüzyılın ortalarında üç farklı dönemde Siverek'te sürekli çatışma halinde olan mezkûr hanelerden Milli Keleş Abdioğulları'nın özellikle Rakka valisi eski Sadrazam Seyyid Abdullah Paşa'nın desteğiyle Siverek'teki rakiplerine yönelik tasfiye sürecini tamamladığı ve hanenin aşiretin genel idaresini de içerecek şekilde Diyarbakir ve Rakka eyaletinde gücü ele geçirdiği anlaşılmaktadır.

Keleş Abdi hanesinden Mahmud ve Bişşar kardeşlerin bu tarihte hayli güçlendikleri ve Bişşar'ın “*paşa*” unvanı edinmesi ulaşılan bir başka sonuçtur. Bunu sağlayan ise aşiretin iskân siyasetinde edindiği konum ve bunun görülmesinde Rakka valisinin oynadığı roldür.

Kanaatimizce Milli Aşireti'nin cesameti onları devlet nezdinde vazgeçilmez müttefik kılmıştı. Nitekim bu cesamet güneyden gelen istilalara set oluşturduğu gibi, öte yandan Rakka eyaletinde Osmanlı valilerinin varlığını ve idarelerini sürdürmelerinin de teminatıydı. Yine Millileri vazgeçilmez kılan diğer bir husus süvari ve piyade olarak her daim hazır bulunan muvazzaf askeri güçleriydi.

Nitekim 17. yüzyılın ilk yarısı için güneydeki Şeyh Mani'nin başını çektiği Basra İsyanı'nı bastırmakta ya da Safevilere karşı Osmanlı'yla ittifak kurmuş Erdelan mirinin korunması amacıyla terkip edilen on binlerce kişilik orduda Milli Aşireti'nden süvariler yer almıştı.

Tüm bunlarla birlikte Milliler de iskâna adapte olmakta sorun yaşıyorlar ve haliyle de iskân bölgesini terk ederken de kimi problemlere sebep oluyorlardı. Ergani, Siverek, Malatya ve daha diğer bazı yerlerin ahhalilerinin kaleme aldıkları arz ve mahzarlarda hep bu hareketlerin neticesi okunmaktadır. Aşiret ekonomisinin temelini oluşturan hayvancılık için sulak ve verimli araziler hayati önemdeydi ve maalesef Rakka bu ihtiyaca cevap vermekten çok uzaktı. Bu sebeple aşiret sık sık Karacadağ'ın kuzeyinden solda Malatya ve İç Anadolu, kuzeyde Dersim, doğusunda Çabakçur (Bingöl), Erzurum, Bitlis, Van, Kars ve Çıldır taraflarına ulaşacak şekilde hareket halindeydi.

Aşiretlielerin itaatini sağlamak üzere ceza kabilinden nezre bağlandıkları da ulaşılan bir başka sonuçtur. Nitekim Milli mensupları Rakka valisine itaat etmeleri ve kimseye zarar vermemelerini içeren 100.000 kuruşluk bir nezri onaylamışlardı.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

- BOA, A.DVNSMHH.d. 86-96, H. 18.04.1046/M. 19 Eylül 1636.
 BOA, A. DVNSMHH.d, 108-43, H. 30.05.1107/M. 6 Ocak 1696.
 BOA, A.DVNSMHH.d., 135-911, H. 10.07.1141/M. 6 Mayıs 1729.
 BOA, AE.SMHD.I., 78-5200, H. 30.02.1164/M. 28 Ocak 1751.
 BOA, C.ML., 509-20727, H. 29 Safer 1165/M. 17 Ocak 1752.
 BOA, C. ZB., 30-1482, H. 24.02.1168/M. 10.12.1754.
 BOA, AE. SOSM.III, 6-350, H.10.03.1169/M. 14 Aralık 1755.
 BOA, C.DH.270-13466, H. 15.05.1169/M. 16 Şubat 1756.
 BOA, C.. DH.274-13694, H. 06.06.1169/M. 8 Mart 1756.
 BOA, C.ZB.00033.01647.007,H. 29.06.1169/M. 31 Mart 1756.

Telif Eserler

- Açar, C. (2022). İmparatorluk ve Emirlik: Erdelan Emirliği-Osmanlı ve İran İmparatorlukları Arasında Bir Kürt Emirliği. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin.
- Agoston, G. (2009). Savaş, DİA, C. 36, TDVY, 196-200.
- Akman, E. (2021), Siverek Şehir, Mekân ve İnsan. İstanbul: Çizgi Yayınları.
- Apaydın, H. Y. (1995). Fesad, DİA, C. 12, TDVY, 417-421.
- Beyter, Ö., Ekinci, R. (2012). Kürd Emirlerinin Muktedir Olduğu Zamanda Yaptığı Hizmetler, Kürt Tarihi Dergisi, Sayı:2/1, Ağustos-Eylül, İBV, 20-27.
- Bilgin, F. (2019). Aziz Efendi'nin Risalesinde Kürt Emirleri (IV. Murad Dönemi, 1623-1640), Mukaddime, 10(1), 1-19.
- Çakır, B. (2019). Kese, DİA, C. EK-2, 42-43.
- Çelik, İ. (2010). Taaddî, DİA, C. 39, TDVY, 283-284.

- Ekinci A., Polat, M. (2022). XVIII. Yüzyılda Şark Valilerinin İktidar Oyunları ve Bir Feodalın Güç Devşirmesi: Millilü Timur Paşa, *Journal of Ottoman Civilization Studies*, 14, 95-118.
- Ekinci, M. R. (2017). Osmanlı Devleti Döneminde Milli Aşireti XVIII.-XIX. YY., Yayınlanmamış doktora tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- Ekinci, M. R. (2022-a). 19. Ve 20. Yüzyıllarda Milli/Milan Aşireti, Aktör, Müttefik, Şakî Kürt Aşiretleri. Tuncay Şur-Yalçın Çakmak(der) içinde (ss. 217-239) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ekinci, M. R. (2021). Mîr-i Aşiretten Eşkıyalığa: Aşiret Hanedan Üyelerinin Makbulden Madunlaşma Sürecine Bakış 1800-1855, *Nubihar Akademi*, 4 (16), 143-168.
- Ekinci, M. R. (2022-b). Beylikten Sancağa Osmanlı İdari Teşkilatında Atak (XVI. Yy. – XIX. Yy.), *Osmanlı Devleti'nde Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar içinde* (s. 143-186), İstanbul: TVYY.
- Faroqhi, S. (2011). Geç Osmanlı İmparatorluğu (Fethi Aytuna, Çev.). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Findley, C. V. (2011). Siyasi Kültür ve Büyük Haneler, S. Faroqhi (Ed.). *Türkiye Tarihi 1603-1839, Geç Osmanlı İmparatorluğu içinde* (ss. 89-107). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Gümüş, E. (2018). Ahkâm Defterlerine Göre 18. Yüzyıl Ortalarında Urfa/Ruha'da Yükselen Yerel Güçler ve Bunların Devlet ve Çevreleriyle İlişkileri, *Tarih Okulu Dergisi*, Ekim, XXXVI, 104-129.
- Gümüş, E. (2021). Mihrani Ekrad Sancağı: Kadim Bir Aşiret Yurtluk Ocaklığı, *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, 6(1), 1-27.
- İnalçık, H. (2014). Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- İlhan, M. (2000). *Amid (Diyarbakır)*. Ankara: TTK.
- Kanûn-name-i Sultân Li 'Aziz Efendi (1985), edited by Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin, *Sources of Oriental Languages and Literatures* 9, Printed ad Harward University.
- Kurt, Y. (2012). Mardin ve Çevresinde Aşiretler. Uluslararası Ömerli/Ömeran ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri Kitabı içinde (ss. 55-65). İstanbul: Kent Yayınları.
- Kütükoğlu, M. (1994). *Osmanlı Belgelerinin Dili*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Mela Mehmûdê Bayezidî (2012), *Adat û Rusûmatnameê Ekradiye*, Lêkolin: Jan Dost, İstanbul: Weşanên Nûbihar.
- Müstevfi, M. M. (1996). *Zübdetü't-Tevarih, Be Kuşeş-i Behruz Govderzi*, Tahran: Mecmua-yı İntişarat-ı Edebi ve Tarihi-yi Movkufat-ı Doktor Mahmud Afşar-ı Yazdi.
- Orhonlu, C. (1987). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskanı*. İstanbul: Eren Yayınları.
- Palmer, A. (1993). *Osmanlı İmparatorluğu Son Üç Yüz Yıl Bir Çöküşün Yeni Tarihi*. (Belkis Çorakçı Dişbudak, Çev.). İstanbul: Sabah Kitapları.

şur, T., akmak, Y. (2022). Aktör, Müttefik, şakî Kürt Aşiretleri. İstanbul: İletişim Yayınları.

İnternet Tabanlı Kaynaklar

<https://islamansiklopedisi.org.tr/nefir-i-am>, 21 Nisan 2022 tarihinde ulaşıldı.

www.sozluk.gov.tr/urban, 06.09.2022 tarihinde ulaşıldı.

Dinî Bir Zümreden Politik Bir Nesneye: Akamenidlerden Sasanilere Kapadokya Zerdüştileri¹

Muhammet Yücel²

Öz

Bu çalışma, Pers/Akamenid İmparatorluğu'nun Anadolu'ya gelişine paralel olarak kaynaklarda zikredilen ve Sasani İmparatorluğu'nun sonlarına kadar varlığı devam eden Kapadokya'daki Zerdüşti zümreyi konu almaktadır. Bu zümre, Orta ve Batı Anadolu'da Pers hâkimiyetinin başlamasından itibaren zamanla dinî ve kültürel açıdan Pers nüfuzunun bu bölgede tahkim edilmesinde önemli bir rol oynadı. Sasani dönemine gelindiğinde mowbed Kartir'in dogmalarını temellendirdiği dinî-ideolojik siyasetin belirgin bir parçası olarak yalnızca birkaç kez hatırlanıldı. Buna binaen bu makale, hem Kapadokya Zerdüştilerinin bu bölgedeki varlığını anlamaya hem de Sasani İmparatorluğu'nun Kapadokya Bölgesi'ne olan ilgisinin temelinde bu Zerdüşti grubun dinî ve politik rolünün ne olduğunu kavramaya odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kapadokya, Kapadokya Zerdüştileri, Sasaniler, Persler, Maglar.

408

From a Religious Group to a Political Object: Cappadocian Zoroastrians from Achaemenids to Sassanians

Abstract

This study aims to investigate the presence of a Zoroastrian community appearing in Cappadocia from Achaemenid Period to the end of the Sasanians. From the very beginning of Achaemenid period in Central and Western Anatolia, this group became main pillars of Persian influence in this region in terms of religio-cultural practices. During the Sasanian Empire, the Cappadocian Zoroastrians community were only remembered by Persians for a few times as a part of their religious ideology which was grounded by mowbed/priest Kartir. Therefore, this article focuses on

¹ Bu makale Cappadocia and Cappadocians in the Hellenistic, Roman and Early Byzantine Periods, May 14-15, 2020, İzmir/Turkey konulu konferansta sunulan "Cappadocia as an Anērân-land in Sassanian Western Policy" başlıklı bildirinin önemli ölçüde revize edilmiş ve genişletilmiş hâlidir.

² Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, m.yucel@alparslan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1936-0327.

understanding the existence of Cappadocian Zoroastrians in this region as well as extrapolating the religious and political role of this Zoroastrian group on the basis of the Sasanian Empire's interests in the same region.

Keywords: Cappadocia, Cappadocian Zoroastrians, Sasanians, Persians, Magi.

Extended Abstract

The main point of this study is to ascertain what Cappadocian Zoroastrian community and their religious and political identity mean in the eyes of the Persian empires. Although there are a few number of sources giving information about this community, one can still have an idea about the origin of Cappadocian Zoroastrians. These sources, nevertheless, provide some narrations about their religious and ethnic origins. For instance, Herodotus gives us information related to their ethnic origin, while Strabo tells us more details about their religious beliefs and practices. Not only does Pausanias present detailed points about the Cappadocian Zoroastrian community's religious rituals, but he also mentions other Zoroastrian community in Lydia region. In this respect, we can assume that there were other Zoroastrian communities during Achaemenid Period in Asia minor as well, except for these two regions. As for the Sasanian period, there are limited sources providing information about this community, such as Shapur I's Ka'ba-i Zardosht Inscription (ŠKZ), Kartir's inscriptions, the letters of Basil the Great Bishop of Caesarea and Gregory of Nazianzus. Priscus also presents some general details about a negotiation over this community between the Rome and Sasanian empires during the reign of Peroz (465 AD). We learn that the Sasanians insisted that Roman Empire should improve the conditions of the community. This study comprises two main sections: The first section presents some discussion about the religious traditions and rituals of this community and their political position during the Achaemenid period, whereas the second section focuses on the Sasanian invasions of Cappadocia in different times, and whether they granted Cappadocian Zoroastrian community some privileges. Even though the appearance of this community in Cappadocia dated back to Cyrus II.'s reign, we can assume that they settled in Cappadocia at the end of Median Empire. During the Achaemenid period the Cappadocia region was governed by Persian elites whose families were close to Achaemenid dynasty, which made it possible to build a close relationship between Cappadocian Zoroastrians and Persians. As we have learnt from Strabo, during campaigns of Cyrus II to the west (Anatolia), the Persians built a sanctuary on behalf of Anaitis (probably Anahita), Omanus and Anadatus gods in Zela. Undoubtedly, this was not only about Zoroastrians themselves, but it also was a move to keep the Persian presence in Asia Minor, especially in Cappadocia region. Since the beginning of Achaemenid Empire, the Iranian elites' perspective was shaped by Zoroastrianism worldview. On the lands where Persian empires ruled, Persian beliefs/Zoroastrianism played the main role in the administrative system. Thus, the lands where Persian kings' names reached were influenced by Zoroastrianism. This dominant religious

comprehension seems to affect the Iranian elites and local peoples, hence Zoroastrianism played an important role for Iranian/Persian empires to determine a policy until the rise of Islam. One can believe that Zoroastrianism became the backbone of Persian tradition, culture and worldview, and there was indeed a positive effect of Zoroastrianism which made Persianism strong especially during the Achaemenid period. The close relationship between gods and Persian kings was the determining perspective for how Persian kings approached their subjects. After the collapse of Persian Empire by Macedonians, the natural relations between Iranians and Cappadocian Zoroastrians disappeared. However, the presence of Zoroastrians in Cappadocia and their religious rituals were maintained until the seventh century. During the Sasanian period, Persians again remembered this community for a few times, and this group now and again became the subject of a policy between the Roman and Sasanian empires. Sasanians invaded Cappadocia during Shapur I, Khusro I and Khusro II's reign. Based on the information in Kartir's inscriptions, we know that Cappadocian Zoroastrians seemed important as a religious community in the time of Shapur I. Although the Sasanian Empire attempted to force the Roman Empire to improve this community's circumstances, it was rejected according to Priscus. Considering the reign of Khusro I and II, it is clear that the Sasanians did not keep the Zoroastrian community different from the local people of Cappadocia. Almost all of the sources mostly give us the detailed information about the wars between Persia and Rome and the repercussions of these wars in the late antiquity; however, they do not mention this community at all. We have clearly known that Persians treated all Cappadocians badly without any exception. In conclusion, it can be claimed that this Zoroastrian community had settled in Cappadocia before it was conquered by the Persian Empire. However, it is clear that the Cappadocian Zoroastrianism (including religious tradition and rituals) was different from the Iranian Zoroastrianism in some aspects. As for the Sasanian period one can claim that the Sasanians were not interested in Cappadocian Zoroastrian community in terms of their religious background, as the Sasanians prioritized their traditional religio-ideological perspectives.

Giriş

Antikçağ'da Kapadokya Bölgesi kuzeyde Karadeniz Kıyıları, güneyde Toros Dağ Silsilesi, batıda Tuz Gölü'nden Kızılırmak'a doğuda ise Fırat Nehri'ne kadar uzanan geniş bir alanı ihtiva ediyordu (Speidel, 2019: 118). Pers/Akamenid İmparatorluğu'ndan önce Kapadokya Bölgesi Medlerin idaresi altındaydı (Hrdt. *Hist.* 1.72). Medlerin Persler tarafından MÖ. 550 tarihinde ortadan kaldırılmasıyla beraber Kapadokya'daki Pers varlığı da kaynakların konusu olmaya başladı. Kapadokya adı Pers kaynaklarında ilk defa I. Daryuş/Darius'un (Eski Farsça, Dārayavauš) üç dilli Behistun yazıtında anılır (*Behistun*, col. I, 6). Ancak bu coğrafyanın Pers hâkimiyetine girmesi II. Kyros dönemine tesadüf eder. Nitekim, bazı arkeolojik bulgular ve günümüze ulaşan kimi yazılı belgeler vesilesiyle II. Kyros (E. F. *Kūrauš/Kuruš*) dönemi itibarıyla Kapadokya coğrafyasında Pers hâkimiyetinin başlamasıyla beraber bu bölgede Zerdüşti bir kitlenin varlığı doğrulamaktadırlar. Kabaca MÖ 6. Yüzyılın ortalarından MS 6. yüzyılın sonlarına kadar izi sürülebilen Kapadokya Zerdüştilerinin varlığı özellikle Akamenidler döneminde Pers yayılcılığı ve Anadolu'da Pers hâkimiyetinin devamlılığı açısından oldukça önemli bir yer tutuyordu. Çünkü Pers imparatorluklarının yayıldıkları coğrafyalarda Zerdüştilik onların yönetim anlayışında belirleyici bir rol oynuyordu ve dünya görüşleri bu dinin kâidelerine göre şekilleniyordu. İran krallarının kendi kimlikleri toplumun hiyerarşik düzeninde belirli grupların veya farklı dinî inançlara mensup zümrelerin sisteme entegre olmalarını belirledi. Dolayısıyla kısa zamanda Yakın Doğu'nun en etkili gücü hâline gelen Persler, kökleri eskiye dayanan yeni bir sistem ihdas etmeyi başardılar ve bu coğrafyada farklı dinî inançlara mensup zümreleri bu sisteme entegre etmeye kısmen muvaffak oldular. Ancak Pers İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla beraber Perslerin İran dışında hâkim olduğu coğrafyalarda Pers nüfuz alanının daralmasıyla söz konusu tesirin de zamanla silikleştiği görülmektedir. Buna sebep olan en önemli etken Büyük İskender'in seferleriydi. Dolayısıyla Büyük İskender'in doğu seferleri ve Helenizm akımı İran'ı da büyük ölçüde etkiledi ve bu, siyasî olarak önemli etkiler bıraktığı gibi İran'da dinî ve kültürel anlamda da ciddi bir dejenerasyona sebebiyet vermiş olmalıdır. Çünkü Pehlevce literatürde buna karşı bir söylem geliştirildiğini görüyoruz. Örneğin bunun bir yansıması olarak Büyük İskender'in İran'ı ele geçirmesinden sonra İran'da meydana gelen değişim Pehlevce kaynaklar tarafından oldukça negatif bir üslupla işlenmiştir. Meselâ *Minog-e Xrad*'a göre (VIII, 29) Büyük İskender'in, Zerdüştiliğe göre "kötü veya şer" herşeyi temsil eden Ehriman tarafından ölümsüzlükle taltif edildiği iddia edilir. *Ardavirafname*'de (I, 6-15) ise İranı "mahveden" ve binbir meşakkatle kaydedilen dinî metinleri yakan ve din adamları ile yargıçları öldüren bir karakter olarak resmedilir. Ayrıca *Bahman Yast* (II, 19) eserinde de Büyük İskender özellikle *iyi din*'i "weh dên"³ mahveden bir figür olarak zikredilir.⁴ Nitekim Büyük İskender'in

3 Pehlevce literatürde "iyi din" ve kötü/şer din" kategorizasyonu ve bunların dinî-ideolojik karşılığıyla ilgili bkz. Shaked, 2008 (öz. bkz. 106-112).

4 Bu konuyla ilgili daha geniş bilgi ve tartışmalar için bkz. Jamzadeh, 2012: 173-175; Manteghi, 2012: 163.

doğu seferleriyle beraber Sasani dönemine kadar batıdan gelen olağanüstü kültürel ve siyasal cazibe hem Persleri tamamen Anadolu'dan mahrum bıraktı hem de onları da kendi kültürleri içinde dönüşüme zorladı.

Pers kralının adının ulaştığı her coğrafya Zerdüştilikten de kısmen nasibini aldı. Bu hâkim dinî anlayış İranlıların dünya görüşüne de yön verdi. *Bundahišn*'e göre Zerdüşti hiyerarşik taksimatı içinde İranlılar en tepede olmak kaydıyla yedi iklim sakini halklar bulunmaktaydı (Payne, 2016: 210-211). Buna göre ilk yaratılan bölge olan *Eranvej* Hindistan dahil çok büyük bir coğrafyayı işaret ediyordu (*Bundahišn*, XXXI-5). Hatta bu taksimata göre neredeyse coğrafi ve siyasî olarak İran sınırlarının tespit edilmesinin kökeninde Zerdüştiliğin kutsal kitabı *Avesta* yatmaktaydı. Öteden beri İslam'ın zuhuruna kadar Zerdüştiliğin İran kökenli imparatorlukların veya devletlerin politik yaklaşımlarında mühim bir yer tuttuğu ve kendilerine özgü, kökenleri oldukça eskiye dayanan Pers kültürünün omurgalarından biri hâline geldiği malumdur. Dolayısıyla Akamenidler döneminde Pers kralları ile tanrı arasında varsayılan özel bağlar kralların kendi tebaalarıyla kurdukları ilişkide de belirleyici oldu. Bu, onların basitçe “toprak” ve “tebaa”ya yaklaşımlarını doğrudan etkiledi (Wiesehöfer, 2007: 124-125).

Akamenid hânedanı üyelerinin dinle kurdukları ilişkilerin imparatorluğun siyasî tutumuna yansıdığı bilinmektedir. Buna binaen Akamenid tarihinde Kapadokya bu anlayışın uygulandığı yerlerden biri olarak ön plana çıkmıştır. Ancak muhtemelen Kapadokya Bölgesi bu konuda bilinçli bir tercih değildi; çünkü zaten Kapadokya'da yerleşik Zerdüşti bir kitle vardı ve onların varlığı doğal olarak bu politikayı sözü edilen bölgede kolaylaştırmış olmalıdır. Ancak Kapadokya'nın ateş kültü açısından uygun bir yer olması da Akamenidlerin bu bölgeyle özel bir bağ kurmalarının başka bir nedeni olabilir. Bu nedenle Persler II. Kyros döneminde MÖ. 547-546 tarihinde Kapadokya'ya vardıklarında (Briant, 2002: 35) bu bölge doğal olarak Akamenidlerin dinî tutumu ve politik programı açısından önemli merkezlerden biri olmuş gibi görünmektedir. Akamenid İmparatorluğu yıkıldıktan sonra Kapadokya'daki Zerdüşti nüfus ile İran arasındaki organik bağ (Briant, 2017: 69) ise zamanla kayboldu. Hellenistik ve Partlar döneminde Kapadokya Zerdüştileri hakkında ise oldukça az bilgiye sahibiz. Bu dönemle ilgili bilgilerimiz neredeyse Strabon'un aktarımlarıyla sınırlıdır. Ancak Sasaniler döneminde Kapadokya'da meskun Zerdüşti kitlenin kaynaklar tarafından tekrar zikredildiğini görüyoruz. Aşağıda ilgili yerlerde değineceğimiz üzere Herodotus, Pausanias, Strabon, mowbed Kartir'in yazıtları, Priscus, Piskopos Basil gibi kimi antik kaynaklar bize Kapadokya Zerdüştileri, inançları ve onların etnik kökenleriyle ilgili bazı detaylar aktarmaktadırlar. Gerçekte de neredeyse yedinci asra kadar yalnızca Kapadokya'da değil Orta ve Batı Anadolu'nun belirli bölgelerinde Zerdüşti bir kitlenin varlığı tereddüde yer bırakmayacak ölçüde belirgindir. Ancak kaynak yetersizliği Kapadokya Zerdüştilerinin tarihsel serüvenini, dinî ve etnik dönüşümünü veya diğer gruplarla kaynaşmalarını takip etmemizi zorlaştırmaktadır.

Orta ve Batı Anadolu'nun Pers hâkimiyetinden çıkmasıyla Kapadokya'daki Zerdüştilerin de siyasî olarak Part ve Sasani döneminde İranla olan dinî ve siyasî bağları koptu. Zira Akamenidlerden sonra Kapadokya Bölgesi hiçbir zaman İran imparatorluklarının bir parçası olmadı. Ancak 4. yüzyılın başlarına kadar yaşayan ve Zerdüştiliğin kurumsal bir yapıya bürünmesi ve devlet dini olması yönünden önemli adımlar atan mowbedân mowbed Kartir'in yazıtları, Kayseri Piskoposu Basil ve Nyssalı Gregory'nin mektupları ile Priscus gibi kaynaklar sayesinde Kapadokya'da Zerdüştilerinin Geç Antik Çağ'da hâlâ varlıklarını sürdürdüklerini öğrenmekteyiz. Dolayısıyla uzun bir aradan sonra Sasaniiler döneminde Perslerin tekrar Kapadokya Zerdüştilerini hatırladıkları ve birkaç kez bu Zerdüşti grubun Roma ve Sasani imparatorlukları arasında diplomatik temasın bir konusu oldukları hususunda yeterli olmasa da birtakım bilgilere sahibiz. Bu çerçevede çalışmamızın birinci bölümünde Akamenid döneminden Sasani dönemine kadar olan zaman zarfında Kapadokya Zerdüştilerinin dinî inancı ve Kapadokya'daki varlıkları ele alınmış ikinci bölümde ise Kapadokya Zerdüştilerinin gerçekte Sasaniilerin dinî ve politik bakış açılarına göre neye tekabül ettiğine dair tartışmalara yer verilmiştir.

1. 'Ne Pers Ne de Değil'in Gölgesinde: Heterojen Bir Zümre Olarak Akamenidler Döneminde Kapadokya Zerdüştileri

Pers kralı II. Kyros (MÖ. 550-529) Media'yı kontrol ettikten sonra yönünü batıya çevirdi. Urartu ülkesinde herhangi bir direnişle karşılaşmayan Persler Lydia'ya doğru hareket etti. Bu sırada Perslerin kendi krallığını ortadan kaldırmak istediğini anlayan Lydia kralı Kroisos da Pers saldırılarını karşılamak üzere Kapadokya'nın Pteria kentine doğru yola çıktı (Brosius, 2021: 19). Ancak Kroisos muhtemel Pers saldırısına karşı yalnızca askerî olarak değil dinî açıdan da motive olmuş gibi görünmektedir. Çünkü Herodotus'a göre Lydia kralı Kroisos, Perslerle savaşmak konusunda kararsız kalınca Delphoi tapınağına çeşitli hediyeler takdim etmek suretiyle tanrılara danışmak ve kahinlerin fikrine başvurmak için Lydialılardan müteşekkil bir heyet gönderdi. Herodotus'tan anladığımız kadarıyla Kroisos gelen cevaptan memnundu; zira büyük bir imparatorluğun tarihten ebediyen silinmesi Kroisos'un kılıcıyla gerçekleşecekti. Kroisos'un kahinlere ne sorulması gerektiğini telkin ettiği konuşmasını Herodotus'tan dinleyelim:

“Kroisos Perslerle savaşsın mı; savaşacaksa, dost bir ulustan da birkaç bölük alsın mı?” Lydia'lılar gönderildikleri oraklin yanına vardılar, armağanları sundular ve sorularını şöylece sordular: “Lydia'nın ve daha başka yerlerin kralı olan Kroisos,” dediler, “sizleri yeryüzünün tek güvenilir orakli sayıyor; sizin bilgeliğinize layık olan bu sunuları gönderdi ve bu sefer sizden Perslerle savaşalım mı ve savaşırsa eğer, dost bir ulustan yardım almalı mı, bunu soruyor.” İstekleri buydu. İki oraklin görüşü birbirine uyuyordu; Kroisos'a şunu bildirdiler, eğer Perslerle savaşa girerse, büyük bir imparatorluğu

devirecektir; ayrıca Yunanlıların en güçlülerine başvurup dostluklarını sağlaması gerektiğinde de birleşiyorlardı (*Hist.* I, 53).

Herodotus'a göre Kroisos yanlış yorumladığı bu kehânetin kurbanı oldu (*Hist.* I, 71 ve 73). Artık Perslerle savaşmaya istekliydi ve onları mağlup edebileceğine dair tereddütsüz bir inanç taşıyordu. Kroisos hazırlıklarını tamamladıktan sonra Perslere karşı Kapadokya'ya bir sefere çıktı. İşte buna göre, Perslerin Kapadokya'nın batısına kadar ilerlemeleri ve Lydia Krallığı'na son vererek neredeyse tüm Batı Anadolu'yu ele geçirmeleri Kroisos'un bu kehânete olan güveni sebep oldu. Herodotus'un bu aktarımlarının ne kadar gerçek olduğunu bilemiyoruz fakat Lydia Krallığı'nın çözülmesi Perslerin neredeyse iki asırdan fazla bir süre boyunca Batı Anadolu'ya kadar yayılmaları ve burada kalıcı hâle gelmelerinin önünü açtığı kesindir. Akamenid İmparatorluğu ilhak ettiği bu yeni topraklarda vakit kaybetmeden kendi idari sistemini uyguladı. İlhak edilen ülkelerdeki mevcut idari sistem imparatorluğun kendine has bir yönetim anlayışıyla ihdas ettiği satraplık sistemine göre yeniden düzenlenirdi.

I. Darius hâkimiyeti altında olan bölgeler arasında Kapadokya'yı da (E. P. *Katpatuka*) zikreder ve bu dönemde söz konusu bölge bir satraplık olarak belirlenir (Behistun, col. I, 6). Orta ve Batı Anadolu'da Lidya ve Kapadokya diğer satraplıklara nazaran imparatorluk idaresinin doğrudan kontrol ettiği yerlerden olmalıdırlar (Dusinberre, 2013: 35). Çünkü yedi Pers sülalesinden birinin başında olan Otanes imparatorluk tarafından Kapadokya'nın satrabı olarak atandı (Boyce, 1982: 92).⁵ Ayrıca Strabon (*Geog.* XII, 3) Kapadokya'da faal olan rahibin derece olarak kraldan sonra geldiğini ve kökeninin kralın soyuna dayandığını aktarmaktadır. Böylece idari olarak Akamenid sistemine entegre edilen (Günaltay, 1987: 24) Kapadokya Akamenid İmparatorluğu için önemli bölgelerden biri olmalıydı. Pers yönetimi altında Kapadokya iki ayrı bölgeye ayrıldı: ilki Büyük yani Taurik Kapadokyası diğeri ise Pontus Kapadokyası idi (Briant, 2002: 741-742). Bu da, söz konusu bölgelerde Pers nüfuz alanının genişlediğine işaret eder.

Kapadokya'daki Zerdüşti varlığına gelince, bu konuda hakkında kaynaklarda doyurucu bilgi bulunmaz fakat yine de arkeolojik ve yazılı kaynaklar birbirleriyle uyumlu görünmektedir (Adıbelli, 2016). Ayrıca Kapadokya halkının menşei hakkında birden fazla görüş de bulunmaktadır. Bunlardan Herodotus (*Hist.* I, 72) Kapadokya'daki bu zümrenin kökenini Suriye yerlilerine bağlar ve Perslerden evvel bu grubun Medlere bağlı yaşadıklarını ifade eder.

Kappadokyalılara Yunanlılar, Suriyeli derler. Bu Suriyeliler, Pers egemenliği altına düşmeden önce Med'lere bağlıydılar. Med'lerin toprakları ile Lydia'lılarınkiler arasında sınır, aslında Halys ırmağıydı ki, bu ırmak Ermenistan dağlarından çıkar.

⁵ Otanes ve Kyros arasında kan bağı bulunmaktaydı. Detaylar için bkz. Briant, 2002: 132-135; Kapadokya dışında Pontus krallarının da Akamenid sülalesiyle bağları bulunmaktaydı (Rojas, 2019: 120).

Herodotus'un, Kapadokyalıların kökeniyle ilgili aktardığı rivayetleri çağrıştıran bilgilere Strabon'da da rastlamaktayız. Ona göre Kapadokyalıların bir kısmı *Ma* tanrısına ibadet ediyordu (Geog. XII. 32). MS. 4. yüzyılda yaşamış olan Kayseri Piskoposu Basil de mektuplarında Strabon'un görüşüne paralel olarak Kapadokya Zerdüştilerinin kökenini Babil'e dayandırır:

Bir önceki mektubumda dikkat çekmemi istediğiniz Maglara gelince, onlar uzun zaman önce kolonistler tarafından Babil'den ülkemize tanıtılmış [yerleştirilmiş] olduğundan aramıza, neredeyse tüm ülkemiz boyunca dağılmışlardır (Letter, CCLVIII-258).

Piskopos Basil'e göre her ne kadar bu zümrenin kökenleri Mezopotamya'ya dayansa da onlar esasen kendilerini Zerdüşti sayar. Yukarıdaki alıntının devamında Basil Magların kendi köklerinin babası olarak Zarnaus'a işaret ettiklerini vurgular. Dolayısıyla Akamenid döneminin başlangıcında Eski Yakın Doğu inançları ile Zerdüştiliğin bu bölgede iç içe olduğu kaynaklara yansıyacak derecede dikkat çektiğini buraya ekleyelim. Miladi dördüncü yüzyıla kadar mevcut kaynakların verdiği bilgilerden hareketle Kapadokya Zerdüştilerinin bölgede bulunan diğer dinî ve etnik gruplarla zamanla kaynaştıkları ve böylece hem etnik hem de inanç bağlamında homojen bir grup olmadıkları ifade edilebilir. Perslerin Kapadokya, Lydia, Galatia ve Pontus gibi bölgelerde siyasi nüfuzunu arttırmasına paralel Zerdüştiler de bu coğrafyalarda anılmaya başlanmıştır. Meselâ Strabon'un (Geog. XII, II. 3) işaret ettiği üzere başta Kapadokya olmak üzere Anadolu'daki diğer bölgelerde de İrani veya Pers olan bir nüfus bulunmaktaydı. Zira Strabon'dan öğrendiğimiz kadarıyla II. Kyros'un batıya yaptığı seferler esnasında Persler tarafından Kapadokya'da yüksek bir tepede üzerinde Anaitis (muhtemelen tanrıça Anahita), Omanus⁶ ve Anadatus tanrıları adına Zerdüşti ritüellerinin icra edilmesi amacıyla yeni bir tapınak inşa edilmiştir:

Persler ovada bulunan bir kayanın üzerine tepeli andıran bir höyük yükselttiler ve onu güçlendirdiler. Orada Anaitis ve ortak bir sunağı olan Pers tanrıları Omanus ve Anadatus tanrılarına bir tapınak diktiler (Geog. XI.8.4).

Adına oyunlar adanan ve Lydia ve Kapadokya'da Artemis Tauropolos figürünü temsil eden tanrıça Anahita idi (Colpe, 1983: 831). Anaitis özellikle Lydia, Frigya, Pontus ve Kapadokya'da oldukça popülerdi ve bu bölgelerde ortaya çıkan yapıların İrani kültürünün birer ürünü oldukları söylenebilir (Duchesne-Guillemin, 1983: 873-874). M. Boyce ve F. Grenet (1991: 262) Kapadokya'da Zerdüşti dinî yapıların ortaya çıkışını Akamenidlerin bölgeye vardıkları zamana tarihlendirmektedirler. Fakat II. Kyros'un Zerdüşti kitle için tapınak yapma ihtiyacı Zerdüştilerin Akamenidlerden önce Med döneminde Kapadokya'ya yerleşmiş olabileceğini akla getirmektedir. Her ne kadar Kapadokya Zerdüştileri ile ilgili bilgiler Akamenidlerin erken dönemlerine rastlasa da bu bölgedeki

⁶ Omanes, S. Mitchell'e göre Magnesia ve Spylum'daki Pers garnizonu komutanının adı idi. Bkz. Mitchell, 2007: 153.

Zerdüştiî varlığı doğal olarak Medlerin son dönemlerine kadar götürülebilir (Dönmez, 2015: 78). Zira Apadana kabartmalarında Kapadokyalıların giyimleri çoğunlukla Med veya Pers tarzında tasvir edilmiştir (Summerer, 2007: 17). Benzer şekilde Boyce ve Grenet (1991: 262-265) Kapadokya'da Zerdüştiîlerle ilişkilendirilebilecek ve günümüze gelebilmiş yegâne yapıyı Akamenid döneminin ürünü sayar ancak bu yapıdaki figürlerin yine Med giyimli olduklarını vurgular. Ancak bu yapıların yönetici sınıfı için mi yoksa sıradan dindar halk için mi inşa edildiği hususunun net bir cevabı olmasa da en azından politik, askerî ve ekonomik bağlamın dışında Anadolu'da özellikle Kapadokya coğrafyasında Pers etkisinin giderek tahkim edilmesinde buradaki Zerdüştiî kitlenin önemli bir role sahip olduğu kabul edilebilir. Çünkü Akamenidler döneminden itibaren Kapadokya sakinlerinin Perslerin dinî düşüncesinin etkisine girdiği kaynaklardan takip edilebilmektedir (Adibelli, 2016).

Mitchell (2007: 164), Kapadokya'da inşa edilmiş tapınaklarda icra edilen Zerdüştiî dinî ritüellerinin belli kalıplara oturtulmasını Akamenid dönemine tarihler. Nitekim, Kayseri Bünyan'da bulunan bir ateş sunağı bize Perslerin dinî geleneklerinin Kapadokya'da yaygın olduğunu, bu dinî ritüellerin belli kalıplara göre şekillendiğini ve uzun bir dönem muhafaza edildiğini göstermektedir (Bittel, 1956; krş. için bkz. Karagöz, 2011). Strabon'un bu konuyla ilgili aktarımları da Pers dinî geleneklerinin uzun bir dönem boyunca muhafaza edildiğini desteklemektedir:

Kapadokya'da (Pyraethi olarak anılan Maglar burada çok sayıdadırlar ve bu ülkede Pers tanrıları adına çok sayıda tapınak bulunmaktadır) insanlar kurbanlıkları kılıçla kurban etmezler başlarına bir çeşit odunla vurarak onları öldürürler. Burada üzeri daima küllerle kaplı tutulan Pyraetheia var ve bunun ortasında altar ve üzerinde magların daima canlı tuttıkları ateş bulunmaktadır (Geog. XV.15).

Pausanias'tan anladığımız kadarıyla Strabon'dan aktarılanlara tesadüf edecek şekilde Pers gelenekleri ve Zerdüştiî ritüelleri Lidya Bölgesi'ne de yayılmıştı. Pausanias bir pasajında, Hierocaesarea ve Hypaepa kentlerinde Pers tarzı tapınakların varlığına ve bu tapınaklarda icra edilen Zerdüştiî dinî ritüellere değinmektedir (Pausanias, I. XXVII, 5-6). Dolayısıyla Pers etkisi Kapadokya ile sınırlı değildi muhtemelen Anadolu'nun pek çok bölgesine de yayılmıştı. I. Darius döneminde Persler Kapadokya'da iki askerî kontrol noktası inşa etmişlerdi (Briant, 2002: 374). Bu da Anadolu'da Med ve özellikle Akamenid imparatorluklarının siyasî ve askerî varlıklarının bir sonucu olarak dinî ve muhtemelen kültürel öğelerin Batı Anadolu'ya kadar taşınmış olabileceğine dair önemli bir işaret olarak kabul edilebilir. Mitchell (2007: 169), Lidya Bölge'sinde beşinci yüzyılda Lidya sakinlerinin Pers tanrısı Artemis adını anarak yemin ettiklerini ve üçüncü ve ikinci yüzyıllarda Anahita (Anaitis) adına yapılan tapınaklarda bazı dinî vecibelerin yerine getirildiğini belirtir. İlaveten, özellikle

Pontus Kapadokyası da Anadolu'da Zerdüşti ve Pers etkisinin en yaygın olduğu yerlerden biri olmalıydı (Mitchell, 2007: 164).

Kapadokya'daki güçlü Pers etkisi bu bölgenin tam anlamıyla Makedonların egemenliğine girmesini engelledi ve böylece Geç Antik Çağ'a kadar bu bölgede kendini hissettiren Pers etkisi muhafaza edildi (Briant, 2017: 539). Kapadokya Bölgesi'nde olduğu gibi Armenia'da da güçlü bir Pers ve Zerdüşti etkisi bulunuyordu (Russel, 1987: 1-23). Strabon, Med ve Ermenilerin Perslerin kutsal ritüellerini benimsediklerini fakat Ermenilerin bilhassa *Anaitis* (Anahita) adına başta Akilisene olmak üzere bazı yerlerde tapınaklar (Ateşgede) inşa ettiklerini aktarmaktadır (Geog. XI. C. XIV, 16; bkz. Briant, 2002: 679). Bu iki bölgenin hem kültürel hem de dinî olarak Perslerin etkisinde olması Pers dinî geleneklerinin muhafaza edilmesini kolaylaştırmış olmalıdır. Ayrıca bu, Pers İmparatorluğu'nun Orta ve Batı Anadolu'da'ya yerleşmesine paralel olarak Pers idarecileri tarafından inşa edilen kale ve garnizon gibi bazı askerî yapılarla beraber dinî amaçla kullanılan yapı gruplarının da inşa edilmiş olabileceğini mümkün kılar. Kapadokya'daki bu zümre bir şekilde Geç Antik Çağ'a kadar varlığını devam ettirmiştir. Sonuç olarak Kapadokya halkından bir kısmının İran veya Pers menşeli olması bu zümrenin Pers dinî ve siyasal etkisinin devamı ve muhafazası açısından doğrudan bir rol üstlendiği burada tekrar vurgulanmalıdır.⁷

Zerdüştlüğün ve Pers etkisinin Orta ve Batı Anadolu'da güçlü hissedilmesinin en önemli kanıtlarından biri de Kapadokya'da bulunan ve hâlihazırda İstanbul Arkeoloji Müzesi'nde muhafaza edilen 3 adet *Arebsun* (Nevşehir yakınlarında) yazıttır. Aramice yazılan ve MÖ. 4. veya 5. yüzyıla dayandırılan üç adet yazıttan yalnızca birinin bir kısmı tam okunabilir durumdadır. Bu yazıtın içeriği doğrudan Zerdüşti dinî öğelerini barındırmakta ve muhtemelen Avesta'dan iktibas edilen cümleler içermektedir. Diğer iki yazıttan birinde sadece *'whrmzd* "Ahuramazda", diğerinde ise *MLK' 'HR BYL* "Yüce Kral Bêl" ifadeleri okunabilmiştir. En iyi durumda olan yazıttaki ifadeler adeta dinî sadakatın nişanesi olarak yorumlanabilir: *Bu (?), Mazda dinine (dymzmdysnš) iman eden kraliçe, kızkardeş ve Bel'in karısı konuştu: "Ben Kral Bel'in karısıyım". Daha sonra Bel Mazda dinine iman edene seslendi: "Sen benim kızkardeşimsin, çok bilgesin ve bir tanrıçadan daha güzelsin; bu sebeple seni Bel'in karısı yaptım"* (Boyce, 1982: 274-275).⁸ Benzer şekilde Kapadokya'nın güneyinde yer alan Faraşa'da bulunan Grekçe-Aramice çift dilli bir yazıt Hellenistik dönemde Zerdüştlilerin Mithra'ya kurban sunduklarına işaret etmektedir. Bunun yanında Aksaray'da bulunan Grekçe başka bir yazıtta ise "Yüce tanrıça Anahita" ifadeleri geçmektedir (Dusinberre, 2013: 237-238). İlaveten tanrıça Anahita'nın özdeşleştirildiği Sardis Artemis'i ile de bir bağ kurulabilir. Zira Sardis yakınlarında Pers Artemisi'ne adanan bir tapınak bulunuyordu ve bu, muhtemelen aslen Kapadokya İranlılarından olan Meibozenoi adındaki topluluğa ait bir tapınaktı (Briant, 2002:

7 Özellikle Pontus Kapadokyasının idaresinden sorumlu Pers menşeli aileler ve yerel yöneticilerle olan bağları ve Pers yayılmacılığı ile ilgili detaylar için bkz. Lerouge-Cohen, 2017: 223-233.

8 Yazıtlarla ilgili daha fazla bilgi ve tam tercüme için bkz. Dusinberre, 2013: 235-237.

704). Bunun yanında, Şevket Dönmez tarafından Oluz Höyük'te yapılan kazılarda tespit edilen ateşgede (Pehlevce/Orta Farsçada, *âtaxš-kadag* veya *kadag ī âtaxš*, modern Farsçası ise, *ateşkede*) ile erken döneme ait Zerdüşti dinî bulgular, antik kaynaklarda işaret edildiği üzere Orta Anadolu'da Pers dini ve kültürünün önemli bir yer teşkil ettiğini göstermektedir.⁹ Bütün bu kanıtlar Kapadokya'da Zerdüştiliğinin en azından Akamenid döneminden Hellenistik döneme kadar varlığını etkili bir şekilde koruduğu ve devam ettirdiği anlamı taşır. İlaveten, Hellenistik dönem sona erdikten sonra Sasani dönemine kadar olan dönemi konu alan antik kaynaklar Kapadokya Zerdüştileri ile ilgili sessizdir.

2. Dinî-ideoloji Ekseninde Sasaniler Döneminde Kapadokya Zerdüştileri

Seleukoslar'a (MÖ. 323-MÖ.63) rağmen doğu İran'da kurulup yaklaşık olarak beş asır ayakta kalan Part İmparatorluğu (MÖ. 247-MS. 224), MS. 3. yüzyılın başlarında çeşitli nedenlerle zayıflayan idari sistemi yüzünden dinî ve askerî olarak güçlü bir şekilde organize olan Sasani hânedanı karşısında hızlı bir şekilde çözüldü. Sasani hânedanı ile Partlar arasındaki mücadele, Roma İmparatorluğu'nun boğuşmak zorunda kaldığı pek çok sorunun olduğu bir iklimde cereyan etti (Herodianus, VI.3, 1-5.). Bu durum rakibi Part İmparatorluğu'na karşı üstünlük sağlayan Sasanilerin hızlı yükselişine zemin hazırlamış oldu. Kökenleri Anahita mabedine dayanan Sasan ailesinin başında bulunan Papak ve oğlu Ardeşir İran'da Zerdüştilik dinine olan ilginin zayıfladığı bir dönemde ortaya çıktı. Sasani hânedanı, özellikle Suriye Mezopotamya ve Anadolu'nun belli başlı yerlerinde Hristiyanlığa teveccühün arttığı bu dönemin fırsatlarını kaçırmadı (Kaçar, 2008: 1-9; Frye, 1983: 118-124).

Sasani İmparatorluğu Papak oğlu I. Ardeşir (MS. 224-240/1) önderliğinde MS. 224 yılında Partlar ortadan kaldırılarak kuruldu. Bu nevezur devlet pek çok dinî inancın birbiriyle kesiştiği zaman diliminde kozmopolit bir coğrafya olan Êrânşehr'de ortaya çıktı ancak sahip olduğu dinî ve kültürel kimlik devletin dar bir kalıpta politika üretmesi ve gayet 'muhafazakar' bir sistem geliştirmesiyle sonuçlandı. Böylece Sasani İmparatorluğu, Zerdüşti dinî kâidelerin siyasete güçlü bir şekilde yön verdiği küçük bir çevrede dinî ve politik elit bir grubun dünya görüşüne göre şekillendi (Payne, 2016: 209). Henüz devletin kuruluşundan itibaren din adamlarının dinî ve dünyevî görüşleri imparatorluğun temel politikasını etkilemiş gibi görünmektedir. Örneğin Sasani İmparatorluğu'nun kurucusu I. Ardeşir'in din işlerinden sorumlu danışmanı Hirbed (Hêrbad) Tansar din-devlet birliğini *din ile devlet aynı rahimden doğmuştur, birbirleriyle bütünleşmiştir ve biri olmadan diğeri payidar olamaz* sözleriyle özetler (Name-i Tansar (Minovî, 1354: 53 ve Boyce, 1984: 33-34).¹⁰ Sasani İmparatorluğu, özellikle erken dönemlerde "weh dên" (iyi din) şeklinde tanımladığı ve bu dönemde

9 Bu konuyla ilgili Şevket Dönmez tarafından yapılan kazılar neticesinde bulguların değerlendirildiği önemli makaleler kaleme alınmıştır. Bunlardan bazıları burada zikredilmektedir: Dönmez, 2010a; 2010b ve 2015.

10 Mesudî de Muruc'uz-zehab adlı kitabında Name-i Tansar'dakine benzer ifadelerle I. Ardeşir'in çocuklarına verdiği nasihatleri rivayet eder (Batur, 2004: 143).

dogmatik kâidelerini belirledikleri Zerdüştilik ilkelerine uygun ideolojik bir referansla dünyayı algıladı ve 'İranilik' kimliğini bu temel üzerine bina edildi (Lavan vd., 2016: 25). Zira öteden beri Sasan ailesinin güçlü dinî bir pozisyonu bulunmaktaydı (Daryae, 2010: 241-252). Dolayısıyla dinî bir geçmişe sahip olan Sasan hânedanının Zerdüştilik etrafında politika üretmesi ve tebaayı bu yolla kazanması oldukça makul görünmektedir. Dolayısıyla dinî-ideolojiye dayalı politika üretmek Sasani İmparatorluğu'nun kuruluş aşamasında takip edilen en dinamik yaklaşımlardan biri olmalıdır.

Ardeşir neredeyse tüm İran coğrafyasına hâkim olduktan sonra MS. 226 yılında yönünü batıya çevirdi. Kaynaklara göre Ardeşir önderliğinde Sasaniler Roma İmparatorluğu'nu İran sınırından uzak tutma teşebbüsüyle Alexander Severus döneminde (MS. 208-235) Roma ordusuyla çetin mücadelelerde bulundu fakat bu teşebbüs akim kaldı. Konumuz dışında kaldığı için Ardeşir'in Roma'ya karşı başlattığı mücadelelerin ayrıntılarına burada değinilmeyecektir. Fakat Herodianus'un Ardeşir'in Roma topraklarında yaptığı istilalarla ilgili verdiği bazı bilgiler doğrudan bu konuyla ilgilidir. Ona göre Sasani Persleri, Fırat'ın batısından Ege denizine kadar olan bölgeleri atalarının mirası olarak görme eğilimindeydiler¹¹ ve bu amaç uğruna Perslerin Nisibis kuşatmasıyla başlayan saldırıları Kapadokya Bölgesi'ne kadar vardı (Herodianus, VI.2, 4). Muhtemelen, Ardeşir önderliğinde Pers orduları sırasıyla Dicle ve Fırat nehirlerini aşarak Mezopotamya'dan sonra yönünü Suriye ve Kapadokya bölgelerine çevirmişti (Herodianus, VI.4, 6). Fakat bunun başarılı olup olmadığı hususu henüz aydınlatılabilmemiş değildir. Ancak Perslerin I. Ardeşir döneminde Kapadokya Bölgesi'ne yöneldiklerine dair tatmin edici kaynaklar bulunmamaktadır. Bunlardan Zonaras (XII, 15), Ardeşir'in önce Nisibis'i akabinde Kapadokya'yı işgal ettiğini belirtse de bu bilgi diğer kaynaklar tarafından teyid edilmemektedir (Dignas-Winter, 2007: 71-77). Herodianus (VI.6.4-6), Ardeşir'in Kapadokya'ya yöneldiklerini işaret etmektedir ancak yine de bu konuda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Sasani hânedanının henüz tüm İran'da bile tam anlamıyla hâkimiyet kuramamışken Sasanilerin Roma İmparatorluğu ile savaşmaya başlamış olması onların Partlardan farklı politik ve dinî bir yaklaşım içinde olduklarını gösteriyordu. Nitekim, kurulduktan hemen sonra Roma topraklarına yönelen Sasanilerin Partlar döneminde Romalılarla yapılan antlaşmalara mutabık kalma konusunda istekli olmadığını söylemek mümkündür. Zira Sasanilerin Partlardan farklı bir yönetim anlayışı ve politik programları mevcuttu. Herodianus'un işaret ettiği gibi Sasanilerin dış politikası romantik hülyalarla değil daha ziyade gerçekçi ve askerî-politik ihtiyaçlara göre şekillenmiştir (Wiesehöfer, 1982: 437-447). Dolayısıyla Sasani İmparatorluğu'nun Roma ile ilk mücadelesi ve Kapadokya cihetine olan taarruzları muhtemelen Kapadokyalıların Zerdüşti veya

¹¹ Sasanilerin, ataları Akamenid İmparatorluğu'nun devamı oldukları olgusu ve onların mirasına sahip çıkma temayülleri üzerine sayısı az olmakla beraber önemli çalışmalar kaleme alınmıştır. Konuyla ilgili bkz. Shahbazi, 2001: 61-73; Yarshater, 1971: 517-530. Yarshater, Sasanilerin en azından politik olarak Akamenidlerden ziyade Partların mirasçısı olarak değerlendirilmesinin daha makul olduğu görüşündedir.

Pers kökenli olmalarıyla bir ilgisi yoktu. Aşağıda Sasanilerin Kapadokya ile ilk gerçek temaslarının gerçekleştiği I. Şapur'un (MS. 240-272) Roma'ya karşı başlattığı üç aşamalı seferlerine ve bunun politik ve dinî-ideolojik sonuçlarına değinilecektir.

2. a. Dinî-ideolojik Bir Filtrenin İcadından İşgale: MS. 3. ve 6. Yüzyıllar Arasında Sasanilerin Kapadokya Bölgesi ile İlişkileri ve Kapadokya Zerdüştileri

MS. 244, 253 ve 260 yıllarında Mezopotamya, Suriye ve Anadolu'da Sasani Persleri Romalılara karşı üç önemli zafer kazandılar (Kettenhofen, 1994: 99-108; Alram, Blet Lemarquand, Skjaervo, 2007: 12). MS. 253 ve 260 yıllarında I. Şapur önderliğinde Roma'ya karşı kazanılan başarılarından sonra Pers orduları Kapadokya'ya nüfuz edene kadar Anadolu'nun içlerine doğru yağma seferleri gerçekleştirdi. Şapur'un Kapadokya'ya kadar uzanan istilası Kapadokya ahâlisinin katledilmesi ve bir kısmının İran'a sürülmesi ile sonuçlandı (Agathias IV, 24-3). MS. 253 yılında her iki imparatorluk arasında cereyan eden Barbalissos ve 260 yılındaki Edessa-Karrhae savaşlarından sonra Sasani ordusu tarafından Anadolu ve Suriye'de pek çok bölge ele geçirildi ve çok sayıda şehir de yağmalandı. Bu istilalar Kapadokya Bölgesi'ne kadar uzanıyordu. Söz konusu bölgeler veya şehirler I. Şapur'un meşhur res gestaesi "Ka'be-i Zerdüş't" kitabesinde (dest-kard, ŞKZ) ele geçirilen diğer ülkelerle beraber listelenmektedir (ŞKZ, § 23-29).

Bu seferlerden sonra yağmalanan şehirler hiçbir zaman Sasani İmparatorluğu'nun sınırlarına dâhil olmadı. Ancak Sasanilerin Kapadokya'ya kadar ilerlemeleri Roma İmparatorluğu açısından ciddi bir güvenlik krizine sebep oldu. Zira I. Şapur'un MS. 260 tarihindeki üçüncü ve son seferi, Sasani ordularını Roma topraklarından çıkarmak için harekete geçen Roma İmparatorluğu'nun ağır mağlubiyetiyle sonuçlandı. İmparator Valerianus (MS. 200-260?) Sasani kralı I. Şapur tarafından esir alındı. Sasaniler kazandıkları bu savaşlar neticesinde Roma'ya karşı sadece askerî değil aynı zamanda stratejik olarak da büyük bir üstünlük kurdu. Ama böylesine bir başarıya rağmen Sasaniler ele geçirdikleri şehirlerde kalıcı olmadılar. Hatta bu bölgelerin en azından idari ve ekonomik olarak imparatorluğa bağlanması hususunda hemen hemen hiçbir ciddi teşebbüste bulunmadılar. Zira bazı kaynakların, Sasanilerin yağma seferlerinin sonucunda yaşananların dehşetine işaret etmeleri (*Oracula Sibyllina* 13.), onların bu yerlerde kalıcı olmak için özel bir politika üretmedikleri sonucunu işaret eder. Kaynaklar, Sasani ordusunun korkunç eylemlerle yerel halka zulmettiğini ve şehirlerde geriye pek bir şey bırakmadıkları konusunda hemfikirdir. Bunlar, Sasanilerin bu 'korkutucu' askerî seferlerinin geçici ekonomik menfaatlere odaklandığına dair açık örneklerden sadece bir kaçıdır. Aynı zamanda Roma İmparatorluğu'nun direncini kırmak ve imparatorluğun, tebaasını korumadaki başarısızlığını daha fazla ön plana çıkararak zaten Hristiyan ahâli ile sorun yaşayan Roma İmparatorluğu'nu kontrolü sağlamada zor duruma düşürmek gibi

stratejik bir amaç da taşıyor olmalıdır.¹² Dolayısıyla en azından bu dönem için Sasanilerin Kapadokya halkının bir kısmının Zerdüşti olmasıyla pek de ilgilenmediklerini söylemek zorlama bir yorum olmayacaktır. Zira kaynaklar Perslerin Anadolu'da yaptıkları istilalarla ilgili başka bir hususa odaklanmışlardı. Örneğin Zonaras (Zonaras, XII, 23), Perslerin ahâliye gayr-ı insanî davrandıklarını aktarmaktadır. Hatta Persler tarafından talan edilen kentlerin toparlanması uzun bir zaman yayılmıştı (Malalas XII, 26). Buna benzer uygulamaların pek çok kaynak tarafından teyid edildiğini buraya ekleyelim.

Sasanilerin en meşhur din adamlarından (mowbedan mowbed) Kartir, I. Şapur'un bu seferlerinde hazır bulunmuş ve kendi yazıtlarında *anērân* "gayr-iran/İran-dışı" olarak tarif ettiği coğrafyada dinî politikalar çerçevesinde Zerdüşti ateşler yakıldığını belirtmiştir (Boyce, 1990: 113).¹³ Bu yerler arasında Kapadokya'ya özellikle yer verilmişti. Kartir'in gayretleriyle Sasaniler Kapadokya'ya yaptıkları seferlerin böylesi bir temele dayandığı iddiasıyla meşru bir zemine çekmeye çalışmış olabilirler. Frye'ye göre (1962: 220), Kartir kendine biçtiği dinî misyon gereği Helenize olmuş bu Zerdüşti zümreyi yeniden İran'daki Zerdüştilere yakınlaştırmak gibi bir sonuç hedeflemişti.¹⁴ Ancak bu teşebbüsün sadece dinî değil politik yönleri de bulunmaktaydı. En azından buradaki Zerdüşti nüfusun Sasani İmparatorluğu'yla işbirliğine gitmesini kolaylaştırmak gibi bir netice alınmak istenmiş olabilir.

Sadece Kapadokya Bölgesi'nde değil, Kartir'in listesini verdiği tüm *anērân* (İran-dışı) coğrafyasında Zerdüşti ateşler yakılmış, muhtemelen tapınaklar inşa edilmiş ve bu yeni coğrafyalarda dinî düzenin devamlılığını sağlamak ve dinî otoritenin geleceğini teminat altına almak açısından mowbedân/rahipler atanmıştı (Kartir, KKZ; ayrıca bkz. Boyce, 1979: 110). I. Ardeşir döneminden itibaren Sasani krallarının *Ērânšehr*'de "İran Diyarı/İmparatorluğu" ateşgede inşa ettirmesi mevcut ateşgedelerin tamir edilmesi ve yeni tapınakların yaptırılması krallar için bir prestij aracıydı. Ancak kendi tebaası olan Zerdüştilere yönelik bu hummalı faaliyetlerden herhangi birisinin *anērân* adı verilen topraklar için geçerli olduğunu varsayabilmemiz için elimizde yeterli kanıt bulunmamaktadır. Geç dönemde Sasanilerin Armenia'daki bazı icraatlarını bir kenara bırakırsak neredeyse *anērân* kategorisine giren hiçbir ülkede Sasaniler ile Zerdüştiler arasında ortak bir bağ kurulmamıştı. Bunun yanısıra *Ērânšehr* dışındaki Zerdüşti gruplar Sasanilerin dinî ve politik dünya görüşünde imtiyazlı sayılmadılar. Aslında Kartir'in yazıtı dışında Sasanilerin İran coğrafyası dışında (Armenia hariç) Zerdüşti

12 Meselâ 4. yüzyılda Nazianzuslu Gregory, Roma yasalarının katılığı ile Hristiyanlık inancının merhametli yüzünü karşılaştırır. Özellikle Kapadokya'da paganistler ile Hristiyan ahâli arasında zaman zaman toplumsal sorunlar meydana gelebiliyordu (Van Dam, 2003: 53-71, öz. bkz. s. 71).

13 Kartir'in yazıtlarının tercümesi için bkz. Gignoux, 1991.

14 A. H. M. Jones (1971: 175), Strabon döneminde yani MÖ. 1. yüzyıla kadar Kapadokya'nın Yunan kolonistlerden değil yalnızca yüzeysel bir şekilde Helenize olmuş yerlilerden oluştuğunu ifade eder ve bu bölgede Kapadokya yerli dilinin Grekçeye baskın olduğunu belirtir. P. Brown ise (2016: 110-111), Kapadokya'da Strabon'dan neredeyse dört yüz yıl sonra yani Hristiyanlığın bölgede etkin olmasını takiben Hristiyan din adamlarının Kapadokya'nın paganlarına rağmen vaazlarını ısrarla Grekçe verdiklerini ve en nihayetinde bu nedenle Kapadokya'da Helenleşmenin 14. yüzyıla kadar uzadığını ifade eder.

ateşlerle veya ateşgedelerle ilgilendiklerine dair kafi derecede kanıt bulunmamaktadır. Dolayısıyla Hem I. Şapur'un hem de Kartir'in yazıtlarındaki bilgileri dikkate aldığımızda söz konusu bu ifadelerin önemli ölçüde Pers dinî ve dünyevî anlayışına uygun olduğu sonucu ortaya çıkar.

I. Şapur döneminden bir müddet sonra Kapadokyalı Zerdüşti ahâli, Kayserili Basil (Basileios, Büyük Basil olarak meşhurdur)'in (Ms. 300-379) mektuplarında karşımıza çıkmaktadır. Bir mektubunda Magların dinî ritüelleri ve dünya görüşleriyle ilgili tespitlerini sıralayan Piskopos Basil, onların yerli ahâli ile kaynaşmadıklarını özellikle vurgulayarak Kapadokya'da toplumsal bir bütünlük olmadığından yakınmaktadır. Piskopos Basil'in Kapadokya'daki Zerdüşti zümrenin dinî ve dünyevî tasavvurları hakkında aktardığı bilgilerden hareketle, Kapadokya'nın yerli Zerdüştliliği ile geleneksel İran Zerdüştliliği arasında en azından hayvanlara bakış açısı bağlamında bir benzerlik olduğu varsayılabilir. Meselâ Piskopos Basil, Zerdüştlilerin dinî değerlerin bir gereği olarak onların doğaya bakışını ve bu dinin temel kâideleri arasında yer alan “yararlı ve zararlı hayvan” tasnifini oldukça garipsemekte ve onların kendi inançlarına olan ‘saplantılarına’ değinmektedir (Boyce ve Grenet, 1991: 277). Piskopos Basil, Epiphanius'a yazdığı bir mektupta, onların hayvanlarla ilgili antik geleneklerini ve dinî-dünyevî görüşlerini pejoratif bir üslupla ele alır:

Bunlar kendilerine özgü geleneklerini uygulamakta başka halklarla karışmamaktadırlar. Şeytan tarafından onun isteklerine göre avlandıkları için onlarla akıl yürütmek külliye imkansızdır. Zira, onların ne takip ettikleri bir kitapları var ne de doktrinleri onlara öğreten biri, fakat mantık dışı bir şekilde yetiştirilirler, babadan oğula geçmek suretiyle küfür üzere büyürler. Şimdi herkesin gözü önündeki bu gerçekler dışında hayvanların katledilmesini kirli bir iş olarak görmezler, kendi ihtiyaçları için gerekli hayvanları başkaları vasıtasıyla katlediyorlar. Meşru evlilikler dışındakilerine teşneler ve ateşe tanrı olarak taparlar ve buna benzer başka şeyler (Letter, CCLVIII-258).

Piskopos Basil'le aynı dönemde yaşamış ve onunla arkadaş olan Nazianzuslu Gregory de Kapadokya'daki yaygın yerel inançlardan biri hakkında Piskopos Basil'in mektubundakine benzer bir bakış açısı ile şu sözleri sarfeder;

... Çünkü bir yandan putları ve kurbanları reddediyorlar, ateşe ve ışığa hürmet gösteriyorlar; Öte yandan, Şabat ve belli başlı etlerle ilgili önemsiz düzenlemelere riayet ediyorlar, ancak sünneti hafife alıyorlar. Bu aşağılık adamlar kendilerine Ὑψιστάριοι [Hypsistarioi] diyorlar ve onlara göre taptıkları tek şey kutsallarıdır (Orat. 18, 5).

Cassia'ya göre (2019: 34), putları reddeden, ateşe ve ışığa hürmet gösteren, Şabat'a riayet eden ve belirli yiyeceklerden uzak duran bu senkretik mezhep

muhtemelen Anadolu'da yaşayan Pers kökenli bir topluluktan ve bu grup zamanla Yahudilerin bazı dinî pratiklerini benimsemişti.

Kapadokya'da reinkarnasyona inanan farklı (?) zümrelerin ve katı dinî doktrinleri benimseyen ve ateşe hürmet eden Kapadokya Zerdüştilerinin dinî inançları gereği sahip oldukları dünya görüşüne veya doğrudan onların dinî inançlarının mahiyetine dair spesifik bilgi veren kaynak sayısı oldukça azdır. Burada iktibas ettiğimiz kaynaklardaki bilgilerin Hristiyanların dinî-dünyevî görüşlerine göre kaleme alındığını ve temelde pagan kabul edilenlere karşıt bir dille yazıldığını eklemek gerekir. Dolayısıyla genel olarak 3. ve 4. yüzyılda Kapadokya'daki Zerdüşti grupları veya diğer paganistlere temas eden birkaç kaynak sayesinde Kapadokya'daki dinî grupların dinî-dünyevî bakış açıları hakkında bir fikir edinmemiz mümkündür. Böylece Kapadokya Zerdüştilerinin bazı dinî ritüellerini konu alan birkaç bilgiye daha bu minvalde değinmek gerekir. Kapadokya'daki Zerdüştilerin dinî anlayışı daha çok eski Zerdüşti dinî geleneğinin yerleşmiş bir formuydu ve muhtemelen Anadolu'daki Mithraizm kültü ile de bağlantılıydı. Zira Porphyry üçüncü yüzyılın sonuna doğru yazdığı kitabında Euboulos'a dayandırdığı bir görüşe göre, Mithraizm kültü ile bir şekilde bağlantılı olarak en eski ve geleneksel dinî doktrinlere sıkı sıkıya bağlı olan birinci grup Maglar vejetaryenliğin farklı derecelerini tecrübe ediyorlar ve ruhun başka bir bedene intikalinin en önemli husus olduğuna kanaat getiriyorlardı; Ona göre Persler arasında tanrıyı tazim ve ona hizmet edenlere Mag denilir ve onlar üç gruba ayrılır: İlki ve en çok bilineni kadim geleneklere uyararak ne herhangi bir hayvan keser ne de et yerler. İkinci grup hayvanlardan istifade eder ancak onlar evcil hayvanları öldürmezler. Üçüncü ve son grup ise diğerleri gibi hayvan eti yemezler. Çünkü önemli olan şeyin ruh olduğuna inanırlar ve *ruhun her türlü bedeni giydiğini* düşünürler. (Porphyry, *On Abst.*, 4, 16, 1-4). Porphyry ikinci grup maglar hariç onların diyetlerinde genel olarak hayvan eti bulunmadığını ve hiçbir şekilde et tüketmediklerini ifade eder. Yukarıda Nazianzuslu Gregory'den yaptığımız alıntıda da Yahudilerle kaynaşan ve ateşi tazim eden grubun kurban kesmeyi reddettiklerini ifade ettiği bölümle örtüşmektedir. Ancak Nazianzuslu Gregory'nin ifadelerinden kurban kesmeyi reddeden bu grubun diyetlerinde hayvan etinin bulunup bulunmadığı açık değildir. Hatırlanacağı üzere Piskopos Basil onların doğrudan hayvan kesmediklerini fakat başkasının kestiği hayvanlardan istifade ettiklerinin altını çizer. Bu durumda bunlar, Porphyry'nin sözünü ettiği ikinci grup maglar olmalıydı. Bir karşılaştırma yapmak gerekirse; geleneksel Zerdüştilikte kurban kesme ritüeli çok yaygın değildi. Bilindiği üzere hayvanları yararlı ve zararlı şeklinde iki kategorizasyona ayıran Zerdüştiliğe göre yalnızca belirli bazı hayvanların kurban edilmesine müsaade edilirdi. Bunun yanı sıra Sasaniler döneminde benimsenen katı Zerdüşti dogmalar gereğince çok yaygın olmasa da vejetaryenliğin geleneksel İran Zerdüştileri arasında da benimsenen bir ritüel olduğu varsayılabilir (de Jong, 2002).

Geleneksel İran Zerdüştiliğinde reinkarnasyon inancının yaygın olduğuna dair ciddi bir kanıt bulunmaz. Burada reinkarnasyon terimi daha çok Roma

İmparatorluğu'nda mevcut bulunan Mithraizm kültüne mensup rahipleri kast etmek için kullanılmıyordu. Crone'a göre (2012: 303-304) Porphyry bu kavramı Akamenidler döneminden itibaren Anadolu'ya yerleşen Magların dinî görüşlerini tarif etmek için kullanmış olmalıdır. Yine Kapadokya Zerdüştilerini işaretten Piskopos Basil'in kardeşi Nyssa rahibi Gregory'ye göre de reankarnasyon inancı kendi bölgelerinde yaşayan Maglar arasında yaygın bir inanıştır:

Bizim dinî inancımızı paylaşmayanlar ruhun muhtelif bedenlere girdiğini ve insandan sonra ya kanatlı yada suda yaşayan veyahut karada yaşayan bir hayvan hâline gelerek kendisini memnun eden şeylere geçmeye devam ettiğine yada bu bedenlerden tekrar insan doğasına döndüğüne inanırlar. Başkaları ise ruhun farklı bedenlere geçişini çalı çırpıya kadar indirgediler (*On the Soul, Ch. 8*).

Nyssalı Gregory'nin reankarnasyon inançlarına temas ettiği bu grubun doğrudan Kapadokyalı Zerdüştiler veya o bölgede ön plana çıkan maglar (Magusean) olduğunu kanıtlamaz; fakat en azından bu bölgede 3. ve 4. yüzyıllarda Hristiyan din adamlarının dikkatini çeken bir inanç olarak reankarnasyonun ön plana çıktığını kanıtlar (Crone, 2012: 305). Özellikle 4. yüzyıldan sonra Kapadokya'daki Zerdüştiler ve Maglarla ilgili bilgiler silikleşmektedir. Bu tarihten itibaren elimizdeki kaynaklar bu zümrenin dinî inancına ve bölgedeki varlıklarına neredeyse hiç değinmezler. Ancak MS. 465 yılına gelindiğinde Sasani kralından (Peroz, MS. 459-484) Roma'ya giden bir elçi heyeti, *hem İran'dan Roma İmparatorluğu'na kaçanlardan hem de uzun zamandan beri Roma topraklarında yaşayan maglardan şikayet ediyordu*. Muhtemelen burada *uzun zamandan beri Roma topraklarında yaşayan maglar...* ifadesiyle başta Kapadokya olmak üzere Roma topraklarında varlıkları Sasani öncesi döneme kadar giden Zerdüşti kitle kastediliyordu. Sasani elçisi, *Magların atalarının adetlerinden, törelerinden, ve ibadet biçimlerinden döndürmek isteyen Romalıların onları taciz ettiğini ve Magların söndürülemez diye düşündükleri ve yasalarına göre sürekli yanık tutulması gereken ateşe izin vermediklerini iddia ediyordu*. Her iki imparatorluk arasında cereyan eden münakaşa konularından biri olan bu Zerdüşti zümre veya maglarla ilgili Sasanilerin Roma İmparatorluğu'na yaptığı suçlamayı görüşmek üzere Roma İmparatorluğu Sasanilere bir heyet gönderdi. I. Leo döneminde (MS. 457-474) Roma İmparatorluğu, *topraklarında İran'lı kaçak bulunmadığını, Magların sadece dinlerinden dolayı taciz edilmediğini* söyleyerek Sasani İmparatorluğu'nun taleplerine kulak asmadı (Priscus, frg. 41.1).¹⁵ Bu dönemden itibaren ister diplomatik görüşmeler veya savaşlar vesilesiyle ister dinî inançları münasebetiyle Roma İmparatorluğu topraklarında yaşayan Zerdüştilerle alakalı doğrudan bir bilgiye ulaşmamaktayız. Sırasıyla Sasani kralları I. Kavad, I. Hüsrev ile II. Hüsrev dönemlerinde Roma İmparatorluğu ile aralarında meydana gelen savaşları konu alan kaynaklar yine mevzubahis edilen bu Zerdüşti nüfusa değinmemektedirler.

¹⁵ Priscus metninin tercümesi için bkz. Kaçar, 2020: 195-197; ve Blockley, 1983: 345-347.

2. b. Ne Dinî ne de Politik Bir Topluluk Olarak Kapadokya Zerdüştileri: I. Hüsrev Döneminden Sasani İmparatorluğu'nun Çöküşüne Kadar Kapadokya'da Sasaniler

Sasanilerin en parlak devirlerinden biri olan I. Hüsrev döneminde de (MS. 590-628) Sasani ve Roma imparatorlukları arasındaki çekişmeler devam etti. Her ne kadar I. Hüsrev Roma ile devam edegelen savaşları sonlandırmakta kararlı göründüyse de MS. 545 yılı itibariyle iki imparatorluk arasındaki ilişkiler tekrar bozulmuş ve Sasani orduları Antakya başta olmak üzere Anadolu ve Mezopotamya'daki Roma topraklarına girmişlerdi. Bu tarihlerde yapılan savaşlar Kapadokya Bölgesi'ne kadar yayılmıştı. Hatta Sasanilerin en geniş sınırlara ulaştıkları II. Hüsrev dönemi (MS. 590-628), Perslerin Sasani döneminde Kapadokya'da en uzun kaldıkları dönem olacaktır.

Sasani İmparatorluğu ile Ermeniler arasında I. Hüsrev'in babası I. Kavad döneminde dinî sebeplerden dolayı birtakım anlaşmazlıklar yaşanmıştı. I. Kavad döneminden önce Sasaniler tarafından Armenia'da inşa edilen bir ateşgedenin Ermeniler tarafından yıkılması ve içinde bulunan Magların katledilmesi Sasanilerin Armenia saldırısına bahane edilmişti (Mar Yeşua/Josh. Styl., 21). Ermeniler ile Sasaniler arasında benzer bir sorun da I. Hüsrev döneminde meydana gelecekti. Özellikle Fırat Nehri güzergâhı ve Karadeniz'in güneydoğusunda yer alan Lazika'da I. Hüsrev döneminde iki devlet arasında yıpratıcı çatışmalar yaşanmış ve bazı bölgeler Sasanilerin denetimine geçmişti. MS. 570 yılından itibaren görünürde dinî sebeplerden kaynaklı olarak Ermenilerle arası açılan Sasaniler Armenia'nın başkenti Dvin'i ele geçirdiler. Bu anlaşmazlığın esas sebebi Süryani piskopos Efesli John'a (ö. 586) göre *kendi inançları için canlarını feda edecek insanların topraklarında Sasanilerin bir ateşgede yaptırma fikriydi* (John Eph. *EH.*, II, 20). Fakat aynı 'dinî hassasiyet'in Kapadokya Zerdüştileri için gösterilmediğini anlıyoruz. Her ne kadar bu dönemde Kapadokya'daki Zerdüştilerle ilgili doğrudan bilgi veren bir kaynak mevcut değilse de Kapadokya'nın, Hristiyanlığın neşvünema bulunduğu en önemli yerlerden biri olması buradaki yerli Zerdüştilere ayrı bir imtiyaz tanınmadığı sonucunu doğurur. Üstelik Sasanilerin Kapadokya'daki İrani veya Zerdüşti zümrenin hâmisî olmak veya doğrudan onları ilgilendiren bir politika geliştirmek gibi bir planları da yoktu.

I. Hüsrev, Armenia seferinin kapsamını genişleterek MS. 576 yılında Fırat havzası üzerinden Melitene'ye (Malatya) vardı. Armenia'yı istila eden Hüsrev'in asıl hedefi muhtemelen, Kapadokya'nın tümünden işgaliydi. Ancak Roma İmparatorluğu'nun, Sasanileri Kapadokya Caesarea'sına (Kayseri) varmadan durdurmayı başardı fakat bu kez de Sasaniler Sivas ve Malatya'yı tahrip ettiler (John Eph. *EH.*, II, 23-24). Şüphesiz Sasanilerin Kapadokya'nın içlerine kadar ilerleyememeleri sadece Roma İmparatorluğu'nun askerî başarısından kaynaklanmıyordu. Aynı zamanda Kapadokya'nın Hristiyan halkının Pers işgaline karşı durması da bu ilerleyişi durduran önemli bir etkendi. Kaynaklar, I. Hüsrev döneminde Sasani ordusunun Kapadokya ve diğer bölgelerde halka oldukça kötü

muamelede bulunduğunu rivayet ederler. İdeal ve adil bir kral olarak yüceltilen I. Hüsrev'in adı, savaşa maruz kalan ahâlinin zihninde negatif yer etmişti. Nitekim onun döneminde Roma İmparatorluğu ile yapılan savaşlarda I. Hüsrev bazı kaynaklarca *kan dökmekten çekinmeyen* ve *altın düşkünü* bir kral olarak tasvir edilmektedir. I. Hüsrev'in Roma'ya karşı başlattığı seferlerde Roma ve Hristiyan din adamları tarafından kaleme alınan kaynaklar tarafından onun askerî faaliyetlerinin sonuçları şiddetle eleştirilir ve bu eylemler I. Hüsrev'in kişiliğine bağlantılı olarak aktarılır. Meselâ birkaç kaynak zikretmek gerekirse; Procopius (DB. II. XXVI. 32-46) I. Hüsrev'i yağmacı ve altın düşkünü biri olarak, Ioannes Lydus (*De Mag.* III. 54, 216.14-22) onu bir *kötülük dehası* şeklinde ve Eustratius (*V. Eutychiei*, 1719-32) ise I. Hüsrev'i *Yeni Nabukadnezar* benzetmesiyle tanımlar (ayrıca bkz. Yücel, 2020: 601-610). Tespit edebildiğimiz kadarıyla hiçbir kaynakta Kapadokya'daki Zerdüşti nüfus ile Sasani orduları arasında pozitif bir ilişki geliştirildiğine dair herhangi bir emare bulunmamaktadır. Kaynakların Kapadokya Zerdüştilerinin siyasî pozisyonlarına değinmemeleri bizi, Sasanilerin bu nüfusa politik veya dinî olarak özel bir imtiyaz tanımadığı sonucuna götürür.

I. Hüsrev'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu IV. Hüzmüz (MS. 579-590) 12 yıl sonra generali Sasani hânedanı mensubu olmayan Behram Çubin (VI) tarafından tahttan indirildi. Krallığını ilan eden Behram Çubin Sasani hânedanı mensubu olmadığı için vakit kaybetmeden konumunu tahkim etmek amacıyla Roma İmparatorluğu'na birtakım tavizler içeren vaatlerde bulundu. Bunun içinde Kapadokya'yı ve Sasanilerin Roma'dan işgal ettikleri diğer bölgeleri iade etme taahhüdü de bulunuyordu. Kaynak güvenilirliğiyle ilgili soru işaretleri bulunan Sebeos'a göre (XI, 77-78), Behram'ın Roma İmparatorluğu'na iade etmeyi vaat ettiği topraklar içinde Kapadokya'daki Kayseri de bulunmaktaydı.

II. Hüsrev dönemine geldiğinde Sasani İmparatorluğu Kuzey Afrika'dan İstanbul önelerine, oradan Kudüs ve Arabistan hatta Etiyopya bölgelerine kadar uzanan büyük bir coğrafyayı kısa bir süre içinde kontrol edebildi (Dignas ve Winter, 2007: 115-118). MS. 611 tarihinde Roma İmparatorluğu ile savaşan Sasaniler Armenia üzerinden Kapadokya Bölgesi'ne doğru ilerlediler ve aynı yıl Kayseri kentini zaptettiler (*V. Theodore of Sykeon*, 153-154.9 (123-4)). Yaklaşık bir yıl süreyle Kapadokya'ya hâkim olan Sasani ordusu yine pek çok kenti tahrip etti. Ermeni tarihçi Sebeos'a göre (33, 112) Sasanilerin Kapadokya'ya girmesi oradaki yerel Yahudi nüfus sayesinde gerçekleşmiştir. Aşağı yukarı bir yıl boyunca Sasani idaresinde kalan şehir MS. 612 yılında Roma İmparatorluğu tarafından Perslerden alındı (Foss, 1976: 55). Ancak Sasaniler şehri terk etmeden evvel Kayseri kentini tahrip ettiler. Bu esnada kentte Hristiyanların yanısıra Yahudi ve az sayıda Pers menşeli nüfus da bulunmaktaydı. Foss (2003: 161), bu nüfusun varlığını Perslerin yerel nüfusu tehcir ettirip yerine Pers kökenli ahâliyi yerleştirme politikalarının bir sonucu olarak görür. Fakat kaynaklardan takip edebildiğimiz kadarıyla Medlerin son dönemleri ile Pers İmparatorluğu'nun ilk yıllarından Sasanilerin sonuna kadar Kapadokya'da bulunan Zerdüşti kitlenin varlığı Foss'un bu fikrini desteklememektedir. Foss'un Perslerin demografiyi değiştirme politikalarının bir

ürünü saydığı bu nüfusun en azından bir kısmı öteden beri Kapadokya’da yerleşik bulunan Zerdüştiler olmalıydı.

Kayseri kenti başta olmak üzere Kapadokya’daki Zerdüşti nüfus ile Sasani Persleri arasında doğal bir bağ olduğunu varsaymak oldukça zordur. Zira Herakleios’un karşı saldırısının lojistik merkezi ve Roma ordusunun üç ay boyunca toplanma ve eğitim yapma yeri olarak Kayseri kenti seçilecekti (Lee, 1993: 127; Cooper ve Decker, 2012: 21). Muhtemelen bu nedenle, Sasani İmparatorluğu ile Kapadokya ahâlisinden Zerdüşti nüfus arasında doğal bir bağ oluşmadığı için bu zümre kaynakların dikkatini çekmemişti. Tabiatıyla Geç Antik Çağ’da buradaki Zerdüştiler Kapadokya’da ne denli etkin oldukları bilinmez. Ancak yine de Galatia, Frigya, Lydia, Pontus ve Kapadokya’daki Zerdüştilerin veya magların Sasani dönemine kadar sınırlı da olsa anılması varlığını devam ettiremeyen diğer unsurlara nazaran önemli bir topluluk olduklarını akla getirir (Colpe, 1983: 831). Aslında MS. 465 yılına kadar kaynaklarda haklarında az bilgi bulunan Kapadokya ahâlisinden Zerdüşti kitlenin en azından köklü dinî ve kültürel varlıkları şüphe götürmez.

Sonuç

Hem yazılı hem de arkeolojik veriler, Kapadokya Zerdüştilerinin Medlerin son dönemlerinden itibaren bu bölgeye yerleştiklerini, II. Kyros döneminde ise ilk kurumsal yapılarına kavuştuklarını göstermektedir. Pers İmparatorluğu döneminde Orta ve Batı Anadolu’da Pers nüfuz alanının genişlemesi ve kalıcı hâle gelmesinde etkili olan sebeplerden biri de bu coğrafyada bulunan Zerdüşti kitlenin varlığıdır. Kapadokya Zerdüştileri homojen bir grup değildi; Kapadokya yerlileri, bu bölgeye sonradan gelen Mezopotamyalılar veya Suriyelilerin en azında önemli bir kısmı dinî açıdan, bu coğrafyaya MÖ. 6. yüzyılın ortalarından itibaren yerleşen Pers ve Zerdüştilerin etkisi altına girdi. Kaynaklardan takip edebildiğimiz kadarıyla bu coğrafya Pers nüfuz alanından uzaklaşınca Kapadokya Zerdüştilerinin İnanla doğal bağı da ortadan kalktı. Ancak Sasani döneminde tekrar konu edilen Kapadokya Zerdüştilerinin varlıkları dinî ve ideolojik bir politikanın konusu olarak ön plana çıktı. Muhtelif zamanlarda Kapadokya Bölgesi Sasaniler tarafından zapt edildikten sonra bile bu bölgedeki Zerdüştilerin diğer ahâleden ayrı tutulduklarına dair herhangi bir verinin bulunmayışı bizi, Sasani dinî dogmalarının ve politik programlarının bu kitleyi etkileyemediği ve bu grubun kendisine dayatılan dinî-fikri baskılara direndiği sonucuna götürür. Bu da, MS. 3. yüzyılda Kartir’in yazıtlarında iddia edildiği gibi Kapadokya Zerdüştileri için yapılan ateşgedelerin asıl amacının Roma’nın tebaası olan bu grubu himaye etme niyeti değil bilakis geleneksel Zerdüşti dogmalarını onlara dayatma teşebbüsü olarak okunabilir. Dolayısıyla bu dönemleri konu alan kaynakların ne söylediğinden ziyade neyi konu etmedikleri de burada önem taşımaktadır. Ayrıca Sasanilerin Kapadokya Zerdüştilerine ilgi göstermeye meyilli olmamaları onların bu zümreyi “weh den” kategorisinde görmemelerinden ileri geldiği sonucu

önerilebilir. Böylece Sasanilerin dini-ideolojik filtresinden geçemeyen Kapadokya Zerdüştileri ile Sasaniler arasında hiçbir zaman doğrudan bir bağ kurulamadı.

Kapadokya Zerdüştilerinin dinî açıdan geleneksel İran Zerdüştiliğinden farklılaşması birkaç nedene bağlanabilir; bunlardan ilki bu bölgeye yerleşen Zerdüşti kitlenin dinî düşüncesi ile Kapadokya'nın daha eski sakinlerinin dinî inançlarının eklettik biçimde birbiriyle kaynaşması ve bunun sonucunda geleneksel Zerdüştilikten ayrışması olabilir. İkincisi ise politik ve dinî olarak Akamenidlerden sonra İran ile doğal bağı kesilen bu dinî zümrenin zamanla yerelleşmesine ve kendine has bir çizgi benimsemesine sebep olmuştur. Dolayısıyla bu etkenler Sasani İmparatorluğu'nun onları görmezden gelmesi ve onlara özel politik bir program benimsememesiyle sonuçlanmış olabilir. Dolayısıyla bu çalışma, Sasanilerin Kapadokya'yı istila teşebbüslerinin Kapadokya Zerdüştileriyle aralarında politik ve dinî bir bağ üzerinden gerçekleşmediği sonucunu önermektedir. Ne var ki tarihte birkaç defa Sasani İmparatorluğu bu zümreyle ilgilenmiş gibi görünse de bunun gerçek karşılığı imparatorluğun ideolojik propagandasını tahkim etme düşüncesinden başka bir şey değildi. Bu bölgede devam eden ve yapılacak arkeolojik kazılar önümüzdeki yıllarda Kapadokya Zerdüşti kitlesinin dinî düşüncesini daha iyi anlamamıza fırsat verebilir ve İran Zerdüştiliği ile uyumu konusunda aydınlatıcı bulgular sunabilir.

Kaynakça

Antik Kaynaklar

Agathias,

Joseph D. Frendo (1975). (Translated with an introduction and short explanatory notes). *The Histories*, Berlin.

Ardavirafname,

Ph. Gignoux (1984), (trans.). *Le Livre d'Arda Vîrâz*, Paris.

Behistun Kitabesi,

H.C. Tolman (1908), *Ancient Persian Lexicon and the Texts of the Achaemenidan Inscriptions*, Nashville.

Bahman Yast

F. M. Müller (1880), (trans.). *Sacred Books of the East*, Vol. V., Oxford (s. 189-206).

Bundahišn,

B. T. Anklesaria (1956), (ed. and trans.). *Zand-Akâsih, Iranian or Greater Bundahishn*. Bombay.

Herodianus,

C. R. Whittaker (1969–70), (ed. and trans.). *History*, Harvard University Press (Dodgeon, M. H.- S. N. C. Lieu, 2005, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (AD 226-363)*, London-New York, eserinden seçilmiş pasajlar).

Kartir Yazıtları,

- Gignoux, Ph. (1991). Les Quatre Inscriptions du Mage Kirdir: Textes et Concordances, Union académique internationale: Association pour l'avancement des études iraniennes.
- John Malalas,
E. Jeffreys-M. Jeffres-R. Scott (1986), (trans.). The Chronicle of John Malalas, Melbourne.
- John of Ephesus,
R. P. Smith (1860), (trans.). Ecclesiastical History, Oxford.
- Ka'be-i Zerdüşt Yazıtı/ŞKZ,
Ph. Huyse (1999), (ed. and trans.). Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŞKZ), Corpus Inscriptionum Iranicarum 3.1., London 1999.
- Mar Yeşua/Joshua the Stylite
M. Yanmaz (1958), (çev.). Süryani Mar Yeşua: Vakaayi'nâme, İstanbul.
- Mesudi, Muruc'uz-zeheb,
D. A.Batur (2004), (çev.). Muruc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar), İstanbul
- Minog-e Xrad,
E. W. West (1871), (ed. And trans.), The Book of the Mainyo I Khard (The Pazand and Sanskrit Text), Stuttgart and London.
- Name-I Tansar
M. Boyce (1968), (trans.). The Letter of Tansar, Rome.
- M. Minovi (1354), (Farsça çev.). Nama-yi Tansar, Tehran.
- Nazianzuslu Gregory, Orations
Schaff, P.-H. Wace (1893), (ed.). Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church Series 2. Vol. 7, T and T Clarck, Edinburg.
- Nyssali Gregory, The Life of Macrina, On the Soul and the Resurrection
Silvas, A. M (2008). Macrina the Younger: Philosopher of God, Brepols Publishers.
- Oracula Sibyllina,
Milton S. Terry (1899), (translated from the Greek Into English Blank Verse).
Hunt and Eaton.
- Pausanias,
W. H. S. Jones-H. A. Ormerod- R. E. Wycherley (1961), (trans.). Pausanias Description of Greece, London-New York.
- Porphyry,
G. Clark (2000), (trans.). On Abstinence from Killing Animals, Bloomsbury, London and New York.
- Priscus, Fragments,
T. Kaçar (2020). Priscus: Attila ve Bizans Tarihi, İstanbul-Alfa Yayınları.
- R. C. Blockley (1983). The Fragmentary Classicizing Historians of the Later Roman Empire (Text, Translation, and Historiographical Notes), Vol. II, Liverpool.
- Piskopos Basil'in Mektupları
R. J Deferrari and M. R. P. McGuire (1934), (trans.). Saint Basil: The Letters, LOEB.
- Sebeos,

R. W. Thomson (1999), (trans.). *The Armenian History Attributed to Sebeos*, Liverpool.

Strabon,

H. C. Hamilton (1903), (trans.). *The Geography of Strabo (Vol II.)*, LOEB, London.

H. L. Jones (1955), (trans.). *The Geography of Strabo (vol. II.)*. LOEB., London.

V. Theodore of Sykeon,

The Life of Theodore of Sykeon (Greatrex, G.-Samuel N. C. Lieu, 2005, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (Part II)*, London and New York, eserinden seçilmiş pasajlar).

Zonaras,

Th. M. Banchic-E. N. Lane (2009), (trans.). *The History of Zonaras: From Alexander Severus to the Death of Theodosius*, London and New York.

Modern Kaynaklar

Adibelli, R. (2016). “Kapadokya'nın Antik dönem Dini Düşüncesi Üzerindeki Pers Dinin İzleri”, *Muşkaradan Nevşehir: II. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu (2-3-4 Mayıs 2016)*: 1238-1253.

Alram, M.-M. Blet Lemarquand-P. O. Skjaervo (2007). “Shapur, king of kings of Iranians and non-Iranians”, *Res Orientales XVII, Des Indo-Grecs aux Sassanides: données pour l'histoire et la géographie historique*, 17: 11-40.

Bittel, K. (1956). “Kapadokya'da Bir Ateş Sunağı”, *Türk Arkeoloji Dergisi*, Sayı VI-2: 35-42.

Boyce, M. (1979). *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practises*, Routledge-Kegan Paul, London-Boston-Henley.

Boyce, M. (1982). *A History of Zoroastrianism, Vol. II*, Brill, Leiden-Köln.

Boyce, M. (1991). *Textual Sources For the Study of Zoroastrianism*, The University of Chicago Press.

Boyce, M.-F. Grenet. (1991). *A History of Zoroastrianism, Vol III*, Brill.

Briant, P. (2002). *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, P. D. Daniels-Winona Lake (Trans.), Indiana Eisenbrauns.

Briant, P. (2017). *Kings, Countries, Peoples, Amélie Kuhrt (trans.)*, Frantz Steiner Verlag.

Brosius, M (2021). *A History of Ancient Persia: the Achaemenid Empire*, Wiley Blackwell.

Brown, P. (2016). *Geç Antik Çağ Dünyası (çev. T. Kaçar)*, Alfa Yayınları-İstanbul

Cassia, M. (2019). “Between Paganism and Judaism: Early Christianity in Cappadocia”, S. Mitchell-Ph. Pilhofe (eds.), *Early Christianity in Asia Minor and Cyprus: From the Margins to the Mainstream*, Brill, Leiden-Boston: 13-48.

Colpe, C. (1983). “Development of Religious Thought”, *The Cambridge History of Iran*, 3(2) (Ed. E. Yarshater), pp. 819-865, Cambridge University Press, Cambridge.

Cooper, E. J.-M. J. Decker (2012). *Life and society in Byzantine Cappadocia*, Springer.

Crone, P. (2012). *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Cambridge.

- Daryaei, T. (2010), "Ardaxšir and the Sasanians' Rise to Power", *Anabasis*, I: 236-255.
- De Jong, A. (2002). Animal sacrifice in ancient Zoroastrianism: A ritual and its interpretations. In *Sacrifice in religious experience* (pp. 127-148). Brill.
- Dignas, B.-E. Winter (2007). *Rome and Persia in Late Antiquity: Neighbours and Rival*, Cambridge.
- Dönmez Ş. (2010a). "Oluz Höyük Kazısı Üçüncü Dönem (2009) Çalışmaları, Değerlendirmeler ve Sonuçlar", *CollAn IX*: 275-306.
- Dönmez Ş. (2010b). "Yeni Arkeolojik Gelişmeler Işığında Orta Karadeniz Bölgesi Demir Çağı Kültürüne Genel Bir Bakış", *Anadolu Araştırmaları*, Sayı 19: 137-196.
- Dönmez Ş. (2015). Orta Höyük Kazıları Işığında Kuzey-Orta Anadolu (Pontika Kappadocka) Akhaimenid Varlığına Güncel Bir Bakış", *TÜBA-AR*, 18, 18: 71-108.
- Duchesne-Guillemin, J. (1983). "Zoroastrian Religion", *The Cambridge History of Iran*, 3(2) (Ed. E. Yarshater), pp. 866-908, Cambridge University Press, Cambridge.
- Dusinberre, E. R. M. (2013). *Empire, Authority, and Autonomy in Achaemenid Anatolia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Foss, C. (2003). "The Persians in the Roman Near East (602-630 AD)", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3. Series, Vol. 13, No. 2: 149-170.
- Foss, C. (1976). *Byzantine and Turkish Sardis*, Harvard University Press, Massachusetts-Cambridge 1976.
- Frye, R. N. (1962). *The Heritage of Persia*, Weidenfeld and Nicolson, London.
- Frye, R. N. (1983). "The Political History of Iran Under the Sasanians", *The Cambridge History of Iran*, 3(1) (Ed. E. Yarshater), pp. 116-180, Cambridge University Press, Cambridge.
- Günaltay, Ş. (1987²). *Yakın Şark IV, I. Bölüm: Perslerden Romalılara kadar Selevkoslar Nebatiler Galatlar Bitinya ve Bergama Krallıkları*, T.T.K. Basımevi, Ankara.
- Jamzadeh, P. (2012). *Alexander Histories and Iranian Reflections: Remnants of Propaganda and Resistance*, Brill, Leiden-Boston.
- Jones, A. H. M. (1971). *The Cities of the Eastern Roman Provinces*. Clarendon Press, Oxford.
- Kaçar, T. (2009). "Anadolu'da Sasaniler ve Romalılar M.S. 226-363: Emperyal İdeoloji ve Kriz", *Tarih Dergisi*, Sayı 47 (2008): 1-22.
- Kaldellis, A. (2019). *Romanland: Ethnicity and Empire in Byzantium*, Harvard University Press.
- Karagöz, Ş (2011). "Küçük Asya Tipi Greko-Pers Bir Eser: Bünyan Sunağı", *Anadolu Araştırmaları*, 18 (2), 137-152.
- Kettenhoffen, E. (1994). "Einige Überlegungen Zur Sasanidischen Politik Gegenüber Rom im 3. Jh.n. Chr.", E. Dąbrowa (ed.), *The Roman and Byzantine Army in the East*, Kraków: 99-108.

- Lavan, M., R. E. Payne and J. Weisweiler (2016). "Cosmopolitan Politics: The Assimilation and Subordination of Elite Cultures", M. Lavan, R. E. Payne and J. Weiswiler (ed.), *Cosmopolitanism and Empire: Universal Rulers, Local Elites, and Cultural Integration in the Ancient Near East and Mediterranean*, Oxford University Press, Oxford: 1-25.
- Lee, A.D. (1993). *Information and Frontiers: Roman Foreign Relations and in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lerouge-Cohen, Ch. (2017). "Persianism in the Kingdom of Pontic Kappadokia. The Genealogical Claims of the Mithridatids", R. Strootman-M. J. Versluys (eds.), *Persianism in Antiquity*, Franz Steiner Verlag: 223-234.
- Manteghi, H. (2012). "Alexander the Great in the Shāhnāmeḥ of Ferdowsi", R. Stoneman-K. Erickson-I. Netton (eds.), *Alexander Romance in Persia and the East*, Groningen: 161-174.
- Mitchell, S. (2007). "Iranian Names and the Presence of Persians in the Religious Sanctuaries of Asia Minor", E. Matthews (ed.), *Old and New Worlds in Greek Onomastic (Proceedings-British Academy, Vol. 1, No. 148, Oxford University Press: 151-172.*
- Payne, R. E. (2016). "Iranian Cosmopolitanism: World Religions at the Sasanian Court", M. Lavan-R. E. Payne-J. Weisweiler (eds.), *Cosmopolitanism and Empire: Universal Rulers, Local Elites, and Cultural Integration in the Ancient Near East and Mediterranean*, Oxford University Press, Oxford: 209-230.
- Rojas, F. (2019). *The Past of Roman Anatolia: Interpretes, Traces, Horizons*, Cambridge University Press.
- Russel, J. (1987). *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard University Press.
- Shaked, Sh. (2008). "Religion in the Late Sasanian Period: Eran, Aneran, and other Religious Designations", V. S. Curtis and S. Stewart (ed.), *The Sasanian Era: The Idea of Iran Volume III*, pp. 103-118.
- Shahbazi, A. Sh. (2001). "Early Sasanians' Claim to Achaemenid Heritage", *Journal of Ancient Persian History*, 1.1: 61-73.
- Speidel, M. A. (2019). "Hellenistik Kapadokya Krallığı/The Hellenistic Kingdom of Cappadocia", O. Tekin (ed.), *Hellenistik ve Roma Dönemlerinde Anadolu: Krallar, İmparatorlar, Kent Devletleri*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, s. 118-130.
- Summerer, L. (2007). "Picturing Persian Victory: The Painted Battle Scene on the Munich Wood," A. Ivantchik-V. Licheli (eds.), *Achaemenid Culture and Local Traditions in Anatolia, Southern Caucasus and Iran*, Brill, Leiden-Boston: 3-30.
- Van Dam, R. (2003). *Becoming Christian: the Conversion of Roman Cappadocia, Philadelphia*.
- Yarshater, E. (1971). "Were the Sasanians heirs to the Achaemenids?", *Accademia Nazionale dei Lincei*, Rome: 517-530.
- Yücel, M. (2020). "İ. Hüsrev'in Hükümdarlığı ve Bir Kurgu Olarak "Anuşag-Ruwān Adaleti"nin İcadı", *CEDRUS* 8: 593-612.
- Wiesehöfer, J. (1982). "Die Anfänge Sassanidischer Westpolitik und der Untergang Hatras", *Klio*, 64(2): 437-447.

Wiesehöfer, J. (2007). "From Achaemenid Imperial Order to Sasanian Diplomacy: War, Peace, and Reconciliation in pre-Islamic Iran", K. A. Raaflob (ed.), *War and Peace in the Ancient World*, Blackwell Publishing: 121-140.

Mevlânâ Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî'nin İstinsahları Işığında Hayatı ve İlmî Kişiliği

Seyid Muhammed Taki HÜSEYİNİ¹

Öz

Devletlerin kurulmasının ardından oluşan ilmî merkezler, devletlerin zayıflaması ya da yıkılmasıyla yok olmaya ya da zayıflamaya maruz kalmışlardır. Yeni meydana gelen bu ilmî merkezlere diğer bölgelerden gelen âlimler ile gelecekte yetişecek ulema, devlet çatışmalarından etkilenerek bir araya geldikleri gibi dağılıp göç etmeye mecbur kalmışlardır. Bu hususun ilginç örneklerinden biri Altın Orda Devleti'nin başkenti Saray şehridir. Batu Han tarafından 13. yüzyılda inşâ edilen şehir, başta ticârî-siyâsî bir merkez iken Özbek Han'ın 14. yüzyılda İslâm'ı kabul etmesiyle bu şehir gelecekte İslâmî ilimlerin merkezlerinden birisi olmaya zemin oluşturdu. Canibeg zamanında bu şehirde birçok ilmî merkez kuruldu ve ulemanın buluşma noktası oldu. Birçok saraylı âlim burada yetişti. Ancak Canibeg'den sonra devletin çöküşe geçmesi, bu ilmî merkezlerin yok olması ve ulemanın dağılmasına sebep oldu. Göçe mecbur kalanlardan birisi de Mevlânâ Fahreddîn Ahmed b. Şemsüddîn b. Cemâleddîn es-Sarâyî et-Takrîbî'dir. Çeşitli şehirlerde bulunarak zamanın büyük bilginlerinden ders alan, icâzet aldığı gibi icâzet verecek mertebeye yükselen Takrîbî ile ilgili elimize ulaşan bilgi, sadece İbn Arabşah'ın naklettiği tek bir cümleden ibârettir. Ancak Takrîbî'nin tespit ettiğimiz istinsahlarından ve düşürdüğü kayıtlarından hayatı ve ilmî kişiliğiyle ilgili bilgiler edinilmiştir. Bu makalede Ahmed-i Takrîbî'nin yaşadığı Saray'dan söz ettikten sonra İbn Arabşah'ın aktardığı bilgi ile kendi istinsahları ve kayıtlarından, ilmî kişiliği, hocaları, bulunduğu yerler ve ilim dünyasına olan katkılarından bahsedilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Saray, Ahmed-i Takrîbî, El Yazma, Canibeg, Altın Orda.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Haliç Üniversitesi, Konservatuar, Türk Musikisi Bölümü, mthuseyni@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2709-2315.

Mawlana Fakhr al-din Ahmad Taqribi's Life and Scientific Personality in the Light of His Copy

Abstract

The scientific centers formed after the establishment of the countries were exposed to extinction or weakening with the weakening or collapse of the countries. Future scholars, who were brought up with scholars from other regions in these newly formed scientific centers, were affected by country conflicts and were forced to disperse and migrate as they came together. An example of this is the city of Saray, the capital of the Golden Horde state. The city, which was built by Batu Khan in the 13th century, was a commercial-political center at first, but when Uzbek Khan accepted Islam in the 14th century, it laid the groundwork for this city to become one of the centers of Islamic sciences in the future. During the time of Canibey, many scientific centers were established in this city and it became the meeting point of scholars. Many scholars from Saray were raised. However, as the country collapsed after Canibey, this led to the destruction of scientific centers and the dispersal of their scholars. One of those forced to migrate was Mawlana Fakhr b. Shams al-din b. Jamal al-din al-Sarayi al-Taqribi. The information we have about Taqribi, who was in various cities and took lessons from the great scholars of his time, and who rose to the level of giving İjaza as well as getting İjaza, consists of only a single sentence narrated by İbni Arabşah. However, he obtained information about Taqribi's life and scientific personality from the transcripts we found and the records he dropped. In this article, after mentioning the Palace where Ahmad Taqribi lived, the information conveyed by İbni Arabşah, his own copies and records, his scientific personality, teachers, places and his contributions to the world of science are mentioned.

Keywords: Saray, Ahmad Taqribi, Manuscript, Canibey, Golden Horde, Altın Orda.

Extended Abstract

In this article, the life and scientific activities of a scholar named Mawlana Fakhr al-din Ahmad Taqribi, who traveled from Saray to Tabriz, from Tabriz to Cairo and from Cairo to Samarqand and Kharazm, due to the political effects of the period he lived in, are brought to light. There is almost no information in the sources about Ahmad Taqribi. In the sources, only İbn Arabshah's 'Aj'ib al-makdur fi neva'ibi Timur is a scholar of the time, who knows Arabic, Persian and Turkish from Taqribi, and was sent by Timur in 1400 in Samarkand. Apart from that, according to what İbn Tagriberdi, one of İbn Arabshah's students, heard in his book, narrated from İbn Arabshah, İbn Arabshah went to Kharazm in 1406 after Samarqand, and received permission from Taqribi there. Another source sheds light on Taqribi's life and scientific personality is the works he copied and the records in these works. Batu Khan, the sultan of the Golden Horde Khanate, established the capital city of Saray to create a commercial and political area between Asia and Europe with the thought of reviving the cities that were damaged

during the Mongolian invasion. After Uzbek Khan made Islam the state religion, he built madrasas(s) and transformed the city of Saray into one of the centers of Islamic sciences. During the reign of Canibeg (1342-1357), scientific and cultural activities in the city of Saray accelerated and reached their peak. The subject of this article is Mewlana Fakhr al-din Ahmad b. Shams al-Aimme Abi Sa'id Qasim b. Jamal al-din Ahmad b. Mas'ud al-Sarai al- Taqribi was also born in this city after 1324 and grew up in this environment. Taqribi received his first education from his father Shams al-Aimme and the scholars who flocked to the city. While Taqribi was in the city of Saray, Kashi's al-ajviba in 1356, Kharazmi's Sharh Abyat al-Miftah ve al-Izah' In 1357, he copied İci's al-Fava'id al-Giyasiyye in 1358. The Golden Horde was forced to leave the city of Saray due to the weakening of the state and the conflicts, and went to Tabriz, which was among the leading science centers during the reign of Sheikh Uveys, the state of Jalayirs (1356-1374). Between 1368 and 1378, Taqribi took lessons and diplomas from scholars such as Abu al-Qasim al-Abarquyi. Beyzavi's Minhaj al-vusul and Tavali al-anvar in 1371, Razi's Ashrati al-niyye fi al-vuzu and Tusi's al-Jabr ve al-muqābele, in 1374, Bukhari's al-nafs al-amr'. It is observed that by copying his first book in 1377 and Nasafi's Risale fi al-ashq in 1378, he expanded his studies in the fields of fiqh and jurisprudence, kalam, mathematics and mysticism. After Sheikh Uveys, Tabriz lost its former reputation due to the fight for the throne between his sons. Therefore, Taqribi was forced to leave this city again and settled in Cairo. In this era, the Mamluks dominated Damascus and Egypt. Many madrasas were built because they paid attention to knowledge. Taqribi also left Tabriz as a Mudarris with a high probability and attended the madrasahs of Cairo such as Umm al-Sultan, Ayitmishiyye and Sargitmishiyye between 1390 and 1400. He took lessons and icazetname from the great scholars of the period such as Zayn al-din al-Iraqi, Burhan al-din al-Ebnasi and Sheref al-din. In the Ummu al-Sultan madrasah in Cairo, Taqribi wrote Ibn al-Salah's Ma'rifetu Ulum al-Hadith in 1390, Hoyi's Nazm al-Tevzih in 1392 and He copied Razi's al-tasawwur ve al-tasdik in 1394. Turkistani's al-'Ala'iyye fi al-mesa'il al-hisabiyya and İbn al-Havvam's al-Feva'id al-Baha'iyye fi al-kava'id al-hisabiyya in Ayitmishiyye madrasa. After the Ayitmishiyye Madrasa, he settled in Sargatmishiyye madrasa and in 799 (1396) he wrote Sajavandi's et-Tajnis fi al-hisab, Yemeni's al-Ajcvibe li al-ta'arruzat 'ala al-Miftah He copied Kirmani's Unmuzaj al-Kaşşaf and Tahkiq Qavli Ahl al-sunna's work of unknown author in 801 (1399) and Taftazani's Sherhu Miftah al-ulum in 802 (1400). Taqribi was sent to Samarkand by Timur in 1400. Our latest information about Taqribi is that he gave lectures in Kharazm in 1406 and that Ibn Arabshah also received his icazetname from him.

Giriş

Saray Şehri ve Canıbeg Han'ın İlim Hâmiliği

Cengiz Han'ın 1222'de başlattığı seferler neticesinde Moğol hâkimiyetine giren bölgeler yavaş yavaş genişledi. Cengiz Han, Hârezm'in ele geçirilmesi ile İrtiş'ten İtil'e kadar Batı Sibiryayı oğlu Cuci Han'ın (ö. 624/1227) idaresine verdi. Cuci Han'ın vefatıyla yerine Altın Orda Hanlığının gerçek kurucusu olan Batu Han (ö. 653/1256) geçti. Batu Han'ın batı seferlerini yeniden başlatarak doğuda İrtiş ve batıda Tuna nehirlerine kadar uzanan sahada yeni bir ulusun ve devletin temellerini attı. Batu Han, Moğol istilâsı sırasında hasar ve zarara uğrayan şehirleri yeniden canlandırmak, hâkimiyeti altına giren Kırım, Bulgar, Kuzey Kafkasya, Hârezm ülkelerinin ticarî ve siyasî faaliyetlerini ihya etmek düşüncesiyle Asya ile Avrupa arasında doğu-batı ve kuzey-güney yönlerinde ticari ve siyasî bir buluşma noktasını oluşturmak için İdil Irmağı'nın sol sahilinde Saray başşehrini kurdu (Kalkaşendî, 1913-1920: 4/457). Batu Han'dan sonra kardeşi Berke Han (ö. 665/1266) Altın Orda Devleti'nin hanı oldu. Berke Han devletin başına geçmeden önce, Harezmi'deyken dönemin büyük sufilerinden Seyfeddin-i Bâherzî'nin (ö. 659/1261) irşadlarıyla İslâm'ı kabul ederek Altın Orda ilinde ilk Müslüman hükümdar oldu (Remzî, 2002: 1/404). Nitekim "Zâhidî" ve "Sâhibü'l-Kunye" isimleri ile meşhur Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî el-Gazmîni (ö. 658/1260), Berke Han adına İslâm'ın delillerini ve hüccetlerini açıklayan Hıristiyan ve Museviler'in delillerini çürütmek adına *Risâletü'n-Nasîriyye* adlı eserini kaleme aldı. Eserin dibacesinde Berke Han'ın İslâm'ın yeniden canlanması için sarf ettiği gayretleri büyük bir takdir ile karşılayarak "O yüce sultan ki İslâm'ı kabul etmesi ile *Millet-i Hanifiyye* de yüceldi"² diye övmüştür (Zâhidî, 1994: 27). Berke Han'ın İslâmiyet'i kabul etmesi ile Saray şehri, gelecekte İslâmî ilimlerin merkezlerinden birisi olmaya namzet oldu. Ancak Berke Han'dan sonra gelen Altın Orda hükümdarları, Özbek Han'a (ö. 740/1340) kadar Müslüman olmamıştı. Özbek Han da ilk başta İslâm'ı kabul etmediyse de muhtemelen 720'de (1320) İslâmiyet'i kabul ederek Muhammed adını aldı (Kafalı, 2007: 34/107-109). Özbek Han, İslâm'ı kabul edip devlet dini haline getirmesinden sonra medrese(ler) yaptırarak Saray şehrini, İslâmî ilimlerin merkezine dönüştürdü (Ömerî, 2002: 3/176). Özbek Han'dan sonra oğlu Canıbeg yerine oturarak Altın Orda Devleti'nin hükümdarı oldu. Canıbeg Han zamanında siyasî ve kültürel açıdan zirveye çıkan Altın Orda Devleti, Canıbeg'in vefatıyla beraber çöküş sürecine girdi. Canıbeg'in yerine gelen Berdibeg Han'ın (1357-1359) saltanat yıllarından itibaren hükümdarlık kavgaları başlayarak 1380'a kadar Altın Orda Hanlığı hükümdarlık makamına birçok han geçti. Bu mücadeleler, devletin büyük bir ölçüde zayıflamasına yol açtı. Altın Orda Hanlığında ortaya çıkan bu

«ميمون همّة أعظم سلاطين الإسلام، وأكرم خواقين الأنام، بركة خان المخصوص بعناية الرحمن، الذي رفع بإسلامه أعلام الملة الحنيفية... وأذكر فيها 2 كل حجج الملة الحنيفية»

"İslâm sultanlarının en muazzamı ve halk hakanlarının en şerafetlisi, Rahman Allah'ın hâs mededleri mahsus, Berke Han'ın himmetleri ve İslâm'ı kabul etmesi ile Millet-i Hanifiyye bayrağı yükseldi... (bu kitapta) Millet-i Hanifiyye'nin hüccetleri ve delillerinin zikrettik."

karışıklıklardan yararlanan Litvanya, Podolya, Tatar ve Rus gibi uluslar başkaldırarak bağımsızlıklarını ilan ettiler. Altın Orda Devleti'nin batısında yaşanan savaşlar ve parçalanmaların devletin doğusunda daha erken çöküş sürecini tetiklemesi neticesinde doğuda Timur Devleti kurulmuştur.

Saray şehrinde başta olmak üzere Altın Orda Devleti'nde gerçekleşen bu istikrarsızlıklar ve çatışmalar, Saray âlimlerinin göç etmesine sebep olmuştur. Göç eden âlimlere örnek olarak şunlara işaret edilebilir: Minhâcüddîn İbrâhîm es-Sarâyî (771/1370'de hayatta) Harezm'e giderek *Şerhu Ferâ'izü'l-Osmânî* adlı eserini yazdı (Hâcî Halife, 1941: 2/126.). Seyf-i Sarâyî (ö. 796/1394'te hayatta) Mısır'a giderek Bathas Bey'in isteği üzerine Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Gülüstân*'ını 793'te (1391) Türkçeye tercüme etti (Özkan, 2009: 37/28-29). İbrahim Şeyh ismi ile meşhur olan Ebu Sa'îd İbrahim b. Süleyman es-Sarâyî (ö. 802/1399), İzzüddin Yusuf b. Hasan el-Helvâî es-Sarâyî (ö. 804/1402), Muhibbüddîn Muhammed b. Ahmed es-Sarâyî (ö. 859/1455), Yakut Must'asimî ve İbni Bevvâb üslubunda yazılar yazan Şerefeddîn b. Emirâ es-Sarâyî kargaşalardan dolayı Mardin'e gitmişlerdir. Timur, Mardin valisinden Şerefeddîn b. Emirâ es-Sarâyî'ni kendisine gönderilmesini talep etmiştir. Hâcî Muhammed el-Kâtib es-Sarâyî de Sarây şehrinin terk eden birçok âlimlerden biridir (Şehâvî, 1992: 3/298-299).

Canibeg'in saltanat yıllarında (740-758/1342-1357) ilmî ve kültürel faaliyetler daha da hız kazanarak zirveye ulaştı. Bu dönemlerde Saray şehrinde birçok kütüphane ve medresenin kurulduğu kaynaklardan anlaşılabilir. Örnek olarak Ahmed b. Muhammed Gilânî, *Şarh Fusûl Abukrât* adlı eserini Canibeg'e ve "Dârü'l-kütüb"üne³ sunmuştur (Gilânî, British Library, Or 5939: vr. 1a). Büyük Mevlevilerden ve *Menâkibü'l-ârifîn* yazarı Şemseddîn Ahmed Eflâkî (ö. 761/1360) babasının Saray şehrinde öldüğünde kendisine babasından birçok kitap kaldığını rivayet etmiştir (Eflâkî, 1976: 2/931).

Canibeg'in ilim adamlarını gözetip kollamasından dolayı zamanın birçok büyük âlimi Saray şehrine akın etmeye başlamıştır. Medreselerde ders meclisleri düzenlenerek gelecekte her biri büyük âlimlerden olacak talebeler yetiştirildi. Nitekim Anadolu ve Tokat'tan, Ahmed b. Muhammed b. Zeynuddin Abdülmümin b. Ramazan b. Muhammed b. Ebî'l-Vezîr er-Rûmî et-Tokadî, *Şerhu'l-ferâizi's-sirâciyye* adlı eserini 741'de (1340) telif ederek Canibeg Han'a sunmuştur⁴ (Tokadî, Carullah, nr. 1121: vr. 1b, 2b). İslâm âlimlerinin büyük simalarından olan Sa'düddîn Teftâzânî (ö. 792/1390) de *Muhtasarü'l-me'ânî* adlı eserini 756'da (1355) Celâleddin Ebü'l-Muzaffer Mahmûd Canibeg Han adına kaleme almıştır (Teftâzânî, Meclis, nr: 458, vr. 8b). Şemseddin Muhammed b. Hâcî Devletşâh-ı

3 Canibeg'in kütüphanesinde sunulduğu hakkında (دار الكتب) ifadesi ile nüshada geçmektedir.

4 «احمد بن محمد بن زين الدين عبد المؤمن بن رمضان بن محمد بن ابي الوزير الرومي ثم التوقاتي (اب) احببت ان اطرحه ديباجة حجاله، وخلق جماله بالقاب مولى علا قم هم الاعالى ... وقام بتقوية الدين في زمان ضعفه وقتوره (2ب) جلال الدين محمود سلطان الموسم بين اظهر الملوك بجاني بيك خان ...»

«Ahmed b. Muhammed b. Zeynuddin Abdülmümin b. Ramazan b. Muhammed b. Ebî'l-Vezîr er-Rûmî et-Tokadî (1b), ... yüce mevla ve 'âlî himmetli sultan, dinin fitret ve zayıflığı zamanında güçlendirme ve takviyesine kiyâm eden, Cânî Beyk Hân adıyla meşhur Celâleddin Mahmud'un lakaplarıyla [kitabın] dibacesinin anlını parlatmak ve cemalini süslemek diledim.»

Şîrâzî de kendisinin Canıbeg'e yazdığı medhiyeler ile beraber Nizâmî-yi Gencevî, Katrân-ı Tebrîzî, Kemâl-ı İsfahânî, Hâkânî-i Şîrvânî, Fahreddin-i Gürgânî gibi İran'ın büyük şairlerinin Farsça şiirlerinden oluşan *Sefîne-i Şems-i Hâcî* adlı mecmuasını 741'de (1340) toplayarak Canıbeg'e sunmuştur (Hüseynî, 2016: 177-193). Kamâleddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. İbrâhîm b. Mustafa el-Mârdînî el-Türkemânî el-Hanefî de Çağmîni'nin (ö. 618/1221?) meşhur *el-Mûlahhas fi'l-hey'e* adlı eserini Canıbeg adına şerhetmiştir (Mârdînî, British Library: Add MS 23397, 53v-109r). Makalemizin konusu olan Ahmed-i Takrîbî de ilim ehli bir aileye mensup olarak bu ortamda ilim tahsil etmiştir.

I. Mevlânâ Fahreddîn Ahmed-i Sarâyî Takrîbî, Hayatı ve İlmî Kişiliği

Canıbeg zamanında, Saray şehrinde 14. yüzyılın ilk yarısında doğan, ilim tahsili için birçok İslâm coğrafyasındaki ilim merkezlerinde dolaşan, dönemin büyük âlimlerinden eğitim alan ve sonunda kendisi de o zümreye dâhil olan Ahmed-i Takrîbî ile ilgili kaynaklarda bilgi yok denecek kadar azdır. İnceleyebildiğimiz kaynaklarda görebildiğimiz üzere sadece İbn Arabşâh'ın (ö. 854/1450) '*Acâ'ibü'l-makdûr fi nevâ'ibi Tîmûr*' adlı eserinde, Takrîbî'den bir cümleyle kısaca bahsedilmektedir. Timur'un doğuya yaptığı seferlerinde zapt ettiği şehirlerin âlim ve sanatkârlarını devlet merkezi olan Semerkant'a toplarken İbn Arabşâh'ı da 802'de (1400) ailesiyle birlikte Semerkant'a gönderdi (ayrıca, İbn Haldûn, 1051: 370-373). İbn Arabşâh, bu ortamda birçok âlim ve sanatkârlar ile tanışma fırsatı buldu. İbn Arabşâh, Semerkant'ta toplanan âlim ve sanatkârlardan şöyle örnekler vermektedir: Fakihlerden Sâhib-i *Hidâye* evlâtlarından Mevlânâ Abdülmelik, Nu'mâneddîn-i Hârezmî, Hâce Abdülevvel b. Mevlânâ Abdülmelik, Mevlânâ 'İsâmüddîn b. Mevlânâ Abdülmelik; muhakkîklerden Teftâzânî ve Mîr Seyyid Şerîf-i Cürçânî; muhaddislerden, İbnü'l-Cezerî; kâriflerden Mevlânâ Fahreddîn ve Abdülatîf-i Dâmgânî, Esedüddîn Şerîf, Hâfız Hüseynî, Mahmud Muharrîk-i Hârezmî, Cemâleddîn Hârezmî; mûsikîşînâslardan Abdülkadir-i Merâgî; hattatlardan Seyyid Hattat b. Bendgîr ve Tâc-ı Selmânî; münecimlerden Ahmed-i Tabîb; kuyumculardan Hâc Alî-i Şîrâzî ve Hâc Muhammed Hâfız-ı Şîrâzî; nakkâşlardan Abdülhay Bağdâdî. Bunlar ile beraber "vâ'iz ve mütekellimîn" olanlardan da makalemizin konusu olarak Arapça, Farsça ve Türkçede "melekü'l-kelem" ve "zamanın yegâne âlimi" olan "Mevlânâ Ahmed b. Şemsü'l-eimme es-Sarâyî"yi zikretmiştir (İbn Arabşâh, 1986: 467-468). Bu kaynak dışında İbn Arabşâh'ın yakın dostu ve talebelerinden İbn Tağrîberdî (ö. 874/1470), İbn Arabşâh'dan bahsederken kendisinden işittiklerini de ayrıca zikretmiştir. İbn Arabşâh'ın kitabında olmayan bu bilgiye göre İbn Arabşâh, 809'de (1406) Semerkant'tan sonra Hârezm'e gitmiş ve orada "Mevlânâ Nurullah" ve "Mevlânâ Ahmed el-Vâ'iz es-Sarâyî b. Şemsü'l-eimme"den icâzet almıştır (İbn Tağrîberdî, 1984: 2/141). Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nde yazılan "İbn Arabşâh" maddesinde İbn Arabşâh'ın hocaları "Vâiz Ahmed" ve "Serâî b. Şemsüleimme" olarak iki kişi gösterilmişse de doğru değildir (Yuvalı, 1999: 19/314-315).

İbn Arabşâh ve İbn Tağrîberdî'nin aktardıkları bilgilere göre Mevlânâ Ahmed-i Sarâyî'nin, dönemin büyük âlimleri arasında yer alarak 15. yüzyılın ilk yıllarında Semerkant'ta ve daha sonra 809 (1406) yılında da Hâzerm'de ders verdiği ve İbn Arabşâh'ın da derslerine katılıp kendisinden *icâzetnâme* aldığı anlaşılmaktadır.

Mevlânâ Ahmed-i Sarâyî'den bahseden diğer kaynaklarda ise İbn Arabşâh'ın zikrettiği bilgiler tekrarlanmıştır (Sehâvî, 1992: 2/253; Buhârî, 2007: 320; Remzî, 2002: 1/704). Kaynaklarda, Sultan Süleyman ve II. Selim devrinde yaşayıp Mevlânâ Ahmed-i Sarâyî ile aynı ismi taşıyan İstanbul ve Bursa medreselerinde müderrislik yapan bir şahsiyet daha zikredilmiştir. Ancak vefat tarihi itibarıyla (ö. 983/1575) aynı kişi olmadıkları açıktır (Aydınî, 2010: 159; İbnü'l-İmâd, 1986: 10/587).

Mevlânâ Ahmed-i Takrîbî'nin hayatı ve ilmî şahsiyeti konusunda ışık tutan bir diğer kaynak ise kendisinin müstensih konumunda olarak istinsah ettiği eserleri ve bu eserlerdeki kayıtlardır.

II. Mevlânâ Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî'nin Tesbit Edilen İstinsâhları:

Yazma eser kütüphanelerinde araştırabildiğimiz kadarıyla, Takrîbî'nin istinsah ettiği ve her biri birkaç risâleden oluşan beş nüsha tespit edilmiştir. Bu nüshalar bu şekildedir:

1. Nüsha, Konya Karatay Yusuf Ağa Ktp., nr. 6692, 8 risâle;
2. Nüsha, Süleymaniye, Şehid Ali Paşa Ktp., nr. 680, 9 risâle;
3. Nüsha, Süleymaniye, Damad İbrahim Paşa Ktp., nr. 412, 2 risâle;
4. Nüsha, Süleymaniye, Şehid Ali Paşa Ktp., nr. 1989, 4 risâle;
5. Nüsha, Süleymaniye, Atıf Efendi Ktp., nr. 2366, 1 risâle.

III. Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî'nin Tam Adı:

İbn Arabşâh, Takrîbî'nin ismini, “Mevlânâ Ahmed b. Şemsü'l-eimme es-Sarâyî” şeklinde yazmışken kendisi istinsah ettiği nüshaların ferağ kayıtlarında “Ahmed et-Takrîbî” (1.n: 4.r, 7.r, 8.r; 2.n: 5.r, 6.r), “Ahmed b. Şemseddin et-Takrîbî” (1.n: 4.r), “Ahmed b. Şemseddin et-Takrîbî es-Sarâyî” (1.n: 1.r, 6.r), “Ahmed b. Şemseddin b. Cemâleddîn et-Takrîbî” (2.n: 3.r), “Ahmed b. Şemseddîn es-Sarâyî mevliden ve et-Takrîbî te'rifen” (2.n: 1.r, 2.r) ve “Ahmed b. Şemseddîn b. Cemâleddîn es-Sarâyî mevliden ve et-Takrîbî te'rifen” (5.n) şekillerinde yazmıştır. Bu kayıtlardan doğduğu yerin Sarây, ve şöhretinin de “Takrîbî” olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Arabşâh, Takrîbî'yi “Mevlânâ” kelimesi ile anmıştır. Takrîbî'nin hocası Ebü'l-Kâsım el-Hasan b. Hâfız el-Eberkûyî de 20 Receb 773'te (27 Ocak 1372) kendi hattıyla Takrîbî'ye yazdığı *icâzetnamesinde* büyük övgüler ile “Mevlânâ el-fâzıl, el-kâmil, el-muhakkık” sıfatlar ve “fahrü'l-milleti ve'd-dîn” lakabıyla hitap etmiştir

(2.n: 2.r). İbn Arabşâh, Mevlâna Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî'nin babasının adını “Şemsü'l-eimme es-Sarâyî” olarak kaydetmiştir. Bu ismin de şöhreti olduğu bilinmektedir. Takrîbî, istinsah ettiği ferağ kayıtlarında babası ve dedesinin lakaplarını “Şemseddîn” ve “Cemâleddîn” olarak kaydetmiştir. Eberkûyî, Takrîbî'ye yazdığı *icazetnamesinde*, Takrîbî'nin babasından “el-Mevlânâ es-Sa'îd el-Fâzîl el-Kâmil el-'Allâme el-Mubarrız” şekli ile andığına göre büyük âlimlerden olduğu ve *icazetnamenin* yazıldığı (773/1372) tarihinde “sa'îd” kelimesinden dolayı hayatta olmadığı anlaşılmaktadır (2.n: 2.r). Kaynaklarda Şemsü'l-eimme es-Sarâyî ile ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamadık; ancak Şemsü'l-eimme es-Sarâyî'nin Rebiülahir 699'da (Ocak 1300) Saray şehrinin Nezâmeddin el-Vâ'iz mahallesinde istinsah ettiği Muhammed b. el-Hüseyn en-Nişâbûrî es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâ'iku't-tefsîr* eserinin ferağ kaydında ismini “Ebî Sa'îd Kâsım el-Hâc b. Ahmed el-Hâc el-med'ûv bi-Şemsü'l-eimme es-Sarâyî” şeklinde kaydetmiştir (Murad Molla ktp., nr. 82, vr. 262a). Nüshanın son varığında, Rebiülahir 724'te (Nisan 1324) doğan oğlu Mahmud için yazdığı velâdet kaydında oğlunu, “Mahmud b. Kâsım b. Ahmed b. Mes'ûd” olarak tanıtmıştır (Murad Molla ktp., nr. 82, vr. 300b). Bu bilgilerden, Ahmed-i Takrîbî'nin tam ismini şu şekilde söyleyebiliriz:

“Mevlânâ Fahreddîn Ahmed b. Şemsü'l-eimme Ebî Sa'îd Kâsım b. Cemâleddîn Ahmed b. Mes'ûd es-Sarâyî et-Takrîbî”.

IV. Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî'nin Doğum ve Vefat Tarihi:

Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî'nin doğum ve vefat tarihleri bilinmemektedir. Babası Şemsü'l-eimme, istinsah ettiği nüshada, 718 (1318) tarihine ait bir semâ' kaydında iki oğlu Sâinüddîn ve Sa'dedîn ve daha önce zikredildiği gibi 724'te (Nisan 1324) dünyaya gelen diğer oğlu Mahmud'dan söz etmiştir. Ahmed ile ilgi bir kayıt düşürmediği için, Ahmed'in 724'ten (Nisan 1324) sonra dünyaya geldiği düşünülebilir (Murad Molla ktp., nr. 82, vr. 267b ve 300b).

Ahmed-i Takrîbî'nin elimizdeki mevcut istinsahlarındaki ferağ kayıtlarına bakınca da en erken istinsah tarihi, Rebiülahir 757'de (Nisan 1356) Saray şehrinde istinsah ettiği İmâdüddîn Kâşî'nin *el-Ecvibe li-l'tirâzâti Sâhibi'l-İzâh 'ale'l-Miftâh* adlı eserine aittir (1.n: 6.r). Belagatle ilgili önemli eserler arasında olan Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'udur. Bu esere yazılan önemli şerhlerden birisi de Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) tarafından *el-İzâh* adıyla yazılan şerhtir. Kazvînî, eserinde Sekkâkî'ye bazı itirazlarda bulunmuştur. Kâşî de bu itirazlara reddiye niteliğinde cevap vermiştir. Medreselerde okutulup ders kitabı olan *Miftâhu'l-'ulûm* ve *el-İzâh* eserleri üst seviyeye ulaşan talebelere okutulurdu. Dolayısıyla Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî'nin bu eserini küçük yaşlarında değil en az yirmi yaşları civarındayken istinsah ettiği düşünülebilir. Bu tahmin doğruysa 737'de (1336) veya birkaç sene öncesi dünyaya geldiği söylenebilir. Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî'nin vefat tarihi bilinmemekle beraber İbn Arabşâh'ın, 809'de (1406) Harezm'de kendisinden *icazetname* aldığına göre bu yılda hayatta olduğu bilinmektedir.

V. Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî'nin İlmî Faaliyetleri ve İlme Katkıları:

Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî, ilk eğitimini doğduğu şehir Saray'da ve babası Şemsü'l-eimme'den almıştır. Saray şehrindeyken Kâşî'nin *el-Ecvibe li-tirâzâtî Sâhibi'l-îzâh 'ale'l-Miftâh*'ını Rebiülahir 757'de (Nisan 1356), Harezmi'nin *Şerhi Ebyâti'l-Miftâh ve'l-îzâh*'ını Cemâziyelâhir 758'de (Haziran 1357), ve İcî'nin *el-Fevâ'idü'l-Gıyâsiyye*'sini Şevval 759'da (Eylül 1358) istinsah etmiştir (1.n: 6.r; 8.r, 1.r). Takrîbî'nin, bu yıllarda daha çok belagat ilmi üzerine meânî, beyân ve bed'îe konularında çalıştığı ve bu konuda en önemli eserlerden olan *Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ülûm*'una yapılan şerhleri okuduğu izlenmektedir.

Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî'nin Canibeg'in saltanatı yıllarında (740-758/1342-1357) Saray şehrinde istinsah ettiği bu eserlerden bu dönemde ilmî faaliyetlerin ne kadar yoğun olduğu anlaşılabilir. Zira istinsah ettiği eserlerin müelliflerin vefat tarihleri ve yaşadıkları bölgelere bakılırsa - Kâşî (757/1356'da hayatta), Harezmi (ö. 758/1358'den önce) ve İcî (ö. 756/1355) – telif edilen eserler çok kısa bir zamanda Saray şehrine ulaşmış ve Takrîbî de üzerinden istinsahlarını yapmıştır.

Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî'nin, Saray şehrinde 759'da (1358) olan son istinsahından, 769'da (1368) yaptığı *Sadrüşşerîa es-Sânî'nin* (ö. 747/1346) beş beyitlik *Manzûme fî'l-buhûri'l-arûz* adlı eseri (1.n: 2.r) ve esere yazılan şerhi istinsahına kadar on yıl boyunca herhangi bir çalışmasına rastlanmamıştır (1.n: 3.r). Bu süreç de Canibeg'in vefatı (ö. 758/1357) ve Altın Orda Devleti'nin iç savaşları ile alakalı olmalıdır. Daha önce zikredildiği üzere Canibeg'in vefatıyla devletin çöküş süreci de başlamıştır. Devletin payitahtı olan Saray, bu durumun etkisinde kalarak eski itibarını kaybetmiştir. Dolayısıyla birçok âlim bu şehri terk etmeye mecbur kalmıştır. Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî de muhtemelen bu sebeplerden dolayı babası Şemsü'l-eimme ile Saray şehrini terk ederek Tebrîz'e yerleşmiştir. Bu yıllarda, Tebriz, Âl-ı Celâyîr Devleti'nin başkenti idi. Şeyh Üveys'in saltanat yıllarında (1356-1374) Tebriz'de büyük kültürel çalışmalar yapıldı. Birçok medrese, hastane, cami, han vs. inşa edildi. Şeyh Üveys'in kendisi sanatkâr ve ilim sever olduğu için onun döneminde birçok âlim de Tebriz'e akın etmiştir.

Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî'nin Tebriz'deyken istinsah çalışmalarını fıkıh ve fıkıh usulü, kelâm, matematik ve tasavvuf alanlarında genişlettiği gözlenmektedir. Takrîbî, bu yıllarda Beyzâvî'nin *Minhâcül-vüsûl ilâ 'ilmî'l-usûl*'u ve *Tavâli'u'l-envâr min metâli'l-enzâr*'ını Safer-Muharrem 773'te (Eylül-Ağustos 1371), Râzî'nin *Risâle fî eşrâti'n-nîyye fî'l-vuzû'su* ve Tûsî'nin *Risâle fî'l-Cebr ve'l-mukâbele*'sini, Zilhicce 775'te (Mayıs 1374), Buhârî'nin *Risâle fî'n-nefsi'l-emr*'ini Zilkade 778'de (Nisan 1377) ve Nesefî'nin *Risâle fî'l-aşk*'ını Ramazan 779'da (Ocak 1378) istinsah etmiştir (2.n: 1.r, 2.r, 5.r, 9.r, 6.r, 7.r). Şeyh Üveys'ten (ö. 1374) sonra ikinci oğlu Sultan Hüseyîn (1374-1382), Âl-ı Celâyîr Devleti'nin sultanı olmuştur. Sultan Hüseyîn'in ilk saltanat yılları huzurlu geçtiyse de bu huzur fazla uzun sürmemiştir. Saltanat iddiasında bulunan kardeşleri Şeyh Ali, Ahmed ve Bâyezîd isyana başlamışlardır. Sultan Hüseyîn bir yandan kardeşleri ile savaşırken diğer

yandan da komşu devletlerin saldırılarıyla karşı karşıya kalmıştır. Kardeşleri, saltanat tahtını ele geçirmek için Muzaffarîler ve Karakoyunlular gibi komşu devletler ile anlaşma yaparak Sultan Hüseyin'e ve Tebriz'e saldırılarda bulunmuşlardır. Tebriz birçok saldırıdan sonra Sultan Ahmed tarafından 1382'de ele geçirilmiştir. Kardeşi Sultan Hüseyin'i öldürterek kendisini, Celâyir Devleti'nin sultanı ilan etmiştir. Bu savaşlar, devletin zayıflanmasına ve Tebriz'in sürekli savaş ve tehlikelere maruz kalmasına sebep olmuştur. Fahreddîn Ahmed-i Takribî de bu olaylardan etkilenerek Tebriz'i terk etmeye mecbur kalmıştır. Tebriz'de 779'daki (1378) en son istinsahından sonra, Mısır'a giderek Kahire'ye yerleşmiştir.

Fahreddîn Ahmed-i Takribî'nin Kahire'deki istinsahlarında hadis, hadis usulü ve fıkıh ilimleri ile ilgilendiği anlaşılmaktadır. Takribî, Memlûkler Devleti'nin 22. sultanı olan el-Eşref Şaban'ın annesi Hand Berke'nin 770'te (1368) Ümmü's-Sultan adıyla yaptırdığı medresesinde İbnü's-Salâh'ın *Ma'rifetu Ulumi'l-Hadis*'ini Cemadiyülevvel 792'de (Nisan 1390), Hoyî'nin *Nazmu't-Tevzîh*'ini Ramazan 794'te (Ağustos 1392) ve Râzî'nin *Risâle fî't-tasavvur ve't-tasdik*'ini Şaban 796'da (Haziran 1394) istinsah etmiştir (3.n: 1.r, 2.r, 3.r.).

Memlûkler Devleti zamanında Kahire başta olmak üzere birçok yerde medreseler yapıldığı kaydedilmiştir (İbn Şahin, 1997: 28; Makrîzî, 1997: 4/217, 264; Al-Jbouri, 2018: 345-359). Fahreddîn Ahmed-i Takribî'nin de daha sonra Kahire'nin diğer medreselerinde bulunduğu göz önüne alınırsa, müderris olarak görev aldığı düşünülebilir.

Fahreddîn Ahmed-i Takribî, Ümmü's-Sultan Medresesi'nden sonra yine Kahire'de olarak Emir Seyfeddîn Ayıtmış'ın 785'te (1383) Ayıtmış'ya adıyla inşa ettirdiği medreseye giderek orada Türkistânî'nin *er-Risâletü'l-'Alâ'iyye fî'l-mesâ'il-i-hisâbiyye*'si ve İbnü'l-Havvâm'ın *el-Fevâ'idü'l-Bahâ'iyye fî'l-kavâ'id-i-hisâbiyye*'sini Zilkade 798'de (Ağustos 1396) istinsah etmiştir (4.n: 1.r, 4.r). Takribî'nin bu yıllarda matematik ilimleri ile ilgilendiği anlaşılmaktadır.

Fahreddîn Ahmed-i Takribî, Ayıtmış'ya Medresesi'nden sonra Emir Seyfeddîn Sargatmış en-Nâsirî tarafından Sargatmış'ya adıyla 756'da (1355) inşa edilen medreseye yerleşti. Bu dönemlerde ilgilendiği konulara, feraiz ve tefsiri de dâhil ederek Secâvendî'nin *et-Tecnîs fî'l-hisâb*'ını Muharrem 799'da (Kasım 1396), Yemenî'nin *el-Ecvibe li't-ta'arrüzât 'ale'l-Miftâh*'ı, Kirmânî'nin *Ünmûzecü'l-Keşşâf*'ı ile müellifi bilinmeyen *Tahkiki kavli Ehli's-sünne* eseri Receb 801'de (Mart- Nisan 1399) ve Teftâzânî'nin *Şerhu Miftâhu'l-'ulûm*'unu Cemâziyelâhir - Ramazan 802'de (Şubat- Nisan 1400) istinsah etmiştir (4.n: 2.r; 1.n: 4.r, 5.r, 7.r; 5.n).

Fahreddîn Ahmed-i Takribî'nin ferağ kaydını düşürmediği istinsahları da şu şekildedir: Râzî'nin *Risâle fî tahkiki'l-külliyât*'ı, Semerkandî'nin *Eşkâlü't-te'sîs*'i, *er-Risâletü's-Salâhîyye fî kavâid-i-hisâbiyye* ve Tusi'nin *Risâle fî'l-hisab ve'l-cebr ve'l-mukabele*'sidir (2.n: 4.r, 8.r; 4.n: 3/1,2.r). Fahreddîn Ahmed-i Takribî'nin istinsahlarından son bilgimiz 802'de (1400) Kahire'de bulunduğudır. Bu tarihten sonra Timur tarafından Semerkant'a gönderilmiştir ve son bilgimiz ise İbn

Tağrîberdî'nin hocası İbn Arabşah'tan naklettiği üzere 809'de (1406) Harezm'de bulunduğu ve ders verdiği hakkındadır.

Sonuç olarak Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî'nin yaptığı istinsahlar ışığında Saray şehrinde eğitimine başladığı, ardından Tebriz, Kahire, Semerkant ve Harezm'de ilmî hayatına devam ettiği anlaşılmaktadır. Çalıştığı konular ise edebiyat, belagat, kelâm, mantık, fıkıh ve usul-i fikh, feraiz, hadis ve usul-i hadis, tefsir, tasavvuf ve matematik ilimleri olarak sıralanabilir.

VI. Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî'nin Hocaları:

Takrîbî'nin ilk hocası babası Şemsü'l-eimme olmalıdır. Saray şehrinde bulunduğu sıralarda kimlerden ders aldığı bilinmemektedir. Saray'dan ayrılıp Tebriz'e yerleştiğinde Salahiyye Medresesi'nde eğitimine devam ederek oradaki hocalardan ders almıştır. Bu medresede 4 Muharrem 773'te (18 Temmuz 1371) istinsah ettiği Kâdî Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*'ını, hocası Ebü'l-Kâsım el-Eberkûyî'den okumuş ve kendisinden büyük vasıflarla 20 Receb 773'te (27 Ocak 1372) *icâzetnâme* almıştır (2.n: 2.r, vr. 137a), (şekil: 1):

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ وَعَلَيْهِ نَتَوَكَّلُ

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، وخصوصاً على من رقاہ الى سدرۃ المنتهى وأراه آیاتہ الکبریٰ
وعلى آله الہادین المہدیین، الذین ہم اہتدی من اہتدی وعلى اصحابہ نجوم الہدی.

وبعد، فان مولانا الفاضل الكامل المحقق، الجامع الكمالات الفاضلة والمحسن الكاملة، فخر الملة
والدين، احمد بن المولى السعيد الفاضل الكامل العلامة المبرز في جميع الفضائل، شمس الملة والدين المشتهر
بالتقريبى . نغمده الله بغفرانه ويؤاه أعلى غرف جنانه وأبقى مهجة وارثه ورقاه الى ذرى الحقائق . قرأ على هذا الكتاب،
من اوله الى اخره، قراءة بحث وتحقيق وفحص وتدقيق، لم تغادر منه صغيرة ولا كبيرة، لا احصاها؛ ولم توجه الى نكته من
نكتها، الا وقد بلغ اقصى غايتها ومنتهاها؛ فاجزت له ان يروى الكتاب بتمامه عنى مشرفاً لا مشرفاً، ملتصقاً من لطفه
ان لا ينسأنى ووالدى اوان اوقاتٍ حاصله له فى خلواته وان يخطرنى بيباله فى اثناء دعواته. والله أسأل ان يطيل بقائه
مرتقىاً الى ذرى درجات الكمالات، ويجعل عاقبته فى احسن الاحوال.

ولقد نمت هذه الاجازة صباح يوم الاربعاء العشرين من الشهر الحرام رجب تمت ميامنه وعمت محاسنه، من
شهور سنة ثلث وسبع وسبع مائة.

انا اضعف عباد الله تعالى، ابو القسم الحسن بن حافظ الابرقونى من الله عليه وغفر له ولوالديه حامداً
مصلياً مستغفراً.

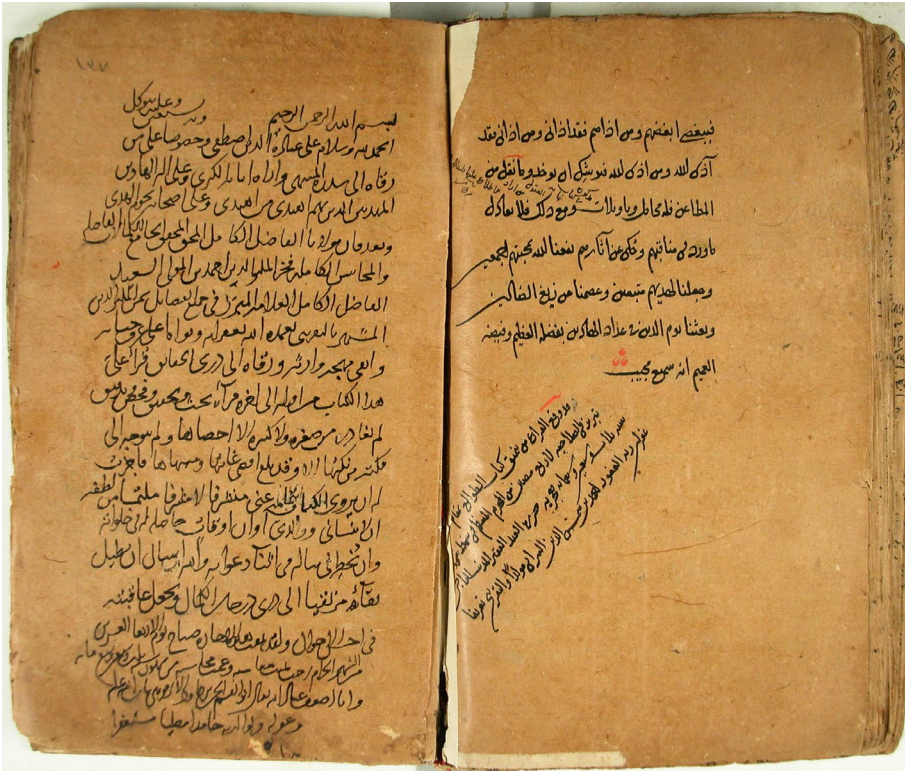
Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla, O'ndan yardım diler ve O'na tevekkül ederiz.

Hamd Allah'adır. Salât-ı selâm onun seçkin kullarına özellikle Sidret'ül-münteha'ya yükselttiği ve büyük âyetlerini kendisine gösterdiğine (Rasulüne) ve O'nun hidâyete ermiş ve halka hidâyet yolunu gösteren âline ve hidâyet yıldızları olan ashâbına olsun.

Hamdele ve salveleden sonra fâzıl, kâmil, hakiki muhakkık, faziletler ve hüsünleri cem'eden Takrîbî ismi ile meşhur Mevlânâ Fahrî'l-milleti

ve'd-din Ahmed b. Fâzıl, kâmil, tüm faziletlerde bariz allâme merhum ve sa'îd Mevlânâ Şemsü'l-milleti ve'd-din - Allah onu mağfiretiyle sarıp sarmalasin ve cennetlerinin odalarının en yüksek yerine yerleştirsin ve onun varislerinin ruhlarını ebedi kılsın, onu hakikatlerin zirvelerine ulaştırsın – bu *Kitab*'ı baştan sona inceden inceye tahkikli ve dikkatli bir şekilde büyük küçük demeden en ufak bir nüktesini dahi bırakmadan yanımda okudu, bir nüktenin gayesine ve sonuna varmadan diğer nükteye geçmedi, bundan dolayı *Kitab*'ın tamamını benden rivayet etmesine *icâzet* verdim. Halvetinde beni ve babamı unutmamasını ve duaları esnasında bizleri anmasını kendisinden temenni ederim. Allah'tan, kemal derecelerinin zirvelerine ulaşması için ömrünü uzatmasını temenni eder, akibetinin en iyi halde olmasını dilerim.

Bu *icâzetnâme*'yi çarşamba sabahı, Receb ayınının 24. günü sene 773'te yazdım. Allahu Ta'âlâ'nın en zayıf kulu Ebü'l-Kâsım el-Hasan b. Hâfız el-Eberkûyî, Allah'ın affı ve mağfiretinin kendisi ve ebeveyni üzerinde olmasını temenni ederim.”

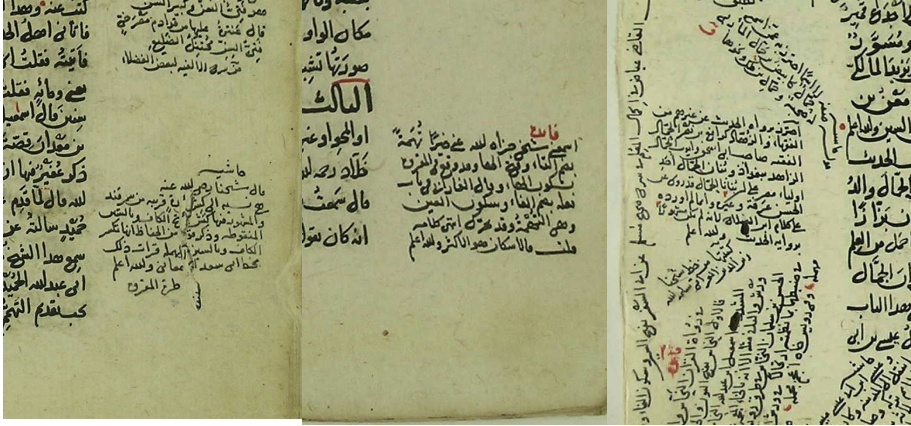


Şekil 1: 2.n: 2.r, 136b, *İcâzetnâme*, 137a

Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî'nin hocası Ebü'l-Kâsım el-Hasan b. Davud b. el-Hasan Hâfız el-Eberkûyî hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Tebriz'de müderrisliği dışında istinsahlarından Dimaşk'a ve daha sonra Tebriz'e geldiği, matematik, hikmet, kelâm ve mantık konularında çalıştığı anlaşılmaktadır. Eberkûyî, Dimaşk'tayken 754'te (1353) Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Risâle fi'l-mevti ve'z-zarûre* ve *Hallü müşkilâti'l-İşârât*'ini, ve Tebriz'deyken 761 (1359) yılında Mübârekşâh-i Buhârî'nin (ö. 784/1382'de hayatta) *Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'i ve Kutbüddin-i Râzî'nin (ö. 766/1365) *el-Muhâkemât beyne şerhayi'l-İşârât ve't-tenbîhât*'ını istinsah etmiştir (Dirayeti, 2013: 33/498, 19/550, 28/411, 13/372). İmâdüddîn Yahya Kâşî'nin *Lübbü'l-hisâb*'ını da yerini belirtmeden 773'te (1372) istinsah etmiştir (Fazıl Ahmed Paşa Ktp., nr. 951, vr. 149b).

Takrîbî, Tebriz'den sonra büyük bir ihtimal ile müderris olarak Kahire'ye gitmiş ve burada müderrislik görevi ile beraber bazı hocalardan da ders almıştır. Kahire Ümmü's-Sultan Medresesi'nde Ramazan 792'de (1390) istinsah ettiği İbnü's-Salâh'ın *Ma'rifetu Ulumi'l-Hadis* nüshasının derkenarlarında ve nüshanın sonunda birçok mukabele, izah, nakil ve alıntı kayıtlarını kaydetmiştir (3.n: 1.r).

Bu kayıtların bazısında “Şeyhim dedi, Allah onu selamet etsin (قال شيخى سلمه الله)” “ (قال شيخى سلمه الله) ” ibâreleri bulunmaktadır. *Elffyie*'nin yazarı Zeynüddin Irâkî (ö. 806/1404) olduğundan dolayı Ahmed-i Takrîbî'nin, Zeynüddin el-İrâkî'nin talebelerinden olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bazen de hocasının yazdıkları üzerinden kayıtlar düşürdüğü de görülmüştür (Şekil: 2, 3, 4).



Şekil 2, 3.n: 1.r, vr. 89b

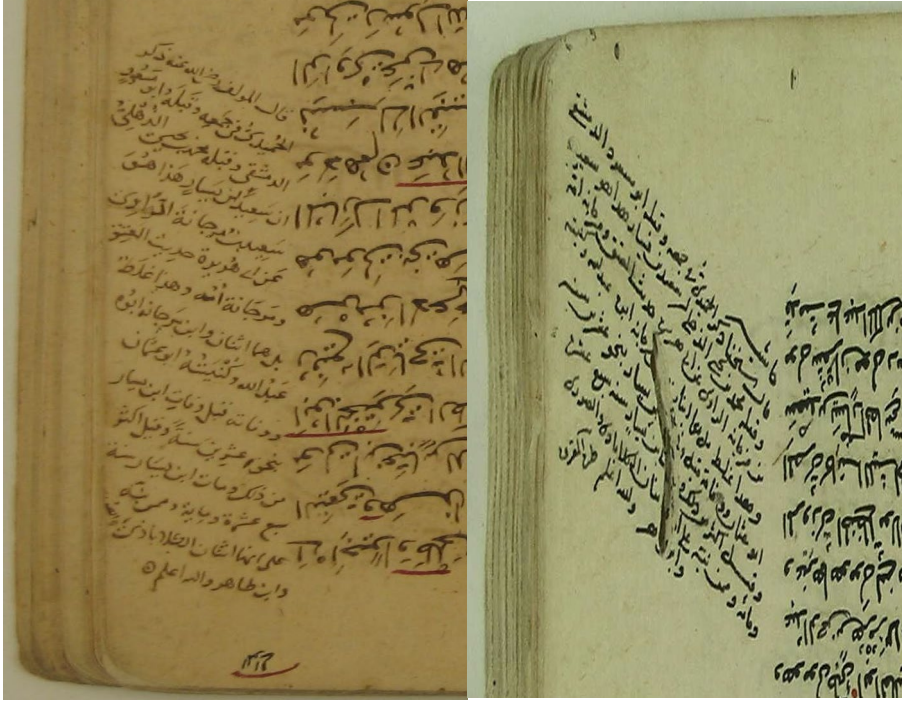
Şekil 3, 3.n: 1.r, vr. 45b

Şekil 4, 3.n: 1.r, vr. 82a

Diğer alıntılarda “Şeyhimiz (شيخنا)” ve bazen de vefatını gösteren “radiyallah” ibâreleri ile kayıtlar düşürmüştür. Bu alıntılarının incelenmesinde Burhâneddin el-Ebnâsî'nin (ö. 802/1399) *eş-Şeze'l-feyyâh min 'Ulûmi İbni's-Salâh* adlı eserinden nakledildiği tespit edilmiştir. Bu nakillere örnek olarak nüshanın

(3.n: 1.r, 45b) varağındaki derkenar ile Ebnâsî'nın basılmış eserin 237. sayfasına bakılabilir.

Derkenar kayıtlarının bazısı da Takrîbî'nin hocası Zeynüddin el-İrâkî'den duyduklarıdır (3.n: 1.r, vr. 3b, كذا اسمعنى شيخى عبد الرحيم العراقى). İbnü's-Salâh'ın *Ma'rifetu 'Ulumi'l-Hadis* eserinden bir nüshası (Şehid Ali Paşa ktp., nr. 351) Zeynüddin İrâkî'nin temellükünde bulunmaktaydı ve son varaklarında aldığı ve verdiği *icâzetnâmeler* kaydedilmiştir. Bu nüshadaki bazı derkenar kayıtları ile Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî'nin istinsah ettiği derkenar kayıtlar aynıdır. Bu hususta Ahmed-i Takrîbî, İbnü's-Salâh'ın bu eserini hocası Zeynüddin el-İrâkî'den okumuş olduğunu ifade etmektedir (şekil: 5 ve 6).



Şekil 6; Şehid Ali Paşa ktp., nr. 351, vr.96b

Şekil 5; 3.n: 1.r, vr. 93b

Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî, bu nüshanın son varağında (3.n: 2.r, vr. 99a-b), yine nakiller istinsah ederek Halil b. Abdillâh el-Kazvîni'nin (ö. 446/1054) *el-İrşâd*'ından, Abdülganî el-Makdisî'nin (ö. 600/1203) *el-Kemâl*'ından, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşaf*'ından ve Fazlullah b. Hasan el-Türîbiştî'nin (ö. 661/1263) *el-Müyesser fî şerhi Mesâbihî's-sünne*'sinden alıntılar kaydetmiştir. Takrîbî, bu kayıtlar arasında hocası Zeynüddin el-İrâkî'den de (قال الشيخ الامام ... عمدة المحدثين شيخنا العلامة زين الدين

دائر طاهر والاعلم) bir nakil getirmiştir ve sonunda Perşembe 26 Rebiülahir 794 (22 Mart 1392) yılında istinsah ettiği eseri hocasına okuduğu ve kendisinden

icazetname aldığı ve eseri diğer hocası ve aynı zamanda Zeynüddin el-İrâkî'nin talebelerinden olan İbrâhîm Şeyh adıyla meşhur Burhaneddin İbrahim b. Abdurrahman b. Süleyman eş-Şâfi'î es-Sarâyî'nin⁵ (ö. 802/1399) hattından naklettiğini kaydetmiştir:

«كتبت هذا من املاء شيخى عبد الرحيم بن الحسين بن العراقى جزاه الله خيراً من لفظه وحفظه فى يوم الخميس السادس والعشرين من شهر ربيع الاخر سنة اربع وتسعين وسبعمائة ثم قراءته عليه عرضا ومقابلة واجاز لى ان ارويّه عنه وتسلسل لى مقتدا باليوم المذكور والحمد لله حق حمده والصلوة على خير خلقه محمد وعلى آله وصحبه كتب احمد التقریبى ونقل هذا من خط المجاز الشيخ العالم الحافظ المقرئ برهان الدين ابراهيم شيخ السرائى تغمده الله برحمته»

Şeyhim, Abdurrahim b. el-Hüseyin el-İrâkî'nin – Allah O'nu hayırla mükâfatlandırısın - imlası üzerinden Perşembe günü 26 Rebiülâhir 794 senesinde yazdım. Sonra kendisinden okudum ve arz ettim ve bana rivayet etmesine silsilesine göre aynı günde icâzet verdi. Allah'a hamd olsun ki hak onunladır ve en hayırlı mahlûku Muhammed ve âline ve ashâbına salavat olsun. Ahmed el-Takrîbî bunu yazdı ve icâzetli olan eş-Şeyh el-'âlim el-Hâfız el-Mukrî Bürhâneddin İbrahim Şeyh es-Sarâyî'nin hattından nakletti.

Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî diğer hocasını da Sargıtmışıyye Medresesi'nde 802'de (1400) istinsah ettiği Sa'düddîn Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) Şerhu Miftâhu'l-'ulûm'un ferağ kaydında zikretmektedir. Takrîbî, nüshanın ferağ kaydında nüshayı hocasının hizmetinde bulunarak istinsah ettiğini yazmıştır. Takrîbî, hocasını “Muşinü'l-afâzıl” ve “mürşidü'l-müslimin” gibi sıfatlar ile anarak lakabının “Şerefeddîn” olduğunu zikretmiştir: (5.n).

Sonuç olarak Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî'nin tespit edilen bu beş hocasının isimleri şöyledir: Ebül-Kâsım el-Eberkûyî, Zeynüddin el-İrâkî, Burhâneddin el-Ebnâsî, İbrâhîm Şeyh es-Sarâyî ve Şerefeddîn.

Mevlânâ Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî'nin bu istinsahları sâyesinde bazı eserler zaman içerisinde yok olmadan muhafaza edilmiştir. Şayet Takrîbî bu eserleri istinsah etmeseydi, elimize de ulaşmazdı. Kataloğlarda ve yazma eser kütüphanelerinde incelediğimiz kadarıyla aşağıda sıralanan eserlerin herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır:

- Cemâziyelâhir 769'da (Şubat 1368) istinsah ettiği Sadrüşşerîa es-Sânî'nin Manzûme fî'l-buhûri'l-'arûz adlı eserin Şerh'i. Bu Şerh'in müellifinin Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî olma ihtimalı vardır (1.n: 3.r),

- Fâzıl el-Yemenî'nin (ö. 750/1349) el-Ecvibe li't-ta'arrüzât 'ale'l-Miftâh adlı eseri (1.n: 4.r),

- Rebiülâhir 757 (Nisan 1356) yılında istinsah ettiği İmâdüddîn Yahya Kâşî'nin el-Ecvibe li-l'tirâzâti Sâhibi'l-İzâh 'ale'l-Miftâh adlı eseri (1.n: 6.r),

5 Gazzî, 2000: 151-152; Sehâvî, 1992: 1/58.

- Sargıtmışıyye Medresesi'nde 801 (1399) yılında istinsah ettiği "tahkîki kavli Ehli's-sünne fi selâse mesâil fi sıfâtillâh ve'l-ism ve'l-cüzün ellezî lâ yetecezza" adlı eser. Eserin müellifi tespit edilememiştir; ancak zikredildiği gibi kendi eseri olma ihtimali vardır. (1.n: 7.r),

- Zilhicce 775'te (22 Mayıs 1374) istinsah ettiği Kutbüddin-i Râzî'nin *Risâle fi eşrâti'n-nîyye fi'l-vuzû* adlı eser (2.n: 5.r),

- Ramazan 779'da (21 Ocak 1378) istinsah ettiği Burhânüddîn en-Nesefî'nin *Risâle fi'l-'aşk* adlı eser (2.n: 7.r),

- Müellifi tespit edilememiş *er-Risâletü's-Salâhiyye fi kavâidi'l-hisâbiyye* adlı eser (4.n: 3.r).

Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî, müelliflere karşı çok hürmet gösteren bir şahsiyettir. Kendisi ile çağdaş olan Sadrüşşerîa es-Sânî (1.n: 2.r) ve İmâdüddîn Yahya Kâşî'yi (1.n: 6.r) büyük övgülerle anmıştır. Bu durum Takrîbî'nin bu zatlar ile bir irtibatı olduğu düşüncesini uyandırmaktadır. Ayrıca bu övgülerinden bazı tespitlere de ulaşmak mümkündür. Örneğin; Fahreddin-i Harezmî'nin vefatıyla ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Kaleme aldığı *Şerhi Ebyâti'l-Miftâh ve'l-İzâh* adlı eserin en eski nüshasına dayanarak 779'dan (1377) önce vefat ettiği zikredilmiştir (A'tayr, 2019: 7). Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî, 13 Cemâziyelâhir 758 (3 Haziran 1357) yılında Saray şehrinde istinsah ettiği bu eserin nüshasında eserin en eski nüshası olmakla beraber Fahreddin-i Harezmî'den rahmetle andığı için bu tarihte yani istinsah ettiği tarihte (758/1358) hayatta olmadığı bilgisi anlaşılmaktadır (1.n: 8.r).

Kaleme aldığı eserlerden dolayı⁶ hâkim, edip, kelimci, matematikçi ve musikişinas olan İmâdüddîn Yahya b. Ahmed Kâşî hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Vefatıyla da ilgili günümüzdeki kaynaklarda farklı farklı tarihler kaydedilmiştir.⁷ Kâşî'nin *Nuket fi ahvâli'l-Şeyhü'r-Reis İbni Sinâ* adlı eserini 15 Cemâziyelâhir 754'te (18 Temmuz 1353) telif ettiği bilindiğine göre (Kâşî, 1952: 36) ve ayrıca Fahreddîn Muhammed el-Hillî'nin (ö. 771/1369) İmâdüddîn Yahya Kâşî'nin oğlu Tâcüddîn Ebû Sa'îd'e 25 Rebiülevvel 759'da (7 Mart 1358) verdiği *icazetnamesinde* (Tabâtabâî, 1995: 73-74) İmâdüddîn Yahya Kâşî'den sa'îd ve rahmetle andığına göre, Yahya Kâşî'nin 754-759 (1353-1358) yılları arasında vefat ettiği söylenmiştir (Hüseyni, 2021: 30). Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî, istinsah ettiği Kâşî'nin eserinin başında (vr. 31b), İmâdüddîn Yahya Kâşî'yi hayatta olduğunu ifâde eden ibâreler ile övmüştür:

6 İzâhu'l-makâsîd fi şerhi Esâsu'l-kavâid, el-Lubâb fi'l-hesâb, Cevâb 'an su'âl yata'allak bi-'ibâre fi't-Tezkire, Risâle fi bürhân Mes'aleteyn, Adad ve Evfâk, Risâle fi istihrâci meçhûlâtî'l-'adediyye, Şerh-i Edvâr. Ayrıca bk. Sâlihî, 2013: 233-240.

7 Verilen vefat tarihleri: 743 (1343) ve 773 (1371)'de hayatta. bk. İhsanoğlu: 2003: 243; Kurbânî, 1997: 322; el-Habeşî, 2004: 2/1552.

«قال مولانا الاعظم، سلطان الافاضل، مفخر المحققين، الجامع بين المعقول والمسموع، المقرر الاصول والفروع، شارح كلام الاولين والآخرين، وارث الرسل والنبیین، عماد الحق والملة والدين، فخر الاسلام وعون المسلمين، اسبغ الله ظلال جلاله على كافة الخلايق اجمعين»

Büyük mevlânâ, fâzılların sultanı, muhakkıkların onuru, makûl ve mankûl ilimleri bir araya getiren, usûl ve fûru'u takrir eden, evvellerin ve âhirlerin kelâmını şerh eden, resûllerin ve nebîlerin vârisi, 'Îmâdü'l-Hakkı ve'l-milleti ve'ddin - İslâm'ın onuru ve Müslümanların yardımcısı, Allah O'nun azametli gölgesini tüm mahlûkatın üzerinde dâimi kılsın - Şöyle der.

Takrîbî'nin 757'de (1356) istinsah ettiği bu kaydından dolayı Kâşî'nin vefât tarihinin 757-759 (1356-1358) yılları arasında olduğu söylenebilir.

VII. Mevlânâ Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî'nin İstinsâhları:

Daha önce zikredildiği üzere Takrîbî'nin istinsahlarının beş nüshası tespit edilmiştir. Bu beş nüshanın içerikleri şu şekildedir:

1. Nüsha, Konya Karatay Yusufâğa ktp., 6692 no'lu Nüshası: (1.n:).

Nüsha sekiz risâleden oluşmaktadır. Tahriri nesih hattıyla 13 satır, 102x90mm metin ve 169x142 varak ebadında istinsah edilmiştir. Nüshanın (1a) ve (63a) varaklarında Sun'ullâh b. Pîr Ahmed'in temellük kaydı ve kenarında vakıf ettiğine dair vakfiyesi bulunmaktadır. Vakfiyenin altında ve 24b, 26a, 31a, 61a, 160b varaklarında kırmızı mürekkep ile Fethullah tarafından vakfın sahih olduğuna dair kaydı bulunmaktadır.

- Nüshanın birinci risâlesi (1.n: 1.r), Adudüddîn İcî'nin (ö. 756/1355) *el-Fevâ'idü'l-Gıyâsiyye* olup nüshanın (1b-24b) varaklarında yer almaktadır. İcî, eserini Şîraz'da kâdılık görevindeyken vezir Gıyâseddin Muhammed'in (ö. 736/1335) isteği üzere kaleme almıştır. Eser, Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin meânî, beyân ve bed'î'e dair kısımlarının muhtasarıdır. Risâlenin ferağ kaydına göre, Mevlânâ Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî, bu nüshayı İcî'nin vefatından üç yıl sonra, salı günü 19 Şevval 759'de (24 Eylül 1358) istinsah etmiştir:

«وقع لفراغ من كتابته، يوم الثلاثاء التاسع عشر من شوال سنة 759، على يد الفقير، احمد بن شمس الدين التقريبي

السرايى»

Eserin istinsahı, salı günü 19 Şevvâl sene 759'da fakir Ahmed b. Şemseddîn b. Cemâleddîn et-Takrîbî es-Sarâyî'nin eli ile tamamlandı.

- Nüshanın ikinci risâlesi (1.n: 2.r), Sadrüşşerîa es-Sânî'nin (ö. 747/1346) *Manzûme fî'l-buhûri'l-'arûz* adlı eseri olarak (25b) varağında yer almaktadır. 'Aruz bahirlerine dair Arapça beş beyitlik olan bu manzume, çeşitli nüshalarda farklı

isimler ile kaydedilmiştir.⁸ Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî, bu eserin başında istinsah ettiği bir paragrafta, Sadrüşşerîa es-Sânî'yi büyük övgüler ile methetmiştir.

- Nüşanın üçüncü risâlesi (1.n: 3.r), Sadrüşşerîa es-Sânî'nin önceki eseri olan *Manzûme fî'l-buhûri'l-'arûz*'un şerhi olarak (26a) varagında yer almaktadır. Bu kısa manzumeye Hâfız Mahmûd el-Vârdârî ve müellifleri meçhul olan birçok yazar tarafından şerh yazılmıştır. Bu şerhin müellifinin ismi kaydedilmemiştir; ancak Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî'nin eseri olabileceği düşünülmektedir. Takrîbî, bu eseri Cemâziyelâhir'in son günlerinde 769'da (Şubat 1368) istinsah etmiştir:

الأخر سنة 769ق «تمت في اواخر جمادى

Cemâziyelâhir sonlarında sene 769'da tamamlandı.

- Nüşanın dördüncü risâlesi (1.n: 4.r), Fâzıl el-Yemenî adıyla meşhur olan İmâdüddin Yahyâ b. Kasım el-Alevî el-Yemenî'nin (ö. 750/1349) *el-Ecvibe li't-ta'arrizât 'ale'l-Miftâh* adlı eseridir. Bu eser, nüşanın (26b – 28a) varakları arasında yer almaktadır. Tefsirci, kelamcı, fakih ve edip olan Yemenî, hayatını Şâm, Horâsân ve Bağdat gibi yerlerde geçirerek ilim tahsili ve tedrisine sarf etti. Yemenî'nin *Dürerü'l-esdâf*, *Tuhfetü'l-esrâf* ve *Şerhi'l-lübâb* adlı eserleri zikredilmiştir (Şevkânî, 2004: 2/340; Zirikli, 2005: 8/163; Bağdatlı, 1955: 2/221). Ancak Fahreddîn Takrîbî'nin istinsah ettiği Yemenî'nin bu eseri ile ilgili bilgiye herhangi bir kaynaktan rastlanmamış ayrıca eserin başka bir nüshasına ulaşılamamıştır. Fâzıl-ı Yemenî, bu eserini hocası Raziüddin'e arz etmek üzere 17 meseleden oluşturmuş, Sekkâki'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm'u* ve Zemahşarî'nin *el-Keşşâf*'ında geçen bazı ibârelerini açıklamıştır. Fahreddîn Ahmed, bu eseri perşembe günü 1 Receb 801'de (9 Mart 1399) Emîr Seyfeddin Sargıtmış'ın (ö. 759/1358) kendi adıyla Kahire'de inşa ettirdiği Sargıtmışiyye Medrese'sinde istinsah etmiştir:

«تمت في يوم الخميس الحادى عشر من شهر الله الاصم رجب المنظم في سلك شهور سنة احدى وثمانمائة في

المدرسة الصيرغتمشية على يد احوح خلق الله احمد التقريبي»

Aylar içinde muntazam, Allah'ın en sessiz ayı Receb'in 11. perşembe günü 801 senesinde Sargıtmışiyye Medrese'sinde Allah'ın en muhtaç mahlûku Ahmed et-Takrîbî'nin eliyle tamamlandı.

Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî, bu eserin sonunda (28a) Teftâzanî'nin (ö. 792/1390) *Muhtasarü'l-me'âni*'sinden bir alıntı ve Erşedüddin es-Sarâyî adıyla meşhur olan Mahmud b. Kutlu Şâh'tan (ö. 775/1373) bir nakil istinsah etmiştir.

- Nüşanın beşinci risâlesi (1.n: 5.r), Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî'nin (ö. 786/1384) Cârullah Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil* tefsirinin özeti olarak Bağdad'da 763 (1361)

8 Örnek olarak Risâle fî usûli buhûri's-sittete 'aşer, Ebyât fî es-mâ'i'l-buhûr, Buhûrî'l-usûl, Risâle der Usûli-i Buhûr ve el-'Arûz (Ayasofya ktp. nr. 4795, vr. 374a; Kılıç Ali Paşa ktp., nr. 656; Laleli ktp., nr. 706 ve nr. 1007; Reşid Efendi ktp., nr. 987; Şehi Ali Paşa ktp., nr. 1007; Konya ktp, nr. 416, vr. 63a-65b).

yılında Ünmûzecü'l-Keşşâf adıyla ihtisar ettiği eserinden bir parça olup nüshanın (28b-31a) varaklarında yer almaktadır. Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî, bu eseri 2(..) Receb 801 (Nisan 1399) yılında müellif nüshasıyla mukabele edilmiş nüsha üzerinden istinsah etmiştir:

«جمعه المصنف في شهور سنة ثلاث وستين وسبعمائة، في مدينة السلام بغداد، طهرها الله عن الفسق والفساد؛ نقل من نموذج الكشاف، تصنيف الشيخ محمد بن يوسف بن علي بن محمد بن سعيد الكرمانى الشهير بشمس الدين الكرمانى، قدس الله روحه، بخط افقر العباد واحوجهم الى الله الغنى احمد بن شمس الدين التقريبى، فى التاريخ .. والعشرين من رجب سنة 801، قوبلت بالنسخة التى قوبلت بخط المؤلف رحمه الله»

Müellif, eserini 763 senesinde Bağdad'da – Allah tüm fitne ve fesattan temiz tutsun – telif etmiştir. Şemsüddîn el-Kirmânî adıyla meşhur eş-Şeyh Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Muhammed b. Sa'îd el-Kirmânî'nin - Allah ruhunu kutlu eylesin - Ünmûzecü'l-Keşşâf'ından nakledildi. Ganî Allah'ın en fakîr kulu ve muhtacı Ahmed b. Şemseddîn et-Takrîbî'nin hattıyla 2.. Receb 801 senesinde istinsah edildi ve müellif – Allah'ın rahmeti üzerine olsun – hattı ile karşılaştırılmış nüsha ile mukabele edildi.

- Nüshanın altıncı risâlesi (1.n: 6.r), İmâdüddîn Yahya b. Ahmed Kâşî'nin *el-Ecvibe li-l'tirâzâtî Sâhibi'l-İzâh 'ale'l-Miftâh* adlı eseri olarak nüshanın (31b-61a) varakları arasında yer almaktadır. Gıyâseddin Muhammed'e (ö. 736/1335) ithaf edilen eser, Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) tarafından Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'unun belagatle ilgili üçüncü bölümünü *Telhîsü'l-Miftâh* adıyla yapılan ihtisarına yine kendisi tarafından *el-İzâh* adıyla yazılan şerhindeki Sekkâkî'ye yönelik bazı reddiyelerine Kâşî tarafından verilen cevaplardan ibârettir. Kaynaklarda Kâşî'nin bu eseri ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî, bu eseri 1 Rebiülâhir 757 (3 Nisan 1356) tarihinde istinsah etmiştir:

«وقع الفراغ من تحريره، ليلة يوم الاحد الذى غرة ربيع الاخر سنة 757، على يد الفقير احمد بن شمس الدين التقريبى السرايى»

Nüshanın istinsahı, Pazar gecesi 1 Rebiülâhir 757 senesinde fakîr Ahmed b. Şemseddîn et-Takrîbî es-Sarâyî'nin eli ile gerçekleşti.

- Nüshanın yedinci risâlesi (1.n: 7.r), “tahrîkî kavli Ehlî's-sünne fî selâse mesâil fî sıfâtillâh ve'l-ism ve'l-cüzün ellezî lâ yetecezza” olarak nüshanın (61b – 62b) varaklarında yer almaktadır. Eser, Ehl-i sünnet görüşleri çerçevesinde Allah'ın sıfatları, isim ve cüzün parçalanıp parçalanmaması konularını üç meselede ihtiva etmektedir. Eserin müellifi tespit edilememiştir¹⁰; ancak eserin

9 Sadrüşşerîa es-Sânî'nin (ö. 747/1346) de Buhara'da Rebiülevvel 745 (Temmuz 1344) yılında telif ettiği bu adında bir eseri vardır (Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 805, vr. 253b – 260b).

10 İran Meclis Kütüphanesinde de (nr. 1289) buna benzer bir eser bulunmaktadır. Nüsha katalogunda Sadrü'l-afâzîl Vecihüddîn Azizü'l-İslâm olarak tanımlanmıştır (Danışpejuh, Fihrist-i Kitabhane-i Meclis, no.2, c.2, s. 209-211).

başında Sadrü'l-afâzıl, Sadrüddin ve 'Azizü'l-islâm lakaplarıyla anılan bir zatın isteği üzere kaleme alındığı açıklanmıştır. Eserin başındaki övgüler, Fahreddîn Ahmed Takrîbî'nin önceki eserlerinin başında yazdığı övgüleri andırmaktadır, bundan dolayı bu eserin yazarının kendisi olabileceğini düşündürmektedir.

Takrîbî, bu nüshayı 16 Receb 801 (24 Mart 1399) yılında Sargıtmışiyye Medresesi'nde istinsah etmiştir.

«فرغ العبد الفقير احمد التقريبي من كتابته، في اليوم السادس عشر من رجب سنة احدى وثمانائة، في المدرسة الصيرغتمشنية، رحم الله بانبيها»

Fakîr kul Ahmed et-Takrîbî, 801 senesi Receb'in 16. gününde Sargıtmışiyye Medrese'sinde– Allah onu binâ edene rahmet eylesin – istinsahını tamamladı

- Nüshanın sekizinci risâlesi (1.n: 8.r), Fahreddin-i Harezmi'nin (ö. 758/1358'den önce) *Şerhi Ebyâti'l-Miftâh ve'l-Îzâh* adlı eseri olup nüshanın (63b-160b) varaklarında yer almaktadır. Eser, Hatîb el-Kazvîni'nin (ö. 739/1338) *el-Îzâh'ı* ve Sekkâki'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm'*unda bulunan beyitlerin şerhidir. Eserin müellifi meçhul olarak kaydedilmişse de (Hâcî Halîfe, 1941: 2/1031; Tahranî, 1936: 13/338; Bağdatlı, 1955: 2/16) bu nüshanın (63a) varağında müellifin ismi “el-İmâm el-'âlim el-âllâme Fahrü'l-milleti ve'd-dîn el-Harezmî, rahimehullah” şeklinde kaydedilmektedir.

Nüshada, şerh edilen beyitler kırmızı mürekkep ile istinsah edilmiştir, derkenarlarında da mukabele kayıtları, müellifin hattından nakiller ve konu ile ilgili açıklamalar yazılmıştır. Ayrıca Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî tarafından bazı sayfaların (102b, 116b, 118a, 135b, 159a, vb) derkenarlarında bazı lügatlerin Farsça manaları yazılmıştır.

Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî, bu nüshayı 13 Cemâziyelâhir 758 (3 Haziran 1357) tarihinde Saray'da istinsah etmiştir:

«وقع من الفراغ من انتساخه، قبيل صلوة الجمعة، الثالث عشر من جمادى الآخرة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة، على يد اضعف عباد الله واحوجهم اليه، احمد التقريبي، في بلدة سراى، حماها الله تعالى عن الآفات وصانها عن البليات»

Cuma namazından önce 13 Cemâdiyülâhir 758 senesinde, Saray şehrinde – Allahu Ta'âlâ tüm afetlerden ve belâlardan muhafaza eylesin – Allah'ın en zayıf ve muhtaç kulu Ahmed et-Takrîbî'nin eli ile istinsahı tamamlandı

Ve istinsah ettiği nüshayı 14 sene sonra 773'te (1371) mukabele etmiştir:

«وقبول بقدر الوسع والامكان، في سنة ثلاث وسبعين وسبعمائة»

ve mümkün olduğu ve yapabildiği kadarıyla 773 senesinde mukabele edildi.

Nüşhanın son varağında (161b), Sadrüşşerîa es-Sânî'nin beş beyitlik *Manzûme fî'l-buhûri'l-'arûz* eseri tekrardan istinsah edilmiştir.

2. Nüşha, Şehid Ali Paşa Ktp. 680 no'lu Nüşhası: (2.n.).

Bu nüşhada, 9 risâle bulunmaktadır. Tahriri nesih ile farklı satır sayısında 202x118 varak eb'âdında istinsah edilmiştir. Nüşhanın başına eklenen varağında Şehid Ali Paşa'nın temellük mührü, İstanbul müderrislerinden Muhammed b. Ebi Bekr el-Halebî ve 'Arif'in temellük kayıtları bulunmaktadır. Nüşhanın 1a varağında Beyzâvi'nin hayatıyla ilgili bir paragraf kaydedilmiştir. Altında da nüşhanın derkenarlarında yazılan alıntıların Abdullah b. Muhammed el-İbrî et-Tebrîzî'nin (ö. 743/1342) şerhinden alıntı yapıldığına dair bir paragraf yazılmıştır. Ayrıca Süleyman ed-Dicî'nin Zilkade 999 (Ağustos 1591) tarihli temellük kaydı bulunmaktadır. 1b varağında da nüşhadaki risalelerin isimleri yazılmıştır. Takrîbî, 2a varağında birçok Farsça şiir istinsah etmiştir. Bu Farsça şiirlerin bazıları kendisine ait olabilir. Yine bu sayfada Şehid Ali Paşa Kütüphanesinin vakıf mührü ile Ahîzâde Aülhalîm b. Muhammed'in temellük kaydı bulunmaktadır.

- Nüşhanın birinci risâlesi (2.n: 1.r), Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Usûl-i fıkha* dair kaleme aldığı *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl* adlı eseri olup (1b-58a) varakları arasında yer almaktadır. Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî, bu eseri, pazar günü 19 Safer 773'te (1 Eylül 1371) Tebriz'in Salahiyye'sinde istinsah etmiştir:

«تم كتاب المنهاج، في يوم الاحد التاسع عشر من صفر سنة ثلث وسبعين وسبعمئة هجرية، بمقام تبريز في الصلاحية، على يد العبد الفقير الضعيف الراجي رحمة ربه اللطيف، احمد بن شمس الدين السرائي مولدا والتقريبى تعريفاً، غفر الله له ولوالديه واحسن اليهما واليه»

Minhâc kitabının istinsahı, pazar günü 19 Safer 773 senesinde, Tebrîz'in Salâhîyye'sinde Allah'ın rahmetine muhtac olan en fakîr ve zayıf kulu Ahmed b. Şemseddîn es-Sarâyî mevliden ve et-Takrîbî te'riften – Allah onu ve babasını bağışlasın ve her ikisine de iyilik ihsan etsin– eli ile tamamlandı

- Nüşhanın ikinci risâlesi (2.n: 2.r), yine Kâdî Beyzâvî'nin eserlerinden olarak kelâm ilminde kaleme aldığı *Tavâlî'u'l-envâr min metâlî'i'l-enzâr* adlı eseri olup (59b-136b) varaklarında yer almaktadır. Eserin derkenarlarında birçok alıntılar kaydedilmiştir. Takrîbî, bu eseri, 4 Muharrem 773'te (18 Temmuz 1371) Tebriz'in Salahiyye'sinde istinsah etmiştir:

«قد وقع الفراغ من تنميق كتاب الطوالع، بمقام تبريز في الصلاحية، لاربع مضي من الحرم المنتظم في .. سنة ثلاث وسبعين وسبعمئة هجرية، حرره العبد الفقير المذنب الراجي غفر له ربه الغفور، احمد بن شمس الدين السرائي مولداً والتقريبى تعريفاً»

Tavâlî' kitabının istinsahı, Muharrem ayından dört gün geçe 773 senesinde, Tebrîz'in Salâhîyye'sinde, Allah'ın rahmetine ve

mağfiretine muhtaç olan fakîr ve zayıf kulu Ahmed b. Şemseddîn es-Sarâyî mevliden ve et-Takrîbî te'rifen eli ile tamamlandı

Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî, bu eseri Eb'ül-Kâsım el-Hasan b. Hâfız el-Eberkûyî'den okumuş ve kendisinden çarşamba günü 20 Receb 773'te (27 Ocak 1372) icazetname almıştır. (vr. 137a)

- Nüşhanın üçüncü risâlesi (2.n: 3.r), Kutbüddin-i Râzî et-Tahtânî'nin (ö. 766/1365) mantık ilminde telif ettiği *Risâle fî't-tasavvur ve't-tasdik* adlı eseri olup (137b-141a) varaklarında yer almaktadır. Takrîbî, bu eseri 4 Şaban 796'da (4 Haziran 1394) Kahire'de Ümmü's-Sultan Medresesi'nde istinsah etmiştir:

«فرغ احمد بن شمس الدين بن جمال الدين التقريبي، من كتابة هذه الرسالة، وقت صلوة العصر فى اليوم الرابع من شهر شعبان لسنة ست وتسعين وسبعائة، فى المدرسة المنسوبة الى ام السلطان الاشرف فى تبانه مصر حيث عن الآفات رحم الله بانيتها ومن يسعى لاصلاحها، حامدا لله تعالى ومصليا على رسوله محمد وآله اجمعين والحمد لله رب العالمين»

Bu risâlenin istinsahını Ahmed b. Şemseddîn b. Cemâleddîn et-Takrîbî, ikinci namazı vaktinde 4 Şaban 796 senesinde Mısır'ın Ümmü's-Sultan Medresesi'nde – Allah, tüm afetlerden muhafaza ve binâ edenine ayrıca ıslahı için gayret edene rahmet eylesin – tamamladı. Hamd Yüce Allah'a, salât ve selâm O'nun Resulü Muhammed'e ve bütün âline olsun ve hamd, âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur.

- Nüşhanın dördüncü risâlesi (2.n: 4.r), yine Kutbüddin-i Râzî'nin mantık konusunda yazdığı *Risâle fî tahkiki'l-külliyât* adlı eseri olup (141b-146a) varaklarında yer almaktadır. Takrîbî, bu risâlenin ferağ kaydında tarih vermemiştir.

- Nüşhanın beşinci risâlesi (2.n: 5.r), yine Kutbüddin-i Râzî'nin eserlerinden olarak Hanefî fıkhiinde abdest şartlarıyla ilgili kaleme aldığı *Risâle fî eşrâti'n-niyye fî'l-vuzû* adlı eser olup (146b-147a) varaklarında yer almaktadır. Kutbüddin-i Râzî'nin eserleri arasında, bu eseri ile karşılaşılmamıştır. Takrîbî bu eseri 9 Zilhicce 775'te (22 Mayıs 1374) istinsah etmiştir:

«تمت الرسالة المنسوبة الى خاتمة الحكماء، مولانا قطب الدين الرازى، انار الله قبره، فى يوم عرفة من ذى الحجة سنة خمس وسبعين وسبعائة، كاتبها احمد التقريبي»

Hukemanın sonu, Mevlâna Kutbüddin er-Râzî'ye – Allah kabrini nurlandırсын - ait risâlenin istinsahı arefe günü Zilhicce 775 senesinde, müstensihi Ahmed et-Takrîbî tarafından tamamlandı.

- Nüşhanın altıncı risâlesi (2.n: 6.r), Mübârekşâh-i Buhârî'nin (ö. 784/1382'de hayatta) kelâm ile ilgili telif ettiği *Risâle fî'n-nefsi'l-emr* adlı eseri olup (147b – 149a) varakları arasında yer almaktadır. Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî, bu eseri 29 Zilkade 778'de (9 Nisan 1377) istinsah etmiştir.

«تحريراً فى محاق ذى القعدة سنة ثمان وسبعين وسبعائة، كاتبه احمد التقريبي»

Zilkade'nin son günü 778 senesinde müstensihî Ahmed et-Takrîbî tarafından istinsah edildi.

- Nüşanın yedinci risâlesi (2.n: 7.r), Burhânüddîn en-Neseffî'nin (ö. 687/1289) *Risâle fî'l-aşk* eseri olup (149a-150a) varaklarında yer almaktadır. Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî, bu eseri 21 Ramazan 779'da (21 Ocak 1378) istinsah etmiştir:

«تمت رسالة العشق، لمولانا برهان الدين النسفي، رحمه الله، في ليلة الجمعة الحادية والعشرين من رمضان سنة تسع وسبعين وسبعمائة، كاتبها الفقير الى الله تعالى، احمد بن شمس الدين التقريبي»

Mevlânâ Burhânüddîn en-Neseffî'nin – Allah'ın rahmeti üzerinde olsun - Risâletü'l-'aşk'ının istinsahı Cuma gecesı 21 Ramazan 779 senesinde Allahu Ta'âlâ'nın fakîr kulu Ahmed b. Şemseddîn et-Takrîbî tarafından tamamlandı.

- Nüşanın sekizinci risâlesi (2.n: 8.r), Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin (ö. 702/1303) *Eşkâlü't-te'sîs* adlı eseri olup (151a-157b) varaklarında yer almaktadır. Bu eserin müstensihî farklı bir kişi olduğu istinsah usulünden anlaşılmaktadır, fakat sayfaların derkenarlarında Ahmed-i Takrîbî'nin yazdığı bazı açıklamalar bulunmaktadır.

- Nüşanın dokuzuncu risâlesi (2.n: 9.r), Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Risâle fî'l-Cebr ve'l-mukâbele* adlı eseri olup 672 (158a-163b) varaklarında yer almaktadır. Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî, bu eseri pazar günü 8 Zilhicce 775'te (21 Mayıs 1374) Tebriz'de istinsah etmiştir:

«تمت الرسالة المنسوبة الى خاتمة الحكماء، خواجه نصير الملة والدين الطوسي، نور الله ضريحه قبيل الظهر من يوم الاحد ثامن من شهر ذي الحجة المنتظم في سنة خمس وسبعين وسبعمائة، في بلدة تبريز حماه الله تعالى عن... كاتبه احوج الخلايق، احمد بن شمس الدين التقريبي، عفا الله عنهما وعن جميع المسلمين»

Hukemanın sonu, Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî'ye –Allah kabrini nurlandırısın - ait risâlenin istinsahı öğleden önce Pazar günü 8 Zilhicce 775 senesinde Tebrîz'de – Allah onu tüm fitnelerden muhafaza eylesin – mahlûkların en muhtacı olan Ahmed b. Şemseddîn et-Takrîbî – Allah onları ve tüm Müslümanları af eylesin - tarafından tamamlandı.

3. Nüşa, Damad İbrahim Paşa Ktp. 412 no'lu Nüşası: (3.n:).

Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî, nüşanın 1b-2a varaklarında Necmeddin Neseffî (ö. 537/1142), Ebü'l-Feth Mutarriżî (ö. 610/1213), İmam Nevevî (ö. 676/1277), Hatîb

el-Kazvîni (ö. 739/1338), Kâfî 'îyâz (ö. 544/1149), İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) gibi âlimlerden nakiller yazmıştır. Nüsha iki risâle ihtiva etmektedir.

- Nüşanın birinci risâlesi (3.n: 1.r), İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin (ö. 643/1245) *Mukaddimetü İbni's-Salâh* adıyla meşhur olan *Ma'rifetu Ulumi'l-Hadis* eseri olup (1b-95a) varaklarında yer almaktadır. Fahreddin Ahmed-i Takribî bu nüshayı Çarşamba 10 Cemâdiyülevvel 792'de (26 Nisan 1390) Kahire Ümmü's-Sultan Medresesi'nde istinsah etmiştir:

«تم كتاب معرفة انواع علم الحديث وبيان اصوله وقواعده وايضاح فروعہ واحكامه وكشف اسراره وشرح مشكلاته وابرار نكته وفرائده وابانه مصطلحات اهل الحديث ورسومهم ومعالمهم ومقاصدهم، للشيخ الفقيه الامام العلامة الحافظ المتقن المحقق مفتى الشام ركن الشريعة صدر الشافعية واهل الحديث، محيي السنة تقي الدين ابي عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان المعروف بابن الصلاح، نور الله مرقده، على يد افقر عباد الله واحوجهم اليه، احمد بن شمس الدين التقريبى السرايى، وقت الضحوة الصغرى من يوم الاربعاء العاشر من جمادى الاولى المنتظم فى شهور سنة اثنتين وتسعين وسبعمائة، فى مدرسة ام السلطان الاشرف فى مصر، رحم الله بابنها واسكنها فى بحبوحة الجنان انه هو الغفور الرحمان ويرحم الله عبداً قال آميناً»

Hadis ilminin türlerinin bilinmesini, usûlünün ve kaidelerinin beyânı, (*Ma'rifetu Ulumi'l-Hadis*) fûrû'u ve hükümlerinin izâhını, sırlarının keşfini, müşküllerinin şerhini, nükteleri ve inceliklerinin açıklamasını, hadis ehlinin istilâhlarının, adab ve amaçlarının aydınlatılmasını ihtiva eden Şeyh, fakih, imam, allâme, hâfız, Şâm müftüsü, şeriat rüknü, Şâfiî ve hadis ehlinin sadrı, İbnü's-Salâh adıyla meşhur Muhyiyüssünne Takîyüddîn Ebî Amr Osmân b. Abdirrahmân b. Osmân'ın – Allah kabrini nurlandırısın – kitabının istinsahı küçük kuşluk vakti Çarşamba günü 10 Cemâziyelevvel 792 senesinde Mısır'ın Ümmü's-Sultan Medresesi'nde –Allah binâ edenine rahmet eylesin ve cennetlerin ortasında iskan eylesin, zira O çok bağışlayan ve Rahmân'dır ve rahmeti âmin diyen kulları üzerinde olsun - Allah'ın en fakir kulu ve muhtacı olan Ahmed b. Şemseddin et-Takribî es-Sarâyî eli ile tamamlandı

Takribî daha sonra istinsah ettiği bu nüshayı 27 Rebiülevvel 803 (15 Kasım 1400) pazartesi günü tashih etmiştir:

«فرغ من تصحيح هذا الكتاب، كاتبه الفقير اليه الغنى، احمد بن شمس الدين بن جمال الدين التقريبى ثم السرايى، لاربع بقين من شهر ربيع الاول، الظهر من يوم الاثنين سنة ثلاث وثمانمائة، اللهم اجعله وجميع المسلمين من الامن ﴿لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ بحمة سيدنا ونبينا محمد وآله اجمعين.»

Bu kitabın tashîhi, müstensihi Ganî Allah'a muhtaç fakîr kulu Ahmed b. Şemseddin b. Cemâleddin es-Sarâyî et-Takribî tarafından Rebiülevvel ayından dört gün kala pazartesi öğle vaktinde 803 senesinde tamamlandı. Allah'ım, efendimiz ve peygamberimiz Muhammed ve tüm ashâbî hürmetine onu ve bütün Müslümanları “Onlara hiçbir korku yoktur ve onlar üzülmezler” ayetinden emin eyle.

- Nüşanın ikinci risâlesi (3.n: 2.r), Şehâbeddin Muhammed b. Halil el-Hoyî'nin (ö. 693/1293) *Nazmu't-Tevezîh* manzumesi olup (95b-98b) varaklarında yer almaktadır. Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî bu nüshayı da Kahire Ümmü's-Sultan Medresesi'nde 17 Ramazan 794 (17 Ağustos 1392) yılında istinsah etmiştir.

«فرغ من تميم نظم التوضيح لابن مالك، تصنيف قاضى القضاة شهاب الدين ابن الخوئى، رحمه الله، فى السابع عشر من شهر رمضان المنتظم فى سلك سنة اربع وتسعين وسبعمئة، فى المدرسة المنسوبة الى ام السلطان الاشرف، رحم الله وجميع المؤمنين والمؤمنات، على يدى الفقير الحقير المحتاج الى غفران الله القدير وشفاة نبيه البشرى، احمد بن شمس الدين بن جمال الدين السرايى مولداً والتقريبى تعريفاً، اللهم تجاوز عن سيئاته وضاعف حسناته ويرحم الله عبداً قال آمينا»

Kādilkudât Şehâbeddin İbni'l-Hoyî'nin –Allah'ın rahmeti üzerinde olsun – telifi olan *Nazmu't-Tevezîh*'in - İbni Melek'in *et-Tevezîh*'i - istinsahı 17 Ramazan 794 senesinde Ümmü's-Sultan Medresesi'nde – Allah tüm müminlere rahmet eylesin – Kadîr Allah'ın mağfiretine ve peygamberinin şefâatına en muhtaç olan fakîr ve hakîr kulu Ahmed b. Şemseddîn b. Cemâleddîn es-Sarâyî mevliden ve *et-Takrîbî* te'rifen eli ile tamamlandı, Ey Allah'ım onun günahlarını bağışla, hayırlarını çoğalt ve âmin diyen kula merhamet eyle.

Nüşanın varağında birçok mukabele, izah, nakil ve alıntı kayıtları düşülmüştür.

4. Nüsha, Şehid Ali Paşa Ktp. 1989 no'lu Nüşası: (4.n:).

Bu nüsha macmua-yı resâil olarak 4 risâleden oluşmaktadır. Nüsha tahriri nesih ile 19 satır, 185x135 varak ve 125x80 metin ebadında istinsah edilmiştir. Şehid Ali Paşa Kütüphanesine ait vakıf mührü 1b ve 96b varaklarında bulunmaktadır. Nüşanın zahriyesinde sonra da nestalik hattıyla Farsça ve Arapça şiirler ve Arif isminde bir temellük kaydı istinsah edilmiştir. Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî tarafından da ilk risâlenin ismi ile beraber biri Arapça diğeri Farsça iki manzum muamma istinsah edilmiştir. Bu durum onun Farsça ve Arapça edebiyatına ne kadar hâkim olduğunu göstermektedir.

- Nüşanın birinci risâlesi (4.n: 1.r), Cemâl-i Türkistânî adıyla meşhur Cemâleddîn Saîd b. Muhammed es-Suğdı'nin (712/1312'de hayatta) *er-Risâletü'l-'Alâ'iyye fi'l-mesâ'ili'l-hisâbiyye* eseri olup (1b-43a) varaklarında yer almaktadır. Takrîbî, bu nüshayı 19 Zilkade 798'de (24 Ağustos 1396) Seyfeddin Ayıtmış el-Becası'nin (ö. 802/1400) Kahire'de 785 (1383) yılında kendi adına inşa ettirdiği Ayıtmışiyye Medresesi'nde istinsah etmiştir:

«تمت الرسالة العلامية، بعون الله وحسن توفيقه، على يد اضعف عباد الله، احمد بن شمس الدين بن جمال الدين التقريبى، فى التاسع عشر من ذى القعدة حجة ثمان وتسعين وسبعمئة هجرية، فى المدرسة الايتمشية فى مصر طول الله عمر بائها ويرحم الله عبداً قال آمينا»

Risâletü'l-'Alâ'iyye, Allah'ın yardımı ve iyi tevfiği ile Allah'ın en zayıf kulu Ahmed b. Şemseddîn b. Cemâleddîn *et-Takrîbî* eli ile 19 Zilkade

798 senesinde Mısır'ın Ayıtmışîyye Medresesi'nde – Allah onu binâ edenin ömrünü uzatsın ve âmin diyen kullarına merhamet etsin - tamamlandı

- Nüşanın ikinci risâlesi (4.n: 2.r), Sirâcüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdırreşîd es-Secâvendî'nin (ö. 596/1200'de hayatta) *et-Tecnîs fi'l-hisâb* adlı eseri olup (44b-50a) varakları arasında yer almaktadır. Nüşanın (44a) varağında eser ismi ile beraber Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî tarafından Farsça manzum muammalar yazılmıştır. Takrîbî, bu eseri 29 Muharrem 799'da (2 Kasım 1396) Kahire Sargatmışîyye Medresesi'nde istinsah etmiştir:

«تم انتساح التجنيس، في يوم الجمعة سلخ الحرم سنة تسع وتسعين وسبعائة، في المدرسة الصبرغتمشية، رحم الله بانيتها، على يد العبد الراجي، احمد بن شمس الدين بن جمال الدين التقريبي، اللهم اغفر لمن نظر فيه ودعا لكاتبه والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله اجمعين.»

et-Tecnîs'in istinsahı, Muharrem ayının son günü olan Cuma gününde Sargatmışîyye Medresesi'nde (Medresesi'nde) – Allah'ın rahmeti onu bina edenin üzerinde olsun – muhtaç kulu Ahmed b. Şemseddîn b. Cemâleddîn *et-Takrîbî* eli ile tamamlandı, Allah'ım bu kitabı okuyanları ve müstensihine dua edenleri bağışla, Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a, salât ve selâm Muhammed'e ve tüm ailesine olsun

Nüşanın bazı varakları yeniden ciltlenme esnasında yanlış yerlere konulmuştur. Nüşanın 50. varağından 59. varağına kadar da nüşanın birinci risâle olan Cemâl-i Türkistânî'nin *er-Risâletü'l-'Alâ'iyye fi'l-mesâ'ili'l-hisâbiyye*'sine aittir.

- Nüşanın üçüncü risâlesi (4.n: 3.r), müellifi tespit edilememiştir. Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî, eserin ismini *er-Risâletü's-Salâhiyye fî kavâidi'l-hisâbiyye* olarak kaydetmiştir. Bu eser nüşanın (61b-70b) varaklarında yer almaktadır. Eserin sonu nüşhada noksandır. Devamında gelen (71a-72b) varaklar da Nesirüddin Tusi'nin (ö. 672/1274) *Risâle fî'l-hisab ve'l-cebr ve'l-mukabele*'sine aittir.

- Nüşanın dördüncü risâlesi (4.n: 4.r), İbnü'l-Havvâm'ın (ö. 724/1324) İsfahan'da Şemseddin Cüveynî'nin oğlu Bahâeddin Muhammed'in adına 675'te (1277) kaleme aldığı *el-Fevâ'idü'l-Bahâ'iyye fi'l-kavâidi'l-hisâbiyye* adlı eseri olup (73b-96b) varakları arasında yer almaktadır. Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî, bu eseri, 1 Zilkade 798 (6 Ağustos 1396) tarihinde Kahire Ayıtmışîyye Medresesi'nde, müellif nüshası üzerinden istinsah etmiştir:

«وقد تجزت على يد من يرجو عفو الله وغفرانه ورحمته ورضوانه، احمد بن شمس الدين بن جمال الدين التقريبي، في المدرسة الايمشية، طول الله عمر منشئها، في غرة ذى القعدة من سنة ثمان وتسعين وسبعائة؛ علقت من نسخة مصححة بخط المصنف عماد الدين بن الخوام، وعليها بخطه في آخرها ما هذه صورته: نُجِرَ على يد مؤلفه العبد الفقير الى الله تعالى عبد الله بن محمد بن عبد الرزاق الحاسب ارشد الله سعيه واحسن الاختيار له وذلك بمدينة

اصفهان فى العشر الاوسط من شعبان سنة خمس وسبعين وستمائة هجرية وصلى الله على محمد عبده ورسوله وعلى آله وسلم
تسليماً»

Allah'ın affına, mağfiretine ve rahmetine muhtaç olan Ahmed b. Şemseddîn b. Cemâleddîn et-Takrîbî'nin eli ile Ayıtmışiyye Medresesi'nde - Allah onu binâ edenin ömrünü uzatsın - 1 Zilkade 798 senesinde tamamlandı.

Takrîbî, 50b, 97b, 98a, 98b varaklarında İzzüddîn ez-Zencânî'nin (ö. 660/1262?) *el-Kâfiye fî'l-hisâb*'ından alıntılar ve 98b varagında da Harezmi ve Buhara'nın büyük Hanefî âlimlerinden olan İmam Necmeddin Ömer b. Ahmed b. Ömer el-Kâhoştüvânî'nin (ö. 673/1274) ferâiz hesabıyla ilgili Farsça şîirini istinsah etmiştir (Kureşî, 2, s. 339; Hindî, s. 147; Hâcî Halife, c.2, s.1248).

5. Nüsha, Atıf Efendi Ktp. 2366 no'lu Nüshası: (5.n:).

Bu nüsha, Sa'düddîn Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu Miftâhu'l-'ulûm* adlı eseri olup Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm*'unun belagatle ilgili bölümüne yazdığı şerhidir. Nüsha tahriri nesih hattıyla 23 satırda, 217x157 metin ve 160x100 varak ebadında istinsah edilmiştir. Nüshanın zahriyesinde (vr. 1a) Atıf Efendi'nin (ö. 1155/1742) Arapça manzum vakfiyesi ve mührü (vr. 1a, 64a) bulunmaktadır. Nüshanın bazı sayfalarının derkenarlarında da Takrîbî tarafından tashih ve konuyla ilgili kayıtlar düşürülmüştür.

Teftâzânî'nin Şevval 789'da (Ekim-Kasım 1387) Semerkant'ta tamamladığı *Şerhu Miftâhu'l-'ulûm*'u iki bölümden oluşmaktadır. Bu nüshada, eserin ilk bölümü (1b-175b) ve ikinci bölümü (176a-262a) varaklarında yer almaktadır. Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî, birinci bölümü Sargıtmışiyye Medresesi'nde pazartesi günü 22 Cemâziyelâhir 802 (19 Şubat 1400) tarihinde istinsah etmiştir:

«فرغ من كتابة شرح الفصل الاول احمد بن شمس الدين بن جمال الدين التقريبي السرائي في المدرسة الصيرغتمشية
رحم الله بانها بعد صلوة الظهر من يوم الاثنين العشرين من جمادى الاخرى المنتظم في سلك شهور سنة اثنتين وثمانمائة هجرية
للهم اغفر لجميع المؤمنين والمؤمنات ورحم الله عبدا قال آمينا»

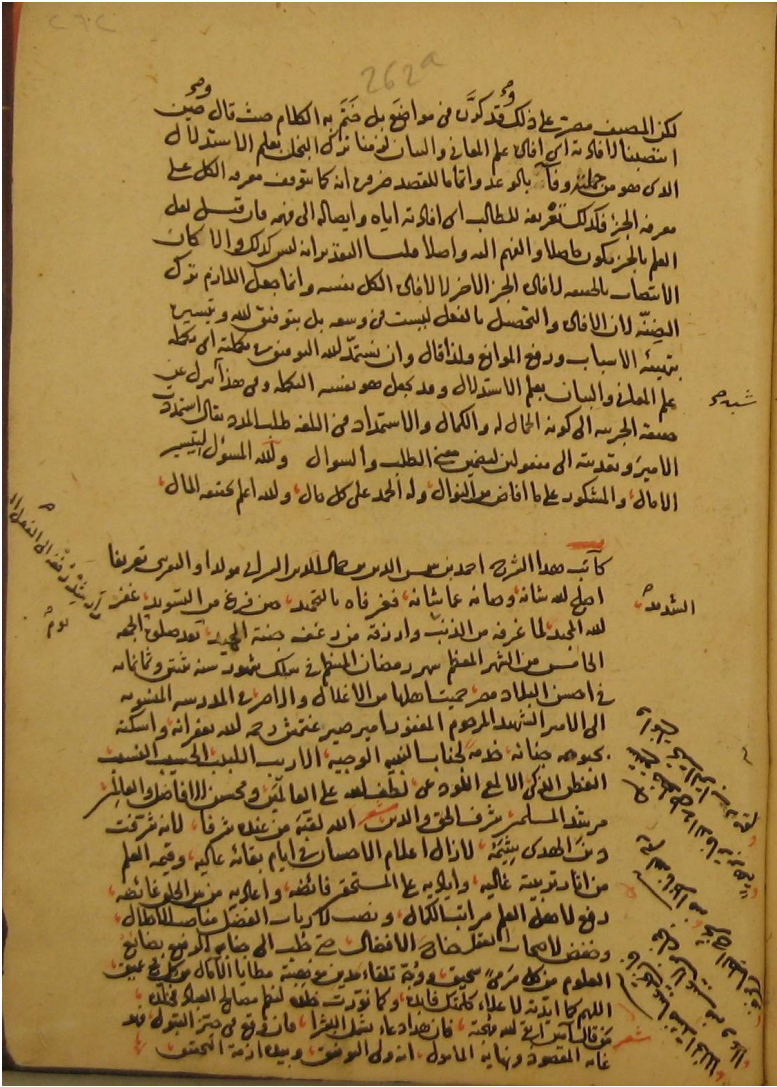
Şerh'in birinci bölümün istinsahı Ahmed b. Şemseddîn b. Cemâleddîn et-Takrîbî es-Sarâyî tarafından Sargıtmışiyye Medresesi'nde - Allah'ın rahmeti onu inşâ edenin üzerinde olsun - öğle namazından sonra Pazartesi günü 22 Cemâziyelâhir 802 senesinde tamamlandı.

Eserin ikinci bölümünü 5 Ramazan 802 (30 Nisan 1400) yılında yine Sargıtmışiyye Medresesi'nde ve hocasının hizmetinde bulunarak istinsah etmiştir: (Şekil: 7)

«كاتب هذا الشرح، احمد بن شمس الدين بن جمال الدين السرائي مولداً والتقريبى تعريفاً، اصرح الله شأنه وصانه
عما شأنه فعرفاه بالتحميد، حين فرغ من التسويد غفر الله الحميد لما غرقه من الذنب الشديد وارزقه من رغبة جنة الحميد بعد
صلوة الجمعة، الخامس من الشهر المعظم شهر رمضان المنتظم في سلك شهور سنة ثنتين وثمانمائة، في احسن البلاد مصر،

حميت اهلها من الاغلال والاضر، فى المدرسة المنسوبة الى الامير الشهيد المرحوم المغفور امير صبرغتمش، رحمه الله بغفرانه
واسكنه بجبوحه جنانه، خدمة لجناب الفقيه الوجيه الاريب اللبيب الحسيب النسيب الفطن الذكى الاملى اللوذعى لطف الله
على العالمين، ومحسن الافاضل والعالمين مرشد المسلمين، شرف الحق والدين، شعر:

Bu Şerh'in müstensihî Ahmed b. Şemseddîn b. Cemâleddîn es-Sarâyî mevliden ve et-Takrîbî te'rifen - Allah onun işlerini düzeltsin, onu korusun ve övgü ile hatırlatsın, bunu yazarken şedid günahlara boğulmuş, Allah onu affetsin ve övünmüş cennetinde rızıklandırısın – 5 Ramazan 802 senesinde, en iyi ülkelerden Mısır'da – Allah, ehlini sıkıntılar ve zararlardan korusun – Şehid ve merhum Emir Sargıtmış – Allah'ın rahmeti ve mağfireti üzerine olsun ve onu cennetlerinin ortasına yerleştirsın – medresesinde, Salih, akıllı, zeki, nesepli fakih, Allah'ın âlemlere lütfü, fâzillerın ve âlemlerin süsü, Müslümanların mürşidi, Şerefü'l-Hakkı ve'd-din; Hizmetinde Pazartesi günü 22 Cemâziyelâhir 802 senesinde istinsah edildi.



Şekil 7, 5.n: vr. 262a.

Sonuç

Bu makalede ilim tahsili için, yaşadığı dönemin siyasi etkilerinden, Saray'dan Tebriz'e, Tebriz'den Kahire'ye ve Kahire'den Semerkand ve Harezmi'e yolculuk eden bir âlimin hayatı ve ilmi faaliyetleri gün ışığına çıkarılmaya çalışılmıştır. Altın Orda Devleti'nin Canıbeg Han hükümdarlığı sırasında, 15. yüzyılın ilk yarısında devletin payitahtı olan Saray şehrinde doğan Mevlânâ Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî, ilk eğitimini babası Şemsü'l-eimme es-Sarâyî ve bu şehre akın eden âlimlerden aldı. Devletin zayıflaması ve yaşanan çatışmalardan, Saray şehrinin terk etmeye mecbur kalarak Celâyîrîler devleti Şeyh Üveys sultanlığı sırasında önde gelen ilim merkezleri arasında yer alan Tebriz'e gitti. 1368 – 1378 yılları arasında Tebriz'de Ebü'l-Kâsım el-Eberkûyî gibi bilginlerden ders ve İcazetname aldı. Şeyh Üveys'ten sonra oğulları arasında yaşanan taht kavgalarından dolayı Tebriz eski itibarını kaybetti. Dolayısıyla Mevlânâ Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî, tekrardan bu şehri terk etmeye mecbur kalarak Kahire'ye yerleşti. Bu çağda Memlukler, Şam ve Mısır'a hâkim idiler. İlime önem verdiklerinden birçok medrese yaptırıldı. Takrîbî de Tebriz'den büyük bir ihtimal ile müderris olarak çıkarak 1390–1400 yılları arasında Kahire'nin Ümmü's-Sultan, Ayıtmışîyye ve Sargıtmışîyye gibi medreselerinde bulundu. Zeynüddin el-İrâkî, Burhâneddin el-Ebnâsî ve Şerefeddîn gibi dönemin büyük âlimlerinden ders ve icazetname aldı. Timur'un batı seferlerinden, birçok âlim ve sanatkâr ile beraber Semerkand'a gönderildi (802/1400). Takrîbî ile ilgili en son bilgimiz de 809'da (1406) Harezmi'de ders verdiği ve İbn Arabşâh'ın da kendisinden icâzetnâme aldığıdır. Takrîbî; Arap edebiyatı, meâni ve belagat, fıkıh ve usûl-i fıkıh, kelâm ve mantık, matematik ve astronomi, tasavvuf ve tefsir konularıyla ilgilenmiş ve bu alanlarda çalışmalar yapmıştır.

Mevlânâ Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî'nin istinsahlarından hayatı ve ilmi kişiliği ile ilgili bilgilerle, birçok malumata da ulaşılmıştır. Takrîbî'nin Saray şehrinde 757–759 (1356-1358) yılları arasında istinsah ettiği eserlerin müellifleri ve yaşadıkları bölgelere bakınca -Kâşî (757/1356'da hayatta), Harezmi (ö. 758/1358'den önce) ve İcî (ö. 756/1355)– bu eserlerin çok kısa bir zamanda Saray şehrine ulaşması ve Takrîbî'nin de bu eserler üzerinden istinsahlarını yapması Saray şehrinde ilmî hayatın ne kadar hareketli olduğunu göstermektedir. Fahreddin-i Harezmi'nin vefatıyla ilgili daha önce 779'dan (1377) önce vefat ettiği bilgisi, Takrîbî'nin kaydından Harezmi'nin 758'ten (1357) önce vefat ettiği bilgisi tespit edilmiştir. İmâdüddîn Yahya b. Ahmed Kâşî'nin vefatıyla ilgili daha önce 754-759 (1353-1358) yılları arasında olduğu bilgisi, Fahreddîn Ahmed-i Takrîbî'nin kaydıyla 757-759 (1356-1358) yılları arasına kısıtlanmıştır.

Kaynakça

A'tayr, İ. A. M. (2019). *Şehi Ebyâtî'l-İzâh*, Doktora tezi, Mansûra: al-Jamia al-Mansûra.

- Al-Jbouri, M. A. (2018). "The four religious schools and their role in intellectual life in the Mamluk era 700 - 850 AH / 1300 - 1446 AD", *Journal of Tikrit University for Humanities*, (25), 345-359.
- Al-Jbouri, M. Abbad. (2018) "The four religious schools and their role in intellectual life in the Mamluk era 700 - 850 AH / 1300 - 1446 AD", *Journal of Tikrit University for Humanities*, (25), 345-359.
- Aydiñî, A. (2010). *el-İkdu'l-manzûm fî zikri efâdili'r-Rûm*. (thk. Tabatabai, S.), Tahran: Kitabhane-i Meclis.
- Bağdatlı, İ. (1951,1955). *Hediyetü'l-ârifîn*. (haz. Kilisli, R., İbnülemin, M. ve Avni A.) İstanbul.
- Buhârî, M. S. H. (2007). *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri me'âsiri't-tarâz el-âhie ve'l-evvel*. Katar: Vezâreti'l-evkâf.
- Dirayeti, M. (2013). *Fihristegan Nûshaha-ye Hattî-ye İnan* (Fenha), Tahran: Sazman-ı Esnad ve Kitabhane-ye Milli-ye Cumhuri-ye İslâmi-ye İnan.
- Ebnâsî, B. İ. (1998). *eş-Şeze'l-feyyâh min 'Ulûmi İbni's-Salâh*. (nşr. Ebû Abdullah M. Ali Semek), Beyrut.
- Eflâkî, Ş. A. (1976). *Menâkıbü'l-ârifîn*. (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara.
- Gazzî, R. M. (2000). *Behcetü'n-nâzirîn ilâ terâcimi'l-müteahhirîn mine'ş-Şâfi'îyye*. (nşr. el-Kenderî), Beyrut: Dâri İbn Hezem.
- Gilânî, Ahmed b. Muhammed. *Şarh Fusûl Abukrât*. Londra: British Library, Or 5939.
- Habeşî, A. M. (2004). *Câmi 'u'ş-şürûh ve'l-havâşî*. Ebûzab: el-Macmau's-sakâfi.
- Hâcî Halife. (1941-1943, 1971-1972). *Keşfü'z-zunûn*. (haz. M. Şerefettin Yaltkaya, R. B. Kilisi), İstanbul.
- Hindî, M. A. (1906). *Fevaidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanafîyye*. (haz. S. M. Bedreddin), kahire: Daru'l-kitabi'l-islâmi.
- Hüseynî, S. M. T. (2016). *Fihrist-i destnivishâ-yı Fârsî-i kitâbhâne-i Nafiz Paşa*. Tahran: İnan Milli Kütüphanesi.
- Hüseynî, S. M. T. (2021). "Kitâb-i Fârsî Fî Fenni'l-Elhân Ve 15.Yy Mûsikî Nazariyatındaki Yeri Ve Önemi". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi Ve Sanatları Anabilim Dalı.
- İbn Arabşâh. (1986). *'Acâ'ibü'l-makdûr fî nevâ'ibi Tîmûr*. (thk. Ahmed Fâiz el-Hümasî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Haldûn. (1951). *et-Ta'rif bi'bn Haldûn*. (nşr. et-Tancî, M.), Kahire: Li-Cenneti't-telif ve't-tercüme ve'n-neşr.
- İbn Şahin, H. (1997). *Zübdetü Keşfi'l-memâlik ve beyânî't-turuk ve'l-mesâlik*. (haz. Halil el-Mansur), Beyrut: Darü'l-kutubi'l-ilmîyye.
- İbn Tağriberdî, Y. (1984). *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*. (taz. Muhammed M. Emin), Kahire: Heyetül'-amiyye.
- İbnü'l-İmâd (1986-1995). *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. (nşr. el-Arnaût, A. ve el-Arnaût, M.), Beyrut: Dâri İbni Kesîr.
- İhsanoğlu, E. ve Rozenfel, B. (2003). *Mathematicians, Astronomers And Other Scholars Of Islamic Civilisation And Their Works* (7Th-19Th C.). İstanbul: Research Centre for Islamic History, Art, and Culture.

- Kafalı, M. (2007). "Özbek Han", *Tdv İslâm ansiklopedis* (1. Baskı. Cilt: 34, s. 107-109). İstanbul: Diyanet.
- Kalkaşendî, A. (1913-1920). *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ'*. (haz. Muhammed A. İ.), Kahire: al-Matbaa al-Amiriyye.
- Kâşî, İ. Y. (1952). *Zikri İbni Sinâ, Nüket fi ahvâli'l-Şeyhü'r-Reis İbni Sinâ*. (thk. el-Ahvânî, A.), Kahire: Dârü'l-me'ârif.
- Kâşî, İ. Y. *Lübbü'l-hisâb*. İstanbul: Süleymaniye, Fazıl Ahmed Paşa Ktp., nr. 951.
- Kurbânî, E. (1997). *Zindigînâme-i riyâzî-dânân-ı devre-i islâmî* (III-XI.h.); Tehran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî.
- Kureşî, A. (1914). *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Keraçi: Mir Muhammad Kitabhane.
- Makrîzî, T. A. (1997). *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âssâr*. Beyrut: Darü'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Mârdinî, Muhammed b. Ahmad; *Şerhu el-Mülahas fi'l-hey'e*. Londra: British Library, Add MS 23397.
- Mecmûa-yî Resâil*. İstanbul: Süleymaniye, Şehid Ali Paşa Kütüphanesi., nr. 1989.
- Mecmûa-yî Resâil*. Konya: Karatay Yusufaga Kütüphanesi, nr. 6692.
- Mecmûa-yî Resâil*. İstanbul: Süleymaniye, Damad İbrahim Paşa Kütüphanesi, nr. 412.
- Mecmûa-yî Resâil*. İstanbul: Süleymaniye, Şehid Ali Paşa Kütüphanesi, nr. 680.
- Ömerî, İbn Fazlullah. (2002). *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emsâr*. Ebu Dabi: el-Mecmau's-sakâfi.
- Özkan, M. (2009). "Seyf-i Sarâyî", *Tdv islâm ansiklopedisi* (1. Baskı. Cilt: 37, s. 28-299).. İstanbul: Diyanet.
- Remzî, M. M. (2002). *Telfîku'l-ahbâr ve telkîhu'l-âsâr fi vekâ'î'i Kazân ve Bulgâr ve mülûkî't-Tatâr*. (nşr. İbrâhim Şemseddin), Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Sadrüşşerîa es-Sânî. *el-Ecvibe li-l'tirâzâti Sâhibi'l-İzâh 'ale'l-Miftâh*. İstanbul: Süleymaniye ktp., İzmir, nr. 805, vr. 253b – 260b.
- Sâlihî, M. A. (2013). "Âsâr-i Yahya b. Ahmed-i Kâşânî", *Mirâs-ı Şahâb*, (no.79-80), Ghom: Kitâbhâne-i Ayetullah Mer'aşi-i Necefi.
- Sehâvî, M. (1992). *ed-Dav'ü'l-lâmi li-ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Dâru'l-cil.
- Sülemî, Muhammed b. el-Hüseyn. *Hakâ'iku't-tefsîr*. İstanbul: Süleymaniye, Murad Molla ktp., nr. 82.
- Şevkânî, M. (2004). *el-Bedrüt-tâli' bi-mehâsini'l-karni's-sâbi'*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife.
- Tabâtabâî, S. A. (1995). *Mektebetü'l-'Allâme el-Hillî*; Ghom-Müessesesi-i Âlü'l-beyt.
- Tahrânî, A. (1936-1986). *ez-Zar'â ila tesânîfi'ş-Şî'a*. (1-40) Necef-Tahrân.
- Teftâzânî, S. M. *Muhtasarü'l-me'ânî*; Tehran: Meclis Kütüphanesi., Nr. 458.
- Teftâzânî, S. M. *Şerhu Miftâhu'l-'ulûm*. İstanbul: Süleymaniye, Atif Efendi Kütüphanesi., nr. 2366.
- Tokadî, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'l-ferâizi's-sirâciyye*. İstanbul: Süleymaniye, Carullah Ktp., nr. 1121.

- Yuvalı, A. (1999). “İbn Aarabşah, Şehâbeddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (1. Baskı. Cilt: 19, s. 314-315). İstanbul: Diyanet.
- Zâhidî, M. (1994). *er-Risâletü'n-Nâsırıyye* (nşr. el-Mısırî, M), Küveyt: Safât.
- Zirikli, H. (2005). Hayrüddîn b. Mahmûd; *el-A'lâm*. Beyrut: Darü'l-İlim.

Gordon Childe Arkeolojisinde Dinin Problematik Rolü

Bilal Toprak¹

Öz

Bu çalışma, arkeoloji tarihinin en önemli teorisyenlerinden biri olan Gordon Childe'in düşüncesinde dinin yerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Childe'in tercih edilmesinin sebebi, onun hem büyük ölçüde arkeolojinin dine yaklaşımını yansıtması hem de düşüncesini güçlendirmek için Marksist terminolojiyi kullanmasıdır. Maddi kültür üzerinden geçmişi açığa çıkarmayı hedefleyen arkeolojinin dine karşı kayıtsız tavrının zaman zaman olumsuz bir imgeye dönüştüğünü söylemek mümkündür. Tarih öncesi olarak adlandırılan dönemde dinden söz edilemeyeceğini, batıl inançların bahse konu olabileceğini öne süren bu anlayış, Sümerler'den itibaren ise inancın evrim geçirerek kurumsal bir yapıya büründüğünü ve böylece dünya dinlerinin ortaya çıktığını iddia etmektedir. Childe'a göre Sümer öncesi inançlar silik bir görünüm arz ederken, yazı ile beraber tanrı baş kapitaliste ve tapınak ise bankaya dönüşmüştür. Din kavramı yerine batıl inanç kavramını tercih eden Childe'a göre din, egemen güçlerin boş umutlarla insanları oyalayan bir aygıttır. Childe'in eserlerinin niteliği ve etkisi göz önünde bulundurulduğunda onun din algısının dünya tarihi yazımı başta olmak üzere birçok alanı etkilediği rahatlıkla ifade edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Arkeoloji, Din Arkeolojisi, Dinin Kökeni, Gordon Childe, Marksizm, Şehir Devrimi.

467

The Problematic Role of Religion in Gordon Childe's Archaeology

Abstract

This study aims to determine the place of religion in the thought of Gordon Childe, one of the most important theorists in the history of archaeological thought. Childe was chosen because he both largely reflects the archeology's approach to religion and uses Marxist terminology to reinforce her thinking. It is possible to say that archeology, which aims to reveal the lives of past societies through material culture, has been indifferent to religion for many years. It can even be stated that this

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, bilaltoprak@artuklu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8039-2128.

attitude sometimes turns into a negative image. This understanding suggests that in the period called prehistory, religion could not be mentioned, but superstitions could be discussed. According to this, while the pre-Sumerian beliefs had a faint appearance, these beliefs evolved and took on an institutional structure starting from the Sumerians, and thus world religions emerged. According to Childe, who states that with the writing, the god turns into the chief capitalist and the temple into the bank. However, Childe often prefers the concept of superstition to the concept of religion while presenting his ideas. According to him, religion is an instrument of power that distracts people with vain hopes. Considering the quality and impact of Childe's works, it can be easily stated that his perception of religion influenced other fields such as world historiography along with archeology.

Keywords: Archaeology, Archaeology of Religion, Origin of Religion, Gordon Childe, Marxism, Urban Revolution.

Extended Abstract

This study aims to determine the place of religion in the thought of Gordon Childe, one of the most important theorists in the history of archaeological thought. The reason why Childe was preferred to reveal the perception of religion in archeology is that it both largely reflects the approach of archeology and uses Marxist terminology to strengthen his thought. Considering the quality and impact of Childe's works, it can be easily stated that his perception of religion influenced other fields such as world historiography along with archeology. However, although Childe's thought is discussed in many ways, there are not enough studies on his perception of religion. First of all, the attitude of his father, who was a conservative clergyman, and the Marxist environment he lived in from a young age had an important effect on the shaping of Childe's understanding of religion. Undoubtedly, it is possible to say that his understanding of religion was also effective in these areas. It is possible to say that archeology, which aims to reveal the lives of past societies through material culture, has been indifferent to religion for many years. It can even be stated that this attitude sometimes turns into a negative image. This understanding suggests that in the period called prehistory, religion could not be mentioned, but superstitions could be discussed over the concepts of cult, ritual and shaman. It has been argued that archeology can provide information about technology, subsistence economy and partially social organizations through material culture, but cannot talk about religion and spirituality. Thus, it was thought that religion, which was confined to an abstract area, could not be read through cultural material. According to this, while the pre-Sumerian beliefs had a faint appearance, these beliefs evolved and took on an institutional structure starting from the Sumerians, and thus world religions emerged. Religions have taken on a structure that transcends tribes and stipulates social and moral rules for all humanity. The oracles turned into prophets and the emphasis on reward-punishment came to the fore. The said approach; has centered an evolutionist understanding of religion, from simple to complex,

polytheism to monotheism. Childe's understanding of religion coincides with the above-mentioned view. Childe says that the beliefs of pre-literary societies cannot be known, but we can have information about their status and economy based on tombs and megalithic structures. In fact, according to him, it does not matter much if we know the religious beliefs of these societies. However, the intensity of Marxist terminology draws attention when the post-Sumerian period is mentioned in Childe's works. According to this, religion is the biggest obstacle to progress and development. Childe states that in the past, people were lazy beings who did not like to think and thus accepted the discourses of religion rather than the troublesome ways like science. According to Childe, who states that with the writing, the god turns into the chief capitalist and the temple into the bank, religion reinforces the dominance of the ruling class over the people. However, Childe often prefers the concept of superstition to the concept of religion while presenting his ideas. In this way, it is protected from the reaction of institutional religion. However, it can be easily stated that he positioned religion as a whole against the Enlightenment understanding of science in his works. According to him, religion is an instrument of power that distracts people with vain hopes. According to Childe, although some discoveries such as writing, number system and educational institutions were the developments that took place around the temple by the priests, these should not be seen as positive events that were recorded in the name of religion. Because religion is the biggest obstacle to revolutions. *What Happened in History* and *the Man Make Himself* it can be seen clearly in his work. When Childe's understanding of religion is evaluated as a whole, contradictions are also encountered from place to place. For example, while describing monotheism as bigotry, on the other hand, he can present the fact that the Aryans have a monotheistic religion as a sign of superiority. In this respect, it is possible to say that Childe did not take into account or ignore the historical data of religions of his period while constructing his works. It can be said that Childe's approach to religion, which he puts forward as an obstacle to progress or ignoring religion, plays an important role in historical fiction. Therefore, determining his approach to religion will enable us to better understand the foundations of historical fiction.

Giriş

Maddi kültür üzerinden geçmiş toplumların yaşamlarını ortaya koymayı amaçlayan arkeoloji ile din arasındaki ilişki, bahse konu edilmeyi hak eden bir meseledir. Modern bir bilim olarak arkeoloji, ortaya çıkışını Avrupa'nın geçmişini keşfetmeye yönelik ilgiye ve Avrupa'ya uygarlığı kimin getirdiği sorusuna borçludur (Brami, 2019: 312). Politik ve bilimsel nedenlerin yanında Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi üzerinden varlık sebebini biraz da dine borçlu olmasına rağmen arkeoloji, uzun yıllar dine karşı mesafeli durmuştur. Soyut bir alan olarak kodlanan dinin somut olan maddi kültür üzerinden anlaşılacağı fikri, genelgeçer bir görüş haline gelmiştir. Bu bağlamda arkeoloğun maddi kültür üzerinden ancak teknoloji, geçim ekonomisi ve kısmen sosyal organizasyonlar hakkında bilgi elde edebileceği, fakat din ve maneviyat hakkında herhangi bir veri sağlayamayacağı ifade edilmiştir. Dolayısıyla din hakkında ancak kimi heykel ve mezarlardan hareketle bazı yorumlar geliştirilebilir ve bu oldukça sınırlı bir alana işaret etmektedir. Bu hususta Hawkes'in dört aşamalı anlam merdiveni meseleyi açıklar niteliktedir; alttan üste doğru sırasıyla materyal üretme teknolojisi, geçim ekonomisi, sosyal organizasyon ve din/maneviyat basamakları yer almaktadır. Kolaydan zora doğru olan bu sistemde bir arkeoloğun dini anlaması çok güçtür (Hawkes, 1954: 161-162). Bu bakış açısını, insanı "hayvandan moderne" doğru kategorize eden çizgisel tarih anlayışının bir ürünü olarak görmek mümkündür.

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından sosyal bilimlerde yaşanan paradigma değişikliğinin etkisiyle başlayan Süreçsel Arkeoloji, dine epifenomenal yani ikincil, ek veya lüzumsuz bir alan olarak da olsa yer vermeye başlamıştır. Ancak arkeologların bu ilgisi Paleopsikoloji sahasına yani ilk dönem insanların psikolojik ve zihin dünyasına hapsedilmiştir. Postmodernizm tartışmaları ile birlikte arkeolojide bağlamsal ya da Post-Süreçsel arkeoloji olarak adlandırılan yaklaşım gündeme gelmiş ancak burada da din; ritüel ve sembolizme indirgenmiştir (Insoll, 2013: 188). Arkeolojik düşünce tarihinde dinin önemsiz bir konu olarak görülmesi, arkeologların maddi kültürü yorumlama biçimlerinde etkili olmuştur. Fakat günümüze yaklaştıkça kültürün başlangıcının dinsel deneyimlere ve inançlara dayandığına dair görüşler ağırlık kazanmaya başlamıştır (Eliade, 2017: 26). Günümüzde özellikle Avrupa ve Amerika'da din ile gündelik hayatın birbirinden ayrı düşünülmemeyeceği fikri öne çıkmaktadır (Steadman, 2016: 15). Bunun sonucunda disiplinlerarası bir alan olarak din arkeolojisi tartışılmaya başlanmıştır (Toprak, 2020). Arkeoloji ile din bilimleri arasında yapılacak çalışmalar sayesinde zenginleştirilmiş metodolojiler geliştirilecek ve böylece uzak geçmişte yaşayan toplumların inanç dünyaları anlaşılacaktır.

Arkeolojik düşünce tarihinde dine yönelik tutumun anlaşılması açısından Gordon Childe'in bilinmesi önem arz etmektedir. Her şeyden öte Childe, kendi dönemindeki mevcut arkeolojik malzemeyi yorumlaması sebebiyle kilit bir rol üstlenmiştir. Diğer bilim alanlarından beslenen Childe, disiplinin ötesine uzanmış ve kendi dönemi için önemli olan sosyo-politik soruları geçmişe yönelterek bir

kurğu inşa etmiştir (Özdoğan, 2014: 167). İki dünya savaşı arasında Avrupa toplumunun içinde bulunduğu durumu teşhis eden Childe, arkeoloji alanındaki eserlerini bu doğrultuda kaleme almıştır. Nazilerin söylemlerine karşı *Aryanlar*'ı (Childe, 2019a) ve “ilerleme” düşüncesinin sorgulanmaya başlandığı ve bunun mutluluk getirmediğinin düşünüldüğü bir zamanda da *Kendini Yaratan İnsan*'ı (Childe, 2010a) yayımlamıştır (Brami, 2019: 337). Böylece hem Nazilerin Almanlara has ırkçı söylemlerini eleştirmiş hem de “ilerleme” mitini yeniden canlandırarak insanlara umut aşlamaya çalışmıştır. Onun ayrıntıları görme yeteneği ve meslektaşlarıyla kurduğu iletişim ağı (Díaz-Andreu, 2017: 92) arkeolojik düşünce tarihi üzerinde etkili olmasını sağlamıştır. Bununla beraber onun en bariz özelliğinin hikâye unsurunu arkeolojiye kazandırması olduğunu söylemek mümkündür (Kelly, 2015: 70).

Bu makale, arkeolojik düşünce tarihinde din algısını, dinin konumunu ve ona yüklenen anlamı Gordon Childe'in çalışmaları üzerinden ortaya koymayı amaçlamaktadır. Arkeoloji ile din ilişkisini ele alan kimi çalışmalara (Droogan, 2012; Insoll, 2004, 2012) ve Childe'in biyografisine, arkeolojiye yaptığı katkılara yönelik eserlere (Gathercole, Irving ve Melluish, 1995; Harris, 1994; Sherratt, 2004; Trigger, 1980) rastlamak mümkündür. Ancak ilgili literatürde Childe gibi arkeolojik düşünce tarihinin önemli bir teorisyeninin din hakkındaki düşüncelerine yer verilmemiş olması, bu boşluğun doldurulması hususunda bizi cesaretlendirmiştir. Ayrıca Marksist teorinin arkeolojideki ilk ve en önde gelen isimlerinden olan Childe'in din anlayışı Marksist düşünceyle büyük ölçüde paralellik arz etmektedir (Droogan, 2012: 74). Bilindiği gibi Marksist yaklaşım dini, iktidar sahiplerinin kendi hegemonyalarını gizlemek ve korumak adına üretilen bir kurum olarak açıklamaktadır (Renfrew, 2000: 50).

Ülkemizdeki dinler tarihi çalışmalarının ağırlıklı olarak yazılı metni referans alan dinî geleneklerle sınırlanması, uzak geçmişin kadîm inançlarının büyük ölçüde kapsam dışında bırakılmasına sebep olmaktadır. Yazılı kayıtlara sahip olmadığımız dönem inançlarına ilişkin çalışma sayısı çok sınırlı olmasına karşın çok sayıda verinin bulunduğu Sümer, Babil ve Asur dönemleri hakkında hâlâ daha evrimci din anlayışını sürdüren çalışmalara rastlamak oldukça düşündürücüdür. Sözgelimi eski Mezopotamya inançları ve iktidar arasındaki ilişkiyi inceleyen kimi çalışmalarda ilerlemeci/evrimci din anlayışının merkeze alınmaya devam ettiğini görmek mümkündür. Buna göre Sümerler yazıyı icat etmekle kalmamışlar, totemizm ve animizm gibi dinin ilk evrelerini de geçerek daha ileri safhalara ulaşmışlardır (Durmuş, 2019: 24; Ünsal, 2019: 53). Bu durum söz konusu alandaki çalışmaların eğilimini göstermesi ve dinler tarihi alanındaki çalışmaların göz ardı edilmesini göstermesi açısından önemlidir. Tüm bu sebeplerden ötürü Gordon Childe gibi arkeolojik düşünce tarihi üzerinde etkisini sürdüren bir teorisyenin din algısı önem kazanmakta ve bu çalışmanın odağını oluşturmaktadır. Çalışma boyunca Childe'in kimi yaklaşımlarında tespit edilen çelişkilere ve öne sürdüğü fikirlere karşı öne sürülen delillere de yer verilmiş, ancak bir makalenin sınırlarını aşması endişesinden ötürü tümüne değinilmemiştir. Böylece bu çalışmada

arkeolojinin dine yönelik klasik bakışının Childe izleği üzerinden açığa çıkarılması hedeflenmektedir.

1. Gordon Childe (1892-1957): İdeolojiler Çağında Entelektüel Bir Yaşam

Arkeoloji alanında XX. yüzyılın en önemli düşünürleri arasında gösterilen Gordon Childe, 1892 yılında Avustralya'nın Sidney şehrinde dünyaya gelmiştir. Babası İngiltere göçmeni Anglikan bir piskopos olan Childe, dinî ritüelleri ön planda tutan muhafazakâr bir aile ortamında yetişmiştir. Babasının dar görüşlü ve tutucu biri olması sebebiyle o, dine karşı mesafeli bir tutum içinde olmuştur (Trigger, 1986: 3). Bunun yanı sıra gençlik yıllarında Marksist hareketlerle tanışmasının da dine karşı mesafeli tavrında etkili olduğu söylenebilir. Hatta kimi araştırmacılar onun zamanla zihin dünyasında Marksizm'i Anglikan Hıristiyanlığının yerine ikame ettiğini iddia etmiştir (Sherratt, 2004: 492). Sidney Üniversitesi'nde Latin ve Roma düşüncesi üzerine eğitim alan Childe, klasik antik dönem düşüncesi ve felsefe alanında kendisini yetiştirmiştir. Oldukça başarılı bir eğitim hayatı geçiren Childe'in kitaplarla kurduğu samimi ilişkinin arka planında memnun olmadığı dış görünüşünün ve küçükken yakalandığı hastalıktan ötürü aksanlı konuşmasının meydana getirdiği travmanın da payının olduğu düşünülmektedir (Sherratt, 2004: 40).

Childe böylece sosyal hayatta yakalayamadığı başarıyı akademik alanda elde etme yoluna gitmiş olabilir. Bu başarı onun I. Dünya Savaşı'nın başladığı 1914 yılında Oxford Üniversitesi'ne burslu olarak kabul edilmesini sağlamıştır (Trigger, 1980: 32). Burada maddi kültür ile tanışan ve bu alanda eğitim gören Childe için arkeoloji önemli bir dönüm noktası olmuştur. Childe, Oxford'da özellikle John Myres ve Sir Arthur Evans gibi Ege, Kıbrıs, Yunanistan ve Doğu Akdeniz'de önemli kazılar sürdüren akademisyenlerden etkilenmiş ve bu bölgelere ilgi duymuştur. Bunun yanında Childe, İngiltere'de bulunduğu süre içerisinde siyasi faaliyetlerden geri durmayarak savaş karşıtı Marksist organizasyonlarda yer almıştır (Irving, 1995: 36). 1917'de Sidney'e geri dönmüş ancak burada da çeşitli sorunlarla karşılaşmıştır. Başarılı kariyerine rağmen Sidney'de başvurduğu üniversitelerde işe alınmamış ve hatta yürüttüğü lise öğretmenliğinden Bolşeviklik propagandası yaptığı gerekçesiyle kovulmuştur.²

Akademide kendisine yer bulamayan Childe siyasete girmiş ve 1921 yılında görevli olarak İngiltere'ye gönderilmiştir. Ancak buradaki aktif siyasi hayatı da fazla sürmediğinden yeniden akademik çalışmalara yönelmiştir. Onun klasik döneme ve Batı dillerine olan hakimiyeti müze ve kazı alanı ziyaretleriyle birleşince ardı sıra eserleri yayımlanmaya başlamıştır.³ Yıldızı parlayan Childe, Edinburg Üniversitesi'nde işe girmiş ve burada yaklaşık 20 yıl çalışmıştır. Başta Kuzey Amerika, Sovyetler Birliği ve Yakın Doğu olmak üzere çok sayıda bölgeye geziler düzenlemiş ve meslektaşlarıyla bir araya geldiği müze ve kazı ziyaretleri

² Childe'in siyasi fikirlerinden ötürü yaşadığı problemler bununla da sınırlı kalmamış ve 1945 yılında ABD'ye girişi yasaklanmış ve âdeta istenmeyen kişi ilan edilmiştir. Bkz. (Sherratt, 1996, s. 18)

³ Childe'in çalışmaları için bkz. (Gathercole, Irving ve Díaz-Andreu, 2009)

gerçekleştirmiştir. Sovyet Rusya'sına düzenlediği gezilerden sonra Marksist bakış açısını arkeolojiye uygulayan Childe, (Trigger, 2014: 326) bunun Avrupa'daki en önemli savunucusu olmuştur. 1946 yılında Londra Üniversitesi Arkeoloji Enstitüsü'nde yönetici olarak göreve başlayan Childe, uzun yıllar bu görevi yürütmüştür. Emekli olduktan sonra Avustralya'ya dönen Childe, 1957 yılında New South Wales'te intihar ederek hayatına son vermiştir. Childe'in intiharıyla ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmesine karşın onun hayatının belirli dönemlerinde karamsarlıktan ötürü intiharı bir seçenek olarak düşündüğü anlaşılmaktadır (Peace, 1995: 131). Nitekim yaşamının sonlarına doğru Marksist uygulamaların sebep olduğu hayal kırıklıklarının ve karamsarlığın intihar etmesine yol açtığı öne sürülmektedir (Trigger, 1980: 166).

Çok sayıda çalışma kaleme alan Childe'in eserleri bize ilgi alanları ve düşüncesindeki değişim hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Childe'in fikir ekseninde 1920'lerde Alman düşünürleri, 1930-1940'lı yıllarda yayımlı politikalar ve 1950'lerde ise evrimci yaklaşım etkili olmuştur (Sherratt, 1990: 7). Çok keskin hatlarla dönemlendirmek mümkün olmasa da Childe'in eserlerinden hareketle düşüncesinin iki evresinden söz edilebilir. Buna göre ana hatlarıyla ifade etmek gerekirse onun 1922-1935 yılları arasını kapsayan ilk dönem eserleri daha çok Avrupa'nın tarihöncesi dönemlerini anlamaya ve Avrupa uygarlığının kökenlerini tespit etmeye yöneliktir. Arkeolojinin ortaya çıkışında da son derece baskın olan bu romantik bakış açısının Childe'in eserlerine de nüfuz ettiği söylenebilir (Sherratt, 1990: 6). Sonraki yıllarda kaleme aldığı çalışmalarında ise, insanın erken dönemden itibaren yeryüzü macerasını mercek altına almıştır. İkinci dönem çalışmalarında Marksizm ve sosyal evrimciliğin önemli bir katkısının olduğu ifade edilebilir. Bu doğrultuda Childe, Kendini Yaratan İnsan ile Tarihte Neler Oldu? (Childe, 2009) isimlerini taşıyan eserlerinde tarih kurgusunu ve dine dair görüşlerini büyük ölçüde ortaya koymaktadır. Onun din hakkındaki görüşlerine yer vermeden önce geçmişe dair teorik yaklaşımlarını ele almak meseleyi daha anlaşılır kılacaktır.

2. Batı Medeniyetinin Kaynağı olarak Doğu ve Aryanlar

Modern bir bilim olarak arkeolojinin ortaya çıkışının temelinde Avrupalıların erken dönemdeki yaşantılarını ortaya koyma çabası vardır (Trigger, 2014: 157). Bu bağlamda Childe, 1925 yılında yayımladığı arkeoloji alanındaki ilk çalışmasında (Childe, 1958) bir bakıma o güne kadar Avrupa'nın tarih öncesine ait verileri ustalıkla bir şekilde bir araya getirir. Eser kısa sürede Avrupa'nın erken dönemleri için temel başvuru kaynağı haline gelir. Childe, Avrupa prehistoryasının anlaşılmasının yolunun Doğu'yu anlamaktan geçtiğinin farkındadır. Çünkü Mezopotamya, Mısır, Doğu Akdeniz, Anadolu ve Balkanlar, iyi tarihlenmiş oldukça zengin arkeolojik verilere sahiptir. Dolayısıyla Doğu'nun söz konusu zenginliğinden hareketle Avrupa prehistoryası araştırmalarında dikkate alınacak ilkelerin belirlenmesi gerekmektedir (Childe, 2010b: 235). Böylece onun Doğu ile ilgilenmesinin temel nedeninin daha çok pragmatik kaygılarla Avrupa arkeolojisi

için bir metodoloji geliştirmek, Batı uygarlığının kökenini ve Avrupa'ya geliş güzergahını ortaya koymak olduğu ifade edilebilir.

Childe, 1926 yılına gelindiğinde ise Aryanlar isimli çalışmasını yayımlar. Onun temelde Almanya'da etkisini göstermeye başlayan üstün ırk söylemine karşı bir tepki olarak bu çalışmayı kaleme aldığı öne sürülmektedir. Ancak bu durum, Childe'in Aryanlar'ı diğer ırklarla bir tuttuğu anlamına da gelmemektedir. Childe, eserinde Aryanlar'ın sadece Almanlarla ilişkilendirilemeyeceğini aslında bir bakıma onların Avrupa'nın öncülere oldukları savını işlemektedir. Daha ilerde de değinileceği üzere Childe'in geçmişi inşasında, "bugün"ün hayati bir önemi bulunmaktadır. Bu bağlamda Aryanlar'da XX. yüzyılda Batı'nın neden Doğu'ya göre daha fazla "ilerleme" kaydettiğinin cevabını bulmak mümkündür. Childe, Avrupa'nın Mezopotamya ve Mısır'a oranla bin beş yüz yıl geride başladığı "ilerleme" yarışını nasıl açık ara önde sürdürdüğüne ve Antik Doğu'nun gerileyişine karşın Hint-Avrupa dil ailesinin başarısının sebeplerine odaklanır (Childe, 2019a: 20). Ancak arkeolojik verilerden hareketle Aryanların üstünlüğünü ispatlayamayacağına farkındadır. Çünkü Avrupa'da Neolitik devre geçişi sağlayanlar ya da bronz ve demir kullanımını başlatanlar Aryanlar değildir. Peki ama bu durumda Aryanların uygarlığa nasıl bir katkısından söz edilebilir? Childe'in bu soruya verdiği cevap ilginçtir ve aslında Avrupa'nın modern dünyadaki durumunu da açıklar niteliktedir. Buna göre Aryanlar hakimiyet kurdukları alanlarda Asurlular gibi kültürel mirası yıkmayıp bunlardan nasıl yararlanacaklarını biliyorlardı. Böylece her yerde ilerlemenin kurucuları olarak karşımıza çıkan Aryanlar, dağınık halde bulunan Doğulu ve Batılı toplulukları Avrupalı bir bütünde harmanlamış ve savaş, ticaret ile sanat gibi farklı alanlarda "ilerici" bir toplum ortaya koymuşlardır. Tüm bunları da sahip oldukları mükemmel dil ve onun ürünü olan zihniyet sayesinde gerçekleştirmişlerdir (Childe, 2019a: 294-295). Childe'in Avrupalıların üstünlüğünü merkeze alan bir varsayımdan hareketle, kurgusal bir geçmiş inşa etme görevi üstlendiği görülmektedir. Dolayısıyla Aryanlar, bir bakıma Batı'nın modern dönemdeki durumunu geçmişe yansıtma çabasının ürünü olarak da görülebilir.

Childe'in, Aryanların üstünlüğünü ortaya koyma çabasında dikkat çeken argümanlardan biri de din unsurudur. İlerde de ifade edileceği üzere onun düşüncesinde din; yazı öncesi dönemler açısından bir bilinmezi ifade ederken şehirleşme sonrasında ilerlemenin önündeki bir engel olarak belirir. Ancak Childe açısından Aryanların üstünlüğü söz konusu edildiğinde ilginç bir şekilde din olumlu bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre müstesna zihinsel yeteneklere sahip olan Aryanların dine ahlaki bir anlam yüklemeleri ve millet sınırlarını aşan bir çağrıyla tüm insanları inanca davet etmeleri aslında şaşırtıcı değildir. Bu nedenle ilk büyük dünya dinlerinden olan Budizm ve Zerdüştilik Aryanların eseriymi ve bu dinlerin propagandası Aryan dilinde yapılmıştı. Kutsal Yasa/Kozmik Düzen (Dharma) kavramının da Aryanlarla ilişkili olduğunu iddia eden Childe'a göre, Aryanlar görüntü itibarıyla her ne kadar barbar olsalar da tek bir ilaha, bir Gök Tanrı'ya tapınmaları sebebiyle övgüyü hak etmektedirler (Childe,

2019a: 21-22). Böylece Aryanlar, bir bakıma kurumsal dinin de kurucuları olarak sunulmaktadır. Bu din tarihinin Avrupa-merkezci bir okuması olarak da görülebilir. Çünkü gerek yerel ve gerekse kurumsal dinlerin tümünde monoteist temayüller görülmektedir. Ancak bunların süreç içerisinde dejenerasyona uğrayarak dönüşmüşlerdir (Demirci, 1996: 25) Dolayısıyla Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi kurumsal dinlerin kökenini Aryanlar ile açıklamaya çalışmak mümkün değildir. Bu bağlamda Childe’in söz konusu yaklaşımının dinler tarihi verileri ile çeliştiği ve onun söz konusu alandaki çalışmaları görmezden geldiği anlaşılmaktadır.

3. Geçmişe “Devrim”ci Bakış

Childe, geçmiş “ilerleme”nin önemli dönüm noktaları üzerinden inşa eder. Arkeoloğun bir tarihçi daha doğrusu bir kültür tarihçisi olduğunu (Childe, 2019b: 17) öne süren Childe’a göre yazı öncesi arkeolojisi, “insan hayvanının emek yoluyla nasıl insan haline geldiğini” ortaya koyar (Childe, 2009: 39). Dolayısıyla onun amacı, insanlık tarihinin bilhassa erken evrelerinde yaşanan “devrim”leri ortaya çıkarmaktır (Childe, 2010a: 19). Böylece arkeolojiye; ekonomi, üretim ve bunların sosyal yaşam üzerinde meydana getirdiği kökten değişiklikleri ve gelişimi tespit etme rolü verir. Kuşkusuz bunun için Childe’in düşüncesinde Marksist bakış açısını yansıtan “devrim” sözcüğü hayati bir rol üstlenmektedir. Tüm bunları yaparken Childe, sık sık Endüstri Devrimi’ni örnek olarak seçer (Childe, 2010a: 14). Bu aslında onun düşüncesinin hareket noktasını teşkil etmektedir. Endüstri Devrimi’ni merkeze alan Childe, daha önce gerçekleştiğini düşündüğü şehir ve Neolitik devrimlerini de bu noktadan hareketle yorumlar.

Childe, ilk dönemlerden günümüze kadar olan geçmiş kategorize ederken sosyal antropolojinin kurucusu kabul edilen Edward B. Tylor (ö. 1917) ve evrimci Herbert Spencer’in (ö. 1903) yaklaşımlarını eleştirir ve Amerikalı antropolog Lewis Henry Morgan’ın (ö. 1881) şemasını merkeze alır. Dolayısıyla Vahşilik, Barbarlık ve Uygarlık dönemleri üzerinden bir geçmiş inşasını teklif ettiği söylenebilir. Ona göre Morgan’ın üçlü sistemini önemli kılan temel unsur Marks ve Engels’in de bu şemayı benimsemiş olmalarıdır (Childe, 1994: 16). Çünkü bu yaklaşım materyalist tarih anlayışı açısından oldukça elverişlidir. Bu bağlamda Childe, Danimarkalı Christian J. Thomsen’in (ö. 1865) Üç Çağ Sistemi’ni (Taş, Bronz ve Demir) de onaylamakla kalmaz bunların aynı zamanda söz konusu çağların bilim düzeylerini ve ekonomilerini de ortaya koyduğunu iddia eder (Childe, 2010a: 32). Onun bu kategorileri kullanmasındaki temel sebebin ekonomik faktörleri açıklamadaki işlevselliği olduğu öne sürülebilir. Ancak sosyal antropoloji açısından son derece sorunlu olan ve hatta uzak geçmişteki insanları küçümseyen bu kavramların Childe tarafından ısrarla kullanılmaya devam edilmesi oldukça düşündürücüdür (Brothwell, 2009: 194).

Childe’in “devrim”leri ilerleme ve gelişme kavramlarıyla ilişkilidir. O, kendi döneminde yaşayan diğer pek çok sosyal bilimci gibi ilerlemeci bir anlayışa sahiptir. Childe, uzak geçmişe yönelik romantik yaklaşımları eleştirir ve yaban

yaşamının tehlikelerini ön plana çıkarır (Childe, 2010a: 10). Ona göre insanlık tarihi bir bakıma “gelişim”in tarihidir. Paleolitik’ten Roma İmparatorluğu’na kadar olan süreci ele aldığı çalışmasının sonunda Childe: “Ortada sürekli değilse de gerçek bir gelişme vardı” der (Childe, 2009: 94). Ancak onun ilerlemecilik anlayışı kültürel evrimi savunan Morgan ve Tylor’ın anlayışından farklılık gösterir. Childe’ya göre bu düşünürler, tüm toplumları XIX. yüzyıl kapitalist demokrasisiyle yönetilen ve tek bir hedefe doğru gelişme gösteren toplumlar olarak hayal ettiler. Ancak o, etnografyanın bize farklı şeyler söylediğini, sözgelimi Eskimolar’ın, tarihin bir evresinde gelişimlerinin durduğunu ifade etmektedir (Childe, 2019b: 59). Aslında Childe burada bir Marksist olarak ilerlemenin son halkasının kapitalizm olmasını eleştirmektedir. Ancak tüm bu iddialara karşın geçmişin sadece “ilerleme” kavramı üzerinden ele alınamayacağı ve hatta “ilerleme”nin tanımının muğlak olduğu aşîkârdır. Çünkü insanların tarih boyunca sürekli ilerlemek ve daha çok maddi verim elde etmek adına davranışlar sergilemedikleri görülmektedir (Kristansen, 2013: 328). Diğer yandan her değişimin ilerleme kabul edilip edilmeyeceği ve ilerlemenin oldukça karmaşık olan insan yapısını ne kadar açıklayabildiği de tartışmalıdır.

Childe, bütün insanlık tarihini aşağıda ifadesini bulan üç devrim üzerinden açıklar. Aslında bu üçlü tasnif daha önce Thomson, Morgan ve Tylor’a uzanan bir zihnin ürünüdür. Buna göre Childe’ın insanlık tarihindeki üç önemli devrimi ise sırasıyla şöyledir.

1. Neolitik devrim: MÖ. 12 binlerde bitki yetiştirme ve hayvanları evcilleştirme ile gerçekleştirilmiştir. (Vahşilikten Barbarlığa geçiş)
2. Şehir devrimi: kabaca MÖ. 4 binlerden itibaren Nil, Fırat ve İndus nehirlerinin alüvyonlarında bulunan köylerin şehirlere dönüşmesiyle gerçekleşmiştir.
3. Endüstri devrimi ise coğrafi keşiflerin ardından Avrupa’da gerçekleşmiştir (Childe, 2009: 36-38).

Childe, yukarıdaki tasnifte de görüleceği üzere Marksist bir bakış açısıyla geçmişî ekonomi ve üretim gibi parametreler üzerinden ele alır. Ancak burada hemen şu belirtilmelidir ki Childe, Marksizm’i de kendi fikirleri doğrultusunda yorumlamış ve bu sebepten Marksist teorisyenlerin de eleştirisine maruz kalmıştır (Sherratt, 1990: 8). Childe, zengin araştırma sonuçlarına dayanarak “avcı-toplayıcılık”tan çiftçiliğe geçişi sosyo-ekonomik kavramlarla ortaya koyan ilk arkeologtur (Gathercole, 2013: 62). İlk devrimle beraber insan besin aramaktan besin üretme aşamasına geçmiş, ikinci devrimle beraber ise ticaret ve ekonomiye dayanan şehir ekonomisini kurmuştur (Childe, 2010b: 222). Diğer bir ifadeyle Neolitik devrim vahşetten barbarlığa, asalaklıktan kurtulup doğayla ortaklığa (Childe, 2009: 63) sebep olmuştur. Ancak Childe, diğer sosyal evrimcilerden farklı olarak tek bir Neolitik kültür bulunmadığını ve farklı Neolitik kültürlerin mevcut olduğunu belirtmiştir (Childe, 2009: 78).

Şehir devrimi ise yeterli besin üreticiliğinden uzmanlık gerektiren imalat ve dış ticarete dayalı bir dönüşüme geçişi sağlamıştı. Bronz çağına gelindiğinde artık uzmanlık alanları iyice artmış ve artı ürün zorunlu bir hâl almıştı. Childe, şehir devriminin emperyalist baskılar neticesinde diğer toplumlara benimsettirildiğini öne sürmüştü. Çünkü bazı topluluklar yeni ekonominin faydalarını anlamayacak kadar geri ve beceriksizdiler. Dolayısıyla günümüzde Batı kapitalizminin sömürge yoluyla bağımlı ülkelere yayılması gibi bu dönemde de devrim kolonileştirme yoluyla yayılmıştır (Childe, 2010a: 123-126). Bu bağlamda Childe, her ne kadar devrimleri son derece önemli ve gelişmenin ana unsuru olarak görse de bu durumun aynı zamanda bazı insanları ekonomik açıdan geriye ittiğini de ifade etmektedir. Zamanla insanlar giderek kiracı ve hatta köle durumuna düşmüşlerdir (Childe, 2010a: 159). Aslında bu durum üçüncü devrim olan Sanayi Devrimi'ndeki işçi sınıfının durumuyla paralellik oluşturmakta ve böylece modern dönemdeki olayların tarihsel kökenleri inşa edilmektedir.

Ekonomi, sınıf ve teknoloji gibi kimi saiklerden hareketle zamanı bölerek kategorize eden Childe'in yaklaşımı çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Söz konusu yaklaşımın zamanı algılayış ve yorumlayış biçimimizi olumsuz etkilediği, çünkü zamanın akan bir nehir gibi olduğu ve dolayısıyla bir süreklilik arz ettiği öne sürülmüştür (Hodder ve Hutson, 2010: 185). Yine benzer şekilde Childe'in şeması, Avrupa'nın Tunç Çağı madencilerinden Yunan demokrasisine ve nihayetinde Endüstri Devrimi'ne ulaşan düz bir evrim çizgisini izlemektedir. Avrupa'nın başarısına karşın Doğu'nun ihtişamını despotik ve baskıcı rejimler sebebiyle kaybettiğini ve böylece "ilerleme"nin Avrupa'ya transfer olduğunu öne süren görüşü de çeşitli açılardan eleştirilmiştir (Shennan, 2013: 196).

4. Tarihin Erken Dönemlerinde Dini İnançlar

Childe'in din hakkındaki düşüncelerini anlayabilmek için ilk olarak onun uzak geçmişte yaşayan insanlara yönelik tutumunu bilmek yerinde olacaktır. O her şeyden önce "ilkel insan"ın bir düşünme yetisine sahip olduğunu kabul eder. Kendini Yaratan İnsan adlı çalışmasında Childe, uzak geçmişte yaşayan insanların düşüncelerinin aritmetik ve uygulamalı bilimlere yönelik tecrübelerle ulaşmadığını, tam aksine bu düşüncelerin onları batıl inançlar çıkmazına soktuğunu ifade etmektedir (Childe, 2010a: 41). Oysa aynı eserde birkaç sayfa sonra ilk insanların hayatlarını sürdürebilmeleri için hatırı sayılır bir astronomi, botanik, jeoloji ve zooloji bilgisine sahip olduklarını ve bu birikimin aktararak bilimin temelini oluşturduğunu öne sürerek çelişkiye düşmektedir (Childe, 2010a: 44). Ayrıca Childe'in tarih anlayışının temelinde kendini var eden insan düşüncesinin bulunduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Kendini Yaratan İnsan kitabını "İnsanı insan yapan, insandır" cümlesiyle sonlandırır (Childe, 2010a: 166). Dolayısıyla bu fikir dışarıdan bir müdahale, vahiy ya da yardım olanağını yok sayan bir yaklaşım olarak tezahür etmektedir.

Burada Childe'in uzak geçmişte yaşayan insanların inançlarını ifade etmek üzere kullandığı batıl-boş inanç (superstition) kavramı üzerinde durmak yerinde

olacaktır. O eserlerinde din, inanç ve dinî inanç kavramlarının yanında ağırlıklı olarak hurafe/batıl/boş inanç kavramını kullanmaktadır. Childe'in superstition kavramını James Frazer'dan (ö. 1941) almış olması muhtemeldir.⁴ Zanaatlerin ancak sihirsel reçetelerden sıyrıldıktan sonra bilime katkı sunmaya başladığını belirten Childe, (Childe, 1950: 18) bu hususta Frazer ile aynı fikri paylaşır. Akli kavramlara ve bilimsel bir temele dayanmayan, doğa olaylarını genellikle okült ve doğaüstü nedenlere bağlayan kabilesel ve kişisel inançlar olarak tarif edilen batıl inanç, varsayılan zararlardan korunmak ve faydaları sağlamak için başvuru davranış eğilimi olarak da ifade edilmektedir. Kelimenin Batı kökenli formundaki "Superstition" kelimesindeki super öneki, ispatlanmamış bir aşırılığı, maddi dünyaya yönelik manevi ve büyü müdahaleyi kabul etmeye hazır olma halini işaret etmektedir (Gardner, 1954: 120). Yaşadığı dönemdeki düşünsel paradigma söz konusu edildiğinde, Childe'in dinî inançları ifade etmek üzere bu kavramı neden tercih ettiği daha iyi anlaşılmaktadır. Bu bağlamda genel olarak zihinsel ve ruhsal düşünceye yönelik özgürleşme hareketinin Rönesans ve Reform hareketlerinin sağladığı zemin üzerinden ancak XVIII. yüzyılda gerçekleştiği kabul edilmektedir (Gardner, 1954: 122). Evrimci bilim insanları, eskiçağ insanının şümulü bir dine sahip olamayacağına, çünkü bunu gerçekleştirebilecek zihinsel ve tinsel yeterliliğe sahip olmadığına dair bir varsayıma inanmışlardı (Eliade, 2018: 34). Dolayısıyla bu düşünsel zemin üzerinden hareket eden Childe, din kavramı yerine batıl inanç kavramını tercih eder ve böylece doğrudan kurumsal dinin tepkisinden de sıyrılmış olur. Ancak çok açıktır ki Childe'in batıl inanç kavramı ile kastettiği dinden başka bir şey değildir. Nitekim Childe'in bu kavramı tarihin erken dönemlerinden kurumsal dinin mevcut olduğu döneme kadar kullanmayı sürdürmesi bunun açık bir göstergesidir.

Childe'in tarih anlatısında bir kültür; ekonomi, sosyoloji ve ideoloji olmak üzere üç temel unsur üzerinden ele alınmaktadır. İdeoloji başlığı altında bilim, sanat ve spor başlıklarıyla beraber numenolojiye de yer verir. Bunun altında ise ölü gömme tipleri, heykelcikler, ritüel objeleri ve ayinler yer almaktadır (Childe, 2019b: 136). Ayinlere örnek olarak yamyamlığı vermesi bir bakıma Childe'in dine bakışı hakkında ipucu vermektedir. Aslında Childe'in bu kategorisi hem dine karşı arkeolojinin 1960 öncesindeki tutumunu yansıtmakta hem de Süreçsel arkeolojinin yaklaşımına perde aralamaktadır.

Childe, erken dönemlerde kaleme aldığı Doğu'nun Prehistoryası'nda Mısır, Mezopotamya, İran ve Hint coğrafyalarını ele alır ama din ile ilgili genellikle sessiz kalmayı tercih eder. Sadece mezar ve ölü gömme gelenekleriyle ilgili kısa mülahazalarda bulunur (Childe, 2010b: 133). Childe, büyüsel ve dinsel geleneklerin ayrıntılarda sonsuz sayıda değişken barındırdığını, dolayısıyla arkeologların yazılı kayıtların ve şifahi geleneklerin olmadığı dönemler için maddi kültür üzerinden dini anlamalarının imkânsız olduğunu belirtmektedir. Ona göre arkeologlar belirsiz bir alan olan dine yönelik çalışma yapmaktansa çalışma

⁴ Frazer'in Klasikleşmiş eserinde "Superstition" kavramı eserin odağını oluşturmaktadır. Bkz. (Frazer, 1983)

alanlarını teknolojik meselelerle sınırlandırmalıdır (B. Trigger, 2014: 331-332). Bu durumda yazılı kayıtlara sahip olmadığımız dönemlere ait megalitik mezar taşlarının tarihsel fonksiyonlarına, ekonomik ve sosyal yönlerine odaklanmamız gerekir. Childe'a göre söz konusu yapıları inşa edenlerin buraya ait duygu, düşünüş ve inanışları sonsuza kadar kaybolmuştur ve üstelik bunlar birer yanılısamadır. Dolayısıyla bunların pek de bir önemi yoktur (Childe, 2019b: 175). Oysa günümüzde meselenin bu kadar indirgemeci tarzda ele alınamayacağı, söz konusu yapıların sadece güç ve iktidar ile ilişkilendirilmemesi gerektiği, meselenin mit ve hafıza gibi farklı boyutlarının da bulunduğu haklı olarak tartışılmaktadır.

Dinin maddi kültür üzerinden anlaşılamayacağını (Childe, 1994: 47) ve aslında pek de önemli olmadığını ima eden Childe, Neandertallerin ölü gömme tören ve kurallarının beklenmedik bir durum olduğunu ve ekonomik olmayan bir eyleme dönüştüğünü ifade etmektedir. Buna göre söz konusu “hayvan görünümündeki yaratıklar” ölüm dehşeti karşısında “ilkel” duygularla düşsel düşünmeye başlamışlardır. Dünya yaşamının tümüyle son bulmayacağına inanan bu varlıklar, yeni yaşamda ölenlerin ihtiyaç duyacakları aletleri de beraberinde gömmüşlerdir. Childe'a göre; “böylesine eski çağlarda rastlanan bu hazin ve boş çabalar, Piramitler ve Tac Mahal gibi büyük mimari yapıları esinleyecekti.” (Childe, 2010a: 46) Onun bu yaklaşımı XIX. yüzyıldaki hâkim olan materyalist/pozitivist paradigma ile örtüşmektedir. Ekonomi, teknoloji ve gündelik hayat ile ilişkilendirilemeyen durumlar, “ilkel insan”ın korkuları neticesinde ortaya çıkan tuhaf inançlar ve davranışlar olarak değerlendirilmiştir. Bu durum Childe'ın batıl inanç kavramıyla geçmişten günümüze tüm dinleri kastettiğinin açık bir ifadesidir.

Paleolitik döneme ait olan mağara resimlerinin mahiyeti ile ilgili tartışmalarda Childe, XX. yüzyılda egemen olan görüş ile aynı çizgidedir. Ona göre Paleolitik kaya resimleri o dönem insanının sanat ve zooloji bilgisinin düzeyini ortaya koymakla beraber, tamamen pragmatik kaygılarla yapılmıştır. Buradaki çizimlerin temel amacı avı kolaylaştırmak için büyüsel bir etkinliktir. Childe'a göre söz konusu resimleri yapanlar gerçekten ustaydı ama bu durum onları avcı olmaktan kurtarmamıştır. Çünkü hayvanların gerçek boyutlarda ve çeşitli pozisyonlarda çizilmiş olmaları bunun ancak avcı gözüyle hayvanları izleyen ve tanıyan kişiler tarafından yapıldığını ortaya koymaktadır (Childe, 2010a: 51-52). Childe başka bir eserinde, sanatçı-sihirbazlar tarafından yapılan resimlerin muhtemelen ölü hayvanlar üzerinde yapılan gözlemler neticesinde ortaya çıktığını ve onlara avdan pay ayrıldığını ifade eder. Ancak bunun estetik kaygılarla olmadığını ısrarla vurgular. O, dinî düşüncenin temeliyle ilişkilendirmek istercesine her yıl ilk av hayvanının etinin yenmeyerek kurban geleneğinin başladığını ifade eder. Childe'a göre elbette bu mağara resimleri, sanatçı-sihirbazların/büyücülerin eylemleri ve kurban anlayışları tamamen batıl inançlara dayanmaktadır (Childe, 2009: 54-55). Ancak mağara resimleri üzerine yapılan çalışmalar bize söz konusu çizimlerin bulunduğu mekânların ve kullanılan

tekniklerin gelişi güzel seçilmediğini, zihinsel planda kozmoloji ile iç içe bir inanç barındırdığını ortaya koymaktadır (Lewis-Williams, 2019: 197).

Childe, din ile büyü arasında temelde bir fark bulunmadığını öne sürer ve büyüün kökeni hususunda Tylor ve Frazer'in yaklaşımlarını benimser. Dini tören ve sunakların büyü yoluyla tanrıları uzlaştırmak gibi bir amacının bulunduğunu iddia eder. Ona göre bu uygulama ve düşünceler peşin kabullere dayanmaktadır. Dolayısıyla Childe'a göre bilimin kökeni, kesinlikle doğrudan din ya da büyü değildir. Ona göre bilim zanaatlardan doğmuş ya da onlarla eş zamanlıdır. Childe, bir adım daha ileri giderek tedavi ve astronomi gibi din ile ilişkilendirilen zanaatların da bilimsel değeri haiz olmadığını savunur (Childe, 2010a: 157). O, Babil ve Mısır'da hastalığın şeytan veya diğer büyüsel varlıklarla ilişkili olarak kabul edildiğini ve bu sebeple birkaç faydalı ilaç dışında tıp biliminin Doğu'da gelişmediğini öne sürer. Çünkü ona göre buradaki hekimler çeşitli törenlerle kötü ruhları uzaklaştırmakla meşguldüler (Childe, 2010a: 154).

Childe, zaman zaman yukarıda ifade edilen görüşüyle tezatlık oluşturan yorumlarda da bulunur. Mesela Mısır'da bulunan piramitlerin inşasını büyük bir hayranlıkla aktaran Childe, Mısırlıların ölümlerle ilgili garip inançlarının anatomî, geometri ve mühendislik gibi daha yararlı işlere uygulanabilecek bilimsel buluşlara sebep olduğunu belirtmektedir (Childe, 2010a: 119). Bu bakımdan Childe açısından din ile bilim kaynak itibarıyla insanın farklı yönleriyle ilgilidir. Dolayısıyla ikisinin aynı kaynaktan türediğini söylemek mümkün değildir. Bilim insanın gözlem ve deney gibi tecrübelerinin rasyonel zemin üzerinden binbir türlü zorlukla elde ettiği verileri ifade ederken din, korku sonucu düşünmek yerine kolaycılığı tercih eden insanın zihninde kurguladığı mantık dışı bir fenomendir. Oysa bilim ile dinin eski çağlarda birbirinden ayrı düşünülmediği ve söz konusu ayırımın birkaç asırlık geçmişe sahip olduğu unutulmamalıdır. Çünkü bu dönemde sözgelimi doğa ve şifa ile ilgili alanlarda bilgi sahibi olmak bir ayrıcalık olmanın ötesinde bir zorunluluktur. Dolayısıyla bilimin kökenlerinin eski çağ toplumlarının şifacılarından ve din adamlarından ayrı düşünülmemeyeceği aşikârdır (Dawson, 2003: 219). Bu bakımdan Durkheim'in görüşleri göz önünde bulundurulduğunda toplumsal büyük kurumların tamamının kökeninin dine dayandığı bile söylenebilir (Durkheim, 2011: 564).

Neolitik devrim söz konusu edildiğinde Childe, bunun insan düşüncesi üzerinde etkili olduğunu ve bu durumun dini de biçimlendirdiğini ancak, Neolitik inançların mahiyetinin bilinemeyeceğini ifade eder. Hatta Childe, "Neolitik uygarlık"tan söz edilemeyeceğini ve sadece birkaç temel ilkedden bahsedilebileceğini belirtir (Childe, 2010a: 75). Böylece "Neolitik din"den söz etmenin zor olduğunu belirten Childe, bu dönemde ölümlerin gösterişli törenlerle toprağa verilmesi ile toprağın verimliliğinin artması arasında bir ilişki kurulabileceğini ama bunun tüm Neolitik toplumları teşmil edecek kanıtların bulunmadığını ileri sürer. Benzer şekilde Childe, Neolitik dönemde Ana Tanrıça ve fallus inançlarını toprağın verimliliği ile ilişkilendirir (Childe, 2009: 79-80). Yine

Neolitik devrimi önemseyen Childe, ilk devrimin tüm ihtişamına rağmen büyüü ortadan kaldıramadığını çünkü insanların hâlâ iklim ve coğrafyanın etkisi altında olduğunu ifade etmektedir. İnsanların, doğal olayları lehlerine çevirmek adına muskalarla iyi güçlerin desteğini almaya ve kötülükleri uzaklaştırmaya çabaladığını düşünmektedir (Childe, 2010a: 99).

Yazı öncesi dönemde dinin varlığını görmezden gelen Childe'in aksine arkeolojik kalıntıların insanların dünya görüşü ve dinî inançları hakkında birçok veri sunacağı günümüzde sıklıkla dile getirilmeye başlamıştır. İnsan ile nesne arasındaki ilişkinin çok boyutluluğundan hareketle arkeolojik kalıntıların insanların duygu, düşünce ve inançlarına dair birçok iz taşıdığı söylenebilir. Hatta insanı ve eşyayı şekillendiren temel unsurların başında dinin geldiği düşünüldüğünde mesele çok daha farklı bir boyut kazanmaktadır.

5. Yazı Sonrası Dönemde İlerlemenin Önünde Bir Engel Olarak Dinin Konumu

İnsanın düşünceden nefret eden bir varlık olduğunu öne süren Childe, büyü geleneğinin ve dinin sunduğu kestirme ve zahmetsizce ulaşılan kanaatlerin hemen kabul gördüğünü ve insanların bu bilgilere dört elle sarıldığını belirtir (Childe, 2010a: 47). Oysa din ve büyü tarafından insana sunulan “boş umutlar” ile düşsel kestirme yollar insanın doğayı anlamasını ve onunla mücadele etmesini engellemektedir. Söz gelimi eski çağlarda gökyüzünde yıldızların daha net görüldüğünü belirten Childe'a göre insanlar zamanla gök cisimlerinin yeryüzündeki birçok olayda etkin olduklarına inanmaya başladılar. Önceleri tarımsal olayların vaktini belirleyen ve bunda başarılı olan bu yöntemin zamanla geleceğe/gayba dair diğer olayların da kestirilebileceğine yönelik bir inanca evrildiğini ve bu yolla astrolojinin yaygınlaşarak bir inanca dönüştüğünü ifade etmektedir (Childe, 2009: 125). Mezopotamya'daki tanrı simgesinin bir yıldız olmasının da Taş Çağı'na dayandığını ama gerçekte o dönemde tanrı ve din imgelerinin ne kadar geliştiğini bilmediğimizi söyler (Childe, 2010a: 78).

Childe, bir bakıma eski çağ insanının güvende hissetmek adına kendisine inançlardan örülür bir kale inşa ettiğini düşünür. Bu yolla “oluşturdukları batıl inançlar ve düşledikleri yapma varlıkların yardımıyla” rahat ve güven içerisinde yaşamın zorluklarına katlanmaktadırlar. Ancak bu durum bazı kurumların gelişmesine neden olmuş ve çoğu gerçeğin gizlenmesine/örselenmesine neden olmuştur:

Bilimin oluşturduğu kentsel devrim, büyüyle sömürülmüştür. Çiftçilerin ve zanaatçıların başarılarından yararlanan, rahiplerle krallar olmuştur. Böylece bilim değil, büyü tahta geçmiş ve tapınağın gücüne erişmiştir (Childe, 2010a: 164).

Devrimler ve dolayısıyla değişimin tehlikeli bir tarafı bulunduğu dikkat çeken Childe, dinin statükocu olduğunu belirtir. Buna göre günümüzdeki “basit toplumlarda, mevcut sosyal kurumları ve ekonomik düzeni bağdaştıran ve

sürdüren batıl inançlar”ın büyük bir gücü bulunmaktadır. Childe, eski çağlarda da durumun böyle olduğunu iddia eder. Tam bir imanla bağlı kalınan batıl inançların ve kurumların sosyal değişime ve bu değişimin önemli bir sac ayağı olan bilimsel ilerlemeye engel teşkil ettiğini (Childe, 1958: 284) savunan Childe’a göre bunlara yönelik direniş ile o toplumun ekonomik güvencesi ters orantılıdır. Bu bakımdan açıklıkla karşı karşıya gelme tehlikesi bir toplumu değişimden uzaklaştırır. Bir töreni veya kurbanı unutmak insanüstü güçlerin gazabına sebep olur ki bu “file atılan okun ucunu zehirlemeyi unutmak kadar” tehlikelidir (Childe, 2010a: 76).

Buna göre insanlar, değişimden korkan, salgın ve afet gibi durumları büyüsel olarak yorumlayan ve bu tehditlere karşı doğaüstü güçlere sığınan bir varlıktı. Dolayısıyla Childe’a göre en ufak değişiklik toplumun tümünü tehlikeye sokabilirdi. Ancak insanın tembel doğası gereği, “fazla çaba göstererek lüks yaşamaktansa, basit yaşamayı tercih etmesi” onu başka toprakları istila etmesine yönlendirmiştir. Böylece farklı iki inancın önce yan yana yaşadığı ve devamında birinin diğerinin yerini aldığı görülmüştür. Sonuçta anlaşılmıştır ki inançları terk etmek hiç de tehlikeli değildir. İnanç değişikliklerine rağmen toprak insanları beslemeye devam etmiştir (Childe, 2010a: 96-97). Dinin değişime ve dolayısıyla ilerlemeye engel teşkil ettiğini savunan Childe’ın aksine, dinin bir toplumdaki en önemli dinamik güç olduğu, bünyesinde değişim ilkesini barındırdığı dahası varlığını değişime borçlu olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla bir toplumda din duygusunun zayıflaması ilerlemeden ziyade toplumsal çöküşün göstergesi olarak da düşünülebilir (Dawson, 2003: 217).

Marksist terminolojiyi geçmişe uyarlayan Childe, devrimlerin ve dolayısıyla ilerlemenin köylüler ve işçilerden oluşan gerçek üreticiler tarafından batıl inançların direncine rağmen gerçekleştirildiğini savunmaktadır. Ancak o, devrimden sonra söz konusu üretici sınıfın “aşağı sınıflar” düzeyine indirildiğini belirtir. Buna karşın, sözgelimi Sümer’de devrimden ilk yararlananların üretmedikleri halde tapınak rahipleri olduğunu öne sürer. Benzer şekilde krallık ortaya çıktığında kral da kendisini tanrıyla ilişkilendirerek törenlerde tanrı kişiliğine bürünmüştür (Childe, 2010a: 160). Böylece dinin otoritesinden faydalanmıştır.

Childe’ın yaklaşımının aksine, onlarca tanrı, tuhaf ve fantastik görünümlü anlatılar dizisi her ne kadar bir kaotik, anlaşılması güç ve yarasız gibi görünse de derinlemesine bir okuma durumun farkını ortaya koymaktadır. Sonuç olarak inanç sisteminin sağlam temeller üzerine zekice inşa edildiği anlaşılmakta ve bu durum hayranlık duygusunu tetiklemektedir (Bottero, 2020: 250). En nihayetinde Sümerler kendilerinden önce yaşayan çok sayıda toplumun dinî tecrübesinden beslenmişlerdir. Ancak modern insan açısından söz konusu inançların tuhaf ve anlaşılmaz olarak görülmesi dinleri anlamının önünde en önemli engel olarak belirmektedir (Demirci, 2013: 3). Modern-ilkel benzeri kategorik ayırmalara Marksizm gibi ideolojilerin varsayımları eklendiğinde mesele daha da farklı bir boyut kazanmaktadır.

6. Tanrı Düşüncesi ve Sermayenin Merkezi Olarak Tapınak

Şehir devriminden sonra din hakkında daha cesur yorumlarda bulunmaya başlayan Childe, meseleyi sermaye, sınıf ve iktidar gibi hususlar üzerinden ele alır. Tapınakların belli bir sisteme göre sınırları tanrılar tarafından çizilen ve insanlara rüya yoluyla bildirilen yapılar olmakla birlikte gerçek mimarlarının rahipler olduğunu ifade eder. Üstelik oldukça masraflı olan bu yapıların inşasındaki nitelikli iş gücü ve besin stoku da rahipler tarafından karşılanır. Childe, tüm bu organizasyonun arkasında desteğini tanrılardan alan rahip sınıfını görür (Childe, 2009: 109; 2010a: 106). Zamanla tanrı evi olan tapınaklarda yolsuzlukların baş göstermeye başladığını, defin işlemlerinden alınan yüksek meblağların, tapınak mallarının gelişi güzel harcanmasının ve diğer sosyal çatışmaların önüne geçmek için bir kuruma ihtiyaç duyulduğunu ve böylece “devlet”in ortaya çıktığını belirtir (Childe, 2009: 114-115). Devletin ortaya çıkışı ile ilgili birçok teori bulunmasına karşın, Childe’ın burada devletin kaynağı olarak tapınağı ve onun üzerinden dini işaret etmesi ilginçtir. Ancak bu düşüncede de din yine olumsuz bir rol üstlenir ve devletin varlığı din adamlarının yararlarına olacak şekilde zorunlu kılınan bir etmene dönüşür.

Yazı ve sayıların icadının rahipler tarafından gerçekleştiğini ifade eden Childe, bu keşfin sebebinin şöyle ifade eder: “Tanrının gelirleri arttıkça, muhasebesini tutmak da güçleştiğinden, rahip yöneticiler yeni bir yazı ve rakam düzeni geliştirmek zorunda kaldılar.” (Childe, 2010a: 108) Söz konusu gelişmeler beraberinde ağırlık, uzunluk ve ölçü birimlerinde bir standartlaşmayı zorunlu kılmış ve yazıyla beraber tüm bu sistemlerin öğretilmesi için eğitim kurumları tapınağa eklenmiştir (Childe, 2009: 122-123). Yazının keşfi ile beraber yeni oluşmaya başlayan bilimlerin terminolojilerini sihir ve büyüden aldıklarını öne süren Childe, Mısır ve Sümer yazıcılarının felsefeden ziyade teoloji ve mitoloji ürettiklerini iddia etmektedir. Böylece Barbarlık döneminden miras alınan tutarsız görünüm arz eden inançlar sistemleştirilmiştir. Tüm bunlar yapılırken de rahip ve yönetici sınıfının çıkarlarının desteklenmesi ön planda tutulmuştur (Childe, 2009: 151). Bu bağlamda Childe, rahiplerin “tanrının hazinesi” olan tapınak gelirlerinden yönetici sınıfa da önemli miktarda ödenek ayırdığını belirtir (Childe, 2010a: 107). İnsanlık tarihinde yazı, rakam, muhasebe ve geometri gibi keşiflerin önemine dikkat çeken Childe, söz konusu gelişmelerin din hanesine yazılmaması için de özel bir gayret sarf etmektedir. Buna göre Childe, Sümer rahiplerinin söz konusu keşifleri gerçekleştirmelerinin sebebinin büyü ve hurafelerin temsilcileri olmalarından kaynaklanmadığını belirtir. Rahipler aslında tüm keşifleri, yöneticisi oldukları dünyevi varlıklardan ötürü gerçekleştirmişlerdir. Onlar tıpkı Mısırlı rahipler gibi yazıyı dua ve büyü yapmak için değil geniş ticaret ağını yönetebilmek için icat etmişlerdir (Childe, 2010a: 134). Childe, burada bir çelişkiye düşmektedir. Din ile bilimin ya da ilerlemenin aynı kaynaktan neşet edemeyeceğini düşünmesine karşın, reddedemediği rahip veya tapınak merkezli keşifleri ise tahakküm ile ilişkilendirerek açıklama yoluna gitmektedir.

Tanrı düşüncesinin ortaya çıkışına değinen Childe, insan zihninde tanrının “büyüsel güçlerin kişisel simgesi” olduğunu savunur. Dolayısıyla bir bakıma tanrı düşüncesinin ortaya çıkışı da ekonomik sebeplere dayanmaktadır. Çünkü bir bakıma bu düşüncenin temeli tohumun ve toprağın verimini güvence altına almaya çalışmaktan kaynaklanmaktadır. Böylece ortak umut ve korkuların yapay bir kişilik olan ve ülkenin sahibi olarak görülen tanrıya açığa çıktığını iddia etmiştir. Tanrıların evleri olan tapınaklar dinî merkez olmanın yanında Childe’in yorumuyla aynı zamanda sermayenin de biriktiği mekânlardır. Bu durumda toplumun en varlıklı kişisi tanrıdır. Childe’in ifadesiyle “tapınak büyük bankadır; tanrı da ülkenin baş kapitalisti” (Childe, 2010a: 112). Halkın dindarlığı ve faizle verilen borç sayesinde büyük bir servete sahip olan tapınak ve tanrı düşüncesinin geçmişte Childe’a göre insanlığın erken evrelerine kadar uzanmaktadır.

Sümer öncesi Mezopotamya’da kralın halk ile baş kapitalist olan tanrı arasında durduğunu belirten Childe, sonraki devirlerde tanrının insani bir şekil ile temsil edilmeye başlandığını belirtir (Childe, 2010b: 141). Savaşların ve barış anlaşmalarının tanrılar adına yapıldığına dikkat çeken Childe, (Childe, 2009: 116) siyasi iktidarların değişmesine rağmen rahip ve tapınakların bu durumdan etkilenmediğine dikkat çekmektedir. Yani ona göre her ne kadar savaşlarda tapınaklar zarar görmüş veya yok edilmişse de bir olgu olarak tapınaklar yaşamaya devam etmiştir. Savaşta galip gelen kral veya komutan yeni bir tapınak inşa ederek dindarlığını ispatlamıştır (Childe, 2010a: 111).

Din ile ekonomi arasında ilişki kuran Childe’a göre Mısır ve Babil’de önce besin ürünlerinde ardından diğer maddelerde meydana gelen sermaye fazlalığı sayesinde büyük değişiklikler yaşanır. Childe, şehir devrimiyle yaşanan bu değişim ile endüstri devrimi arasında bir ilişki kurar. İşçi sınıfının ve hammadde ihtiyacının giderilmesi amacıyla yayılmanın (difüzyon) bu suretle gerçekleştiğini dile getirir (Childe, 2010b: 223). Böylece modern dönemdeki sömürge faaliyetleri ile uzak geçmişteki istilalar arasında benzerlikler kurar. Bu bağlamda tapınağın ekonomik bir devrimi simgelediğini ifade eden Childe (Childe, 2010a: 127) açısından elbette ki dinin buradaki konumu pek de olumlu değildir.

Evrimci ve ilerlemeci bir din anlayışını benimseyen Childe’a göre Demir Çağı’na doğru artık dinler, önceki zorlayıcı büyüsel sihir ve adaklardan sıyrılarak sosyal ahlak kurallarını ön plana çıkarmaya başladılar. Eksen Çağı’na gelindiğinde “Peygamberler tanrıdan, yani bir kabilenin tüm üyelerini kavrayıp aşan barbarların ortak ruh varlığından dolaysız vahiyler almaya cesaret ettiler.” (Childe, 2009: 223) Böylece söz konusu peygamberler, çok sayıda taraftar ve yeni dinlerini yayabilecekleri destekçiler buldular. Bununla beraber felsefe okulları da kendilerine taraftar bulmaya başladılar. Childe’a göre bu dönemde tanrı imgesinde de önemli değişimler vardır. Artık Tanrı; Yahve, Amon ya da Marduk gibi bir kabileye özgü değildir. Coğrafyaları aşan, bir heykele sığmayan ve diğer ilahlarla yarışan bir varlık olmaktan çıkarak tüm insanlığın tanrısı olmaya başlamış ve böylece tek toplum vurgusu yapılmaya başlanmıştır. Dinler kurumsallaşmaya

başladıkça ve rahip sınıfının otoritesi arttıkça ceza vurgusu ön plana çıkmış ve cehennem daha sıklıkla dillendirilmiştir (Childe, 2009: 224-225).

Childe, putperest dinlerin farklı dinî geleneklere hayat şansı vererek hoşgörü örneği göstermelerine karşın Yahudilerin Yahve'sinin bu hususta kendisi dışında tanrı tanımadığını ve dolayısıyla Makkabiler'in kurduğu devletin "dinsel hoşgörüsüzlüğün ve manevi totaliterliğin ilk pratik örneği" olduğunu iddia etmektedir (Childe, 2009: 257). Ancak Childe, diğer yandan devletlerin resmi kültürleri dışındaki inançların tek tanrı düşüncesine varma yolunda bir çaba içerisinde olduğunu da dile getirmektedir (Childe, 2009: 269). O, genel anlamda dinî inancı "boş inanç" olarak değerlendirirse de bir toplumun inandığı dinî değerlerin onun biyolojik ve ekonomik refahının artmasına ve gelişmesine katkı sağlaması gerektiğini ifade eder. Eğer bu gerçekleşmiyorsa söz konusu toplum tanrısıyla beraber yok olmaya mahkumdur.⁵ Burada da Childe'in düşüncesinde dinlerin politeizmden monoteizme doğru bir ilerleme kaydettiği anlaşılmaktadır. Üstelik dinin hayatta kalmasının da ekonomi ile ilişkilendirilmesi de Childe'in genel yaklaşımı ile uyusmaktadır.

Tapınağın sadece ekonomi, iktidar ve sınıf gibi kavramlar üzerinden ele alınması beraberinde oldukça sığ bir anlayışı getirmektedir. Eliade'nin de ifade ettiği gibi "zigguratların zengin simgeciliği ancak kozmik kuram"dan hareketle anlaşılabilir (Eliade, 2020: 24). Bu insanların zihninde Ziggurat ile dünya arasında bir ilişki kurulduğu ve kozmik dağa eşdeğer kabul edildiği ve merkez simgeciliğini temsil ettiği anlaşılmaktadır. Ancak Childe, tüm bunları göz ardı ederek tapınağı sermaye merkezi olan bir mekâna indirgemektedir.

Childe'in insanlık tarihini Marksizm üzerinden ele alması bir dizi problemi de beraberinde getirmektedir. Brothwell'in haklı olarak belirttiği gibi Marksist tarih anlatısı özellikle uzak geçmişte yaşayan insanı psikolojik olarak beceriksiz, başkasından mantıksız bir şekilde etkilenen, iktidarlar tarafından savaşa yönlendirilen, sosyal farklılıklarından dolayı hüsrana uğrayan, korktuğu için batıl inançlara teslim olan bir profilde çizmektedir. Childe'in ömrünün son zamanlarında Marksist yaklaşımın oldukça çok boyutlu bir hüviyete sahip olan geçmişi açıklayamayacak bir tekdüzelikte olduğunu fark etmiş olması da muhtemeldir (Brothwell, 2009: 196). Bu açıdan bakıldığında ideolojik okumaların geçmişi anlama önünde ciddi engeller oluşturduğu, kimi zayıf varsayımlara ve iddialara dayandığı ifade edilebilir. Bu bağlamda Marksist yaklaşım anlam yerine işlevi ön plana çıkarmakta ve insanların genellikle din gibi hâkim ideolojiler tarafından kandırıldığına dair ön kabul taşımaktadır.

⁵ Bu bağlamda Childe, Tunç Çağı'nda Mezopotamya, Mısır ve Çin'in Teokratik despotizm ile yönetildiği için üretim sürecinin durağanlaştığını ve bu sebeple ilk iki medeniyetin tarih sahnesinden silindiğini öne sürmektedir. Bkz. (Childe, 1947: 73)

Sonuç

XIX. yüzyılda Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle maddi kültüre duyulan ilgi, Avrupa uygarlığının temellerinin ve Kitab-ı Mukaddes'te adı geçen yerlerin keşfedilmesi gibi saiklerle modern bir bilim olarak ortaya çıkan arkeoloji ile din ilişkisi önemli bir tartışma alanıdır. Bilimsel olma iddiası sebebiyle sosyal bilimler yerine fen bilimleri ile iş birliği yapan arkeolojide arkeometri ile ilgili önemli gelişmeler sağlanmasına karşın uzunca bir dönem din görmezden gelinmiş ve anlaşılması güç bir konu olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda çalışmaya konu edinilen Gordon Childe; Avrupa, Akdeniz ve Mezopotamya'da elde edilen arkeolojik verileri büyük bir titizlikle bir araya getirerek uygarlık sürecini Marksist bir söylemle kurgulamıştır. Bu yönüyle arkeolojik düşünce tarihinde müstesna bir yere sahip olan Childe'in din algısının çözümlenmesi, bir bakıma arkeolojinin dine yaklaşımını da yansıtmaktadır. Childe, yazılı kayıtlara sahip olmadığımız dönem söz konusu edildiğinde dinî inançları genellikle görmezden gelmekte ya da ona değindiği zaman olumsuz bir unsur olarak yer vermektedir. Sümer sonrası toplumlara geldiğimizde ise Childe'in dine karşı tutumu netlik kazanmakta ve Marksist düşüncenin dine karşı olan tavrını yansıtmaktadır. Özellikle Kendini Yaratan İnsan ve Tarihte Neler Oldu? isimli çalışmalarında dinin ilerleme önünde bir engel olduğunu, iktidar sahiplerinin hegemonyasına hizmet ettiğini iddia eder. Childe daha da ileri giderek sınıfların ortaya çıkışı, aşağı sınıftakilerin ezilmesi, faizle insanların sömürülmesi gibi sosyal hayatın olumsuzluklarını da din ile ilişkilendirir. O, tüm bu düşüncelerini ifade ederken sıklıkla din yerine "batıl inanç/superstition" kavramını kullanır. Böylece kurumsal dinin tepkisinden sıyrılır. Ancak Childe'in çalışmaları dikkatle incelendiğinde hurafenin Aydınlanmacı anlayışın karşısında yer alan tüm inançları kapsadığı görülmektedir. Dahası din öteden beri bilimin ve ilerlemenin önündeki en önemli engel olarak kodlanmakta ve insanlara boş umutlar vaad eden bir kurum olarak sunulmaktadır. Tanrıyı başkapitalist ve tapınağı ise sermayenin merkezi olan banka olarak ilan eden Childe'in, Marks'ın din yorumundan daha radikal bir tutum sergilediğini söylemek mümkündür. Arkeolojik düşünce alanındaki ilk ve en önemli teorisyenlerinden olan Childe'in tarih kurgusundaki din algısının hem arkeolojik bilgi üretimi üzerinde hem de dünya tarihi yazımında etkili olduğu ifade edilebilir.

Childe'in din algısı, XIX. yüzyıldan itibaren egemen olan Viktorya dönemi düşünürlerinin indirgemeci din anlayışıyla büyük oranda örtüşmektedir. Dinin kökenine dair fikirler öne süren teorisyenlerden etkilenen Childe, bu düşüncelerini arkeolojiye taşımıştır. Ancak o kökeninden ziyade dinin tarih içindeki olumsuz rolüne odaklanmıştır. Dini, bilimin ve ilerlemenin karşısında konumlandıran Childe, tarih anlatısını da bu bağlam üzerinden ortaya koyar. Oysa Childe'in iddiasının aksine, yeryüzü macerasında ilk insanla birlikte varolacak gelen dinin, insan hayatını düzenleyen, anlam katan ve onu inşa eden birçok yönünün olduğu bilinmektedir. Ayrıca din, günümüzdeki çoğu kurumun oluşmasında başat rolü üstlenmektedir. Antropoloji ve tarih gibi bilimlerle arkeolojik verileri yorumlayan ilk ve en önemli isimlerden biri olan Childe'in din

anlayışı, onun geçmişi inşa ettiği zemini anlamak açısından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Bottero, J. (2020). *Mezopotamya: Yazı, Akıl ve Tanrılar*. (M. E. Özcan ve A. Er, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Brami, M. N. (2019). The Invention of Prehistory and the Rediscovery of Europe: Exploring the Intellectual Roots of Gordon Childe's 'Neolithic Revolution' (1936). *Journal of World Prehistory*, 32(4), 311-351. doi:10.1007/s10963-019-09135-y
- Brothwell, D. (2009). Childe, His Student, and Archaeological Science: An Epilogue. *European Journal of Archaeology*, 12(1-3), 193-202. doi:10.1177/1461957109339688
- Childe, G. (1947). *History*. London: Cobbet Press.
- Childe, G. (1950). *Magic Craftsmanship and Science*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Childe, G. (1958). *The Dawn of European Civilization*. New York: Knopf.
- Childe, G. (1994). *Toplumsal Evrim*. (C. Balcı, Çev.). İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Childe, G. (2009). *Tarihte Neler Oldu?* (A. Şenel ve M. Tunçay, Çev.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Childe, G. (2010a). *Kendini Yaratan İnsan*. (F. Ofloğlu, Çev.). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Childe, G. (2010b). *Doğu'nun Prehistoryası*. (Ş. A. Kansu, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Childe, G. (2019a). *Aryanlar: Hint Avrupa Kökenlerine Dair Bir İnceleme*. (C. C. Aydın, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Childe, G. (2019b). *Geçmiş Bir Araya Getirmek: Arkeolojik Verilerin Yorumlanması*. (C. C. Aydın, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Dawson, C. (2003). *İlerleme ve Din*. (Y. Kaplan ve A. Doğan, Çev.). İstanbul: Açılım Kitap.
- Demirci, K. (1996). *Dinlerin Dejenerasyonu*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Demirci, K. (2013). *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Díaz-Andreu, M. (2017). Childe and the International Congresses of Archaeology. *European Journal of Archaeology*, 12(1-3), 91-122.
- Droogan, J. (2012). *Religion, Material Culture and Archaeology*. London: Bloomsbury.
- Durkheim, E. (2011). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. (F. Aydın, Çev.). Ankara: Eski Yeni Yayınları.
- Durmuş, İ. (2019). Sümerlilerde İnanç. L. G. Gökçek, E. Yıldırım ve O. Pekşen (Ed.), *Mezopotamya'nın Eski Çağlarında İnanç Olgusu ve Yönetim Anlayışı* içinde (ss. 19-40). İstanbul: Değişim Yayınları.
- Eliade, M. (2017). *Arayış: Tarih ve Dinde Anlam*. (C. Soydemir, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Eliade, M. (2018). *Avustralya Dinleri*. (C. Soydemir, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Eliade, M. (2020). *Babil Simyası ve Kozmolojisi*. (M. E. Özcan, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Frazer, J. G. (1983). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: Macmillan.
- Gardner, A. (1954). Superstition. (J. Hastings, Ed.) *Encyclopedia of Religion and Ethics*. New York: T.&T. Clark.
- Gathercole, P. (2013). Childe'in Devrimleri. C. Renfrew ve P. Bahn (Ed.), *Arkeoloji: Anahtar Kavramlar* içinde (ss. 62-68). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gathercole, P., Irving, T. ve Díaz-Andreu, M. (2009). A Childe Bibliography: A Hand-List of the Works of Vere Gordon Childe. *European Journal of Archaeology*, 12(1-3), 203-245. doi:10.1177/1461957109339696
- Gathercole, P., Irving, T. H. ve Melleuish, G. (Ed.). (1995). *Childe and Australia: Archaeology, Politics and Ideas*. Queensland: University of Queensland Press.
- Harris, D. R. (Ed.). (1994). *The Archaeology of V. Gordon Childe: Contemporary Perspectives*. London: University of Chicago Press.
- Hawkes, C. (1954). Archeological Theory and Method: Some Suggestions from the Old World. *American Anthropologist*, 56(2), 155-168.
- Hodder, I. ve Hutson, S. (2010). *Geçmişi Okumak: Arkeolojiyi Yorumlamada Güncel Yaklaşımlar*. (Burcu Toprak ve E. Rona, Çev.). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Insoll, T. (2004). *Archaeology, Ritual, Religion*. London: Routledge.
- Insoll, T. (2012). *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Insoll, T. (2013). Kült ve Din Arkeolojisi. C. Renfrew ve P. Bahn (Ed.), *Arkeoloji: Anahtar Kavramlar* içinde (ss. 62-68). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Irving, T. H. (1995). Selection of Vere Gordon Childe's Private Letters. P. Gathercole, G. Melleuish ve T. H. Irving (Ed.), *Childe and Australia: Archaeology, Politics and Ideas* içinde (ss. 27-46). St. Lucia: University of Queensland Press.
- Kelly, R. L. (2015). Binford versus Childe: What Makes an Archaeologist Influential? *Journal of Anthropological Archaeology*, 38, 67-71.
- Kristansen, K. (2013). Yenilik ve İcat Ayrı Olgular mı Yoksa Tarihsel Bir Süreç mi? C. Renfrew ve P. Bahn (Ed.), *Arkeoloji: Anahtar Kavramlar* içinde (ss. 325-331). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lewis-Williams, J. D. (2019). *Mağaradaki Zihin*. (T. Esmer, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Özdoğan, M. (2014). *50 Soruda Arkeoloji*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.
- Peace, W. J. (1995). Vere Gordon Childe and the Cold War. P. Gathercole, G. Melleuish ve T. H. Irving (Ed.), *Childe and Australia: Archaeology, Politics and Ideas* içinde (ss. 128-143). St. Lucia: University of Queensland Press.
- Renfrew, C. (2000). The Archaeology of Religion. C. Renfrew ve E. B. W. Zubrow (Ed.), *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology* içinde (ss. 47-54). Cambridge: Cambridge University Press.

- Shennan, S. (2013). Kültürel Evrim. C. Renfrew ve P. Bahn (Ed.), *Arkeoloji: Anahtar Kavramlar içinde* (ss. 195-200). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sherratt, A. (1990). Gordon Childe: Paradigms and Patterns in Prehistory. *Australian Archaeology*, (30), 3-13.
- Sherratt, A. (1996). Childeish Questions. *Antiquity*, 70(267), 18-19. doi:10.1017/S0003598X00082843
- Sherratt, A. (2004). *Economy and Society in Prehistoric Europe: Changing Perspectives*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Steadman, S. R. (2016). *Archaeology of Religion Cultures and Their Beliefs in Worldwide Context*. New York: Routledge.
- Toprak, Bilal. (2020). *Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe: Disiplinlerarası Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: MiletNihal Yayınları.
- Trigger, B. (1980). Gordon Childe: Revolutions in Archaeology. New York: Columbia University Press.
- Trigger, B. (1986). The Role of Technology in V. Gordon Childe's Archaeology. *Norwegian Archaeological Review*, 19(1), 1-14. doi:10.1080/00293652.1986.9965426
- Trigger, B. (2014). *Arkeolojik Düşünce Tarihi*. (F. Aydın, Çev.). Ankara: EskiYeni Yayınları.
- Ünsal, V. (2019). MÖ. III. Binyılda Mezopotamya'da Yönetim ve Din. L. G. Gökçek, E. Yıldırım ve O. Pekşen (Ed.), *Mezopotamya'nın Eski Çağlarında İnanç Olgusu ve Yönetim Anlayışı içinde* (ss. 41-62). İstanbul: Değişim Yayınları.

Cemil Meriç'in Düşüncesinde İdeoloji Kavramı: Georg Wilhelm Friedrich Hegel Perspektifinden Bir Okuma

Veysel Ergüç¹

Öz

İdeoloji kavramı ilk kez 1796 yılında Antoine Destutt de Tracy tarafından kullanılmıştır. Bu kavram ilk kullanıldığında düşüncelerin bilimi olarak tanımlanmıştır. Fransa'daki Aydınlanma ile birlikte görünür hale gelen ideoloji kavramı, düşüncenin evrensel bilgiye göre tanzim edilmesi anlamını içermiştir. Evrensel bilgi bağlamında ideoloji, geçmişe dönmeme ve köklerden kopma biçiminde zuhur etmiştir. Bahsi edilen biçimde beliren bir ideoloji tanımına karşı zaman ve mekân içerisinde yaşayan özne tarafından üretilmiş tarihsel bir ideoloji düşüncesi belirmiştir. Sözü edilen düşüncenin önde gelen savunucularından biri Georg Wilhelm Friedrich Hegel olmuştur. Geçmiş zamandaki düşünce köklerini muhtevasında barındırmayan ideoloji lafzına Türkiye'de karşı çıkan en önemli isim Cemil Meriç olmuştur. Bu çalışma kapsamında Cemil Meriç'in düşüncesindeki ideoloji kavramı, Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in ideoloji kavramına bakışı ile bağlantılı biçimde okunacaktır. Çalışma kapsamında Meriç ve Hegel'in ideolojiye bakışı arasındaki bağlantı, düşünce ve bilme kavramları üzerinden kurulacaktır. Geçmişteki düşünce köklerinden kopukluk biçiminde neşet eden ideoloji kavramını zaman ve mekân ile tamamlama çabaları düşünce ve bilme kavramının karşılığı olarak yorumlanacaktır. Bu açıdan gerek Meriç'in gerekse Hegel'in ideoloji kavramını hem şimdiki zaman hem geçmiş zaman hem de burasını içeren düşünce kodu ile telif etme niyetinde oldukları ileri sürülecektir. Söz konusu tercih ile evrensel bilgiye göre sùdur eden ideoloji kavramını tarihselleştirmeyi amaçladıkları iddia edilecektir. Her iki düşünürün tarihselleştirmeden anladıkları şeyin içselleştirme, organikleştirme bir diğer ifadeyle kendinin kılma olduğu beyan edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İdeoloji, Bilme, Tarihsellik, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Cemil Meriç.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, v.erguc@alparslan.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3298-1803.

Ideology Concept in the Thought of Cemil Meriç: A Reading from the Perspective of Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Abstract

The concept of ideology was first used by Antoine Destutt de Tracy in 1796. When this concept was first used, it was defined as the science of thoughts. The concept of ideology, which became visible with the Enlightenment, included the meaning of accommodating thought according to universal knowledge. In the context of universal knowledge, ideology emerged in the form of not returning to the past and breaking away from the roots. Against the definition of an ideology that appears in the aforementioned way, a historical idea of ideology emerged, produced by the subject living in time and space. One of the leading advocates of the aforesaid thought was Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Cemil Meriç was the most important name in Turkey who opposed the concept of ideology, which did not contain the roots of thought in the past. Within the scope of this study, the concept of ideology in the thought of Cemil Meriç will be read in connection with Georg Wilhelm Friedrich Hegel's view of the concept of ideology. Within the scope of the study, the connection between Meriç and Hegel's view of ideology will be established through the concepts of thought and episteme. The concept of thought and episteme will be interpreted as the efforts to complete the concept of ideology, which emerged as a disconnection from the roots of thought in the past, through time and space. In this respect, it will be argued that both Meriç and Hegel intend to reconcile the concept of ideology with the code of thought that includes both the present, the past and the here. It will be argued that with this choice, they aimed to historicize the concept of ideology that emerged according to universal knowledge. It will be declared that what both thinkers understand from historicization is ethicism and self-consciousness.

Keywords: Ideology, Episteme, Historicity, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Cemil Meriç.

Extended Abstract

Ideology has been an important part of modern thought that emerged in the period starting with the 16th century. The concept of ideology was first used by Antoine Destutt de Tracy in 1796. When this concept was first used, it was defined as the science of thoughts. The concept of ideology, which became visible with the Enlightenment, included the meaning of accommodating thought according to universal knowledge. The concept emerged as universal knowledge based on empiricism in the minds of both Antoine Destutt de Tracy, who declared the concept of ideology the first time, and republican intellectuals in France. The concept of ideology was envisaged as a thought that encompasses all nations and all times in the world. Critical thoughts emerged against the concept of ideology, which includes universality in the center of empiricism and positivism. The most important philosopher who developed the aforementioned criticism is Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Congruently Hegel, Cemil Meriç has been

the *raisonneur* who approached the concept of ideology from the critical perspective in the intellectual life in Turkey. In this study, Meriç's view of ideology will be read in conjunction with Hegel's thought on the same concept. The association between the two thinkers will be established in the context of opposition to the universal at the center of positivism and empiricism. It will be argued that both thinkers want to complete the universal based on positivism and empiricism with the intersection of time and space. The intersection of time and space in the thought of both Hegel and Meriç will be interpreted in the context of "this" adjective. It will be stated that this adjective appears in the form of here in terms of space. It will be said that the mentioned adjective corresponds to the present tense, which includes the past tense in terms of time. What appears as the equivalent of this place in Hegel's thought is Prussia. A particular, specific or customized content is attributed to the concept of space. The concept of universal space, which includes the whole world, is transformed into a particular space in the thought of Hegel. In Hegel's thought, this adjective corresponds to the fluidity between the past and the present in the context of time. In parallel with Hegel, what corresponds to this adjective in other words the intersection of time and space in Meriç's thought is Ottomanism. The space that points to this place within the Ottoman circle is the Mediterranean. In Meriç's thought, the Mediterranean includes Islamic, Indian and European civilizations. The prominent time within the Ottoman circle includes Ibn Khaldun, Rabindranath Tagore and Honore De Balzac. In other words, this time in the Mediterranean contains Khaldun, Tagore and Balzac. According to Meriç, what makes the three names valuable is the idea of experiencing the world as its own truth. In connection with this thought, Meriç put forward the thesis of meeting the universal ideology with Ottoman awareness. Based on this, Meriç argued that the world in general and the ideology in particular should be experienced with the Ottoman reality. When interpreted in the context of the intersection of time and space, it is seen that the Mediterranean is read through Ibn Khaldun, Tagore and Balzac in Meriç's thought. In this respect, it is understood that the ideology was perceived from the Mediterranean perspective and made it belong to the Ottomanism. Ultimately, it is seen that the ideology in the center of positivism, which appears as poison in the minds of both Meriç and Hegel, is intended to be transformed into a cure through the intersection of time and space.

Giriş

Modern dönemdeki insan hayatının belirlendiği siyasal ve toplumsal haritalardan söz edildiğinde ideoloji kavramı ile karşı karşıya gelindiğini ifade etmek mümkündür. Bu bağlamda ideolojilerin hayatın kavranmasında önemli bir işlevi olduğu söylenebilir. İnsan hayatındaki olaylara ve durumlara anlam verilmesinin haricinde ideolojilere yeni bir hayatın inşa sürecinde başvurulduğu ifade edilebilir (Türk, 2014: 97).

Gerek siyasal gerekse toplumsal yaşamın inşa sürecinde başvuru alan ideolojilere Türkiye’de de rastlanmaktadır. Türkiye’de ideolojilere önem verilme nedeninin, yukarıda da söz edildiği üzere, içerisinde bulunan duruma anlam verme ve yeni bir yaşam arayışı olduğunu düşünmek mümkündür. Biraz daha açık biçimde ifade etmek gerekirse toplumsal değişim sürecinin olabildiğince canlı olduğu dönemlerde ideolojilerin Türkiye’de deyim yerindeyse mütemmim bir cüz haline geldiğini ifade etmekte bir beis yoktur.

Modern Türkiye’de ideolojilerin ön planda olmasına, bir diğer ifadeyle ideolojilere öncelik verilmesine ilişkin olarak düşünce refleksi geliştirildiği görülmektedir. Bahsi edilen tepkiyi gösteren düşün insanlarından en önde geleninin Cemil Meriç olduğunu söylemek mümkündür. Türkiye’deki modernleşme sürecinin yansımalarını düşünce alanında arayan Meriç, ideoloji kavramının ön plana çıktığını dile getirmiştir. Modernliğin kayda değer bir çıktısının ideoloji olduğunu ifade eden düşünür, bu durumun düşünce yaşamında ahrazların doğumuna neden olduğundan dem vurmıştır (Meriç, 2021a: 178).

Modernleşmenin deneyimlendiği Türkiye’de ideoloji kavramının hastalığa işaret ettiğini ileri süren Cemil Meriç, bunun önemli bir nedeninin söz konusu kavrama ilişkin tahayyüllerden kaynaklandığını söyler. İdeoloji kavramının Türkiye’deki düşünce yaşamında geçmişe dönememe ve köklerinden kopma biçiminde deneyimlendiğini belirten düşünür, bu durumun evrensel bilgi biçiminde meşrulaştırıldığından söz eder (Meriç, 2021a: 200).² Sözü edilen durumun hafıza yokluğuna sebebiyet verdiğiinden şikâyet eden Meriç, ideoloji kavramını geçmiş zamandaki düşünce kökleriyle bağlantılı kılacak bir formülasyon arayışına girer (2020a: 75 ve 480).

İdeoloji kavramını zaman ve mekân bağlamında tahayyül eden Cemil Meriç’in siyasal düşünceler tarihinin önemli bir ismi olarak beliren Georg Wilhelm Friedrich Hegel ile örtüştüğü hatta daha iddialı bir ifadeyle ondan etkilendiği görülmektedir. Bahse konu edilen etkilenme, düşünürün *Bu Ülke* başlıklı eserindeki şu ifadesinden anlaşılmaktadır: “*Düşünce hayatıma yön veren öteki ustalar: Rousseau ile İbn Haldun. Rousseau’dan Nietzsche’ye, Nietzsche’den Hegel’e*

² Geçmişe dönememe ve köklerden kopma durumunun Türkiye’den ziyade modernleşme sürecinin deneyimlendiği bütün toplumlarda var olduğu ifade edilebilir. Bu anlamda geleneksel toplumdan ayrışmanın nişanesi olarak modern toplumda neşet eden farklılaşma kavramının geçmiş zamandan ve oradaki düşünsel köklerden azade olma biçiminde tasavvur edildiği anlaşılmaktadır (Arlı & Çeğin, 2004: 167).

ve şakirtlerine geçiş..." (Meriç, 2021a: 45). Meriç'in düşünce sisteminde ideoloji kavramının önemli bir ağırlığı olduğu dikkate alındığında Hegel'in ideolojiye bakışından önemli ölçüde etkilendiği ifade edilebilir.

Cemil Meriç'in düşüncesindeki Hegel izinden yola çıkıldığında, bu çalışmada düşünürün ideoloji üzerine geliştirmiş olduğu düşüncenin Hegel perspektifinden okunabileceği fikrinden hareket edilecektir. Sözü edilen kanaatin desteklenmesi için metin kapsamında üç adet sorunsal formüle edilecektir. Çalışma dâhilinde zikredilecek ilk sorunsal, gerek Meriç'in gerekse Hegel'in ideoloji mefhumunu ne ile ilişkilendirdikleri üzerine olacaktır. Serdedilen sorunsala argüman olarak her iki düşünürün de ideoloji kavramını bilme, diğer bir ifadeyle idrak merkezinde düşünme ile bağlantılı biçimde yorumladıklarına şahit olduğu ifade edilecektir (Eagleton, 2005: 19; Meriç, 2020a: 475). Meriç ve Hegel arasındaki düşünsel bağlantıyı açığa çıkarmak için ortaya atılacak ikinci sorunsal, iki düşünürün ideoloji kavramına hangi pozisyondan anlam yüklediği üzerine olacaktır.³ Sorunsala, iki düşünürün de tarihsel bir perspektiften ideoloji kavramına yaklaştıkları lafzı cevap olarak verilecektir (McLellan, 2012: 7; Meriç, 2020a: 75). Tarihselciliğin⁴ Meriç'in ve Hegel'in zihnindeki karşılığının mekân bağlamında burasına, zaman bağlamında ise geçmiş zaman ve şimdiki zamana tekabül ettiği çalışma kapsamında belirtilecektir (Kojève, 2021: 348 ve 351). Hegel ve Meriç arasında ideoloji konusunda tarihsel pozisyonda durma anlamında bir ortaklığın olduğu ifade edildikten sonra üçüncü sorunsal olarak tarihsel bir perspektiften ideolojiye yaklaşma ile neyin amaçlandığı sorusu sorulacaktır. Sözü edilen sorunsal çerçevesinde dışsal olanı imleyen ideolojinin tarihsel perspektif aracılığıyla zaman ve mekân bağlamında yeniden üretilmesinin amaçlandığı düşüncesi üçüncü sorunsalın ilk argümanı olarak ileri sürülecektir. Evrensel gerçeğe ya da başka toplumların gerçeğine göre üretilmiş olan ideoloji kavramının idrak edilerek, daha açık bir ifadeyle mekân ve zaman bağlamında yeniden inşa edilerek iki düşünürün nezdinde dışsal olanın kendi olana dönüşümünün, içselleşmesinin, bir diğer ifadeyle organikleşmesinin amaçlandığı ifadesi üçüncü sorunsalın ikinci argümanı olarak deklare edilecektir (Kojève, 2020: 38; Meriç, 2020a: 485).⁵

3 Çalışma kapsamında formüle edilen ikinci sorunsal, Slavoj Žižek'ten yola çıkarak ileri sürülmüştür. İdeolojiye yaklaşım konusunda asıl önemli olanın öznel pozisyonla ilişkilendirme biçimi olduğunu ifade eden Žižek'ten yola çıkarak (2013: 17), gerek Hegel'in gerekse Meriç'in ne tür bir öznel pozisyondan kavrama anlam yükledikleri sorusu sorulmuştur.

4 Bütün tarihsel fenomenlerin biricikliğinin savunulduğu tarihselcilikte her tarihsel dönemin o döneme damgasını vuran fikirler aracılığıyla değerlendirilmesi gereğinden söz edilir. Bu bağlamda tarihselcilik içerisinden tepki veren düşünürlerin zaman dışı, evrensel ve değişmez rasyonalite ve ahlâka, soyut akılcılığa karşı çıktıkları görülmektedir (Cevizci, 1999: 827). Tarihselcilik bağlamında sözü edilen zamanı bütünlük halinde görme ile birlikte zaman dışılığa ve soyut olan merkezindeki evrenselliğe karşı çıkışın Hegel ve Meriç için de geçerli olduğu çalışma kapsamında iddia edilecektir. Bu açıdan hem Hegel hem de Meriç tarafından ideoloji konusunda üretilen düşünce refleksi tarihselci olarak yorumlanacaktır. Gerek Meriç gerekse de Hegel'in düşüncesinde sergilenen tarihselciliğin, bugündeki tasarımın geçmişin bilgisi refakatinde inşa edilmesine denk düşüğü ileri sürülecektir (Kojève, 2021: 350).

5 Meriç'in tahayyülündeki ideolojinin zaman ve mekân bağlamı ile bağlantılı okunacağı bu çalışmadan farklı bir metnin Orhan Koçak tarafından kaleme alınan Ataç, Meriç, Caliban, Bandung: Evrensellik ve Kısmılık Üzerine Bir Taslak başlıklı çalışma olduğu görülmektedir. İsmi zikredilen eserinde Koçak, Meriç'in Avrupa kaynaklı yorumun

Dışsal olan ideolojinin organikleşmesi konusunda Hegel'den etkilenen Meriç'in Osmanlılık ruhuna uygun içselleşme için İbn Sina, İbn Haldun, Rabindranath Tagore ve Honore De Balzac'a başvurduğu görülmektedir. Bu anlamda sözü edilen düşünürlerin Meriç'in metinlerindeki izlerinin keşfi için metinlerarasılık yöntemine başvurulacaktır. Metinlerarasılıkta metinde verilen anlamın muhtevastaki başka metinlerin, düşünürlerin izleri gösterilmektedir (Dede, 2015: 26). Buradan yola çıkarak İbn Sina, İbn Haldun, Rabindranath Tagore ve Honore De Balzac'ın Meriç'in düşüncesinde ve eserlerindeki etkisinin açığa çıkarılması amaçlanmaktadır. İsmi zikredilen düşünürlerin fikirleri çalışma kapsamında aktarıldıktan sonra Meriç'in düşüncesi üzerindeki etkileri ve Meriç'in o fikirleri nasıl yeniden ürettiği yorumlanacaktır. Bu noktada yorumcu bilgi kuramına başvurulacaktır. Yorumcu bilgi kuramı sayesinde metnin üzerindeki örtünün kaldırıldığı dikkate alındığında (Neuman, 2017: 31), Meriç'in metinlerindeki yerleşik anlamın açığa çıkarılmasının metinlerarasılığın yanı sıra bu şekilde de sağlanması umulmaktadır.

Cemil Meriç'in kendi düşüncesinde yer verdiği ideoloji kavramının Hegel perspektifinden okunma pratiğinin sergileneceği bu çalışmada öncelikle Hegel'in düşüncesine odaklanmak gerekmektedir. İdeoloji konusunda Hegel tarafından üretilen düşünce refleksi aktarıldıktan sonra ise Meriç'in ideoloji kavramı özelindeki düşüncesinin analizine girişmek icap etmektedir. Ancak, çalışma kapsamında gerek Hegel gerekse Meriç tarafından üretilen düşüncenin ideoloji bağlamında yorumlanacağı dikkate alındığında evvela ideoloji kavramının Hegel'e kadar olan serüvenine eğilmek, Hegel'in kendisine devreden bakiyeyi nasıl değerlendirdiğini anlamak açısından elzem görünmektedir.

1. İdeolojinin Kısa Tarihi⁶

İdeoloji, 16. yüzyılda ortaya çıkan modern düşüncenin önemli bir parçasıdır. Rönesans, Reform, Sanayi Devrimi, Fransız Devrimi, Aydınlanma gibi olayların beraberinde gelen toplumsal değişimler sonucunda önem kazanan ideoloji kavramı, dinin yerine ikame edilmesi gereken yeni bir anlam dünyası olarak tahayyül edilmiştir (Çaha & Şahin, 2013: 18). Düşüncenin yeniden inşa

etkisi altında kaldığını belirtir. Koçak'a göre böyle bir etki altındaki Meriç, mekândan uzak bir evrenselliği savunmuştur (2018: 34-35 ve 56). Koçak'ın argümanının tersi istikamette Meriç'in düşüncesinin ideoloji kavramı özelinde yorumlanacağı bu çalışmada Berrin Koyuncu Lorasdağı ve Hilâl Onur'un "Avrupa Merkezçilik Üzerinden Uygurluk Kavramına İki Farklı Bakış: Norbert Elias ve Cemil Meriç" başlıklı metni ile Kadir Cangızbay'ın "Cemil Meriç Üzerine" başlıklı çalışmasından ilham alınmıştır. Sözü edilen ilk metinde Meriç'in uzun yıllar Avrupa merkezci perspektifin etkisinde düşünce hayatını sürdürmesine rağmen 1960'lardan itibaren bundan çıktığı ifade edilmektedir. Bu açıdan Meriç'in bütün toplumları belirleme misyonu yüklenen Avrupa merkezçiliğe karşı çıktığı metin kapsamında savunulmaktadır (Koyuncu Lorasdağı & Onur, 2004: 245 ve 260). İsmi zikredilen ikinci çalışmada ise Meriç'in "gibi"liğe karşı çıktığı, "gibi" olmayı tam olmamaya eş tuttuğundan söz edilmiştir (Cangızbay, 2006: 534). Bahse konu edilen iki metinden yola çıkarak bu çalışmada Meriç'in evrensel olana işaret eden Batının ya da Avrupa'nın gibisi olmaktan ziyade onu Hegel ile bağlantılı biçimde zaman ve mekân bağlamında yeniden üretme amacında olduğu argümanı ideoloji kavramı özelinde savunulacaktır.

6 İdeoloji kavramının tarihçesinden söz edildiğinde Karl Marx başta olmak üzere Marksizm içerisinde geliştirilen düşünce reflekslerinin de aktarılmasının yaygın bir pratik olduğu söylenebilir. Bu çalışma metninde ideolojiye Hegel tarafından yüklenen anlam konu edildiğinden dolayı kavramın tarihçesinin özetleneceği bu bölüm kapsamında Marksist pozisyonlardan ifade edilmiş olan düşünce refleksleri aktarılmayacaktır.

edilmesi sürecinde mihmandarlık misyonu tevdi edilen ideolojilerin önceki döneme ait olduğu düşünülen dinden azade kılınması söz konusu olmuştur (Özbek, 2011: 33).

Modernitenin Batı coğrafyasında toplumsal bir gerçeklik haline gelmesiyle birlikte yaşanan geleneksel toplumdaki modern topluma geçiş sürecinde ideoloji kavramına ihtiyaç duyulmuştur. Söz konusu geçiş sürecinin beraberinde getirdiği farklılaşma sonucunda patlak veren kimlik, temsil, bölüşüm, bütünleşme ve meşruiyet krizlerinin çözülmesi amacıyla geliştirilen yeni düşünce refleksinin ideoloji olarak sùdur ettiği ifade edilebilir (Mardin, 1992: 18). Farklılaşmadan kaynaklanan yeni siyasal ve toplumsal durumun ve de yeni ilişki biçimlerinin açıklanması için din, mit ve gelenek gibi yapıların yerine ideoloji kavramına başvurulduğunu belirtmek imkân dâhilindedir (Örs, 2009: 8).

Toplumsal değişme sürecinde yaşanan sancılı tedavilerin tedavisi edilmesinde deva olarak tasarlanan ideoloji kavramı, 18. yüzyılın son döneminde Fransız düşünür Antoine Destutt de Tracy tarafından formüle edildi. Sözü edilen kavram, insan düşüncesini Tanrı düşüncesinden ayırmak için başvurulan "idea" kelimesi ile pozitif bilimlere işaret eden "logy" kelimesinin mecz edilmesi sonucunda neşet etmiştir. Bu anlamda ideoloji kavramının bilimsel olarak ortaya konulan düşünce biçiminde gün ışığına çıktığı görülmektedir (Çetin, 2007: 1).

İdeoloji kavramının bilimsel düşünce ile eş anlamlı olarak tanımlanması, kavramın evrensel bir gerçeklik olarak tahayyül edilmesini beraberinde getirdi. Gerek ideoloji lafzını hayata geçiren Antoine Destutt de Tracy gerekse Fransa'daki cumhuriyetçi aydınların zihin dünyasında kavram, ampirizme dayanan evrensel bilgi olarak husule geldi. Evrensel gerçekliğe işaret eden ideoloji kavramı, dünya üzerindeki bütün ulusları ve tüm zamanları kapsayan, ebed müddet bir düşünce olarak tasavvur edildi (Çaha & Şahin, 2013: 19). Başka bir cümleyle ifade etmek gerekirse, Aydınlanmanın Fransa'daki versiyonu ile belirgin hale gelen pozitivizmden mülhem genel geçer ampirik doğrular merkezindeki evrensel gerçeğin dünya uluslarına yayılması ve evrensel olanın oradaki tarihsel düşünceye öncelikli kılınması amaçlandı. Dolayısıyla o uluslardaki düşünsel mirasın bypass edilmesi biçiminde bir anlam, ideoloji kavramına yüklendi (McLellan, 2012: 3).

İdeoloji kavramının dünya üzerindeki tüm toplumları içeren evrensel bir doğru olarak zuhur etmesi, söz konusu doğrunun içerisinde tarihsel olanın, bir diğer ifadeyle geçmiş zamana ait olan düşünce kökünün dışlanması, düşünsel tepkilerin verilmesine neden oldu. Bu tepkiyi gösteren düşünürlerin en öne çıkanlarından birinin Georg Wilhelm Friedrich Hegel olduğu görülmektedir (Beiser, 2019: 55).⁷ Fransa'daki Aydınlanma ile meydana gelen tarihsel ve özgül

7 Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in Alman düşüncesi içerisinde önemli bir aktör olarak bulunduğu dikkate alındığında ideoloji konusunda birbirinin karşısında yer alan iki ana hattın belirlediği ifade edilebilir. Birinci hattın, kavramı ilk kez kullanan Tracy ve Fransa'daki cumhuriyetçi aktörlerde görülen rasyonalist yaklaşıma tekabül ettiğini belirtmek mümkündür. Fransız ekolü olarak tanımlanabilecek olan bu pozisyonun karşısında inşa edilen

bilginin geri plana itildiği ideoloji tasavvurunu küçümseyen Hegel'in (Beiser, 2019: 46) ideoloji kavramına nasıl bir anlam yüklediğinin irdelenmesi, Meriç'in ideoloji mefhumu özelindeki düşüncesinin analizinde önemli bir adım olacaktır.

2. Kısmî Bilmeden Mutlak Bilmeye Doğru Yürüyüş: Hegel Düşüncesinde İdeoloji Kavramının Soykütüğü

Fransa'daki Aydınlanma döneminde tarihsel olandan soyutlanıp ampirizm bağlamında tanımlanan ideoloji kavramına karşı çıkan Hegel (1986: 298), sadece sonlu olan bilginin onaylandığından, ebedî olan bilginin ise bilgi için hiçbir anlam taşımayan öte bir dünyaya savrulduğundan söz eder. Söz konusu pratiği hiçliğin bilincine varma olarak tanımlayan düşünür, Fransız Aydınlanmasında hiçliğin sistematik bir hale büründüğünü ifade eder (Kılıçarslan, 2015: 16).⁸

Ampirizm temelinde tanımlanan ideoloji kavramından dolayı bilgi ve hakikat arasındaki ilişkinin bozulduğunu dile getiren Hegel (Ng, 2015: 393), bu durumun bilme yetisine sirayet ettiğini söyler. Fransa'dan tevarüs eden ideolojinin bilme yetisinin kısmî olarak kullanılabilirdiği bir yetiye tekabül ettiğinden dem vuran düşünür, ideolojinin tarihsel olanla, bir diğer ifadeyle geçmiş zamandan miras kalan düşünce ile mecz edilmesinin engellendiğini bildirir.

İdeoloji kavramı zikredildiğinde bilme yetisi ile karşılık verdiği dikkate alındığında Hegel'in bilme çerçevesinde ideoloji kavramı ile meşgul olduğunu belirtmek mümkündür (Eagleton, 2005: 19). Bu açıdan ideoloji kavramına yüklediği anlamın anlaşılabilmesi için evvela Hegel'in bilme kavramını nasıl anlamlandırdığının açığa çıkarılması yerinde olacaktır.

İçerisinde yaşanan dünyayı anlamlandırmanın karşılığı olarak Hegel düşüncesinde mücessem hale gelen bilme kavramının (Stace, 2019: 112), bilinç ve öz-bilinç şeklinde iki parçaya ayrıldığı anlaşılmaktadır (Kervégan, 2011: 72). Böyle bir durumda akla gelen soru, bilinç ve öz-bilinç mefhumlarının Hegel'in zihninde ne ile eş tutuldukları üzerinedir. Ortaya atılan soruya verilecek cevap; bilincin doğal alan, öz-bilincin ise tinsel alanla iltisaklı kılındığı olacaktır (Hegel, 1995: 52).

Bilme kavramının doğal alan ve tinsel alanda farklı şekilde tecessüm ettiği dikkate alındığında ideoloji kavramının da bahsi edilen iki farklı alanda iki farklı görünüme gark olduğu söylenebilir. Hegel'in ideoloji kavramı üzerine olan düşüncesinin çözümlenmesinin amaçlandığı bu başlık kapsamında kavramın ilk halinin anlaşılması için öncelikle doğal alan, bir diğer tabirle doğal yaşam tahayyülü irdelenecektir.

ikinci hattın ise Alman ekolü olduğu ileri sürülebilir. Alman ekolünün içerisinde Hegel'den hariç olarak Karl Marx, Karl Mannheim ve Jurgen Habermas gibi düşünürlerin yer aldığı belirtilebilir (McLellan, 2012: 9).

8 Hegel'in Aydınlanmaya getirdiği eleştiriler göz önüne getirildiğinde onun her daim Aydınlanma karşıtı olduğu yönünde bir zehaba kapılmak ihtimal dâhilindedir. Ne var ki, 1807 yılında yayınlanan Tinin Fenomenolojisi başlıklı eserine kadar düşünürün Fransız Aydınlanmasına yakın bir duruş sergilediği belirtilebilir. Ancak 1807 yılından sonra Hegel'in Fransız kuramlarına ve pratiğine eleştiri yönelttiği söylenebilir (Kuznetsov, 2002: 37).

Bilme yetisi ile eş tutulan ideoloji kavramının sûdur ettiği ilk alan, Hegel tarafından doğal alan olarak tanımlanır (Kılıçarslan, 2017: 232). Hegel düşüncesinde doğal alan, aynı anda tinsel alanın ön aşaması niteliğindedir (Kervégan, 2011: 93; Hyppolite, 2016: 44). Doğal yaşamdaki bilginin ne tür bir niteliğe haiz olduğu sorusu sorulduğunda beliren cevap, duyuşsal kesinliktir (Hegel, 1995: 116). Sadece beş duyuş organı ile algılanabilen şeylerin bilgi olarak kabul edildiği doğal alanda nesnelere bilinç aracılığıyla algılanır (Hegel, 1986: 35; 2014: 17). Bilinç vasıtasıyla nesneyi algılayan özne, nesneye ilişkin olarak yorumsama yetisine ehil değildir (Kılıçarslan, 2017: 230; Sunar, 2008: 14). Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse özne, nesneye dair kendisine sunulan bilgiden yola çıkarak yeni bir bilgi üretme yeteneğinden yoksundur (Hegel, 1986: 75). Dışarıdan sunulan bilgiyi düzenleme, bir diğer ifadeyle kodifike etme hakkından mahrum olan, bu açıdan dışarıdan yalıtılmış olan birey, sadece pasif bir gözlemci olmakla yetinmek durumundadır (Kılıçarslan, 2017: 231; Acar-Savran, 2013: 78).

Doğal yaşamda duyuşsal kesinlik ile algılanan nesnelere yegâne doğru olarak kabul edilmesi durumunun bir sonraki adımda vardiıldığı durak, evrensel olandır. Bir başka cümleyle söylenecek olursa duyuşsal kesinlik merkezindeki pozitivist bilgi kuramına aşkınlık vehmedilir (Eagleton, 2005: 109; Sunar, 2008: 15). Daha net biçimde ifade etmek icap ederse, ampirizmden hâsıl olan bilgi, tüm dünyanın riayet etmesi gereken bir bilme türü olarak zuhur eder (Acar-Savran, 2013: 143). Öznenin ve içerisinde yer aldığı dünyanın ampirizmden türeyen tek bir doğruya mutmain olacak biçimde tahayyül edilmesi, bilmenin doğal yaşamdaki muhtevasının tarihsel, toplumsal ve bireysel olandan varestede kılındığına, bu açıdan salt bilmeden taraf olunduğuna işaret eder (Hegel, 1986: 75; 2014: 34).⁹ Salt bilmeye mail bireyin malik olacağı yegâne şey, salt nesneyi bilmek olacaktır (Gadamer, 2021a: 52).

Doğal alanda tarihsel olandan soyutlanan bilme türünün beraberinde getirdiği kayda değer durum, ideolojinin kısmî bilmeye mahkûm edilmesidir. Ampirizm ve biçimcilikten kaynaklı kısmî bilme kısılcındaki ideoloji ile tarihsel olanın bilgisinden eksik kalınır (Acar-Savran, 2013: 167). Bu anlamda doğal alanda var olmasına müsaade edilen ideolojinin hakikatten yoksun bilgi üzerine inşa edilmesi vaka-i adiyedir. Hakikatten uzak kalınan bir ortamda, ideolojinin evrensel olan tarafından belirlenmesi söz konusudur. Bu durumun beraberinde getirdiği en büyük risk, ideolojiye rabitali olan bireylerin de evrensel olan tarafından belirlenmesi, kendi gerçekliğinden yalıtılmaları, bu anlamda tarihsel olanın, geçmiş zamanın bilgisinden nakis olmalarıdır. Doğal alan içerisinde tarihsel olanın bilgisinden mahrum bırakılmış, hakikatten yalıtılmış, ideoloji sahibi bireyin kendi bilincinden yoksun olacağını düşünmekte bir beis olmayacaktır (Ateşoğlu, 2021: 30). Kendi bilincinden yoksunluğun kurucu bir gerçeklik haline geldiği doğal alanda hakikati içeren düşüncenin kavranması mümkün olmayacaktır (Hegel, 2021a: 55).

⁹ Ayrıca bkz. (D' hont, 1994: 58; Jameson, 2016: 117; Bozkurt, 2009: 79).

Hegel'in esas amacının dünyayı bilme olduğu dikkate alındığında (Stace, 2019: 112), kısmî bilmenin ve doğal alanın aktarımından sonra bilmenin ikinci kısmı olarak beliren mutlak bilmenin tecessüm ettiği yer olan tinsel alan üzerine eğilmek gerekmektedir. Ardından mutlak bilme yetisine işaret eden öz-bilince odaklanmak, sonrasında ise tinsel alandaki ideolojinin serencamına odaklanmak yerinde olacaktır.

Hegel düşüncesinde tinsel alan, etik yaşamın mekânıdır (Ateşoğlu, 2021: 34). Etik yaşamı mümkün kılan bilginin ne tür bir bilgi olduğu sorusu sorulduğunda beliren cevap, diyalektiktir. Hegel düşüncesinde diyalektik, tinsel alandaki çelişkilerin eş zamanlı biçimde düşünülmesi ve aşılarak birleşimi anlamına gelir (Gadamer, 2021b: 36).

Hegel'in tinsel alana ilişkin olan düşüncesinde çelişkilerin aşılmasından sonraki aşama, bilginin özneye ilişkilendirilmesine tekabül eder (Gadamer, 2021b: 33). Evrensel olan bilginin mutlak bilme dairesi içerisinde özne tarafından deneyimlenmesi, tinsel alanda yeni bilginin üretimini mümkün kılacaktır. Yeni bilginin üretimine vesile olan özne, tinsel alanın öz-bilinç sahibi bir üyesi olacaktır. Bu açıdan mutlak bilme kavramının işaret ettiği tinsel alan öz-bilinç üzerine inşa edilecektir.

Doğal alanda duyuşal kesinlik merkezindeki bilinci içerecek biçimde tasarlanmış öz-bilinç, bundan hariç olarak duyuşal ötesini de kapsar (Gadamer, 2021c: 74). Bu açıdan tinsel alandaki öz-bilincin taşıyıcısı olan özne, görünenin haricinde onun muhtevasındaki özün bilgisine de vakıf olma imkânına sahiptir. Tinsel alanın zıtlıkların bütünlendiği yer olduğu dikkate alındığında öznenin hem görünenin hem de görünmeyenin bilgisini bildiği anlaşılır. Görünenin özündeki bilgiyi kavradığı andan itibaren özne, nesne üzerinden edindiği bilgiyi farklı bağlamlarda üretme, inşa etme hakkına da haiz olur (Kılıçarslan, 2017: 232; Sunar, 2008: 15). Bu açıdan nesne üzerinden düşünce üretmeyen doğal yaşamın bilinç sahibi bireyinden nesnenin özünün bilgisini içselleştiren ve o bilgiden yeni bilgiler türeten öz-bilinçli özneye doğru bir geçişin yaşandığını düşünmek mümkündür.

Tinsel alanda öz-bilinç refakatinde hareket eden özneye bu imkânı sağlayan şeyin ne olduğu sorusu belirlediğinde Hegel'in zihninde verilen cevabın "nous" olduğu görülmektedir. Sözü edilen kavramın Hegel düşüncesinde kendi farkındalığına ulaşma anlamında tanımlandığı görülmektedir (Avineri, 2021: 526). Farklı olduğunun bilgisi refakatinde nesneyi karşılayan, ondan bilgi üreten ve onu da dönüştüren hatta başkalaştıran öznenin (Baştürk, 2017: 102), bu işlemi kendi gerçeği, kendi farkındalığı ile yapması nous kavramına denk düşer (Gadamer, 2021b: 44). Kendi gerçeğinin farkında olan öznenin evrensel bilgiye tümünden tâbi olmaması ise onun öz-bilinç sahibi olduğuna işaret eder. Öz-bilincin limanındaki özne, tüm dünyayı kendi hakikati ve varlığı olarak deneyimlemeye mütemayil durumdadır (Gadamer, 2021c: 75). Sergilediği bu pratik ile Hegel'in, boş gösteren olarak işaret ettiği evrensel olanı öznenin bilgisine tâbi kıldığı, onun özgül bilgisi bağlamında evrensel olanı yeniden kodladığı ileri sürülebilir. Evrensel olanın, bir

diğer ifadeyle nesnenin kendi gerçeği doğrultusunda karşılanması ve yeniden anlamlandırılması, Hegel tarafından kendinin kılma ve daha yüksek bir seviyeye çıkarma olarak tanımlanır (Hegel, 2021b: 77).¹⁰

Evrensel bilginin kendinin kılınmasının Hegel düşüncesinde etik olana işaret ettiği dikkate alındığında kendinin kılma eyleminin muhtevasında barınan unsurların ne ya da neler olduğu sorusu dikkati cezp eder. Sorulan soru bağlamında ilk unsurun zaman olduğu ifade edilebilir. Hegel'in düşüncesinde tinsel alandaki zaman kavramı, öznenin hafızasıyla, bir diğer deyişle öz-bilinciyle ürettiği spesifik bir geçmiş zaman ve şimdiki zaman deneyimine tekabül eder (Güney, 2017: 12). Söz konusu deneyim Hegel tarafından şu şekilde ifade edilir:

Günümüz dünyasının bireyleri olarak bizlere ait olan öz-bilinçli aklın sahip olduğu şey birdenbire ortaya çıkmamıştır, ne de yalnızca şimdinin toprağında yetişmiştir. Bu sahip olduğumuz şey, daha önce mevcut/şimdi olan olarak, miras alınan şey ve emeğin ürünü olarak, değerlendirilmelidir. (...). Her kuşağın bilimsel ve zihinsel etkinlikte üretmiş olduğu şey, tüm geçmiş kuşakların kendi birikimlerini aktardıkları bir ata yadigârıdır. O ata yadigârı, birbirlerini izleyen her kuşağın ruhunu, zamanın zihinsel/düşünceye dayalı tözünü, onun ilkelerini, ön yargılarını ve de sahip olduklarını teşkil eder. Alınmış olan şey değişikliğe uğrar ve üzerinde işlemde bulunulmuş olan malzeme, aynı zamanda hem zenginleşmiş hem korunmuş olur (Hegel, 2021b: 76-77).

Hegel'den aktarılan pasajdan da görüleceği üzere, geçmiş zamandaki bilgi ve şimdiki zamanın bilgisi arasında bir akışkanlık, birbiri içine geçmişlik hali söz konusudur (Hyppolite, 2016: 51). Akışkanlık halinin beraberinde getirdiği durum, şimdi ve geçmiş arasında devamlılık olması, aynı zamanda şimdinin geçmiş tarafından belirlenmesidir (Kojève, 2021: 350 ve 354). Belirlenme özelinde dikkat edilmesi gereken husus, geçmiş zamandaki bilginin, şimdiki zamanın bağlamına göre bir miktar değiştiğidir. Bu açıdan Hegel düşüncesinde geçmiş zamandaki bilginin bir yönüyle korunduğu ancak diğer bir yönüyle de aşıldığına şahit olunmaktadır. Söz konusu durumun Hegel düşüncesinde tekabül ettiği kavram, "aufhebung" olarak tecessüm eder (Pinkard, 2020: 331).

Zaman kavramının spesifik olarak tasarlandığı dikkate alındığında bu durumu mümkün kılan şeyin ne olduğu sorusu belirir. Böyle bir soruya verilecek cevap, mekân olarak neşet eder. Bu açıdan kendinin kılma eyleminin içerisinde

10 Kendinin kılma eyleminin karşılığı olarak beliren "meinung" kavramı kanı anlamına gelirken, kavramın kökü olan "meinen" ise ortak bir kökü korumak için eski kanı edinmeye denk düşer. Ivan Soll'a göre sözcük oyununa başvuran Hegel, meining kavramını "kendine has olma" ve "öznel olmak" olarak tanımlar. Kendine has olmanın Hegel'deki karşılığı ise kanısını edindiğim şeyin bana ait olması biçiminde tecessüm eder (2019: 107-108). Bu açıdan Hegel'in özel olarak ideolojiiyi, genel olarak ise evrensel düşünceyi, kanısını edinerek kendine ait bir şeye dönüştürme amacında olduğu belirtilebilir. Çalışma kapsamında bir sonraki başlıkta incelemeye konu olacak Cemil Meriç'in de özel düzlemde ideoloji, genel düzlemde ise modern, bir diğer ifadeyle evrensel bilgi konusunda Hegel ile aynı yerde durduğu ileri sürülecektir.

zamandan sonra yer alan unsurun mekân olduğu ifade edilebilir. Hegel düşüncesinde mekân kavramı ilkin evrensele işaret eden dünya olarak görünse de (Kılıçarslan, 2017: 232; Harris, 2021: 137), nihai olarak sınırlandırılır. Sözü edilen sınırlandırılma, “bu” sıfatı ile mümkün kılınır. Bu sıfatı aracılığıyla genel olan ile birlikte tahayyül edilen mekân kavramına tikel, spesifik ya da özelleştirilmiş bir içerik yüklenir (Soll, 2019: 102). Tüm dünyayı içeren evrensel mekân kavramı, Hegel düşüncesinde tarihsel olanı içselleştirmiş özne tarafından tikel bir mekâna dönüştürülür.

Tinsel alanın zaman ve mekân bağlamında düşünülüşü göz önüne getirildiğinde ideoloji kavramının tinsel alandaki durumu belirgin hale gelir. Açık bir biçimde ifade etmek gerekirse, Hegel tarafından şimdiki zamanın ve bu mekânın dışının bilgisi olarak kabul edilen ideolojinin geçmiş zamanın ve bu mekânın bilgisi ile karşılanması söz konusudur. Başka bir cümle ile ifade edilirse, şimdiki zamanın bilgisi olan ve evrensel mekâna, daha açık biçimde Fransa’ya işaret eden ideoloji kavramının geçmiş zamana ve geçmiş zamana yer veren bu mekâna, Prusya’ya ait olan bilgi ile etkileşime sokulması Hegel tarafından savunulur. Sözü edilen etkileşimden bu mekânı ve bu zamanı içeren tarihsel olana, tinsel olana göre inşa edilmiş, kendi kılınmış, öze yakın bir ideoloji murat edilir. Hegel’in düşüncesinde evrensel olanla iltisaklı görülen ideoloji, bu mekânın ve geçmiş zaman ile devamlılık gösteren şimdinin hakikatine evrilir (Hegel, 2006: 199). İdeolojinin zaman ve mekân bağlamında kendine göre yeniden üretilmesinin ondaki evrensel olanın tamamen dışlanması anlamına gelmeyeceğini ifade etmek bu noktada önem arz eder. Bu anlamda Hegel, zaman ve mekân merkezindeki özün totolojisinden, bir diğer ifadeyle özcülükten¹¹ uzak kalmayı, evrensel olanı bütünüyle ona kurban etmemeyi amaçlar (Soll, 2019: 35).

Şimdiki zaman ve dışsal olan ile bağlantılı biçimde tahayyül edilen ideoloji kavramının kendine ait olan bir öz-bilinç ile karşılanması Hegel’in ideoloji kavramına bakışını açıklar. Öz-bilincin farklı olanın geçmiş zaman ve bu mekân dâhilinde kendi gibi bir şeye dönüşümü olarak tanımlanması, Hegel’in ideoloji tartışmalarına sunduğu bir katkı olarak belirir. Sözü edilen katkıdan yola çıkarak Türkiye’deki düşünce hayatının önemli isimlerinden biri olan Cemil Meriç’in ideoloji kavramı konusunda geliştirmiş olduğu düşünce refleksinin Hegel’in perspektifinden okunması mümkün görünmektedir.

Haber’i İnşa ile Kendinin Kılma Girişimi: Cemil Meriç Düşüncesinde İdeoloji Kavramının Serencamı

Modernleşme sürecinde beliren ideoloji kavramının, söz konusu sürecin boyutları ile ilişkilenererek var olduğu ifade edilebilir. Modernleşme sürecinin en genelde teknik olan ve etik olan üzerinden mücessem hale geldiği dikkate alındığında ideoloji kavramının da iki boyut üzerinden tasavvur edildiği

¹¹ Özcülüğün bir topluluğu tanımlayan tek bir özelliğin olduğunu düşünme olarak belirlediği dikkate alındığında (Calhoun, 2009: 18), Hegel’in zaman ve mekânı bir toplumu ve düşüncesini belirleyen tek özellik olarak görmekten kaçındığı beyan edilebilir.

söylenbilir. Bu tarz bir bakış açısının en belirgin örneği olarak öne çıkan Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in, teknik olanı doğal alan, etik olanı ise tinsel alan olarak kavramsallaştırdığı önceki bölümde belirtildi. Hegel'e benzer biçimde modernleşme sürecinin bir çıktısı olarak ideoloji kavramına yaklaşan ve ideolojiyi düşünce, düşünceyi ise teknik olan ve etik olan ile iltisaklı olacak biçimde yorumlayan düşünürün Cemil Meriç olduğu ileri sürülebilir.

İdeoloji kavramını düşünce bağlamında yorumlama tercihinde bulunan Meriç, Hegel'in doğal alan ve tinsel alan modeline paralel olacak biçimde düşüncenin, dolayısıyla ideolojinin iki ayrı alanda iki ayrı biçimde tecessüm ettiğini ifade eder. Bu açıdan Meriç'in tasavvurunda iki farklı biçimde görünen ideolojinin irdelenmesi yerinde olacaktır.

Düşünce yaşamına yön veren usta olarak andığı Hegel'in düşüncesini yine düşünce hayatına yön veren diğer bir usta olarak belirttiği İbn Haldun ile karşılayan Meriç (2021a: 45), doğal alanı "haber", tinsel alanı ise "inşa" olarak kavramsallaştırır. Meriç her iki kavramı da İbn Haldun'dan iktibas eder. Haber kavramını olduğu gibi inanma olarak tanımlayan Meriç, inşa kavramının ise yoruma tekabül ettiğini söyler (Arslan, 2012: 257). Hegel'in tasavvur ettiği doğal alanda yaşayan bireyin nesnel bilgiyi olduğu gibi kabul etmesinin Meriç'in tahayyülünde haber, tinsel alandaki öznenin nesnel bilgiyi tarihsel olanın bilgisi bağlamında yeniden yorumlamasının, üretmesinin başka bir tabirle kendine göre deneyimlemesinin ise inşa olarak karşılık bulduğunu düşünmek mümkündür.

Doğal alanın haber biçiminde tanımlandığı dikkate alındığında ideoloji kavramının haber alanındaki ahvalinin ne olduğu sorusunun cevaplanması gerekmektedir. Ancak ondan önce söz konusu kavramın Meriç'in zihnindeki yalın haline göz atmak olan yerinde olacaktır: "*Destutt de Tracy yeni bir kelime uydurur: İdeoloji. Kelimenin en geniş anlamıyla: düşüncelerin ilmi. Felsefenin yerine geçecek olan bu yeni ilmin konusu, düşünceler, düşüncelerin kanunları, kendilerini dile getiren işaretlerle münasebetleri ve kaynakları.*" (Meriç, 2018a: 261).

Meriç'in ideoloji kavramına ilişkin olarak geliştirmiş olduğu tanım dikkate alındığında düşünce kelimesinin öne çıktığı görülmektedir. Böyle bir durumda düşünceye nasıl yaklaştığı, yani ona ne anlam yüklediği sorusu ortaya çıkmaktadır. Bahse konu olan sorunun cevaplanması için evvela ideolojinin ne tür bir ortamda neşet ettiği irdelendiğinde haber alanı ile karşılaşıldığı ifade edilebilir. Haber'in yapısal bir gerçeklik olduğu ortamda husule gelen ideoloji kavramına anlam yüklenen pozisyon, Meriç'e göre salt biyolojik olan perspektifinde kurgulanır. İdeal durumda biyoloji, sosyoloji ve fizyolojiyi içerecek biçimde tahayyül edilmesi gereken ideoloji kavramı, Meriç'e göre haber alanında biyolojik olana indirgenir (2019a: 153). Biyolojik olanın eşitler arasında birinci unsur olduğu, hatta aşkınlık atfedildiği andan itibaren ideoloji kavramının maddeciliğe ve pozitivizme göre tasarlanması mukadder olur (Meriç, 2019b: 290). Haber alanında biyolojik olandan, ampirizmden ve pozitivist pozisyonundan anlam yüklenen ideoloji kavramı, Hegel'in doğal alanındaki duruma benzer biçimde,

tarihsel olandan daha açık ifadeyle geçmiş zamanın bilgisinden münezze bir hale bürünür (Meriç, 2019a: 153). Bu anlamda Meriç'in haber alanı tasarımıındaki ideoloji kavramı, Hegelyen tabirle kısmî bilmeye işaret eder. Bu durumda tarihsel, toplumsal ve bireysel olan idrak edilemez olur (Hegel, 1986: 75; 2014: 34). Meriç'in zihninde bu durum, tarih şuurundan mahrum ideoloji olarak tanımladığı "obskürantizm"¹² kavramına delalet eder (Meriç, 2020a: 263). Tarihsel olanın bilgisinden mahrum bırakılmış, hakikatten uzaklaştırılmış ideoloji sahibi bireyin kendi bilincinden, Hegelyen biçimde ifade etmek gerekirse, öz-bilincinden mahrum olacağını düşünmek mümkündür. Bu durumu hafızanın zarar görmesi olarak tanımlayan Meriç, salt biyolojik olanı bilme merkezinde tasarlanan ideolojinin husule geldiği anda boşluğun, sersemliğin ve biyolojik olanın uğultusunun başladığını söyler (2020b: 145).

Tarihsel olanın bilgisinin ihtiva edilmediği ideoloji kavramının Türkiye'de de görüldüğünden yakınan Cemil Meriç, söz konusu olumsuzluğun bir yönüyle Osmanlı İmparatorluğu öncesinden başka bir yönüyle de imparatorluğun son dönemindeki Batılılaşma sürecinden kaynaklandığını ifade eder. Osmanlı'dan önceki dönemde gerek Arapçanın gerekse Acemcenin müstakil bir düşünceyi içermediğini belirten Meriç, bundan dolayı imparatorluk dönemindeki düşünce yaşamına olumsuz bir mirasın tevarüs ettiğini söyler (2021b: 250). Bunun dışında İslâm düşüncesinin, 13. yüzyıldan sonra insanlık düşüncesinin bütününden irtibatının kesildiğinden dem vuran düşünür, Doğu Rönesans'ının bittiğini ve Asya'nın karanlığa gömüldüğünü, bu durumun da Osmanlı İmparatorluğu'ndaki düşünce yaşamına olumsuz biçimde yansıdığını dile getirir (Meriç, 2018a: 71).

Karanlıktan kaynaklanan eksik bir bilmenin Osmanlı dönemindeki düşünce yaşamına sirayet ettiğini belirten Meriç, Tanzimat Fermanı ile başlayan Batılılaşma sürecinin sözü edilen sorunlu bilgiyle karşılandığından söz eder (2012a: 219). Tanzimat dönemine devreden bir düşünce bakiyesinin yokluğu ile birlikte Meriç'e göre söz konusu dönemde geçmiş zamanın görmezden gelinmesi de kısmî bilmenin sebebi olur (2018a: 27). Meriç, iki sebepten dolayı Tanzimat dönemindeki düşünürlerin Osmanlılıktan İran'a, Turan'a, Yunan'a ve Çin'e kaçtıklarını, bu kaçışların Osmanlı'nın yıkımına sebep olduğunu iddia eder (Açıkgöz, 1993: 42).

Tarihsel olandan yoksun halde Batı coğrafyasından gelen bilgi ile karşılaşmaktan bir sonraki adım, Meriç'in nezdinde şuuruzluk olarak belirir. Şuuruzluk olmak ise "Kendi elleriyle gözlerini çıkaran birer idrak hastası olma" halidir (Meriç, 2020a: 474). İdrak yoksunluğu hastalığına yakalanma durumu, kendine ait olmayan bilgiye mağlup olma, hatta köle olma ile eş değerdedir (Göze, 2012: 53 ve 57; Meriç, 2018a: 164; 2021b: 200; 2020a: 478-479). Kendi elbisesini dikme

12 Obskürantizm kavramının kökü olarak tanımlanabilecek olan "obscurum", karanlık olanı açık bir şeyle tanımlamak yerine daha karanlık bir şeyle tanımlamaktan doğan yanlışla verilen ad anlamına gelir (Cevizci, 1999: 636). Buradan yola çıkarak Meriç düşüncesindeki obskürantizm kavramının, bir durumun ya da bir düşüncenin geçmiş zamanın bilgisi ile aydınlatılması yerine karanlığa itilmesine işaret ettiği ifade edilebilir.

yerine hazır elbise ile yetinme biçiminde metafor kuran Meriç, bu tarz bir durumda tarihten gelen hazinelerin yerine düşmanın putlarının değişmeyen gerçeklik olarak tecessüm ettiğini ifade eder (Meriç, 2018a: 9). Dışarıdan gelen bilginin içerideki tarihsel bilgi ile etkileşime sokulmadan tek gerçeklik olarak kabul edilmesi Meriç'e göre papağan olma haline işaret eder (Eren, 2012: 105). Hegel'in perspektifinden yorumlandığında, papağan olmanın bireyin dışsal bilgiden yorum üretememesine, haberi olduğu gibi kabul etmesine, dışsal olandan kendi deneyimini inşa edememesine bu açıdan sadece pasif bir gözlemci olmakla yetinmesine referans verdiği belirtilebilir (Hegel, 1986: 75; Kılıçarslan, 2017: 230-231; Acar-Savran, 2013: 78).

Türkiye Cumhuriyeti'nin erken dönemindeki Batılılaşma sürecinin, öncesi ile benzerlik gösterdiğini ifade eden Meriç, geçmiş zamanın bilgisinin geri plana itildiğinden söz eder. Meriç'e göre bahsi edilen durumun sebebi, pozitivizmdir (2020a: 255). Düşünür, pozitivizm vesayetinde geçmiş zamanın ötelenmesinin en net göstergesinin Dil ve Harf Devrimleri olduğunu dile getirir. Devrimler sonucunda nesiller arası devamlılığın hepten ortadan kalktığını ifade eden düşünür, 600 yıllık bir mirasın rafa kaldırıldığından bahseder (Meriç, 2020b: 301). Söz konusu mirasın denklemden çıkarılmasıyla birlikte kendimizi seyredemediğimizden yakınan düşünür, bize ait olanın bilgisinden uzak kaldığını beyan eder (Gürbilek, 2008: 80). Gerek Harf gerekse Dil Devrimlerinin beyin ameliyatı anlamına geldiğini belirten Meriç, ameliyatın, hafızanın, bir diğer ifadeyle idrakin ölümünü beraberinde getirdiğini söyler (2021b: 250). Meriç'in düşüncesi Hegel perspektifinden okunduğunda, devrimler sonucunda tarihsel ve toplumsal olandan bağımsız olan salt bir bilmenin belirgin hale geldiği ifade edilebilir (Hegel, 1986: 75; 2014: 34). Bilmenin özneleşmemesine referans veren böyle bir durumda Türkiye'de yaşayan bireyin dünyayı ve ondan tevarüs eden ideolojiyi tarihsel olanla ilişkili olacak biçimde idrak edemediğini, içselleştiremediğini ve oradan kendi bilgisini inşa edemediğini düşünmek mümkündür.

Cemil Meriç'e göre, geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemindeki modernleşme sürecinde geçmiş zamanın bilgisine başvurulmamasının, tabiatıyla idrakten ya da bilme eyleminden mahrum kalmanın sonucu, ideolojinin yapısal bir gerçeklik suretine bürünmesi olmuştur. Düşünür, obskürantizmden mülhem ideolojinin genel geçer doğru olarak kabul gördüğü Türkiye'de, bireyin, hakikatin sadece dışarıya diğer bir ifadeyle evrensel ait olan kısmına mahkûm edildiği iddiasını dillendirir (Meriç, 2018a: 195). Hafıza merkezindeki idrakten yoksun bireyin gördüklerini hayal olarak niteleyen Meriç, Türkiye'de deneyimlenen ideolojinin tam olarak hayale tekabül ettiğini ileri sürer (2017: 11-12). Düşünüre göre bu durumun en önemli nedeni, bireyin gündelik hayatında karşılaştığı her şeyin ideolojiden türediği yönünde bir seraba kapılmasıdır. Meriç'in düşüncesinden yola çıkarak, Türkiye'de yaşayan bireyin, hayali, bilme bir diğer ifadeyle idrak ile eş tuttuğu söylenebilir. Bu açıdan Hegel'in doğal alan tasavvurundaki kısmî bilmenin Meriç'in Türkiye tahayyülünde tekerrür ettiği ifade

edilebilir. Daha net bir biçimde ifade etmek gerekirse, geçmiş zaman merkezindeki tarihsel olanın bilgisinden yoksun olan Türkiye'deki bireyin esasında Hegel'in ifadesiyle doğal alan, Meriç'in ifadesiyle ise haber alanında yaşadığını düşünmek mümkündür. Böyle bir durumu deneyimleyen bireyin, haberi yorumlamadan mahrum kaldığı, hakikatin sadece bir yönüne vakıf olduğu, evrensel olarak kodladığı ideolojiye yegâne gerçek olarak riayet ettiğini düşünmekte bir sakınca görünmemektedir.

Vakıf olunan pozitivizmin bilgisinin tarihsel olanın bilgisi ile mecz edilmediği Türkiye'de, haber alanında yaşayan bireyin, ideolojiyi tek gerçek olarak kabul ettiğinin, deyim yerindeyse ona itaat ettiğinin Meriç tarafından ifade edildiği görülmektedir. Düşünür, dışarıdan sirayet eden ideolojiyi sorgulamadan kabul eden bireyin, onu ilmiyal gibi ezberlemeye kalktığından söz eder (Meriç, 2018b: 229). Tarihsel bilgiden yoksun bir ezberin idrake giydirilmiş deli gömleği olduğunu belirten Meriç (2021a: 92), deliliğin dışsal olanın bir diğer ifadeyle evrensel olanın tekrarı olarak tecessüm ettiğini şu şekilde dile getirir:

İzm'ler düşünceye dur diyen birer nastır. Yarım hakikatları şişirerek kocaman bir yalan haline getiren ve ülkeden ülkeye taşınınca bütün değerlerini kaybeden birer mit. Belli bir iklimde açan bu hayal ve düşünce çiçekleri kuruyup dikenleştikten sonra memleketimize süpürülürler. Başkaları için kanat, bizim için zincir. Aydınlarımız, hasta efendisinin ilâçlarını sırf efendisi kullanıyor diye aşırıp içen uşağa benziyorlar. Sakson köleler boyunlarında bir tasma taşırlarmış; sahiplerinin ismi yazılıymış bu tasmada (Meriç, 2012b: 65).

Bilginin kendine ait tarihsel olan bağlamında yeniden kodlanmamasının açık biçimde görüldüğü bu pasajda, Hegelyen bir okumayla bireyin salt bilmeye, bir diğer tabirle kısmî bilmeye mahkûm edildiğini düşünmek mümkündür. Bu anlamda Türkiye'de ideolojiyi haber alanında deneyimleyen bireyden beklenen şeyin o ideolojiyi olduğu gibi kabul etmek, aynen tekrarlamak bir diğer ifadeyle o haliyle aktarmak olduğu görülmektedir (Meriç, 2017: 231). Meriç'in ifadesi dikkate alındığında, haber alanında tasvir ettiği ideolojiye meftun birey ile Hegel'in doğal alandaki ideolojiye inanan birey arasında bir örtüşme olduğu ileri sürülebilir. Gerek Meriç'in gerekse de Hegel'in düşüncesinde ideoloji dâhilinde yaşayan bireyin, pasif kaldığı, kendine ait yorum üretmediği, ideolojiyi evrensel olanla eş anlamlı tanımlayıp kabul ettiği, onu tarihsel olanın bilgisinden muaf kıldığı, bu açıdan kısmî bir bilmeye mahkûm olduğu anlaşılır. Tarihsel olanın bilgisi refakatinde ideolojiyi anlamlandırmayan bireyin her iki düşünürün nezdinde de hakikatin bilgisinden yoksun olmakla itham edildiği görülür.

İdeolojinin tarihsel olan ile etkileşmeden aktarımının Türkiye'deki haber alanında makes bulmuş halinin sağ ve sol akımlar olduğunu belirten Meriç, her iki pozisyonun da içerisinde körü körüne inanmış bireyler barındırdığını ifade eder (2021a: 79). Gerek sağ gerekse sol kavramının Türkiye'deki toplumsal gerçeklik ile

uyumsuz olduğunu ileri süren düşünür, Türkiye'deki gerçekliğin bu ülkenin kavramları ile anlatılması gerektiğini dile getirir (Meriç, 2021a: 81).

Türkiye'deki tarihsel olanı içeren bir düşünce, tabiatıyla idrak ya da bilme merkezinde ideoloji inşasının mümkün olup olmadığı üzerine düşünen Cemil Meriç, soruya şu şekilde cevap verir:

İdeolojiler, uçurumları aydınlatan hırsız fenerleri. İstemesek de onlara muhtacız. Kaosu kozmos yapan insan zekâsı, tecrübelerini ideolojilerde sergilemiş. İdeolojiye düşmanlık, tek izm'e teslimiyettir: Obskürantizme. İdeolojiler siyaset dünyasının haritaları. Haritasız denize açılır mı? Ama harita tehlikeli bir yolculukta tek kılavuz olamaz. Pusulaya da ihtiyaç var. Pusula şuur: Tarih şuuru, milliyet şuuru, kişilik şuuru (Meriç, 2021a: 95).

Evensel olarak tanımladığı ideoloji kavramının tümünden reddedilmesinin mümkün olmadığını ifade eden Meriç, kavramın tarihsel olan bir diğer tabirle kendine ait olan ile karşılaşması gerektiğinden söz eder. Toplumsal sancıların yaşandığı dönemlerde ihtiyaç duyulan anlam verme yetisinin bir parçasında ideoloji kavramına yer verilmesinin kaçınılmaz olduğu kanaatini taşıyan düşünür, şahsiyet merkezindeki tarihsel olanın da en az ideoloji kadar elzem olduğunu savunur. Tarihsel olanın bilgisinden mahrum bir ideolojinin haber alanında var olduğunu ve oradaki şuurun ve idrakin tahribine yol açtığını düşünen Meriç, tarihsel olanın mihmandarlığında var olan bir ideolojinin sadece inşa alanında mümkün olacağına kanidir. Hegelyen bir perspektiften okunduğunda tarihsel olanın merkezinde inşa edilecek olan tinsel alanın ideolojiye rehber olabileceği argümanının Meriç'in düşüncesinde tarihsel olanı içeren inşa alanındaki ideoloji biçiminde yankı bulduğu anlaşılmaktadır.

Evensel olanı, bir diğer söyleyişle dışarıdan sirayet edeni imleyen ideolojiye inşa alanında refakatçi olarak tahayyül edilen tarihsel olanın tam olarak neye tekabül ettiği sorusu belirlediğinde Meriç, söz konusu sorunun cevabının hayatındaki son düşünsel deneyiminde saklı olduğunu bildirir. Meriç, son düşünsel durağa varabilmek için öncesinde başka düşünsel eşikleri aştığını ifade eder. Düşünür, yaşamındaki bütün ideolojik durakları şu şekilde açıklar: "1917-1925 koyu Müslümanlık devri, hacı hoca olmak isterdim. 1925-1936 devri şöven milliyetçilik. 1936-1938 sosyalist devrim. 1938-1960 arâf diyebileceğim kuluçka devri. 1960-1964 Hind devrim. 1964'den sonra sadece Osmanlıyım." (Göze, 1975: 7-8).

"Osmanlılık"¹³ kavramının nihaî düşünsel pozisyonuna tekabül ettiğini ifade eden Meriç'in önceki paragrafta yer verilen ifadesi dikkate alındığında Batılılaşma sürecinde Türkiye'deki düşünceye tesir eden ideolojinin Osmanlılık ile

13 Osmanlılık kavramının milliyetçi-muhafazakâr pozisyonda yer alan kimi isimler tarafından Osmanlı geçmişini yüceltmeye ve bununla övünmeye denk düşecek biçimde yorumlanabildiğini belirten Tanıl Bora'nın (2006: 518) ve Cökhan Çetinsaya'nın (2006: 361) ifadeleri dikkate alındığında, Meriç'in zihnindeki kavramın milliyetçi-muhafazakâr tasavvurdakini pek yansıtmadığını belirtmek gerekir. Bu açıdan Meriç'in tahayyülündeki Osmanlılığın, zamanda kopuş olmamasına denk düştüğü söylenebilir (Meriç, 2012c: 54).

karşılanmasından taraf olduğu ve onu tarihsel olan ile eş tuttuğu görülmektedir. Osmanlılığı tarihsel olana rapteden Meriç'in düşüncesi Hegel perspektifinden yorumlandığında söz konusu kavramın kendine ait olana, daha açık bir deyişle öz-bilince tekabül ettiği söylenebilir. Hegel düşüncesinde öz-bilincin nüvesinde yer alan ve farklı olduğunu bilme anlamına gelen *nous* kelimesinin (Avineri, 2021: 526), Meriç'in düşüncesinde Osmanlılığa işaret ettiği ifade edilebilir. Dışarıdan tevarüs eden ve evrensel olanı içeren ideolojinin Osmanlı farkındalığı ile karşılaşması, idrak edilmesi ve Osmanlılık hakikatine göre deneyimlenmesi, bir diğer söyleyişle dönüştürülmesi Meriç tarafından savunulur. Düşünüre göre evrensel olan ideoloji, ancak Osmanlı öznesi tarafından idrak edilecek, içselleştirilecek, organikleşecek ve Osmanlılık merkezindeki kendimize ait kılınacaktır.

Öz-bilincin Osmanlılığa işaret ettiği, özünde ise dışsal olanın Osmanlı kılınması olduğu göz önüne getirildiğinde akla gelen soru, bunun nasıl mümkün olacağı üzerinedir. Sorunun cevabının verilmesi için evvela, dünyanın Osmanlı hakikati olarak benimsenmesinin ne tür mekanizmalar ile mümkün kılınacağına tespit edilmesi elzemdir. Bu noktada, Meriç'in şu ifadesi açığa çıkar: *“Ben sadece Müslüman değilim; hem Müslümanım, hem Hristiyan’ım hem de Budistim.”* (Vayni ve Turan akt. Cündioğlu, 2010: 22). Meriç'in bu ifadesinden yola çıkıldığında Müslümanlığın İslâm dinine, Hristiyanlığın Avrupa'ya, Budizm'in ise Hint medeniyetine denk düştüğü söylenebilir.

Meriç'in düşüncesinde inşa alanında, Hegelyen tabirle tinsel alanda yer verilen dünyaya ait olan ideolojinin Osmanlılık hakikati biçiminde kavranması eyleminin iki tür mekanizma üzerinden gerçekleştiği ifade edilebilir. Mekanizmaların ilkinin, mekânsal kılma biçiminde zuhur ettiği belirtilebilir. Bu bağlamda mekân ayağında Akdeniz coğrafyasının tahayyül edildiğine şahit olunmaktadır (Meriç, 2020b: 150). Yukarıdaki ifadesinden yola çıkarak, Müslümanlık biçiminde görünen İslâm düşüncesi, Budizm biçiminde mücessem olan Hint düşüncesi ve Hristiyanlık biçiminde neşet eden Avrupa düşüncesinin ise mekânın bileşenleri olarak Meriç tarafından tasarlandığı söylenebilir. Meriç'in amacının, Hegel ile benzer biçimde, ideolojiyi mekâna, Osmanlıya, bir diğer tabirle Osmanlı'nın burası olan Akdeniz'e ait kılma olduğunu düşünmek mümkündür.

Mekânın nüvesinde yer verilen İslâm düşüncesine, Hint düşüncesine ve Avrupa düşüncesine Meriç tarafından yüklenen anlamın keşfi için düşünce geleneklerinin ilişkilendirildiği zamanların da anlaşılması gerekmektedir. Burası, dünyevî olan ideolojinin Osmanlıya ait kılınmasına imkân veren ikinci mekanizma olan zamansal kılmanın başladığı andır. Başka bir cümleyle ifade etmek gerekirse mekâna işaret eden üç düşünce geleneğinde Meriç tarafından idealize edilen zaman aralıklarının ne olduğunun anlaşılması, tarihsel olanın, Osmanlıya dair olanın mekân boyutu ile birlikte zaman boyutunun anlaşılmasını da mümkün kılacaktır.

Kendine ait kılmanın zaman boyutunun geçmiş zaman ve şimdiki zamanı içerdiği dikkate alındığında (Hegel, 2021b: 76-77), şimdiki zamana işaret eden ideolojinin mutlak olarak bilinmesi diğer bir ifadeyle idrak edilmesi için geçmiş zamanın bilgisi Meriç açısından zorunludur. Dışarıdan Türkiye'ye sirayet eden ve evrensel bir boyutu olan ideolojinin Türkiye'ye, Türkiye'nin ruhu olarak tahayyül ettiği Osmanlılığa ait kılınması için başvuru olan geçmiş zamanın ilk parçası, Meriç'e göre İslâm düşüncesi içerisinde yer almaktadır.

İdeoloji kavramının Türkiye'ye ait kılınması için mekânın bir parçası olarak başvuru olan İslâm düşüncesinde Meriç tarafından idealize edilen zaman aralığı, 12. ve 14. yüzyıllardır (Meriç, 2021c: 18). Bu dönemi Meriç için değerli kılan şey, o dönemin bir yandan düşünsel etkileşimlere sahne olması, diğer yandan etkileşimlerden yeni bilginin inşa edilmesidir. İslâm düşüncesinin etkileşimler sonucunda yeniden üretilmesinde öne çıkan ilk düşünürün İbn Sina olduğunu belirten Meriç, onun Aristoteles, İskenderiyeli yorumcular ve yeni Platoncuları tevhid ettiğini dile getirir. Bu açıdan Meriç'in nezdinde İbn Sina'nın önemli olmasının nedeni, Yunan felsefesini İslâm perspektifine uydurmaya çalışması, onu İslâm düşüncesi merkezindeki kendine ait kılmaya çalışmasından kaynaklanır (Meriç, 2020a: 222).

Yunan düşüncesinin İslâm geleneğinde organikleşmesi için çaba gösteren İbn Sina'dan başka 14. yüzyılın İslâm düşüncesinde öne çıkan diğer bir düşünür, Meriç'in nezdinde İbn Haldun'dur (2018c: 29 ve 176). İbn Haldun'un Meriç'in nezdinde esas önemi, farklılık temelinde yeni bilginin inşa edilmesine ilişkin geliştirmiş olduğu düşünceden kaynaklanır. Bu açıdan Meriç'in düşüncesinde İbn Haldun'a ne tür bir anlam yüklendiğini aktarmadan evvel İbn Haldun'un düşüncesinin özetlenmesi yerinde olacaktır.

Özgül bir coğrafyanın bir diğer ifadeyle mekânın içerisinde insanı anlama gayreti, İbn Haldun'un düşüncesinde "umran" kavramına denk düşer. Umran kavramını varlığın hakikatini bilme olarak tanımlayan İbn Haldun, insanın hakikatine coğrafya dâhilinde vakıf olunacağını, dünyanın ancak bu şekilde anlaşılacağını belirtir (Hassan, 2015: 50). Hakikatin idrak edilmesinde başvurulacak olan umran kavramı, coğrafya dâhilinde hem geçmiş zamanın hem de şimdiki zamanın bilgisini aynı anda idrak etmeye tekabül eder (İbn Haldun, 2007: 189). İbn Haldun'a göre iki farklı zamana ait bilginin aynı anda bilinmesi, kutsal olanın korunması anlamına gelen "asabiyet" kavramı ile mümkün olacaktır (2018: 17). Kutsal olanın geçmiş ile ilişkilendiği dikkate alındığında İbn Haldun'un zihninde geçmiş zamanın korunması ile şimdiki zamanın anlaşılacağı ve dünyanın hakikatinin bilineceğini düşünmek mümkündür.

İbn Haldun düşüncesinde öne çıkan insanın coğrafya bağlamında anlaşılma durumunun Meriç düşüncesine insanın Osmanlı dâhilinde idrak edilmesi biçiminde yansıdığı görülmektedir. Meriç'e göre İbn Haldun'un en özgün tarafı, insanı muayyen bir coğrafyanın, belirgin bir mekânın ürünü olarak görmesi ve bu çerçeveden anlama tercihinden kaynaklanır (2018c: 70). Hakikatin ve

dünyanın, muayyen olmanın getirdiği farklılıkla ya da nousla anlaşılmasının öz-bilincin inşasını beraberinde getireceği söylenebilir. Bu açıdan belli bir mekân içerisindeki insanın, dünyayı farklılıktan kaynaklı kendi hakikati olarak deneyimleyeceği (Gadamer, 2021c: 75) ve onu kendine ait olan bir anlama göre inşa etmesi konusunda İbn Haldun ile Meriç'in örtüştüğünü düşünmek mümkündür. Kendine ait olanın geçmiş zaman, evrensel olanın ise şimdiki zamana tekabül ettiği dikkate alındığında, şimdiki zamanın geçmiş zamana göre yeniden kodlanması, her iki düşünürün zihninde umran kavramının karşılığı olarak belirir (İbn Haldun, 2007: 189; Meriç, 2020a: 105). İbn Haldun'dan yola çıkan Meriç'in, umran kavramını ilk olarak şimdiki işarete eden ideolojiyi, geçmiş ve burasını içeren Osmanlıya ait olan özgün bilgiyle deneyimleme olarak tanımladığı ilan edilebilir. Umran'ın Meriç'in düşüncesindeki ikinci anlamının ise, deneyimlenen bilginin Osmanlı hakikatine göre yeniden üretilmesine karşılık geldiği söylenebilir. Evrensel olan ideolojinin, özgün bir tarihsel geçmiş muhtevasında barındıran coğrafyanın bilgisi ile karşılaşması ve burasına ait kılınması konusunda İbn Haldun ile Meriç arasında benzerlik olduğu ifade edilebilir. Bahsi edilen durumun Meriç düşüncesinde "nazarî akıl" biçiminde tecessüm ettiği görülmektedir. Meriç'e göre İbn Haldun'da görülen nazarî akıl, edinilen yeni bilgi olan ideolojinin hafızayı, farkındalığı ve farklılığı içeren "tecrübî akıl" ile mecz edilmesi ve yeni bilgi inşası olarak yorumlanabilir (2021c: 238). Yeniden inşa edilme durumunun evrensel olan ideolojinin Osmanlıya ait kılınması biçiminde vuku bulduğu beyan edilebilir.

İslâm düşüncesinden sonra Meriç'in başvurduğu geçmiş zamanın ikinci parçası, Hint düşüncesidir. Meriç'e göre Hint düşüncesinin temel özelliği zamansız olmasıdır. Zamansız olmanın tüm zamanları kapsama, daha açık bir ifadeyle İslâm ve Avrupa düşüncelerine öncül olma anlamına geldiğini ifade eden düşünür, bu durumun madde ve ruh etkileşiminden kaynaklandığını ifade eder (2018d: 92; 2021a: 245-246). Osmanlılığın felsefi boyutunun Hint düşüncesindeki madde ve ruh etkileşimi ile telif edileceğini söyleyen Meriç, bahsi edilen düşüncede o etkileşimin en net savunucusu olarak Rabindranath Tagore'un öne çıktığını bildirir (2018d: 94 ve 301). Madde ve ruh etkileşiminden hariç olarak Tagore'un düşüncesinde evrensel olanın kendi kılınmasının ve Hint düşüncesinin de bu perspektiften okunmasının Meriç'in dikkatini cezbediği söylenebilir. Bu açıdan Tagore'un düşüncesinin özetlenmesi, ardından Meriç'in üzerindeki yansımalarının irdelenmesi yerinde olacaktır.

Hint geleneğinde özgül bir konumu işgal eden Rabindranath Tagore'un zihninde öne çıkan temel argüman, insanın doğa ile uyumlu bir varlık olduğudur. Hint düşüncesinin merkezinde söz konusu uyumun olduğunu ifade eden düşünür, bir sonraki adımda doğanın insanileşmesi gibi bir durumun belirlediğinden söz eder. Tagore'a göre doğanın insanileşmesi, doğanın kendimize ait kılınması anlamına gelir (2021: 15-16). Tagore'un düşüncesinde doğanın evren ile eş tutulduğu dikkate alındığında, düşünürün evrenin kendi olana ait kılınmasını savunduğu görülmektedir. Kendi olanın bir diğer deyişle ben olanın biriciklik

olarak sùdur ettiğini bildiren Tagore, evrensel olanın biricik olana referans veren kendi sayesinde değerlendiğini beyan eder (2021: 58). Bu anlamda Tagore'un düşüncesinde evrensel olarak teccessüm eden dünyanın ancak kendi olana başka bir ifadeyle bana ait kılındığında değer kazandığı anlaşılmaktadır (Tagore, 2020: 9).

Evrensel olanın kendi sembolleriyile yeniden inşa edilmesi ile hakikatin mümkün olacağını ileri süren Tagore'un (2020: 17), Cemil Meriç'in üzerinde önemli bir etkisi olduğu belirtilebilir. Tagore düşüncesinde öne çıkan evrenin kendi olana farklı bir tabirle Hint olana ait kılınması ifadesinin Meriç tarafından evrensel olan ideolojinin Osmanlıya ait kılınması biçiminde yorumlandığı görölmektedir. Tagore izleğinden gidildiğinde evrensel olanın biricik olan sayesinde değer kazandığı argümanının Meriç'in düşüncesinde Batıya ait olan ideolojinin biricik olan Osmanlılık dairesindeki İslâm ve Hint düşünceleri ile değer kazanması biçiminde yankı bulduğuna şahit olunmaktadır. Bu açıdan Meriç'in düşüncesindeki ideoloji kavramının biricik olduğunun, başka olduğunun veyahut farklı olduğunun bilincini taşıyan öz-bilinç sahibi özne sayesinde kabul edilirlige eriştigi anlaşılmaktadır.

Modernleşme sürecindeki Türkiye'de ideolojinin Osmanlılık ile bağlantılı biçimde yeniden inşa edilmesinde İslâm ve Hint mirasından sonra Meriç'in başvurduğu geçmiş zamanın üçüncü parçası, Avrupa düşüncesidir. Avrupa düşüncesine ilişkin ideal zamanın 19. yüzyılın ilk yarısı olduğunu belirten Meriç, söz konusu ideallığın Honore De Balzac düşüncesinde göröldüğünden söz eder. Meriç açısından Balzac'ı önemli kılan kavramlardan birincisi sezîştir (2018b: 254). Meriç'in düşüncesinde sezîş kavramı, nesnelere arkasındaki düşünceyi görme anlamına gelir. Meriç'in Balzac'ta gördüğü sezîş kavramının haber alanındaki, Hegelyen tabirle doğâl alandaki, Balzac'ın tabiriyle cemiyet hayatındaki nesneyle yetinmeyip onun ardındaki tinsel olanı idrak etme biçiminde belirttiği söylenebilir (Balzac, 2020: 101). İdeoloji kavramı özelinde yorumlandığında Meriç'in Balzac'tan yola çıkarak, ideolojinin ardındaki tarihsel olanı, farklı bir söyleyişle tinsel olanı açığa çıkarma peşinde olduğunu belirtmek mümkündür. Bu açıdan farklı bir tarihsel ya da tinsel olandan türemiş ideolojinin Türkiye'de idrak edilir, Hegel'in tabiriyle bilinir olmasının koşulu Meriç'e göre tarihsel olanın Osmanlılık ethosuna göre yeniden tanzim edilmesinden geçmektedir.

İdeoloji kavramının özündeki tarihsel olanın Osmanlılığa göre yeniden tanımlanması sürecinde Meriç'in Balzac'ta öne çıkardığı ikinci kavram iradedir (2018b: 254). Balzac'ın düşüncesinde modern cemiyetin karşısında yeni bir cemiyet inşa etme anlamına gelen irade kavramının (2018: 53) Meriç'in düşüncesindeki karşılığı dünyayı inşa etmedir (2018b: 255). Balzac'ın düşüncesine atfettiği dünyanın, özel düzlemde cemiyetin inşasının Meriç düşüncesinde ideolojinin yeniden inşası olarak belirttiği ifade edilebilir. Meriç'in düşüncesindeki yeniden inşa sürecinin farklılığa işaret eden nous kavramı bağlamında gerçekleşeceği dikkate alındığında bahis konusu farkın Osmanlılık dairesi

içerisinden sağlanacağı, bu açıdan ideolojinin Osmanlıya ait kılınması amacının Meriç'in düşüncesinde öne çıktığını belirtmek imkân dâhilindedir.

Sonuç

Modern kavramının şimdiki ve yeniye işaret ettiği dikkate alındığında bunun nasıl okunacağı sorusunun belirmesi kaçınılmazdır. Sorulan sorunun cevabının ideoloji kavramı olduğu, kavramın geçmiş hesaba katılmadan şimdinin ve yeni olanın anlamlandırılmasına tekabül ettiğini düşünmek mümkündür.

Şimdiki zamanda deneyimlenen hadiselerin geçmiş zamanı içermeyen ideoloji kavramı ile anlaşılmasına tepki gösteren düşünürlerden biri, Cemil Meriç olmuştur. Meriç'in geliştirdiği düşüncesinde kendisinden önce yaşayan Georg Wilhelm Friedrich Hegel ile benzerlik gösterdiği, hatta ondan etkilendiği fikri metin dâhilinde temel argüman olarak savunulmaktadır.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren modernleşme sürecinin deneyimlendiği Türkiye'de geçmiş zaman merkezindeki tarihsel olan dışlanarak yeni olanın inşa edildiğini beyan eden Cemil Meriç'in bu noktada ideoloji kavramını öne çıkardığı görülmektedir. Gerek Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde gerekse Türkiye Cumhuriyeti'nde ideolojinin yapısal gerçeklik haline gelmesini eleştiren Meriç'in Hegel'e benzer biçimde tarihsel olana başvurduğu ifade edilebilir. Meriç'in zihnindeki tarihsel olanın Osmanlılık biçiminde neşet ettiği bilinmektedir. Bu anlamda Hegel düşüncesinde görülen ideolojinin Prusya ile mecz edilmesi fikrinin Meriç düşüncesine Osmanlılık biçiminde yansıdığı ifadesi çalışma kapsamında ileri sürülen argümanlardan bir diğeri.

Batı coğrafyasından sirayet eden ideolojiyi Osmanlılık ethosu ile karşılamayı savunan Cemil Meriç'in düşüncesinde bahsi edilen ethosun parçalarında neyin olduğu sorusu önem arz eder. Bu açıdan İslâm, Hint ve Avrupa düşünsel mirasından temaların Meriç'in zihninde Osmanlılığın bileşenleri olarak yer aldığı görülmektedir.

Meriç'in İslâm düşüncesinden İbn Haldun, Hint düşüncesinden Rabindranath Tagore, Avrupa düşüncesinden ise Honore De Balzac'ı Osmanlılık için referans aldığı ileri sürülebilir. Bu üç düşünürden yola çıkan Meriç'in hem madde hem mana hem görünen hem görünmeyen, hem şimdiki zaman hem de geçmiş zamanı aynı anda içeren bir formül arayışında olduğu anlaşılmaktadır.

Farklı olan unsurları içeren formülasyonu vermenin yanı sıra isimleri zikredilen üç düşünürün Meriç nezdindeki birinci önemi, kendi olana ilişkin doneler sunmasıdır. Nilgün Marmara'nın *Kırmızı Kahverengi Defter* başlıklı eserinde yer verilen ve "Kuş Koysunlar Yoluna" ismiyle bilinen şiirinden yola çıkarak (1994: 60) Meriç'in küçük bir huzur adına Osmanlılıktan mülhem kafatasının içini İbn Haldun, Rabindranath Tagore ve Honore De Balzac aynalarıyla kaplattığını belirtmek mümkündür. Türkiye'deki bireyin o aynalarda

kendini izlemesini, kendini bulmasını ve kendine bir yer edinmesini amaçladığını söylemekte bir sakınca görünmemektedir.

İbn Haldun, Tagore ve Balzac'ın Meriç'in gözündeki ikinci önemi; dünyanın, kendi bilgisi, tarihi ve şahsiyeti doğrultusunda yaşanması biçiminde vuku bulmaktadır. Kendi olarak tecessüm eden Osmanlılık çerçevesinde dünyanın deneyimlenmesinin idrak etme yetisini mümkün kılacağı fikrinin Meriç tarafından savunulduğu görülmektedir.

Dünyanın kendi tarihiyle algılanması ve kendi bilgisiyle yeniden inşa edilmesinin özel düzleme yansımalarının ideoloji bağlamında olduğu belirtilebilir. Bu anlamda Hegel düşüncesinde Fransa'dan Prusya'ya, Meriç düşüncesinde ise Batıdan Türkiye'ye intikal etmiş ideolojinin ancak kendi gerçeği ile bilinebileceği fikrinin açığa çıktığı anlaşılmaktadır. Hegel düşüncesinde bilme, Meriç düşüncesinde ise idrak etme kavramının hastalıklı olan ideolojinin tedavi edilmesi anlamına geldiği söylenebilir. Jacques Derrida'nın *Platon'un Eczanesi* başlıklı eserinde yorumladığı "pharmakon" kavramından yola çıkarak (2016: 80) gerek Meriç'in gerekse Hegel'in zihninde dışarıdan bir zehir olarak zerk edilmiş görünen ideolojinin Hegel'de Prusya, Meriç'te ise Osmanlılıktan müteşekkil bir panzehir ile devaya dönüştürülmesinin amaçlandığını ifade etmek mümkündür.

Kaynakça

- Acar-Savran, G. (2013). *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Açıkgöz, H. (1993). *Cemil Meriç ile Sohbetler*. İstanbul: Seyran Yayınları.
- Arlı, A. & Çeğin, G. (2004). "İdeoloji" Gerçeğinin Aşınması ve Pierre Bourdieu'nün Kuramsal Seçenekleri, *Doğu Batı Dergisi*, 28, 163-179.
- Arslan, H. (2012). *Araf'ta Bir Yalnızım. Cemil Meriç ile Mülakat*. M. Armağan & S. Coşkun (Ed.), *Bulutları Delen Kartal*, içinde (ss. 251-264). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ateşoğlu, G. (2021). *Hegel'in Erken Dönem Siyaset Felsefesinden Bir Kesit*. G. Ateşoğlu (Ed.), *Alman İdealizmi II: Hegel*, içinde (ss. 27-41). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Avineri, S. (2021). *Tarih: Özgürlük Bilincine Doğru İlerleme*. G. Ateşoğlu (Ed.), *Alman İdealizmi II: Hegel*, içinde (ss. 526-548). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Balzac, H. D. (2018). *Ferragus*. (C. Meriç). İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____. (2020). *Otuzundaki Kadın*. (Çev. C. Meriç). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baştürk, E. (2017). *Siyasal Olanın Varoluşsal Diyalektiği ya da Schmitt'i Hegel-Lacan Üzerinden Yeniden Okumak*. *Özne Dergisi*, 27, 99-121.
- Beiser, F. (2019). *Hegel*. S. Beyazıt (Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Bozkurt, N. (2009). *Hegel*. İstanbul: Say Yayınları.
- Calhoun, C. (2009). *Milliyetçilik*. B. Sütçüoğlu (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cangızbay, K. (2006). *Cemil Meriç Üzerine*. A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Cilt: 5*, içinde (ss. 533-538). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Cevizci, A. (1999). Paradigma Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cündioğlu, D. (2010). Bir Mabed İşçisi: Cemil Meriç-Bir Cumhuriyet Aydınının Serencamı. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çaha, Ö. & Şahin, B. (2013). Fikir Biliminden Ütopyaya İdeoloji. Ö. Çaha & B. Şahin (Ed.), Dünyada ve Türkiye’de Siyasal İdeolojiler, içinde (ss. 17-38). Ankara: Orion Yayınları.
- Çetin, H. (2007). Çağdaş Siyasal Akımlar. Ankara: Orion Yayınları.
- Dede, K. (2015). Türk Ulusunun İnşası Sürecinde Romanın Rolü: 1923-1938. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Derrida, J. (2016). Platon’un Eczanesi. (Çev. Z. Direk). İstanbul: Alfa Yayınları.
- D’hont, J. (1994). Hegel ve Hegelcilik. B. Işık (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eagleton, T. (2005). İdeoloji. M. Özcan (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eren, A. (2012). Bir Dava Etrafında Tek Kalp, Tek Vücut Olmalıyız. Cemil Meriç ile Mülakat. M. Armağan & S. Coşkun (Ed.), Bulutları Delen Kartal, içinde (ss. 103-107). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Gadamer, H. G. (2021a). Evrik Dünya. G. Ateşoğlu (Ed.), Hegel’in Diyalektiği, içinde (ss. 51-72). Ö. Berk Albachten (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- _____. (2021b). Hegel ve Antik Diyalektik. G. Ateşoğlu (Ed.), Hegel’in Diyalektiği, içinde (ss. 19-50). M. Uslu & G. Ateşoğlu (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- _____. (2021c). Öz-bilincin Diyalektiği. G. Ateşoğlu (Ed.), Hegel’in Diyalektiği, içinde (ss. 73-96). Ç. Balanuye (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Göze, E. (2012). Bizim İntelijansiyamız Batı’nın Yeniçerisidir. Cemil Meriç ile Mülakat. M. Armağan & S. Coşkun (Ed.), Bulutları Delen Kartal, içinde (ss. 51-54). İstanbul: Timaş Yayınları.
- _____. (1975). Cemil Meriç. Cemil Meriç ile Mülakat. İçimizden 30 Kişi, içinde (ss. 7-12). İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Güney, S. (2017). Öz-Bilinç: Arzu ve Tanınma. Özne Dergisi, 27, 9-18.
- Gürbilek, N. (2008). Mağdurun Dili. İstanbul: Metis Yayınları.
- Habermas, J. (2010). Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje. (Çev. G. Naliş, D. Sabuncuoğlu, D. Erksan). Dipnot Dergisi, 1, 29-41.
- Harris, H. S. (2017). Hegel’in 1807’ye Kadarki Entelektüel Gelişimi. G. Ateşoğlu (Ed.), Alman İdealizmi II: Hegel, içinde (ss. 113-142). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hassan, Ü. (2015). İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (1986). Tinin Görüngübilimi. A. Yardımlı (Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.
- _____. (1995). Tarihte Akıl. Ö. Sözer (Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- _____. (2006). Felsefe Tarihi Üzerine Dersler. D. Özlem & G. Ateşoğlu (Ed.), Tarih Felsefesi: Seçme Metinler, içinde (ss. 197-199). G. Ateşoğlu (Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- _____. (2014). Mantık Bilimi (Büyük Mantık). A. Yardımlı (Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.

- _____. (2021a). Eleusis Hölderlin'e. G. Ateşoğlu (Ed.), Alman İdealizmi II: Hegel, içinde (ss. 53-56). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- _____. (2021b). Gelenek Üzerine (Felsefe Tarihi Üzerine Dersler). Alman İdealizmi II: Hegel, içinde (ss. 76-78). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hyppolite, J. (2016). Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar. D. B. Kılınç (Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- İbn Haldun. (2007). Mukaddime. (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- _____. (2018). Devlet: Mukaddime'den Seçmeler. (Çev. O. Arpaçukuru). (İstanbul: İlke Yayıncılık).
- Jameson, F. (2016). Hegel Varyasyonları: Tinin Fenomenolojisi Üzerine. B. O. Doğan (Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Kervegan, J.-F. (2011). Hegel ve Hegelcilik. İ. Yerguz (Çev.). Ankara Dost Kitabevi Yayınları.
- Kılıçarslan, E. A. (2015). Hegel Tartışmaları. İstanbul: Bibliotech Yayınları.
- _____. (2017). Anti-Feuerbach ya da Hegel'i Okumaya Bir Katkı, Özne Dergisi, 27, 223-237.
- Koçak, O. (2018). Ataç, Meriç, Caliban, Bandung: Evrensellik ve Kısmilik Üzerine Bir Taslak. İstanbul: Zoomkitap.
- Kojeve, A. (2020). Hegel Felsefesine Giriş. S. Hilav (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- _____. (2021). Öncesiz – Sonrasızlık, Zaman ve Kavram Üzerine Bir Not. G. Ateşoğlu (Ed.), Alman İdealizmi II: Hegel, içinde (ss. 344-364). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Koyuncu Lorasdağı, B. & Onur, H. (2004). Avrupa Merkezilik Üzerinden Uygarlık Kavramına İki Farklı Bakış: Norbert Elias ve Cemil Meriç, , Doğu Batı Dergisi, 29, 243-270.
- Kuznetsov, V. (2002). Hegel ve Voltaire'de Tarih Felsefesi. G. Planty-Bonjour (Ed.), Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı, içinde (27-50). H. Portakal (Çev.). (İstanbul: Cem Yayınevi).
- Mardin, Ş. (1992). İdeoloji. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marmara, N. (1994). Kırmızı Kahverengi Defter. (Ed. G. İnal). İstanbul: Telos Yayıncılık.
- Meriç, C. (2012a). İnanmış Aydının Problemleri. M. Armağan & S. Coşkun (Ed.), Bulutları Delen Kartal, içinde (ss. 219-223). İstanbul: Timaş Yayınları.
- _____. (2012b). İntelijansiyamız İçtimaî Bir Sınıfın Temsilcisi Değil. M. Armağan & S. Coşkun (Ed.), Bulutları Delen Kartal, içinde (ss. 61-69). İstanbul: Timaş Yayınları.
- _____. (2012c). Mazinin Karanlıkları İçinde Kaybolan Bir Işık: Muallim Naci. M. Armağan & S. Coşkun (Ed.), Bulutları Delen Kartal, içinde (ss. 40-50). İstanbul: Timaş Yayınları.
- _____. (2017). Mağaradakiler. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____. (2018a). Umrandan Uygarlığa. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____. (2018b). Kırk Ambar Cilt 1. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____. (2018c). Sosyoloji Notları ve Konferanslar. İstanbul: İletişim Yayınları.

- _____. (2018d). Bir Dünyanın Eşiğinde. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____. (2019a). Saint-Simon: İlk Sosyolog İlk Sosyalist. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____. (2019b). Kırk Ambar Cilt 2. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____. (2020a). Kültürden İrfana. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____. (2020b). Jurnal-Cilt 1: 1955-65. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____. (2021a). Bu Ülke. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____. (2021b). Jurnal-Cilt 2: 1966-83. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____. (2021c). Işık Doğudan Gelir. İstanbul: İletişim Yayınları.
- McLellan, D. (2012). İdeoloji. B. Yıldırım (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Neuman, W. L. (2017). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri I*. S. Özge (Çev.). Ankara: Yayın Odası.
- Ng, K. (2015). Ideology Critique from Hegel and Marx to Critical Theory, *Constellations*, 22, 393-404. John Wiley and Sosn Ltd.
- Örs, H. B. (2009). İdeoloji: Karmaşık Dünyayı Anlaşılır Kılmak. H. B. Örs (Ed.), 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler, içinde (ss. 3-45). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Özbek, S. (2011). İdeoloji Kuramları. İstanbul: Notos Kitap.
- Pinkard, T. (2020). Hegel. M. B. Albayrak (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Soll, I. (2019). Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş. T. Karaağaç. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Stace, W. T. (2019). Hegel Üzerine. M. Belge (Çev.). Ankara: Fol Kitap.
- Sunar, İ. (2008). Düşün ve Toplum. İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Tagore, R. (2020). Yaratıcı Birlik. (Çev. G. N. Keskin). Ankara: Gece Kitaplığı.
- _____. (2021). Sadhana: Hayatı Anlamak. (Çev. U. Coşkun). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Türk, B. (2014). İdeolojiler. M. Türköne (Ed.), *Siyaset*, içinde (ss. 95-125). İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Williams, R. (2007). Anahtar Sözcükler. (Çev. S. Kılıç). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zizek, S. (2013). İdeolojinin Hayaleti. S. Zizek (Ed.), *İdeolojiyi Haritalamak*, içinde (ss. 7-54). Ankara: Dipnot Yayınları.

Orhan Pamuk'un "Veba Geceleri" ve Kurgudaki Kurgu Olarak Millet

Kadir Dede¹, Bayram Koca²

Öz

Bu çalışma Orhan Pamuk'un 2021 yılında yayımlanmış olan romanı *Veba Geceleri*'ni milliyetçilik çalışmaları alanının başlıca kavramsal çerçeveleri ve tartışma alanları ışığında yorumlama amacını taşımaktadır. Roman, Osmanlı Devleti sınırları dâhilinde Müslüman ve Hıristiyan nüfusun bir arada yaşadığı hayali bir vilayet olan Minger Adası'nda ortaya çıkan veba salgını konu edinmektedir. Ancak salgının beraberinde getirdiği toplumsal ve politik karmaşanın nasıl Minger milliyetçiliğinin yükselişi ve adanın bağımsızlığı ile sonuçlandığını anlatıyı şekillendirmektedir. Ayrıca söz konusu anlatı bir yandan modernist perspektiflerin milleti milliyetçilik tarafından inşa edilmiş bir olgu olarak değerlendiren, diğer yandan milletlerin tarihine dair kabulleri sorgulayan boyutu ile örtüşmekte, kurgusal bir metin olarak tarihsel realite iddiasındaki olguların kurgusal boyutunu açığa çıkaran bir işlev görebilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Orhan Pamuk, Roman, Milliyetçilik, Ulus-inşası, Tarihyazımı.

Orhan Pamuk's "Veba Geceleri" and Nation as a Fiction within a Fiction

Abstract

This study aims to interpret Orhan Pamuk's novel *Veba Geceleri* (Plague Nights), published in 2021, through the conceptual framework and debates of nationalism studies. The novel is about Minger Island– a fictional city that involves both Muslim and Christian populations in the Ottoman Empire and the social and political turmoil caused by the plague epidemic on the island which caused the rise of nationalism and the independence of the island. Moreover, the narrative presents a potential to reveal the

¹ Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, kdede@hacettepe.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4218-0399.

² Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, bayramkoca88@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3269-7132.

fictional aspects of the historical realities facts by standing on the modernist perspective which defines nations as construction by nationalism and considers the acceptance about history of the nations.

Keywords: Orhan Pamuk, Novel, Nationalism, Nation-Building, History-writing.

Extended Abstract

The last novel of Orhan Pamuk, *Veba Geceleri* (Plague Nights) was published in 2021 which is about Minger Island– a fictional city that involves both Muslim and Christian populations in the Ottoman Empire and the social and political turmoil caused by the plague epidemic. Although the novel can be interpreted as an exact instance of the “epidemic novel” genre with its general characteristics, the opening sentence of the narrative exemplifies the potential of the content for further theoretical and conceptual discussions as well: “This is a historical novel as well as a history written as a novel.” (Pamuk, 2021: 11). Specifically the problem of placing the novel and the history within social sciences, relating the concepts such as reality, truth, and fiction to each genre and interpretation of the balance between archival material and literary creativity present the basic agenda that can be touched upon through the novel. The last but not least, it can be stated that *Veba Geceleri* has a distinctive aspect due to the multitude of plagues it mentions. In other words, it can be titled a “double epidemic novel”. It does not only give information about the plague epidemic on the island but also commentates on the “plague of nationalism” (Leerssen, 2006: 56). By narrating the details about the island’s independence, steps, and cornerstones of the nation-building process, and nationalist discourses, Pamuk describes Minger as a meeting point of two different pandemics, plague and nationalism. This study aims to analyze *Veba Geceleri* in light of the questions and arguments of the theories of nationalism. In general, theories of nationalism can be defined as an area that seeks to answer and discuss the questions on nation and nationalism’s definition, the chronological relationship between nations and nationalism, and the factors that triggered ideological progress such as modernization, Enlightenment, the Industrial Revolution, urbanization, etc. On the other hand, the encyclopedic content and adventurist storyline of the novel intersect with the research agenda of nationalism debates and make *Veba Geceleri* a fruitful path to follow a case study on nation-building. Particularly, the modernist perspective’s criticism of the acceptance of nations such as naturalness, antiquity, continuity, and constancy can be re-interpret through the birth and rise of the Minger nation. In this sense characters of the novel such as Commandant Kamil, Zeynep, Sami Pasha, Pakize Sultan, Mazhar Efendi, and Mina Mingerli or the incidents such as the Telegraph Office Raid or Declaration of Independence can be grasped as instances of “invention of tradition”, “imagined community”, “historicism”, “anachronism” etc. In the first part of the study, the modernist nationalism theories and their arguments on the constructed feature of nations by nationalism will be discussed. The second part will

analyze the "double epidemics" of the novel and the transition from one type of epidemic to another. In the last part, the nation-building process in Minger will be explicated through the lens of modernist theory. This experience will also contribute to making sense of the national excitement which closes the distances between history and literature, fiction and reality just as Pamuk (2021: 320) states. Since the narration on Minger proves how the excitement itself is prior and the question on reality and fiction is subsidiary.

Giriş

“Bir gün bir kitap okudum ve bütün hayatım değişti” ifadesi yalnız Orhan Pamuk’un kendi yazarlık yaşamının değil Türkiye edebiyatının da en bilinen açılış cümlelerinden biridir. Her ne kadar akılda kalıcılığı *Yeni Hayat*’ın yayımlanmasının ardından kitabın pazarlanması için bir reklam kampanyasının sloganı oluşuyla ilişkilendirilebilse de (Wroe, 2014), bu cümlenin genelde metnin ve özelde edebî olanın gücünü vurgulayışı inkâr edilemez. Özellikle kitapların dünyayı anlamak ya da yansıtmaktan ibaret kalmayıp okurlarını ve onların dünyasını dönüştürebilmeye muktedir oluşunu bu biçimde ifade etmesiyle etkisi kalıcılaşır.

Orhan Pamuk’un Mart 2021’de yayımlanan son romanı *Veba Geceleri* de - henüz - *Yeni Hayat*’inki kadar bilindik olmasa da, tıpkı onun gibi, iddiasını yalın biçimde dile getiren ama bu yalınlıkla kıyaslanmayacak derinlikte düşünsel tartışmaları tetikleyen bir açılış cümlesine sahip: “*Bu hem bir tarihi roman hem de roman biçiminde yazılmış bir tarihtir*” (Pamuk, 2021: 11). İlk bakışta bu açılışla eserin birden çok türün karakteristiklerini kendinde barındırışını ya da iki farklı yazın biçimi arasında bir etkileşimi yansıttığı düşünülebilir. Ancak cümlenin sahibinin, sonraki açıklamaları, açılış cümlesinin nasıl yorumlanabileceği meselesini daha da karmaşıktırır. Önceki bazı romanlarında olduğu gibi *Veba Geceleri*’nde de üstkurmacaya yönelen Pamuk, bu defa Mina Mingerli’yi yazar/anlatıcı olarak okurunun karşısına çıkarmakta ve bu cümleyi kendisine kurdurmaktadır. Dahası kendisinin aslen bir tarihçi olduğu bilgisini okura ivedi bir şekilde aktaran Mingerli, kaleme aldığı kitabın sadece türler arasında değil profesyonel mesleği ile amatör uğraşı arasında da gidip gelmenin sonucu olduğunu vurgular. Mingerli’nin kaleminden çıkan *Veba Geceleri*, Doğu Akdeniz’de nüfusu Hristiyan-Rum ve Müslüman-Türklerden oluşan Minger Adası’nda 1901’deki veba salgını ile tıbbi mücadelenin nasıl politik bir içerik kazandığını, ada çapında yerleştirilmeye çalışılan karantina uygulamalarının aynı zamanda adanın tıbbi ve siyasi açıdan dünyadan tecrit edilmesi ile sonuçlandığını ve nihayetinde Minger’in nasıl bağımsızlığını ilan edip Minger milletinin nasıl inşa edildiğini kapsamlı bir şekilde anlatmaktadır. Fakat bunu gerçekleştirir bir tarihçi olarak başvurabileceği arşiv materyalinin yetersizliği ile dayandığı kaynakların tarih disiplini açısından arz ettiği sorunları aşma kaygısı, aynı zamanda eserin tek bir tür altında tanımlamasını güçleştiren faktördür. Örneğin ele alınan “kısa ve dramatik sürede kahramanların öznel kararlarını anlamaya tarih biliminin yetmeyeceği” kanaatiyle roman sanatı yardımı çağrılmıştır (Pamuk, 2021: 11). Dolayısıyla eserin “hem... hem de....” şeklinde bir ilk cümle ile takdim edilmesinin bir nedeni tarihçilerin herhangi bir konu hakkında zaman zaman birbirleri ile çelişen yaklaşımları karşısında özel mektuplaşmalara ya da halk arasında dolaşan söylentilere yaptığı göndermelerken, diğer nedeni de roman türünde bir eserin tarihsel olaylara yer verişindeki varlığı yadırgatıcı değerlendirme, detay ve yorumlardır.

Öte yandan bu açılış cümlesi, Mingerli'nin yazın türleri arasında "bilgi"nin nasıl edinildiği ve sunulduğu üzerinden şekillenmiş hiyerarşiye dair bir kabulünü de yansıtır. Sosyal bilimlerin tarihsel gelişimi boyunca hakikatin odağında yer aldığı tartışmalar, ona erişmeye dönük yöntem ya da ona ulaştıracak kaynağa dair yaklaşım üzerinden seyretmiştir ve farklı yöntem ve kaynaklar, farklı düzeylerde makbul sayılmıştır. Bu noktada okunurluk, kapsam ve etkinlik gibi kıstaslar bir yana tarih ile roman, bizatihi hakikat ile ilişkileri ve onun sunuş biçimleri noktasında denk bulunmaz. Tarihin "gerçekten ne oldu?" sorusundan hareketle bugün ve gelecek için de açıklamalar yapmayı sağlayacak şekilde "geçmişin gerçek öyküsü" niteliğini taşıması ve bu nitelikleriyle sosyal bilim disiplinleri arasında özerk bir kurumsal varlık kazanan ilk dal olması ile kıyaslandığında (Gulbenkian Komisyonu, 2003: 18, 22), kurgusal bir âlem olarak roman içinde yaşanan dünya ile örtüştüğü noktada insanda ancak bir gerçeklik duygusu yaratabilmektedir. Tıpkı tarihçiler gibi, roman yazarı da kurgusal ve gerçek olguları ayıran sınırlamayı kabul eder ancak tarihçiden farklı olarak taklitçi bir yanılısama yaratır (Opperman, 2006: 52-3). Dolayısıyla Mingerli'nin iki farklı tür arasındaki gidiş gelişi, makbul olan tarih disiplinine bir katkı sunmayı hedeflemesinin ancak karşılaştığı sınırlılıklar karşısında tarih kadar makbul olmayışı ve gerçekle ilişkisinin daha dolaylı oluşunun verdiği esneklikle eserini roman türünde kaleme almasının sonucu olarak görülebilir.

Bu bakımdan tarih ile roman, ilkinin gerçeği ikincisinin ise kurguyu yansıtmayı çerçevesinde bir ast-üst ilişkisinin tarafı olarak değerlendirilebilecektir. Her ne kadar gerçek ile kurgu birbirinin zıttı değilse de gerçeğe atfedilen konum, onunla ilişkili yazın türünü de kurgunun üzerine yükseltir. Fakat bu şekilde özetlenebilecek olan mukayesenin ciddi kuşkular yaratacağı konu başlıkları da mevcuttur. Özellikle de Mingerli'nin / Pamuk'un romanının odağında yer alan milliyetçik bunların başında gelir. Keza bir siyasal ideoloji olarak milliyetçiliğin milleti yerleştirdiği bağlam, gerçek-kurgu ve tarih-geçmiş arasında genelleme yapmaya ve söz konusu genellemelerin sunuş biçimlerine doğrudan tesir eder. Örneğin konunun millet olduğu durumlarda tarih ile romanın birbirinden ne ölçüde ayrışabilecekleri kuşkuya açıktır nitekim Balzac'ın "roman, ulusların özel tarihidir" ifadesinde (Stathis, 1996: 83) olduğu gibi her ikisinin iç içe geçtiği durumlar mevcuttur. Ayrıca milletin tarihi söz konusu olduğunda tarih ile gerçek arasında öngörülen ilişki de ciddi sorular yaratır keza millet olmak tarihin yanlış yazılmasını ya da geçmişteki kimi olayların kolektif biçimde unutulmasını da gerektirebilir (Renan'dan aktaran McCrone, 2002: 62-3). Dolayısıyla "gerçek"e yakınlık ya da onu temsili noktasında tarihin romana kıyasla üstünlüğü kadar millet mefhumunun "gerçek"le olan ilişkisi de tartışmaya fazlasıyla açıktır.

Bu çalışma *Veba Geceleri*'nin açılış cümlesinden başlayıp eserin bütününe yayılan söz konusu tartışma gündemini, özellikle milliyetçilik kuramlarının kendi soru ve savları ışığında analiz etmeyi amaçlamaktadır. Genel itibarıyla milliyetçilik kuramları, millet ve milliyetçiliğin nasıl tanımlanacağı, tarihsel gelişimleri çerçevesinde milletin mi yoksa milliyetçiliğin mi diğerinden önce ortaya çıktığı,

birinin diğzerinin yaratımı ve yaygınlaşmasında ne gibi katkılarının bulunduğu, bu sürecin ne gibi etkenlerce tetiklenip şekillendiği ve Aydınlanma, Sanayi Devrimi ve modernleşme gibi önemli tarihsel süreç ve gelişmelerin bu noktada ne gibi etkilerinin olduğu sorularına yanıt arayan düşünsel üretim şeklinde tanımlanabilir (Özkırmılı, 2009; Spencer & Wollman, 2002; Smith, 2003). *Veba Geceleri* ise yer yer betimleyici bir bilgi aktarımından ibaret kalan ansiklopedik muhtevasının, zaman zaman da olay örgüsünün karmaşıklaştığı ve heyecanın yükseldiği anlarda macera severliğe hitap eden lezzetinin milliyetçilik kuramları alanındaki farklı gündemlerle kesişimi nedeniyle bu girişim için anlamlı bir örnek olarak kabul edilmiştir. Özellikle milliyetçilik kuramları kapsamında “modernist perspektif”in milletlere atfedilen doğallık, kadimlik, süreklilik ve değışmezlik gibi kabullerin karşısında yer alarak milletlerin ve milliyetçiliklerin modern bir gelişme olduğunu ve özellikle milliyetçilikler tarafından yaratılan milletlere dair deneyimin tarihsel gerçeklerden çok kurguya dayandığına dönük eleştirileri dikkate alındığında, kurgusal bir metnin kurgusal odağı olan Minger Adası ve Minger milliyetçiliği ile kurulacak paralellikler ufuk açıcı olacaktır.

Buradan hareketle çalışmanın ilk kısmında milliyetçiliği ele alan akademik yaklaşımlardan “modernist perspektif” üzerinde durulacak ve söz konusu akımın millet kavramının tarihsel süreç içinde inşa ve icat edildiğine dönük yorumların bir yönden kavramın kurgusallığı noktasında ortaklaştıklarına işaret edilecektir. İkinci kısımda bir salgın romanı olarak *Veba Geceleri*’nin odağının veba ile milliyetçilik arasında nasıl gidip geldiği üzerinde durulacaktır. Üçüncü kısımda Minger’de ulus inşası deneyimi, özellikle modernist perspektiften farklı argümanlarla bir arada yorumlanacaktır. Nihayetinde romanın tabî tutulacağı bu değerlendirme süreci, tam da Pamuk’un ifade ettiği üzere tarih ile edebiyat, efsane ile gerçek, renk ile manası arasındaki ayrımı kaldıran milliyetçi heyecanı (Pamuk, 2021: 320) insanlarda uyandırdıkları üzerinden ele almaya katkı yapacaktır. Keza Minger’e dair tüm anlatılanlar, heyecanın kaynağının gerçek mi yoksa bir kurgu mu sorusunun heyecanın kendisi ve etkisi karşısında ne ölçüde tali kaldığının da bir örneği niteliğindedir.

Modernist Milliyetçilik Kuramları ya da Milletlerin Kurgusallığı

Neredeyse tüm politik ideolojiler gibi ortaya çıkışının miladına Fransız İhtilali’ni yerleştirebileceğimiz milliyetçilik, odağındaki “millet” sözcüğünün tarihsel geçmişi ve göndermede bulunduğu kategorilerin çeşitliliği ile diğzerlerine nazaran farklı bir etki ve yaygınlık alanına sahip olmuştur. Bu durumun neticesinde millet kavramı, siyasi ve toplumsal örgütlenme biçimi olarak ortaya çıktığı günden beri, insan hayatından daha değerli bir konuma gelirken (Özkırmılı, 2009: 11), milliyetçilik de “Hobbes’lar, Tocqueville’ler, Marx’lar, Weber’ler ölçeğinde büyük düşünürler yaratmamış olması”nı (Anderson, 2011: 19) dezavantajdan avantaja çevirmiş ve son iki yüz yıl boyunca teoriden ziyade pratik yönü güçlü bir ideoloji olma vasfını taşımıştır. Bu vasf ise milliyetçiliğin diğzer ideolojilerle kolay bir şekilde irtibatlanmasına ve neredeyse tüm coğrafyalarda

kopyalanabilir olmasına zemin hazırlayarak hemen her örnekte insanların duygularına hitap eden, kitlesel mobilizasyonu sağlayan ve onu ve 19. yüzyıldan günümüze uzanan zaman diliminde "insanlık tarihinin en başarılı ideolojisi" (Billig, 2002: 33) kılan bir durumu ortaya çıkarmıştır.

Milliyetçiliğin karşıtlarınca dahi teslim edilen bu önem ve etkisi, onu anlamaya ve çözümlenmeye dönük girişimlerin de çeşitlilik arz etmesine neden olmuştur. Neredeyse 20. yüzyılın ilk yarısına kadar götürülebilecek olan söz konusu girişimlerin ve bunların sonucu olan yaklaşımların günümüzde ulaştığı nokta ise yaygın kabul gören üçlü bir sınıflandırma ile betimlenir: İlkçi (primordialist), Modernist ve Etno-Sembolcü yaklaşımlar (Özkırmı, 2009).

İlkçi yaklaşımlar en genel hâli ile milletleri doğal ya da Eski Çağlardan beri var olan yapılar olarak değerlendirmektedir. Diğer bir deyişle ilkçi yaklaşımların milletlerin tarihin en eski devirlerinden beri var olduğu, kişiye doğumundan itibaren sahip olduğu bir niteliği aşıladığı ve toplumsal yapı dâhilinde gerekli ve doğal bir olgu olduğu şeklindeki milliyetçiliğin genel kabullerine akademik bir destek ve meşruiyet sunduğu söylenebilir. Keza milliyetçiliğin güneşin doğuşu ve batışı gibi kanıksandığı bir ortamda (Hayes, 2010: 11), konunun akademik açıklamasının da bu kanıksayı haklı çıkaran bir içeriğe sahip olması beklenecektir. Diğer yandan ilkçi yaklaşımlarda kritik bir kabul de milletlerin kronolojik açıdan milliyetçilikten önce geldiklerini savunmaları, milliyetçiliği milletlerin bir ürünü olarak değerlendirmeleridir. Nitekim modernist perspektifin çıkış noktasında bu kabulün reddi yer alacak; milletleri meydana çıkaranın milliyetçiliğin kendisi olduğu (Gellner, 2008: 138) vurgulanacaktır.

Dolayısıyla modernist bakış henüz ilk adımında millet ve milliyetçilik arasındaki kronolojik ilişkiyi tersine çevirmesi ile ilkçi yaklaşımlardan ayrılır. Millet ve milletçilik kavramları modern zamanların ürünü olarak değerlendirilirken ilkçilerin milletin varlığının ekonomik, sosyal, kültürel, tarihsel, coğrafi, vb. herhangi bir başka faktöre indirgenemeyeceği argümanı (Spencer & Wollman, 2002: 27) dikkate alınmaz. Milleti yaratanın doğrudan milliyetçilik olduğu, dolayısıyla tarihsel süreçte önce milliyetçiliğin sonra milletin geldiği ileri sürülür. Söz konusu yaklaşımlar arasında bir ara çözüm ya da orta yol olarak değerlendirilebilecek olan etno-sembolcülük ise Eski Çağlarda halkların etnik bazı temel özellikleri olduğunu ve bunların modern dönemde milliyetçilik tarafından ön plana çıkarıldığını vurgular. Bu yönüyle milletler modernleşme sürecinin bir sonucu olsalar da modern-öncesine ait etnik kökenlere sahiptir. Ancak söz konusu yaklaşımın en önemli figürü olan Anthony D. Smith'in de (2009: 175) kabul ettiği üzere etno-sembolizm bu niteliğiyle modernist yaklaşımın yeni bir şeklini sunmuş olmaktadır. Dolayısıyla modernistlerin milliyetçilik çalışmalarını bütünüyle dönüştürdüklerinin ve hâkim yorumlama tarzını oluşturduklarının en önemli delili olarak kendilerine dönük eleştirel yaklaşımların dahi asgari düzeyde modernist tezlerle uyumlu olmaları gösterilebilir (Dede, 2021: 26). Bu da kavramın

tarihsel geçmişini ve söylemsel düzeyde kendisine atfedilenlerin kapsamlı bir eleştirisinin akademik yaklaşımların temel paradigması haline gelmesi demektir.

Başta Ernst Gellner, Benedict Anderson ve Eric Hobsbawm olmak üzere modernist akımın önde gelen düşünürleri milletlerin modernliği ve milliyetçilik tarafından yaratılmış ve tarihsel ve politik olarak inşa edilmiş topluluklar oldukları hususlarında ortaklaşırken (Zahra, 2010: 96), milleti gerekli ve mümkün kılan koşulların farklı boyutlarına odaklanırlar. Örneğin bu Gellner’de sanayileşmeyle gelen siyasi ve kültürel değişimler, Hobsbawm’da kapitalist ekonomik ilişkiler içindeki devletleri (yeniden) meşrulaştırmaya yönelik çabalar ve Anderson’da gelişen iletişim teknolojilerinin yarattığı olanaklar ile sekülerleşmeyle monarşilerin gerilemesi gibi faktörler olur. Milliyetçiliği siyasal birim ile ulusal birimin çakışmalarını öngören siyasal bir ilke olarak tanımlayan Gellner (2008: 78) süreci yönetici sınıfla irtibatlı tekil bir yüksek kültürün daha önce pek çok alt kültüre sahip olan bir topluma ve kitleye empoze edilmesi üzerinden betimler. Keza durağan bir nitelik taşıyan tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişin ihtiyacını duyduğu toplumsal örgütlenme biçimi farklı katmanlar arasında bir uyum gerektirir (Gellner, 2008: 127-28). Millettin asli ya da değişmez bir toplumsal birim olmadığı görüşündeki bir diğer modernist olan Eric Hobsbawm da milliyetçiliğin kimi durumlarda önceden var olan kültürleri alıp millete çevirdiğini, kimi zaman da milleti yoktan icat ettiğini belirtir (Hobsbawm, 2006: 24). Buna ek olarak yukarıdan inşa edilenin aşağıda yani kitledeki yansımaları çözümlemeye “ıcat edilen gelenek” kavramsallaştırmasına başvurur (Hobsbawm & Ranger, 2006). İcat edilen gelenekler modernliğin dünyayı sürekli değiştiren ve yenileyen dinamizmi karşısında toplumsal hayatın en azından bazı kısımlarında geçerli olan değişmezlik ve sabitlik arayışına bir yanıt niteliği taşımakta olup görkemli gösteriler, ritüeller ve kutlamalar yoluyla inşa eden ile edilen arasında bir bağ kurulmasını ve kitle nezdinde milliyetçiliğin ideolojik hâkimiyetinin sağlanmasını amaçlar (Cannadine, 2006: 123). Anderson’un analizinde ise “matbuat kapitalizmi” tam da eski dinsel ve politik yapıların sarsılmasıyla oluşan boşluğun millet fikri ve milliyetçilik ile doldurulmasını mümkün kılmasıyla önem arz eder. Matbaanın yaygınlaşması ile birlikte Latince’nin dışındaki dillerde yaygın yapılması ve bunların yayılması mümkün olmuş; matbaa dillere bir sabitlik kazandırarak eski idari halk dillerinden farklı iktidar dilleri yaratmıştır (Anderson, 2009: 51). Özellikle okur-yazarlığın bir imtiyaz olmaktan çıkarak nüfusun daha geniş bir kesimi arasında yayılması, Anderson’un kitabının da ismini oluşturacak bir şekilde bir cemaatin hayal edilmesini kolaylaştırır. Anderson milleti hayal edilmiş bir cemaat olarak betimlerken en küçük milletlerin üyelerinin dahi diğer üyeleri tanımayacağına, onlarla tanışmayacağına, çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyeceğine ama yine de her birinin zihninde toplamlarının hayalinin yaşamaya devam edeceğine işaret etmektedir.

Öte yandan ele alınan konu açısından modernist teorilerin taşıdığı en önemli ortak nokta farklı sözcükler aracılığıyla dile getirilse de milletlerin tarihin belli bir noktasında yaratılmış olmasıdır. İnşadan icada, hayalden keşfe uzanan

çeşitlilikteki sözcüklerin her biri sıklıkla yukarıdan aşağı ve merkezden çevreye doğru bir "süreç"e işaret etmektedir ve bu argümanın ortaya konması bir yönden milletlere atfedilen tarihsel karakteristikler hakikat ile bağıntı tartışmaya açar. Öyle ki, Gellner'in hemen tüm eserlerinde kendisini gösteren eleştirel ve mesafeli tavrı ile Hobsbawm'ın "icat", Anderson'un ise "hayal" sözcükleri üzerinden şekillenen betimlemeleri modernist perspektifin millet ile ilişkisine dair önemli bir soruyu da gündeme getirir: Eğer milletler milliyetçi söylemlerin iddia ettikleri gibi kökenleri oldukça eskiye giden âdeta doğal bir kategori değilse, tarihleri ne ölçüde "gerçek"tir? Ya da tarih ile romanı birbirinden ayıran bir vasıf olarak imlenen "gerçeği yansıtmak" hususu, konu milletin tarihi olduğunda ne kadar mümkün olabilir?

Sorunun yanıtlanmasında ilk olarak değinilmesi gereken modernistlerin bakış açılarının kendi içlerinde de ayrıştığıdır. Özellikle Gellner'in icat, Anderson'un ise hayale atfettikleri arasındaki belli bir mesafe söz konusudur. Gellner'in sözcük seçimi konuya ilişkin tutumuyla da uyumlu bir biçimde pejoratif bir boyutu, yer yer milleti bir uydurma ve yalan ile özdeş görmeyi beraberinde getirmekte (Chatterjee, 1996: 50) ve Gellner'i milliyetçiliğin sahte maskeler takındığını kanıtlama endişesi içine sokmaktadır (Anderson, 2009: 20-1). Millet olgusunun bir yönüyle iktidarlarını sağlamlaştırmak isteyen seçkinlerin, peşlerinden gelenleri milliyetçi ideoloji temelinde seferber ederek yürüttükleri çoğunlukla bilinçli ve yönlendirilen bir proje olma vasfı (Calhoun, 2007: 42-44), onun bu yöndeki tercihine de haklılık boyutu katar. Benzer şekilde "milletlerin, insanları sınıflandırmanın doğal, Tanrı vergisi bir yolu olduğu, doğuştan gelen bir (...) politik kader olduğu iddiası bir mittir" sözleriyle Hobsbawm (2006: 24), milletlerin oluşumunda yapaylık, icat ve sosyal mühendislik gibi unsurlara dikkat çeker ve Gellner ile benzer bir konuma yaklaşır. Anderson ise tercih ettiği "hayal" sözcüğünün yapaylık ve sahtelik anlamına gelmediğini baştan vurgulayışı ile kendisini özellikle Gellner'den ayırmaktadır. Keza burada hayal edilmiş bir cemaat ile işaret edilen gerçeklikten kopuk bir yanılısama ya da kurmaca değildir (Durgun, 2011: 59-60) ve milletlerin icat edilmesinin "uydurma" ve "sahtekârlık" ile değil "hayal ve yaratım" ile birlikte düşünülmesi de mümkündür (Anderson, 2009: 20-1). Fakat bu ayrışma dahi modernistlerin, geçmiş ve bugün arası ilişkide tarih yazımının konusu ve gerçekliği yansıtmak konusundaki kuşkularında birbirlerine yaklaşmalarına engel değildir. Öyle ki Anderson dahi henüz ilk adımda milletlerin tarihçilerin gözündeki nesnel modernliği karşısında milliyetçilerin gözünde sahip oldukları öznel kadimlik arasındaki paradoksa dikkat çekmekten kendini alamaz (2009: 19).

Üstelik disiplin itibarıyla tarihin taşıdığı özellikler, konu millet ve milliyetçilik olduğunda gerçek ile bağıntı ilişkin kuşkuları daha da arttırmaktadır keza bizatihi tarihin ve tarihçinin amaç ve işlevi belli bir araçsallaştırmanın konusu olarak değerlendirilebilir. Ronald Suny'nin vurguladığı üzere "kendi tarih anlayışına sahip olmayan bir millet mümkün değildir" ifadesi tarihin kendini millete adayışının da bir ihtimal olduğunun ve onun gerek kültürel gerek politik

formlarıyla milliyetçiliğin geliştirilip sürdürülmesindeki rolünün altını çizmektedir (Lawrance, 2013: 10). O yüzdendir ki ulusları yaratanın bir yönüyle tarihçiler olduğu söylenebileceği gibi (Schnapper, 1995: 143) tarihçilerin değerlendirilmesinde ulus-devlet kurucuları olarak yerine getirdikleri siyasal misyonlarının bilimsel uğraşlarına üstün tutulmasına da tanık olunmaktadır (Ersanlı, 2006: 16).

Tarihe kuşkuyla yaklaşılmaya gerekçe oluşturacak diğer bir neden de şimdi ile geçmiş arasında kurulan ilişkide milletin belirleyici olduğu bir seçici perspektifin gündeme gelmesidir. Özellikle ulus-devletler çağında tarihin önceliği geçmişe ilişkin hakikatlerden çok ulus-devletin varlığını sürdürmesi meselesi olmakta, bu uğurda gerçeğin tahribatına dahi gündeme gelebilmekte (Çoban, 2010: 40-1) ve içinde bulunulan zaman dilimi için inşa edilen tarih, geçmişte gerçekten olan bitenle hiçbir benzerlik içermeyebilmektedir (Özkırmılı, 2010: 43-4). İki zamanın, anakronizmin ve yer yer millete dair efsanevi bir anlayışın yerleşmesi kaygısıyla kurgusal bir boyutun belirleyici olduğu tarih yazıcılığı, milliyetçiliğin gerektirdiği bütünselliği ortaya koymak adına unutmaya ve hatırlamanın farklı bir bileşenini sergiler. Gerçekleşmemiş olanın hatırlanması ya da gerçekleşmiş olanın unutulması gibi paradoksal durumlar bir yönüyle millî bilincin aşılmasının bir hedef olarak “doğru tarih yazmak”ın önünde olmasının kaçınılmaz sonucudur ve buna kendi savlarını yaralayacak örnekler ve olayları görmezden geliş eşlik eder (Aydın, 1998: 59). Üstelik bu durum geçmiş ile bugün arasındaki mesafenin tespiti gibi daha az tartışmalı konu başlıkları için de böyledir. Keza tarih bir yönüyle yakın zamanların ürünü olan kabul ve geleneklerin ayrıca ezelden beri varmış gibi görünebilmelerini sağlar (Özkırmılı, 2010: 42-3, 64).

Başta işaret edildiği üzere roman ile tarihi birbirinden ayırmak adına “gerçek”e sadakat ya da onu yansıtmak gibi ilkelere göndermede bulunmak modernist yaklaşımların tarihe ilişkin eleştirilerinin ışığında anlamsızlaşmaktadır. Nitekim romana atfedilen milliyetçi tarihin gereklerini yerine getirmek için tarihi tahrif etmek (Eldem, 2021) ya da tarihin bir anının ele alınışında tarihte seçme yapmak ve öne çıkarılmak istenen ana odaklanmak (Türkeş, 2011: 81) gibi özelliklerin her biri bizatihi tarih için de geçerlidir. Üstelik bu yöndeki yaklaşımları eleştirel kılan, tarihi romana üstün tutmak bir yana, tarihin roman ve hikâyeye ne denli yaklaştığını ortaya koymaları olmuştur. Millî tarih yazımı, nitelik itibarıyla bir yorum / hikâyeye üretimi anlamına geldiği gibi (Calhoun, 2007: 71), ulaşılmak istenen amaç da hakikatin kendisi değil “hikâyeye kurguları yoluyla ‘hakikat etkileri’ yaratmak” olmaktadır (Jusdanis, 1998: 228). Dolayısıyla sosyal bilimlerin pozitivism ışığında şekillenmiş kendi ayırım ve dalları arasında gerçekle ilişkisine atıfla belli bir hiyerarşik konuma yerleştirilen tarihin konumu giderek sarsılırken bu durumun tetikleyicileri arasında millet olgusu ile ilişkisi önemli pay sahibi olmuştur. Tarihin biri vuku bulan diğeri ise vuku bulanın anlatısı ya da söylemi olmak gibi iki anlamı olduğu göz önüne alındığında, geçmiş olan tarihten ziyade

şimdiyi şekillendiren bilincin bir parçası olan tarihin ön planda olduğu (Liakos, 2008: 94-5) giderek daha fazla kabul görmüştür.

Veba Geceleri odağında ise bu geçiş son derece kritik bir önem taşımaktadır. Romanda yer alan "ilk kurşunu kimin attığı konusunda Osmanlı ve Türk yazarları için ayrı; Minger milliyetçisi tarihçilerin ayrı ve geri kalan dünyanın ayrı iddiaları vardır" (Pamuk, 2021: 317) ifadesi Minger'e dair tikel bir gönderme değil, tarihin mensubu olunan millet üzerinden göreceliğini örneklendiren bir tespit olup hemen hemen tüm ulus-devlet süreçlerinde kendisini gösteren bir genel durumun altını çizmektir. Bu bakımdan da Pamuk'un edebî mahareti ile roman, değinilen "hakikat etkisi" yaratımının son derece önemli bir örneği olarak görülebilir. Kurgusal bir ülkeyi ve milleti konu edinen kurgusal bir metnin milliyetçiliğin gelişimi ve milletin inşası bakımından kurgusal olmayan dünya ile taşıdığı sayısız benzerlikler, millet ve milliyetçiliğin gerçek ile kurgu ve tarih ile roman arasındaki sınırları görünmez kıldığı gibi (Pamuk, 2021: 320) Minger tarihi aracılığıyla dünya (ve kuşkusuz Türkiye) tarihine de farklı bir biçimde yaklaşabilme olanağını sunmaktadır.

Veba Salgını - Milliyetçilik Salgını

Çıkış noktası ve başlığı itibarıyla *Veba Geceleri* yarı Hristiyan Rum, diğer yarı Müslüman Türklerden oluşan bir nüfusa sahip, Doğu Akdeniz'de Osmanlı Devleti'ne bağlı bir vilayet olarak betimlenen Minger Adası'nda 1901 yılında ortaya çıkan veba salgınına konu edinmektedir. Pamuk'un betimlediği dünyada, 20. yüzyılın başında başta Hindistan olmak üzere Doğu'yu kasıp kavuran veba, önce İzmir'e oradan da Minger Adası'na sıçrar. İzmir'de Abdülhamit tarafından görevlendirilmiş olan Sağlık Başmüfettişi ve kimyager Bonkowski Paşa'nın vebayı karantina uygulaması ve alınan diğer tedbirler sayesinde kısa sürede ve görece az bir can kaybı ile bitirebilmesinin akabinde yeni durağı - yine padişahın emriyle - vakaların görülmeye başlandığı Minger Adası olur. Bu açıdan başlangıçta Pamuk'un okurunda, başkarakteri Bonkowski Paşa olan ve kendisinin Minger'deki salgın ile mücadelesini konu edinen bir romanla karşı karşıya olduğu izlenimini uyandırır. Dolayısıyla bu nitelikleri itibarıyla *Veba Geceleri*'nin salgın edebiyatı türünde bir roman örneği olarak değerlendirilmesi yerindedir (Nakıboğlu, 2021: 315). Üstelik anlatının ilk sayfalarında karşılaşılan Minger Valisi Sami Paşa'nın Minger'in eğitim düzeyi, dinî mensubiyet, salgın hastalıklara ilişkin bilinç ve toplumsal yapıya ilişkin diğer karakteristikleri ile İzmir'den oldukça farklı ve karantina gibi tedbirlerin uygulanabilmesi konusunda dezavantajlı durumda olduğuna dair yorumları (Pamuk, 2021: 23) ya da ortada bir salgının değil salgın bahanesi ile dört yıl önce Girit'te olduğu gibi bir Müslüman-Hristiyan çatışması çıkararak adayı Osmanlı'dan koparmak isteyen Düvel-i Muazzama'nın oyunlarının olduğuna dair teorileri³ (Pamuk, 2021: 42) de romanın salgın edebiyatı ile ilişkisini

³ Üstelik Sami Paşa'nın bu düşüncesinde yalnız olmadığı da kısa sürede anlaşılacaktır. Örneğin Murakebe Müdürü Mazhar Efendi de "Konsoloslar, Yunan ve Türk milliyetçileri, Girit'in Osmanlı'dan koparılmasını kendilerine örnek

gölgelemez. Keza iktidar eleştirisi salgın edebiyatı türündeki eserlerin vazgeçilmez bir unsurudur ve salgın, iktidar eleştirisi yapmak isteyen yazarların en çok başvurdukları temalardan biridir (Nakıboğlu, 2021: 325).

Öte yandan kısa bir süre içinde Bonkowski Paşa'nın faili meçhul bir cinayete kurban gitmesi, bu gelişme üzerine kendisi ile aynı gemide yolcu etmekte olan V. Murat'ın kızı ve Abdülhamid'in yeğeni olan Pakize Sultan, eşi Doktor Nuri ve seyahatlerinde onlara eşlik eden Kolağası Kamil'in Bonkowski Paşa cinayetini ve salgını çözmek üzere Minger'e çıkmaları ve özellikle Abdülhamid'in Doktor Nuri'ye cinayeti çözme konusunda bolca Sherlock Holmes göndermesine başvuran telkinleri ile anlatının sınırlarını giderek polisliye de kaydırmaktadır. Fakat okur için türsel sınırların iç içe geçmişliğine bağlı bocalama çok uzamayacak, özellikle Kolağası Kamil etrafında gelişen olaylar Bonkowski cinayetini (ve hatta devamında işlenen diğer cinayetleri de) önemsizleştirir.

Minger'de doğup büyüyen ve Mingerceye aşına olan, Pakize Sultan ile Nuri ikilisinin adaya ayak basmaları ile birlikte Minger'in güzelliğine ve Mingerli olmanın anlamına temas edışı ile tanımaya başladığımız⁴ ve devamında Mizancı Murat okuyarak Fransız Devrimi'ne aşinalık kazandığını, Harbiye yıllarında “liberte, egalite, fraternite” şiarının sevdasına kapıldığını öğreneceğimiz Kolağası Kamil'in romandaki ağırlığı arttıkça *Veba Geceleri*'nin salgın romanı olma vasfı pekişecek ve hatta onu bir tür “çifte salgın” anlatısına dönüştürecektir. Leerssen'in milliyetçiliği “Avrupa kökenli bir salgın” olarak tanımlayışı anımsandığında (2006: 56), Doğu'dan gelen veba salgınıyla Batı'dan gelen milliyetçilik salgının buluştuğu ve etrafı bütünüyle sardığı yer olarak karşımıza Minger çıkar. Dolayısıyla eserin kalanında Minger'in iki salgın arasında gidip gelen tarihine tanıklık edilir.

20. yüzyılın başı itibarıyla vebadan değilse de milliyetçilik salgınından mustarip olmak imparatorluklar adına genellik arz eden bir durumdur. Osmanlı Devleti bunun bir istisnası olmadığı gibi egemen olduğu farklı coğrafyalarda ortaya çıkan semptomlar ve bunlarla mücadele, son dönem siyasal yaşantının ana gündemini oluşturur. Bu durumun *Veba Geceleri*'ni de etkisi altına alan boyutu, iki salgının eş zamanlı yaşandığı Minger'e dair anlatının vebayı kaçınılmaz biçimde milliyetçiliğin gölgesinde bırakması olur. Pamuk'un tarihçi Mina Mingerli üzerinden yansıttığı tercih, eserin ilerleyen kısımları ile birlikte vebaya Minger milliyetçiliğinin ve devamında ulus-devletin ortaya çıkıp ivme kazandığı süreci mümkün kılan tetikleyici olarak yer verilmesidir. Uzun uzun betimlenmiş veba semptomlarının yerini ulusal seremonilere dair detaylara, hastalarda gözlenen hıyarcığa dair bilgilendirmenin yerini bayrak ve sancağa ilişkin aktarımlara, hastaların son anlarındaki ıstıraplarının yerini milliyetçi coşku ve kutlamalara

anılar ve başka pek çok takım bu veba ve karantina belasının büyümesini, uluslararası bir boyut kazanmasını istiyorlar” iddiasında bulunur (Pamuk, 2021: 42).

4 Bu noktada adaya çıkışlarında kendisine Minger'in en çok hangi yönünü sevdiği sorulan Kamil'in “her şeyini severim” yanıtını vermesi de anlam kazanır. Kamil sözlerini “Minger Adası'nın en güzel yanı her şeyin benim bildiğim gibi ve bana göre olmasıdır, efendim!” şeklinde sürdürür (Pamuk, 2021: 74).

bırakması bu tercihin yansımaları arasındadır. Bağımsızlığa giden yolda adanın İngiliz, Fransız, Rus savaş gemileri ve "Ayyıldızlı bayraklı Mahmudiye zırhlısı" tarafından vebadan karantinasız, tecritsiz, doktorsuz kaçanları durdurmak amacıyla ablukaya alınması (Pamuk, 2021: 256); devrimin vurucu gücü olup bağımsızlık sonrasında yapılacak reformlarla modern ordunun temelini oluşturacak olan "Karantina Neferleri"nin Kolağası Kamil'in önderliğinde ortaya çıkışı (Pamuk, 2021: 506); Vali Sami Paşa'nın Abdülhamid'ten ve dolayısıyla Osmanlı idaresinden duygusal kopuşunun padişahın Mingerlilerin canlarının kurtulmasından çok hastalığın İstanbul'a ve Avrupa'ya bulaşmasını önemsemesi nedeniyle olması (Pamuk, 2021: 235); benzer bir şekilde Avrupalı ve Rumlardan koruma bekleyen Ortodoks Rumlar'ın Avrupalıların önce kendilerini düşündüklerini görmeleri, Müslümanların da Abdülhamid'in kendilerini terk ettiğini hissetmeleri ve ada dışındakilere duydukları öfke ile tarafların ilk kez devlet aygıtı ve ticaret dışında birbirlerine yaklaşımları (Pamuk, 2021: 257-58) gibi millî uyanış ve Minger'in bağımsızlığına ilişkin gelişmeler doğrudan veba salgının süreci ile ilişkilidir.

Tıbbi olanın politik olanı mümkün kılmasının romandaki en somut örnekleri ise sonu bağımsızlığa varacak iki temel olayın gerçekleşmesindeki detaylardır. Kolağası Kamil'in 22 Haziran 1901'de gerçekleştirdiği "Telgrafhane Baskını"nın gerekçesi Abdülhamid'den telgrafla emir aldıkça adada vebadan kurtulup selamete çıkmasının mümkün olmadığı iddiası olurken (Pamuk, 2021: 267, 323); 28 Haziran 1901'de Minger'in hürriyet ve istiklalinin valilik balkonundan duyurulması ile sonuçlanacak olaylar yine salgın tedbirlerine dair bir toplantı esnasında gerçekleşir (Pamuk, 2021: 320-23). Öyle ki Kamil'in "İstanbul'dan telgraf beklemeden kendimizi idare etmek" fikrini ilk dile getirişindeki amaç millet, eşitlik, özgürlük, adalet ya da bağımsızlık değil karantinanın bitmesi ve hastalığın dinmesidir.

Dahası *Veba Geceleri*'nin bir "çifte salgın" romanı oluşu, esere ölüm kadar yaşamı ve belki de ölümsüzlüğü konu edinmesi olanağını sağlar. Veba salgının kaçınılmaz sonu bireylerin ölümü iken milliyetçilik salgınının nihai amacı Minger milletinin ebedî yaşamıdır. Ölü sayısının her geçen gün katlanarak arttığı ortamın aynı zamanda bir milletin doğumu ile kesişmesi bu açıdan millet mefhumuna oldukça ironik bir anlam yükler, onu ölümcül bir salgınla baş etmenin önüne geçecek bir duygusal, edimsel alana dönüştürür. Üstelik bu durum sadece sıradan insanların değil bağımsızlık sürecinin aktörü olan kişilerin ölümleri için de geçerlidir. Bağımsızlığın hemen ardından Kolağası Kamil'in, karısı Zeynep'in, Vali Sami Paşa'nın ve yıllar sonra Pakize Sultan'ın vücutları toprak olsa da payidar kalan Minger'dir. Okurun romanın finalinde anlatıcı Mina Mingerli'nin Pakize Sultan'ın torunu olduğunu öğrenmesi de bu açıdan bir tesadüfün ötesinde anlam taşır. Anderson'un milleti "homojen ve içi boş bir zamanda takvim boyunca ilerleyen bir sosyolojik organizma" olarak betimleyişi (2009: 40-1) anımsandığında, Minger ve anlatı adına ihtiyacı duyulan sürekliliğin somut karşılığı torun Mina Mingerli olur. Ayrıca bu noktada Benedict Anderson'un

yeniden gündeme gelmesi nedensiz değildir. Bir salgın romanı olarak *Veba Geceleri*'nin odağının vebadan milliyetçiliğe kaydığı kısımlar, aynı zamanda milliyetçiliğe dair modernist yorumların birçok veçhesiyle anımsanabileceği ve yansımalarının takip edilebileceği bir alan sunmaktadır.

Minger Milletinin İnşası

İtalya'yı yarattık, şimdi sıra İtalyanları yaratmakta (D'Azeglio'dan aktaran Killenger, 2002: 1).

Mingerliler bu adada Mingerli olmuşlardır (Pamuk, 2021: 374).

Veba Geceleri'nin hacmi ve anlatıdaki detaycılık üzerinden değerlendirildiğinde Minger'in bağımsızlığının aktarıldığı kısımlar farklı sebeplerle dikkat çekmektedir. İlk olarak Minger milliyetçiliğinin asimilasyon ya da birleşmeden çok mevcut devletle çatışmayı ve ondan kopuşu hedefleyen bir vasıf taşıdığını ve akabinde “köylülerin Fransızlar haline dönüşmesini dile getiren Eugen Weber'in görüşlerini ya da İtalya yaratıldıktan sonra artık İtalyanları yapmak gerektiğini söyleyen D'Azeglio'nun gözlemini akla getiren birleştirici bir süreç” olduğunu (Breuilly, 2008: 31) iddia etmek yanlış olmayacaktır. Söz konusu kopuşun destansı mücadeleleri, uzun bir çatışma sürecini ya da kahramanlık öykülerini sınırlı olarak içerdiği aşikârdır. Ancak veba salgınının ada dışına çıkmasını engellemeye dönük kuşatma nedeniyle adanın kendisi bizatihi dünyanın kalanından koparılmış durumdadır ve bu yalıtılmışlık hâlinin elit (diğer bir deyişle Kolağası Kamil, Vali Sami Paşa, Murakabe Müdürü Mazhar Efendi, Doktor Nuri vd.) ile kitlede (diğer bir deyişle Minger'de yaşamakta olan Müslüman ve Rum nüfus) bir maya tesiri yaptığından bahsetmek mümkündür. Özellikle kıdemli bir Osmanlı bürokrati olan Vali Sami Paşa'nın yerine tayin edilen valinin ölümü ile sonuçlanacak bir karmaşaya dâhil oluşunda, birbiri ardına gelen tesadüfler kadar ideolojik konumlanışındaki dönüşüm etkilidir. Milliyetçilik “babalarını ve onların görüşlerini reddeden evlatların dünya görüşü” olarak tanımlandığında (Kedouire, 1993: 95), Sami Paşa'nın “Osmanlı âleminde babası tarafından unutulmuş ve yüksek mertebeye tarafından yeterince sevilmeyen yalnız kulun klasik kalp kırıklığı”ndan (Pamuk, 2021: 235) mustarip olunca çareyi Minger'e sarılmakta bulması şaşırtıcı olmayacaktır.

Ayrıca Minger, kopuşun siyasi ya da askeri boyutlarından önce milliyetçiliklerin gelişimi noktasında kritik önem taşıyan iletişim konusunda sunduklarıyla ayırt edici bir vasıf taşır. Karl Deutch (1966) *Nationalism and Social Communication* adlı eserinde milletin ancak modern bir gelişme olarak iletişim ile mümkün olduğunu ve verili bir coğrafyada dağınık durumdakileri bir millet hâline getirenin bizzat bileşeni hâline geldikleri iletişim ağı olduğunu iddia ederken, bu yaklaşım Kamil'in daha sonra her yıl 22 Haziran'da “Telgraf Bayramı” olarak kutlanacak telgrafhane baskını (Pamuk, 2021: 267) anlamlandırmaya katkı sunmaktadır. Fiziki olarak etrafı savaş gemileri ile kuşatılan adada Kamil'in telgraf hattını kesmesi, Osmanlı Devleti'nden kopuşu perçinlemekle kalmaz, adada

yaşayanların dünyaya ve kendilerine bakışı açısından da bir yenilik anlamına gelir. Deutch'un iletişim teorisi verili bir haberleşme ağına dâhil olanlar arasında yerel bütün farklılıkların silineceği ve türdeş düşünceler ve duygulara dayalı bir sosyal birlik sağlanmış olacağı öngörüsüne dayanırken (Öğün, 2000: 72), Kamil söz konusu birliği adayı bir başka haberleşme ağının dışına çıkararak gerçekleştirir.

Kopuşun bir şekilde mümkün olmasıyla birlikte, Minger Adası'nın sonraki adımlar için ihtiyacı duyulanları sunmada son derece cömert olduğu da dikkate alınmalıdır. Öyle ki bir grubun "etnik cemaat" sayılabilmesi için gerekli olan isim, ortak atalar,⁵ paylaşılan tarihsel bellek, paylaşılan kültür, bir toprak parçasına aidiyet gibi koşulların her biri (Smith, 2002) Minger'de mevcuttur ve bağımsızlığın ilan edildiği andan itibaren girilen de bireylerin kendilerini bu cemaate ait hissetmelerinin sağlanması olacaktır. Bu doğrultuda gösterilen çaba henüz ilk adımda bir söylem olarak milliyetçiliğe sarılmakta gözlenebilir. Bağımsızlıkla birlikte Kamil ve Sami, "dünyanın her yerinde insanları, özlemlerini ulus ve ulusal kimlik bağlamında düşünmeye ve o çerçeve içine yerleştirmeye götüren kültürel anlayışın ve retorikğin üretimi"nin (Calhoun, 2007: 7-8) son derece mahir örnekleridir:

Fevkalade günler yaşadığımızın farkındasınız. Yüce Minger milletinin veba karşısında mevcudiyet mücadelesi verdiğine şahidiz. Bir yandan bu kavgayı idare ederken, diğer yandan da Mingerlilerin medeni milletler sahnesine çıkmasına gayri ihtiyari şahit oluyoruz (Pamuk, 2021: 340).

Ben bir Mingerliyim! Mingerli olmakla gururlu hatta mağrurum. Kendimi dünya milletleri kardeşliğinin şerefli ve eşit bir üyesi olarak gördüğüm için bahtiyarım. Ama dünya milletleri kardeşliğinin de benim Minger'ime, benim adama, benim Mingerce hürmet etmesini arzuluyorum. Yarın oğlum doğunca evde, bu adadaki herkes gibi, Mingerce konuşacaktır. Mektep günü gelince çocuklarımızın evde konuştuıkları sözlerden utanıp bunları unutmalarını istemediğimiz için ve bütün dünyanın gözleri önünde Minger milleti vebada kırılıp yok olmasın diye bu kararları alıyoruz (Pamuk, 2021: 341).

Fakat bu manzara, ne Minger milletinin ortaya çıkışının tesadüfi boyutlar taşımaya ne de sürecin anlatımında parodi ve ironinin devreye girmesine engeldir. Özetleyecek olursak, valilik binasında yapılacak toplantı ile Hıristiyan ve Müslüman din görevlilerin ortak çağrısıyla halka karantinaya uymalarının telkini planlanmıştır. Ancak bu süreçte Sami Paşa azledilmiş durumdadır ve bunun ortaya çıkmaması için atanan yeni valiyi zorla alıkoymuştur. Toplantı hazırlıkları

5 Ortak ata vurgusunun dikkat çekici bir örneği vebadan dolayı anne ve babasını kaybeden çocukların adada ölüm kalım mücadelesi vermesi, boş evlere saklanmaları ve portakal toplayıp ceviz çalarak yaşamaya çalışmalarının romantize edilmiş biçimidir. Sonradan Minger İzci Teşkilatı'nın temelini de dayandırılacağı bu çocuklardan "Aral Gölü yöresinden binlerce yıl önce gelmiş en eski, en saf ve hakiki Minger evlatları" şeklinde bahsedilir (Pamuk, 2021: 278).

esnasında Sami Paşa'nın karşıtı eşkıyalar yeni valiyi kurtarıp onunla binayı basmıştır. Kimin kime neden ateş ettiğinin dahi anlaşılmadığı çatışmada yeni vali ölmüş, o ana kadar görevden azledildiğini herkesten gizleyen Sami Paşa ise bu karmaşada kimsenin karantina telkinini dinlemeyeceğinden hareketle yılgınlığa kapılmıştır. Tam bu noktada Kolağası Kamil “şimdi biz ileri bir adım atar ihtilali ilan edersek, terakkiperver Minger milleti bizimle birlikte bir değil iki adım atacaktır” sözleriyle Vali'ye Minger'in bağımsızlığını ilan etmesi telkininde bulunur (Pamuk, 2021: 322). Kuşkusuz bu teklifin ileri sürülebilmesi ve kabul görmesi ortamın ambiyansıya da ilişkilidir çünkü bağımsızlık fikri, çatışma esnasında Kamil'in eline geçen Eczacı Nikiforos'un dükkânının Minger Kalesi'nin külahlı kulesi, Beyaz Dağ ve Minger gülünün işlendiği reklam bezinin kırmızı ışığının ve barut kokusunun sardığı salonda telaffuz edilmektedir.⁶ Ve Kamil'in bir elinde nagant tabanca, diğer elinde yakında Minger'in bayrağı olacak reklam bezi ve göğsündeki kahramanlık madalyası ile balkondan meydana kalabalığa “Yaşasın Minger! Yaşasın Mingerliler! Yaşasın Minger milleti!”, “Minger Mingerlileridir”, Hürriyet, Müsavat, Uhuvvet” gibi sloganlarla seslenmesi bağımsızlığın ilanına karşılık gelir. Önce din adamlarının karantinaya dair açıklamasını dinlemek üzere toplanan ancak çatışma sesleri ve karmaşanın uyandırdığı merakla sayıları giderek artan kalabalık, balkondaki bu konuşma ile bir anda “Minger milleti” olmuştur ve Kamil'i binadan el ve omuzlarının üzerinde çıkarırlar. Bağımsızlığını kazanan milletin önderi Kamil ile bütünleşip coşkuya kapıldığı bu an sonradan yağlıboya resimlere de konu olacaktır (Pamuk, 2021: 326-332).

Görüldüğü üzere Pamuk'un Minger'in kuruluş öyküsünü aktarışı, farklı resmi tarih yazımı örnekleriyle kurguyu ve kurguyla parodiyi iç içe geçirmiş hâldedir ve romanın konusu itibarıyla zirve noktası olan bağımsızlık ilanı, aynı zamanda parodi yoluyla resmi tarih anlatılarının sorgulanması anlamını da taşır (Parla, 2021). Bir roman kahramanı olarak Kolağası Kamil'in “Komutan” unvanını da alarak Minger'in ilk cumhurbaşkanı oluşu, bizzat Mina Mingerli tarafından vurgulandığı üzere tarihin ulu tasarımlardan değil çoğu zaman rastlantılardan oluştuğunun örneği olarak yorumlanabilir (Parla, 2021). Fakat Kamil ve Minger'i milliyetçilik tartışmaları açısından anlamlı hâle getiren salt bağımsızlık sürecinin nitelikleri değil, rastlantı sonucu olsa da Minger'in kurucusu olduktan sonraki faaliyetleridir de. Çünkü Komutan Kamil'in vebadan ölümüyle kısa süren ancak karşıdevrimin bastırılmasıyla birlikte Mazhar Efendi eliyle ivme kazacak olan faaliyet planının çerçevesini Gellner'de bulmak, kuşkusuz rastlantıdan fazlasını içermektedir:

6 “Kolağası bitişikteki ceviz dolabın vitrin camının itiş kakis arasında kırıldığını da gördü. Sami Paşa'nın adamlarının ve inzibatlarının Salgınhane odasına yaklaştıklarını fark edince, ceviz dolabın en alt gözündeki sandığı biraz dışarı çekti, kiltsiz kapağını açtı ve katlanmış iki kilimin altından üzerine La Rose du Levant'ın amblemi olan Minger Kalesi'nin özel külahlı kulesi, Beyaz Dağ ve Minger gülü işlenmiş koyu kırmızı ve pembe renkli bayrak misali işlemeli kumaşı çekip çıkardı. Kırmızı kumaşlı, pembe güllü bayrak bir anda soluk ışıkların altında canlanacak bir yer aradı sanki. Kolağası balkona doğru iki adım atınca, kumaş sanki istediği ışığı buldu ve silah seslerinin korkusuyla sinmiş olan misafirlerin korkulu bakışları altında toplantı salonunu bir anda kıpkırmızı yaptı” (Pamuk, 2021: 320).

Ulusçuluk, ulusların bir ürünü değildir, tam tersine, ulusları meydana çıkaran ulusçuluğun kendisidir. Kabul etmek gerekir ki ulusçuluk önceden var olan, tarihsel mirasın getirdiği çok sayıdaki kültürün içinden bir seçim yapıyor ve onları çoğunlukla tamamen dönüştürüyor olsa bile bu kültürel zenginlikten yararlanır. Ölü diller yeniden canlandırılır, gelenek icat edilir, oldukça hayali, eskiye ait olduğu sanılan birtakım saf özellikler gündeme gelir (...) Ulusçuluğun kullandığı kültürel parçalar ve yamalar çoğu kez gelişigüzel yaratılmış tarihsel icatlardır. Zaten eski parça ve yamaların herhangi biri de iş görürdü; ancak bundan, ulusçuluğun somut biçimlerine varana dek girdiği kılıkların verebileceği izlenimin aksine, ulusçuluk ilkesinin kendisinin olumsal ve raslantısal olduğu sonucu çıkmaz. Hiçbir şey bu varsayım kadar gerçekdışı olamaz. Ulusçuluk yalnız görüldüğü gibi olmamakla kalmaz, her şeyden önce kendine görüldüğü gibi değildir. Korumak ve yeniden canlandırmak iddiasında olduğu kültürler çoğu kez ya kendi icadıdır ya da tanınmayacak kadar değişmiştir (Gellner, 2008: 138-39).

Önce Kamil ve devam eden süreçte eski Murakabe Müdürü, yeni Başkan Mazhar Efendi döneminde yürütülen politikaların ana hatları tam da bu alıntı üzerinden takip edilebilir. Romanda aktarıldığı biçimiyle Minger'de söz konusu olan Mingerenin yeniden canlandırılması, özellikle Kamil ve eşi Zeynep üzerinden geleneklerin icat edilmesi ve Mingerlilerin kökenine dair saf özelliklere işaret edilmesi durumlarıdır.

Milliyetçiliğin tarihsel gelişimi ve ulus-devletler çağında kaçınılmaz bir şekilde ön planda olan dil meselesinin Minger örneğinde de benzer bir özellik taşımasında şaşırtıcı bir yön yoktur. Herder'den Humboldt, Schlegel ve Grimm kuşağına uzanan çizgi boyunca dil, millî kimliğin öz ruhu olarak görülmüş, bu önemin bir parçası olarak gramer kurallarının şekillendirilmesi, sadeleştirme, eski dilleri canlandırma çabaları ve diğer dilsel planlar birçok kültürel-milliyetçi girişimin çabası olmuştur (Leerssen, 2006: 569). Minger'de bu yönde atılan adımların teori ve pratiğinde yer alan isim bizzat Komutan Kamil olurken, mevcut Mingerenin işlenerek bir milletin sembolü hâline getirilmesine fazlasıyla mesai harcamıştır.

Nüfus yapısına bağlı olarak adada konuşulan başlıca dil Rumcadır ve bunu Türkçe takip etmektedir. Zor ve kadim bir nitelik taşıyan Mingerce ise bağımsızlık öncesi süreçte ancak sınırlı sayıda insan tarafından bilinmekte, istisnai olarak ve "çarşıda alışveriş etmeye" yetecek seviyede kullanılmaktadır. Fakat bağımsızlığına kavuşmuş adada millî bilincin üzerinde yükseleceği temel olarak bu dilin önemli bir işlev görebileceği fikri Kamil'de baskındır. Öyle ki eski vali ve yeni Başnazır Sami Paşa'nın önderliğinde yazımına girilen ve ilk maddeleri devletin yönetim biçimine, teşkilatına ve geçerli hukuk yapısına dair ilkeleri içeren Anayasa için Kamil'in ilk önerisi "Minger'de, Minger milletinin ve Mingerya'nın öz

dili Mingerce konuşulur! Devletin resmî dili geçici olarak Türkçe ve Rumcadır” (Pamuk, 2021: 340) maddesi olur. Ayrıca ölümü nedeni ile çok uzun sürmeyen cumhurbaşkanlığının önde gelen faaliyetleri arasında adanın Müslüman aktarları ve Hıristiyan eczacılarıyla şifalı otların ve ilaçların; Rum balıkçılarıyla deniz ürünlerinin, kayıkçılık ve yelkencilik terimlerinin; aşevi ve lokanta sahipleriyle adada pişen yemeklerin Mingercesini kayda geçirmek için yaptığı toplantılar (Pamuk, 2021: 369) ile iki yüz yetmiş dokuz sokak, meydan, cadde ve köprüye verdiği adlar (Pamuk, 2021: 368) yer almaktadır. Dahası Kamil’in ölüm döşeğindeki anları dahi Mingerceye ve bu dilin kullanımına hizmete devam etmiştir. Son gecesinde zikrettiği yüz yirmi dokuz Mingerce kelime sonraki dönemlerde devlet dairelerinin duvarlarında, posterlerde, pullarda, takvimlerde, telgraf ve alfabe eğitiminde ve edebiyatta “Komutan’ın kelimeleri” olarak kullanılmıştır (Pamuk, 2021: 404).

Kamil’in Mingerce konusuna attığı adımların devamı, salgının da sona ermesinin sunduğu olanaklarla Başkan Mazhar döneminde getirilecektir. Minger’in bir Osmanlı vilayeti olduğu dönem görevi gereği ayrılıkçı hareketlere dair istihbarat faaliyetleri yürüten ve buna bağlı olarak sadece Rum milliyetçilerini vb. değil Mingerce bilenleri de fişleyen (Pamuk, 2021: 89) Mazhar Efendi, başkanlığında Kamil’e şükranını “kim bilir, bütün bir millet önce dilini unutacak, sonra da kaybolup gidecekti” sözleriyle ifade etmiş (Pamuk, 2021: 480) ve Kamil’in açtığı yolda yeni adımlarla ilerlemiştir. Bu doğrultuda adada yaşamakta olan arkeolog⁷ Selim Sahir’den yardım alınmış, kendisiyle birlikte Rum ile Müslüman öğretmenlerden oluşan heyete Minger alfabesi hazırlanmış ve Mingercenin öğretilmesine hemen başlanarak bu doğrultuda yeni okullar açılmıştır. Ayrıca Mingercenin kullanımının teşviki için bu dilde yazılan evraklara öncelik verilmiş, çocuklarına Rumca ve Türkçe isim koymak isteyenlere zorluk çıkarılırken Mingerce isim koyanlar nüfusa hemen kaydedilmiş ve adadaki tüm dükkânların adlarının yeni harflerle yazılması zorunlu tutulmuştur (Pamuk, 2011: 501).

Mingercenin konuşma dilinin teşekkülü, filoloji, alfabe ve gramer gibi konular kadar kritik bir etkisi de dolaylı yoldan Komutan Kamil ve eşi Zeynep üzerinden şekillenen ikonografideki payıdır. Kamil kendisinden on dört yaş küçük Zeynep ile salgın döneminde adaya gelişinin hemen ardından tesadüfen tanışmış ve evlenmiş, Zeynep hamileliğinin henüz başlarında, Kamil de Zeynep’in hemen ardından hayatını kaybetmiştir. Fakat Zeynep’in ölümünün ardından Cumhurbaşkanı Kamil’in onu yerleştiği konum ile Mazhar döneminde Kamil ve Zeynep’in birlikte yerleştilikleri konum, milletlerin teşekkülünde ihtiyacı

7 Bu noktada Minger’deki yeni rejimin bir arkeolog ile girdiği işbirliği nedensiz değildir. Söz konusu disiplin 19. yüzyılda milli kimliğin tanımlanmasında yeni devlet modellerinin en büyük yardımcılarından biri olmuştur (Vahapoğlu, 2021). Bu durumun bir benzerine Türkiye’deki ulus-inşası sürecinde rastlamak mümkündür. Erken cumhuriyet döneminde Osmanlı ve İslâm öncesi döneme vurgu yapmak için sosyolojik yerine daha çok antropolojik ve arkeolojik çalışmalardan faydalanılmış ve Erken Cumhuriyet döneminde bu iki alan revaçta olmuştur (bkz. Aydın, 2009).

duyulan ikonları, simgeleri ve bunların kişileştirilmesi hususunun Minger'deki yansımalarını sağlamıştır. Mingerce ise Kamil ve Zeynep ilişkisinin kurucusu olarak betimlenir. Kamil Zeynep'in ölümünün ardından basına yaptığı açıklamalarda Zeynep'le aralarında yaş farkı yokmuşçasına okul arkadaşı olduklarını belirtmiş, öğretmenlerinin baskılarına rağmen Mingerce konuşabilme arzusunun henüz o yıllarda ikisini hayat arkadaşı kıldığını ve bu dili konuşurken ruhlarındaki bütün renklerin esrarlı şiirinin ortaya çıktığını ifade etmiştir (Pamuk, 2021: 394). Onun bu beyanı sonradan detaylandırılarak zorunlu müfredatın konusu hâline getirilmiş ve bu yolla bütün vatandaşların "Minger milliyetçiliğinin ve ihtilalinin tam kaynağından ve kalbinden en şiirsel ifadesi"ni (Pamuk, 2021: 394) ezbere bilmelerini sağlamıştır. Kamil'in beyanının yetmediği noktalarda ise ikiliye dair anlatılara "çok daha erken karşılaşacaktık" ya da "her şeyi çocukluğun diliyle yeniden adlandırırım!" (Pamuk, 2021: 151) gibi yeni replikler de eklenmiş ve inşa sürecindeki işlevleri pekiştirilmiştir.

Bu işlevin bir parçası olarak Kamil ve Zeynep'e dair referanslar dil ile ilgili konularla sınırlı kalmamıştır. Her ne kadar başta bayrak ve para birimi gibi unsurlar milletlerin simgeleştirilmesinin öncelikli aygıtlarını oluştursa da milletin resmî ya da gayri resmî imaj ve sembollerle kişileştirilmesi yaygın bir durumdur (Hobsbawm, 2006: 9). Jeanne d'Arc ya da Marianne gibi örneklerin sıradanlıktan başlayıp azizlik makamını, tabiat anayı, Bakire Meryem'i ve nihayetinde cumhuriyetçilik fikrini simgelemeye uzanan öyküleri anımsandığında (McCrone, 2002: 46), Zeynep ve Kamil'in yerleştirilebilecekleri bağlamın çeşitliliği öngörülebilecektir. "Dehası, kararlılığı ve gözü pekliği" ile Minger'i başka milletlerin kölesi olmaktan kurtaran Kamil (Pamuk, 2021: 480) ve Mingerce sayesinde yolunun kesiştiği karısı Zeynep kısa sürede erkek ve kız çocukların rol modeli, yeni açılan okulların ismi, heykellerin, paraların ve posta pullarının değişmez teması olur. Bu vasıflarıyla da Hobsbawm'ın (2006: 93) "aslında hayali olan bir cemaate elle tutulur bir gerçeklik sunan semboller, ritüeller ya da kolektif pratikler" şeklinde tanımladığı "kutsal ikon" konumuna yerleşirler.

Birer ikon olarak taşıdıkları vasıflar, Kamil ile Zeynep'i ölümlerinden on yıllar sonra dahi varlığını sürdüren ritüelleşmiş ve kurumsallaşmış birer gelenek hâline getirmiştir. Üstelik gelişim süreci, Minger ile farklı ülke deneyimlerini yakınlaştırmaktadır. Örneğin Fransız İhtilali'nin tarihi 1789 olsa da Bastille Günü'nün icadı ve La Marseillaise'in millî marş olması yaklaşık yüzyıl sonra 1879 ve 1880'de gerçekleşmiştir (McCrone, 2002: 45). Benzer biçimde Kamil ile Zeynep'in evliliklerinin nasıl gerçekleştiği ya da Kamil'in ölüm döşeğindeki sayıklamaları da dâhil olmak üzere yaşamlarına ilişkin birçok detay, sonraki zaman dilimlerinde, içinde buldukları dönemin gerekleri doğrultusunda kullanılmıştır. Mazhar Efendi döneminde Minger İhtilali'nin başladığı gün olan 28 Haziran'ın İstiklal Bayramı olarak kutlanması ve kutlamalarda sergilenen gösteriler, gelenek icadı sürecinin ne denli teferruatlı olduğunu da örneklemektedir:

Her yıl yapılan törenlerde önce Karantina Neferleri başlarında tarihi telgraf katibi kasketleri ve çantalarıyla garnizondan “Komutan burada!” marşını ve diğer yeni Minger marşlarını söyleyerek aşağıya, Minger Meydanı’na inerlerdi. Meydan’da bir saat süresince bütün Minger ordusu Başkan Mazhar’ın onları (görünmeyen yüksek bacaklı bir sandalyeye oturarak) seyrettiği balkonun altından geçerdii. Herkesin sevdiği ve beklediği (Batı gazetelerinde de coşkuyla alıntılanan) lise öğrencilerinin gösterisinin bugün yalnız İstiklal günü törenlerinin değil, Minger milli kimliğinin de önemli bir parçası olduğu fikrine antropologlar da katılırlar.

Önce meydana her biri elinde büyük beyaz kumaşa iri Minger harfleriyle işlenmiş bir kelime taşıyan 129 liseli çıkıyordu. Bu 129 kelime, devletin kurucusu ölümsüz Komutan Kamil’in hayatının son iki saatinde Splendid Oteli’ndeki odasında söylediği ve katipçe kaydedilmiş Mingerce kelimelerdi. Okul kıyafeti giyen kızlı erkekli liseliler meydanda yerlerini alınca önce bir alkış kopuyor, sonra da meraklı bir sessizlik başlıyordu. Acaba liseliler bu yıl hangi güzel cümleleri kuracak, Komutan’ın son günlerinde Tanrı’dan inen birer şiir misali birden söyleyiverdiği (“Mingerim benim cennetim, senin ruhundur”; “Minger Mingerlilerindir”; “Minger’de Kalbim Her Zaman!”) hangi güzel sözü hatırlatacaklardı? (Pamuk, 2021: 506-07).

İstiklal Bayramı’ndaki törenler teferruatı, bir açıdan McClintock’ın milliyetçiliğin bir teatral performans olduğuna ilişkin fikirleri ile uyum içerisinde. Minger’de gerçekleştirilen törenler bu açıdan “kitlesel milli meta tamaşasını (*commodity spectacle*) idare etmek yoluyla bir kolektif birlik hissi örgütleme becerisi” sergilemektedir (Özkırımlı, 2010: 170). Bahsedilen becerinin ne denli kalıcı bir tesir gösterdiği ise Minger’in hem etnik ve dinsel açıdan heterojenlik arz eden toplumsal yapısına rağmen bir Minger milleti çatısı altında yaşamını sürdürebilmesi hem de bağımsızlığını yitirdiği dönemlerde dahi milliyetçilik ateşini bir şekilde söndürmeden muhafaza edebilmesi üzerinden anlaşılacaktır. Keza 1912-1943 arasında İtalya’nın, 1943-1945 arasında Almanya’nın, 1945-1947 arasında ise İngiltere’nin sömürgesi konumundaki ada bağımsızlığına ancak 1947’de kavuşurken tüm bu yıllar Müslümanlığın, Hıristiyanlığın ya da Rumluğun yeniden ön plana geçtiği değil Minger milliyetçiliğinin belirleyici olduğu zaman dilimleri olmuştur. Milliyetçilik fikrinde yatan milletin gelişmesini, varlığını sürdürmesini istemek ve o "birliğe" ait olmaktan gurur duymak (Somersan, 2004: 35-6) durumu inşa sonrası Minger’de kalıcılık arz etmiştir.

Ayrıca Kamil ve Zeynep’in ölümlerinden sonra yerleştirildikleri bağlam ve kendilerine atfedilenler, tarihin anakronik atıflarla yeniden kurulması durumunun bir örneğidir. Bu gibi girişimlerde herhangi bir kabilenin şefi ulusal ideallerin peşinde koşan bir öndere dönüştürülebilmekte, geçmişin düşmanları, dinsel

kavrayışları ya da tavırları ulusallaştırılmakta, kabile ve aşiret kimliğinin ötesine tarihsel olarak geçemeyecek kategoriler "ulusal bilinçle" ve ideallerle yüklü eşitlere dönüştürülebilmektedir (Aydın, 1998: 89). Öte yandan romanda, böylesi bir yaklaşımın Zeynep ve Kamil dışındaki en dikkat çekici örneği olarak karşımıza çıkan vilayette görevli hademelerden Haşmet'in "Sancaktar Haşmet" olarak tarihe geçmesidir. Minger'in bağımsızlığının valiliğin balkonundan ilanının akabinde oluşan kısa sessizlikte binada görevli hademelerin en yaşlısı olan Haşmet, o ana kadar çatışma ve baskın nedeni ile elinde tuttuğu ağır sopaya an itibarıyla Minger'in bayrağına dönüşmüş olan reklam bezini bağlayarak Kamil'e vermiş ve bu vesileyle uzun müddet boyunca sanatın ve milliyetçi politikaların konusu olmuştur. Öyle ki, Haşmet'in bayrağı sopaya geçirişi destansı bir betimlemeyle sayısız defa resimlerde konu edilmiş, bu hâliyle paralara dahi basılmış, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra köyüne yapılan okula "Sancaktar" unvanı ile birlikte onun adı verilmiştir (Pamuk, 2021: 326). Özellikle Orta Avrupa'da milliyetçi hareketlerin mit üretmek adına sıkça geçmişteki haydutları millî kahramanlar olarak gösterme çabasına girişmeleri (Breuilly, 2008: 36) ile kıyaslandığında, ihtiyar bir hademenin bir sancaktara dönüşmesi çok da şaşırtıcı değildir. Ancak Sancaktar Haşmet konusundaki asıl trajedi, Komutan Kamil'e bayrağın iki genç kız tarafından verilmesinin daha estetik bir görüntü sunacağı görüşüyle tablolarından ve sonrasında belleklerden silinmesinde yatmaktadır.

Haşmet'i sancaktar hâline getiren karmaşanın bir benzeri, olayların akışını doğrudan değiştiren Minger bayrağı konusunda da gözlenir. Kamil'in valilikteki çatışma esnasında yanında bulunan dolaptan çıkararak sallamaya başladığı bayrak, belirtildiği üzere adada faaliyet göstermekte olan Eczacı Nikiforo'nun yaptırdığı *La Rose du Levant*'in şişelerinin amblemidir ancak Vali Sami Paşa'nın "sezgi"si ile kendisine, ileride bir bayrak olarak kullanılabilceği kanaatiyle el konmuştur (Pamuk, 2021: 59). Zira Vali Paşa, Minger gülünün temsil kabiliyetinin ileride Minger'e dair bir milliyetçiliğe katkı sunabileceğinden endişelenmiş ve Nikiforo'nun tüm ısrarlarına rağmen bezi iade etmemiştir. Fakat baskın sırasında söz konusu potansiyelden yararlanan da ironik biçimde kendisi olmuş, valilik binasında bir dolapta tutulmakta olan bez, balkona bağımsızlığın sembolü olarak bizzat Sami Paşa'yla beraber çıkmıştır. Bağımsızlık sonrasında Fransız İhtilali'nin simge resmi Delacroix'nın "*Hürriyet Halka Önderlik Ediyor*" adlı çalışmasına özenen birçok yağlıboya resmi devrimci kılan bir reklam bezi olduğunu artık kimsenin anımsamadığı Minger bayrağının tualdeki varlığı olmuştur.

Sonuç

Adadaki salgın ile birlikte bağımsızlığın ilan edilmesini ve Minger milletinin inşasını aktaran ve henüz açılışında tarih ve roman türleri arasında olduğu belirtilen *Veba Geceleri*, içeriği itibarıyla türler arası sınırlara ilişkin bir tartışmayı fazlasıyla aşmakta, millet ve milliyetçilik temasının merkeziliğinin kaçınılmaz bir sonucu olarak gerçek ve kurgu arasındaki ilişkiyi gündeme getirmektedir. Türsel tartışma ile ilgili olarak Orhan Pamuk'un eserindeki detaycılığı, kapsamlı bakış açısı

ve (öz)eleştirel tonunun anlatıcısı Mina Mingerli'yi oldukça istisnai bir konuma yerleştirdiği belirtilmelidir. Öyle ki Mingerli hem “romancı görmediği şeyin tarihçisidir” önermesine (Plisnier, 2003: 134) hem de tarihçilerin millî bilincin en önemli üreticisi olduğu kadar en acımasız eleştirmeni olması durumuna (Kumar, 2016: 10) bir örnek oluşturmaktadır. Bu örnek vasıtasıyla doğallığa, kadimliğe ve edebiliğe dair tüm referanslara rağmen millet olgusunun bir inşanın sonucu olduğu ve inşa sürecinin de rastlantıları, sürprizleri ve kendiliğindenliği arz ettiği net biçimde gözlenebilmektedir.

Öte taraftan Pamuk'un romanı, taşıdığı metinlerarasılık⁸ vasfının doğrudan ve dolaylı şekillerde milliyetçilik kuramlarına dair içerikle kesişmesi bakımından da ilgi çekicidir. Milliyetçilik söyleminin hemen her vakada kendisini gösteren örneklerinin Minger odaklı biçimleri romandaki çoğu karakter üzerinden yeniden üretildiği gibi, anlatıcı Mina Mingerli'nin müdahil olduğu anlamlar da milliyetçilik kuramlarındaki modernist perspektifin kavramsal çerçevesini ve bakış açısını roman sayfalarında karşımıza çıkarmıştır.

Metinlerarasılığın temas ettiği alanın bu niteliği, aynı zamanda Pamuk'a ve *Veba Geceleri*'ne dair eleştirileri de şekillendirmiştir. Keza romanın yayımlanmasından sonra Kolağası Kâmil'in Mustafa Kemal'in, Minger'in de Türkiye'nin alegorisi olduğu; Kamil'in Harbiyeli oluşunun, etkilendiği fikirlerin, II. Abdülhamid'e karşıtlığının Mustafa Kemal'in yaşam öyküsünden esinlendiği ve hatta Abdülhamid'e dönük değerlendirmelerin Türkiye'nin güncel siyasi ortamına dair bir tutum alış anlamına geldiği yönünde iddialar ile karşılaşmaktadır (Güngör, 2021; Dağistanlı, 2021). Bu yöndeki eleştirilerin eleştirisi ise iki başlık üzerinden yapılabilir.

İlk olarak Minger milliyetçiliğinin değerlendirilmesinde milliyetçi perspektifin egosantrik bakışının geçerli olduğunu iddia etmek mümkündür. İster istemez Türkiye deneyimi ile romana yaklaşıldığında milliyetçiliğin kendini hemen her konuda belirgin kılan vasfı işlemekte ve değerlendirme süreci biri “gerçek” diğeri ise “kurgu” iki millet arasındaki benzerliği birinin diğeri yansıması olarak şekillenmektedir. Hayatın her alanının belli bir milliyetçiliğin ışığında okunması durumu tarih ve roman için de kuşkusuz geçerlidir ve Türkiye'den bakıldığında Minger'de görülenler de Türk milliyetçiliğinin sunduğu deneyimden bağımsız olmamaktadır.

İkinci olarak metinlerarasılığa dair açıklamaların bir yönüyle milliyetçi söylemler için de geçerli olduğu söylenebilir. Diğeri bir deyişle *Veba Geceleri* ya da Orhan Pamuk edebiyatından bağımsız olarak milliyetçiliğin kendisi belli bir metinlerarasılık vasfı arz etmektedir. Milliyetçiliği milletlerarası kılan bir faktör, farklı örnekler arasındaki söylemsel alışveriştir. Her bir milliyetçilik, başka milliyetçiliklerin seremonilerine, anlatılarına, kültürlerine başvurabilmektedir ve

8 Bilindiği üzere metinlerarasılık ana metindeki anlamın başka metinler yoluyla şekillendirilmesine karşılık gelmekte, yazar katmanlı bir anlam mozaiki oluşturmak adına farklı metinleri ödünç almakta, kendi metni içinde eritmekte ve pastiş, parodi ve ironi öğeleriyle de anlamı derinleştirmektedir (Taş, 2021: 1297).

Minger'e dâhil aktarılanlar da bu noktada kendisini Türkiye örneği ile sınırlandırmaz.⁹

Veba Geceleri'nin gerçek ve kurgu arasındaki konumuna gelindiğinde ise tartışmanın daha da alevleneceği aşikârdır. Keza kurgusal bir metnin kurgusal milliyetçiliği tarafından kurgulanmış milletin "gerçek" dünyayı bu denli yoğun çağrıştırması, kaçınılmaz biçimde gerçek olduğu iddia edilenin bu vasfı hakkında da şüphe yaratır. Diğer bir deyişle millet ve milliyetçiliğe dair tartışmaların gerçeklik ve sahtelik üzerinden yürütülmesinin ne ölçüde güç olduğuna *Veba Geceleri* son derece anlamlı bir tanıklık sunmaktadır. Bu durumun başlıca sebebi ile milliyetçilik kavramının birey ve toplumlara arz ettiği anlam ve önemin gerçek ya da sahteliğe dair bir tartışmayı anlamsız değilse de geri planda bırakmasıdır. Örneğin eserde Mina Mingerli'nin dile getirdiği "tarihi hikâyeler ne kadar 'romantik' iseler, o kadar doğru değildirler ve ne kadar 'doğruysalar' – ne yazık ki – o kadar da romantik değildirler" şeklindeki yorumu (Pamuk, 2021: 148), hikâyenin zaten doğruya ulaşmak gibi bir amacının olmayışı karşısında boşa düşmektedir.

Dolayısıyla tarih ve roman arasındaki muğlak konumunun altının çizilmesi ile açılan *Veba Geceleri* türsel açıdan arada kalmışlıktan çok daha fazlasını arz etmekte ve gerçek ile kurgunun birbirine karışan sınırlarının son derece verimli bir örneğini oluşturmaktadır. Gerçek ile kurgu arasındaki tartışmanın ise yalnız edebiyatla sınırlı kalmayacak bir şekilde tarihi, tarih yazımını ve özellikle de milletlerin ne olup olmadığı gibi gündemlerle rabitası, romanın anlamlandırılma ve yorumlama biçimlerini zenginleştirmektedir.

Kaynakça

- Anderson, B. (2009). *Hayali Cemaatler – Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. (çev. İ. Savaşır). İstanbul: Metis.
- Aydın, S. (2009). Cumhuriyet'in İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: Irkçı Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü. Ahmet İnsel (Ed.) *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce – Kemalizm içinde* (s. 344-369). İstanbul: İletişim.
- Aydın, S. (1998). *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve "Türk Kimliği"*. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Billig, M. (2002). *Banal Milliyetçilik*. C. Şişkolar (Çev.). İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Breuilly, John. (2008). *Sunuş*. Ernest Gellner (yazar) *Uluslar ve Ulusçuluk içinde*. B. Ersanlı & G. G. Özdoğan (Çev.). İstanbul, Hil.
- Calhoun, C. (2007). *Milliyetçilik*. B. Sütçüoğlu (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cannadine, David. (2006). *Ritüelin Bağlamı, İcrası ve Anlamı: Britanya Monarşisi ve 'Gelenegin İcadı', 1820 Civarı – 1977*. E. Hobsbawm, T. Ranger (Ed.)

⁹ Örneğin Simon Bolivar'ın veremden ölüm anını resmeden Antonio Herrera Toro'nun "Kurtarıcının Ölümü" eseri ya da Filipinler'in bağımsızlığının Emilio Aguinaldo'nun konağının balkonundan ilanını temsil eden banknotun *Veba Geceleri* üzerindeki izleri için bkz. Eldem, 2021.

- Geleneğin İcadı içinde (s. 119-192). M. M. Şahin (Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Chatterjee, P. (1996). Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası. S. Oğuz (Çev.). İstanbul: İletişim.
- Çoban, B. (2009). Medya, Resmi Tarih ve Milliyetçilik. B. Çoban (Ed.) Medya Milliyetçilik Şiddet içinde (s. 29-61). İstanbul: Su Yayınları.
- Dağıstanlı, U. (2021, 15 Nisan). Veba Geceleri ve romanda ölçüt sorunu. T24: <https://t24.com.tr/k24/yazi/veba-geceleri-ve-romanda-olcut-sorunu,3176> adresinden erişildi
- Dede, K. (2021). Milliyetçiliğin Serüveni: Tarih, Gündelik Yaşam ve Şimdiki Zaman. Y. Çongar, M. Arslantunali, L. İsvan (Ed.) Ne Mutlu Eşitlik Diyene: Milliyetçilik Tartışmaları içinde (s. 16-45). İstanbul: Kıraathane Kitapları.
- Deutsch, K. W. (1966). Nationalism and Social Communication. Cambridge: M.I.T. Press.
- Durgun, S. (2011). Memalik-i Şahane'den Vatan'a. İstanbul: İletişim.
- Eldem, E. (2021, 14 Mayıs). Tarih Bir Adaya Sığar mı?. Gazete Duvar. <https://www.gazeteduvar.com.tr/tarih-bir-adaya-sigar-mi-haber-1521953> adresinden erişildi
- Ersanlı, B. (2006). İktidar ve Tarih – Türkiye’de “Resmi Tarih” Tezinin Oluşumu (1929-1937). İstanbul: İletişim.
- Gellner, E. (2008). Uluslar ve Ulusçuluk. B. Ersanlı, G. G. Özdoğan (Çev.). İstanbul: Hil.
- Gourgouris, S. (1996). Tarihle Düş Arasında Ulus Biçimi. Toplum ve Bilim 70, 78-93.
- Gulbenkian Komisyonu. (2003). Sosyal Bilimleri Açın – Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılandırılması Üzerine Rapor. Ş. Tekeli (Çev.). İstanbul: Metis.
- Güngör, B. (2021). Veba Geceleri: Bir Alegorik Kurgu, İki Büyük Siyasi Figür. Yazıt Kültür Bilimleri Dergisi 1, 18-35.
- Hayes, C.J.H. (2010). Milliyetçilik: Bir Din – Batı Siyasal Düşüncesinde ‘Ulusalçılık’ Tasavvuru. M. Çiftkaya (Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Hobsbawm, E. J. (2006). Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit ve Gerçeklik. O. Akınhay (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Hobsbawm, E & Ranger, T. (2006). Geleneğin İcadı. M. M. Şahin (Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Jusdanis, G. (1998). Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür - Milli Edebiyatın İcat Edilişi. T. Birkan (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kedouire, E. (1993). Nationalism. Oxford & Cambridge: Blackwell.
- Killinger, C. L. (2002). The History of Italy. Westport: Greenwood Press.
- Kumar, K. (2006). Nationalism and the Historians. G Delanty & K. Kumar (Ed.) The Sage Handbook of Nations and Nationalisms içinde (s. 7-20). London: Sage.
- Lawrence, P. (2013). Nationalism and Historical Writing. J. Breuilly (Ed.) The Oxford Handbook of the History of Nationalism içinde (s. 714-26). Oxford: Oxford University Press.

- Leerssen, J. (2006). Nationalism and the Cultivation of Culture. *Nations and Nationalism* 12(4), 559-578.
- Liakos, A. (2008). Dünyayı Değiştirmek İsteyenler, Ulusu Nasıl Tasavvur Ettiler?. M. Erol (Çev.). İstanbul: İletişim.
- McCrone, D. (2002). *The Sociology of Nationalism*. London and New York: Routledge.
- Nakıboğlu, G. (2021). Bir Salgın Romanı Olarak Orhan Pamuk'un Veba Geceleri. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9(117), 315-34.
- Oppermann, S. (2006). *Postmodern Tarih Kuramı*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Öğün, S. S. (2000). *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*. İstanbul: Alfa.
- Özkırımlı, U. (2009). *Milliyetçilik Kuramları*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Özkırımlı, U. (2010). *Milliyetçilik Üzerine Güncel Tartışmalar: Eleştirel Bir Müdahale*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Pamuk, O. (2021). *Veba Geceleri*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Yayınları.
- Parla, J. (2021, 10 Mayıs) *Veba Geceleri: Görsel bir modern epik*. *Gazete Duvar*. <https://www.gazeteduvar.com.tr/veba-geceleri-gorsel-bir-modern-epik-haber-1521829> adresinden erişildi
- Plisnier, C. (2003). *Roman Üzerine Düşünceler*. H. Uçan (Çev.). Ankara: Hece Yayınları.
- Schnapper, D. (1995). *Yurttaşlar Cemaati - Modern Uus Fikrine Dair*. Ö. Okur (Çev.). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Smith, A.D.. (2002). *Ulusların Etnik Kökeni*. S. Bayramoğlu & H. Kendir (Çev.). Ankara, Dost Kitabevi Yayınları.
- Smith, A. D. (2003). *Nationalism and Modernism*. London and New York: Routledge.
- Somersan, S. (2004). *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Spencer, P. & Wollman, H.. (2002). *Nationalism: A Critical Introduction*. London: Sage Pubs.
- Taş, F. (2021). *Veba Geceleri'ne Eleştirel Bir Bakış*. *RumeliDE – Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 24, 1295-1299.
- Türkeş, A. Ö. (2011). *Romana Yazılan Tarih*. Z. Uysal (Ed.) *Edebiyatın Omzundaki Melek: Edebiyatın Tarihle İlişkisi Üzerine Yazılar içinde* (s. 81-148). İstanbul: İletişim.
- Vahapoğlu, B. (2021, 13 Mayıs). *Bir ada hayal etmek – Veba Geceleri'nin anlatı coğrafyasından notlar*. T24 <https://t24.com.tr/k24/yazi/bir-ada-hayal-etmek-veba-geceleri-nin-anlati-cografyasindan-notlar,3213> adresinden erişildi.
- Wroe, N. (2004, 8 Mayıs). *Occidental hero*. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/books/2004/may/08/fiction.orhanpamuk> adresinden erişildi.
- Zahra, T. (2010). *Imagined Noncommunities: National Indifference as a Category of Analysis*. *Slavic Review* 69, 93-119.

Modern Çağın Bir Diğer Boyutu Posttruth Durum'da “Hakikatin Tüketimi” Bağlamında Zygmunt Bauman ve Jean Baudrillard'ın Tüketime Dair Eleştirileri

Fatih Furkan Alpdoğan¹

Öz

Tarihsel süreç göz önüne alındığında sosyolojik sınıflamalar bizleri geleneksel ve modern şeklinde bir ayrıma götürmektedir. Bu ayrım bir önceki dönemin diğerinden kopuşundan ziyade bir değişimi ve dönüşümü ifade etmektedir. Sosyolojik açıdan postmodernizm, modern çağın bir parçasıdır. Dolayısıyla ona bir çağ ya da yeni bir dönem demek oldukça güçtür. Posttruth “hakikatin değersizleşmesi” ise modern çağın kendisini yeniden konumlandığı bir durum olarak nitelendirilebilir. Bu durum gerek sosyolojik araçlarla gerekse çeşitli coğrafi ve tarihsel öğeler kullanılarak çeşitli şekillerle empoze edilmektedir. Toplumun kültürü, normları, değer sistemi ve hayatı anlamlandırma biçimi bu süreçte oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Tüketim ise insanın en tabii yönü ve en doğal olgusudur. Keza günlük sıradan hareketler ile insan hayatının varlığı ve devamı doğrudan tüketimle alakalıdır. Sosyolojik bağlamda iptidai olarak değerlendirilen toplumlarda dahi tüketim olgusunu görmek mümkündür. Tüketim ideologları doğal olarak bu tarihsel değişim ve dönüşümden kendine pay çıkarmış ve kendilerini yeniden konumlandırmışlardır. Bu değişim sürecinin yansıması olarak günümüzde bireyler, nesnelere sadece tüketim amaçlı değil haz, gösteriş ve statü kazanımı olarak bakabilmektedirler. Zygmunt Bauman ve Jean Baudrillard tüketimin bu yönü üzerine etraflıca düşünmüş ve tüketimin doğasına dair önemli tenkitlerde bulunmuşlardır. Bu çalışmanın temel amacı, tüketimin dönemsel değişimi ışığında posttruth duruma açıklık getirmek ve posttruth durumun tüketimle alakalı saiklerini Baudrillard ve Bauman'ın fikirleri üzerinden değerlendirmektir. Böylelikle çağdaş sosyoloji edebiyatında görece yeni bir kavram olan posttruth yeniden irdelenecek ve iki önemli sosyoloğun fikirleri bu alanda da yeni bir etki alanına kavuşacaktır. Bu çalışma ayrıca bir taraftan posttruthu daha iyi anlamamızı sağlarken diğer taraftan hem Bauman hem de Baudrillard hakkında yapılacak yeni çalışmalara kaynaklık edecektir.

Anahtar Kelimeler: Tüketim, Tüketim Toplumu, Posttruth, Bauman, Baudrillard.

¹ Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, ffpaldogan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2383-269X.

Another Dimension of the Modern Age Zygmunt Bauman and Jean Baudrillard's Critique of Consumption in the Context of "Consumption of Truth" in the Posttruth Situation

Abstract

Considering the historical process, sociological classifications lead us to a distinction between traditional and modern. This distinction expresses a change and transformation rather than the rupture of the previous period from the other. Sociologically, postmodernism is part of the modern age. Therefore, it is very difficult to call it an era or a new era. Posttruth, on the other hand, can be described as a situation in which the modern age repositions itself. This situation is imposed in various ways, both by sociological intermediaries and by using various geographical and historical elements. Therefore, the culture, norms, value system and way of making sense of life of the society have a very important place in this process. Consumption, on the other hand, is the most natural aspect of human beings and the most natural phenomenon. Likewise, ordinary daily activities, the existence of human life and its continuation are directly related to consumption. It is possible to see the phenomenon of consumption even in societies that we consider to be primitive in the sociological context by looking from today. Consumption ideologues naturally took credit for this historical change and transformation and repositioned themselves. As a reflection of this change process, today individuals look at objects not only for consumption purposes but also as pleasure, showing off and gaining status. Zygmunt Bauman and Jean Baudrillard also thought about this aspect of consumption and developed a critical perspective on the nature of consumption. The main purpose of this study is to clarify the posttruth situation in the light of the periodic change of consumption and to evaluate the consumption-related motivations of the posttruth situation through the ideas of Baudrillard and Bauman.

Keywords: Consumer, Consumer Society, Posttruth, Bauman, Baudrillard.

Extended Abstract

Posttruth studies are concentrated in areas covering other branches of social sciences such as media, public relations and politics. The main purpose of our article is to discuss the phenomenon of consumption with the dogmas of a new process in the light of the views of two important sociologists who have a great importance in the sociology literature. Therefore, this study will enable us to understand the essence of posttruth on the one hand, and on the other hand, it will make it possible for us to evaluate the reflections of the phenomenon of consumption on the posttruth situation through the views of Bauman and Baudrillard. When human history is treated as a process, sociology makes various classifications in order to better understand this process. These classifications differ depending on the different perspectives of social scientists. When we start from the general cabula, most fundamentally this process leads us to two basic distinctions in the form of traditional and

modern. This distinction refers to a transformation in sociological, psychological and economic terms rather than the rupture of the previous period with the other. From a sociological point of view, the early periods of the modern age refer to the process in which institutional transformations and production activities are blessed. In this process, the individual is happy as he produces. However, new meanings were attributed to him at the last stage of the modern era. It is possible to evaluate the attributable meanings through postmodern idea. Although it is a controversial issue, it is very difficult to call postmodernism an era or a new era. It comes across as the new form of modernism. Posttruth's "devaluation of truth" can be characterized as the understanding that the modern age has repositioned itself and that lies are preferred to truth. Consumption is the most natural aspect of man. Likewise, the existence and continuation of human life are directly related to consumption. Consumption and consumption ideologues have taken a share of today's concept of consumption and this process of historical change and transformation, where truth is intertwined with lies, and transformed themselves. As a reflection of this process of change, today individuals see the generations not only for consumption purposes, but as a way to realize themselves. Today's consumption mentality, which individuals make sense of as a process of self-realization, has integrated with pleasure, vanity and status gain, disrupting the subjective aspect of consumption. Now individuals participate not only within their needs, but also as objects in the transformation of their needs in brands, advertising, market triangle. Zygmunt Bauman explains the changing nature of consumption through show-singering consumption, alienation and the damage to the meaning world of the individual. Jean Baudrillard stated that society is now manipulated, while consumer ideologues massify society. He defined the masses as soulless masses that could be manipulated through the bell curve. Baudrillard, on the other hand, argued that the masses that attribute more meaning to consumer objects than they do are now objectifies. On the other hand, it emphasized the devaluation of truth directly with the concept of simulation. He stated that the simulation plays with reality the way the cat plays with the mouse. In short, two sociologists classified as postmodernists thought thoroughly about these aspects of consumption and developed a critical perspective on the nature of consumption. The main purpose of this study is to clarify the posttruth situation in light of the change in consumption within the stages of the modern era and to evaluate the reasons for the posttruth situation regarding consumption through the ideas of Baudrillard and Bauman.

Giriş

Posttruth, duruma yönelik çalışmalar medya, halkla ilişkiler ve siyaset gibi sosyal bilimlerin diğer dallarını kapsayan alanlarda yoğunlaşmaktadır. Makalenin asıl amacı sosyoloji literatüründe büyük bir öneme sahip olan, çağdaş sosyoloji literatüründe yer edinen Bauman ve Baudrillard’ın görüşleri eşliğinde tüketim olgusunu yeni bir sürecin dogmalarıyla beraber ele almaktır. Dolayısıyla bu çalışma bir taraftan posttruthun özünü anlamaya yardımcı olurken diğer taraftan Bauman ve Baudrillard’ın görüşleri üzerinden tüketim olgusunun posttruth duruma yansımalarını inceleyebilmeyi olanaklı hale getirecektir.

Modern sosyoloji literatüründe geleneksel olarak adlandırılan dönem insanlık tarihinin yaşadığı en uzun zaman dilimini ifade etmektedir. Bu süreç bireylerin günümüze oranla tüketimi bir amaçtan ziyade araç olarak gördüğü ve tüketimin nesneleştirilmediği sosyal süreci kapsamaktadır. Geleneksel dönemde insanlar ihtiyacı kadarını avlamış, üretmiş ya da ihtiyaç fazlasını mübadele etmiştir. Modern dönemde ise kendi içerisinde barındırdığı kurumsal dönüşümlerle ve pazarın gelişmesiyle bireylerin zihniyetini belirli saiklerle değiştirmiştir. Bu boyutuyla modern birey üretimden yana tavır almış ve üretimi kutsamıştır. Modern insanın algısında tüketim yok etmeye üretim ise artırmaya ve geliştirmeye denk düşmektedir. Dolayısıyla modern dönemde tüketim haz ve hedonik bağlamı içerisinde barındırmamaktadır.

Postmodernizm, sosyolojinin son yıllarda ilgi alanına giren ve oldukça sık kullanılan terimlerden birisidir. Postmodernizm konusu ele alınırken onu yeni bir çağ olarak niteleyen sosyologlar bulunduğu gibi diğer taraftan bu nitelemeye karşı çıkan ve postmodernizmi, modernizmin kendini güncellemiş ve yeniden tasarlamış hali olarak gören sosyologlar da bulunmaktadır. Çağdaş sosyoloji literatürünün yeni karşılaştığı ve ona yeni bir çağ imasında bulunduğu bir diğer kavram ise “posttruth” kavramıdır. Posttruth da tıpkı postmodernizm gibi modernizmin bir sacayağı olarak görülebilir. Posttruth terimi anlamsal olarak Türkçeleştirildiğinde hakikatin değersizleşmesi şeklinde karşımıza çıkar. Posttruth, “hakikatin değersizleşmesi” olarak nitelenen durum, postmodernizmin ilkelerini ve dünya görüşünü devam ettirmekte ve onun prensipleri üzerinden yükselmektedir. Nasıl ki postmodernizm modernizmden tamamen bir kopuşu ifade etmiyorsa ya da yeni bir çağ değilse posttruth durum da modern dönemden ayrı bir zihniyet inşasına sahip değildir. Modern dönem kendisini güncellerken hem üretim hem de tüketim ilişkilerine nüfuz etmektedir.

Posttruth’u postmodern olandan ayıran en önemli unsur ise bireylerin artık hakikati eskisi kadar önemsememesidir. Günümüzde toplumsal alanda mutlu olmayı diğer bütün normlara karşı yeğleyen birey profili ortaya çıkmıştır. Toplumlar artık ahlaki ve etik normları geri plana atarak daha mutlu olacaklarına inandıkları bir alana doğru koşmaktadırlar. İşte posttruth bu noktada devreye girerek toplumlara mutluluk vaadinde bulunmaktadır. Bu vaadini tüketim, siyaset, edebiyat, sanat gibi çeşitli alanları kullanarak gerçekleştirmektedir.

Sosyal bilimciler sık sık onun yeni bir aşamaya geçtiğini iddia etmektedirler. Modern dönemin bu yeni aşamasında posttruth durumun tüketim algısını haz; hedonizm, sosyal mallar aracılığıyla statü kazanımı ve gösteriş oluşturmaktadır.

Bauman ve Baudrillard çağdaş sosyoloji literatürünün önde gelen isimlerindedir. Hakikatin değersizleşmesi konusu, Baudrillard'ın simülasyon teorisi üzerinden irdelenebilir. Makalenin ana temalarından biri olan tüketim konusu ise hem Bauman'ın hem de Baudrillard'ın çalışma alanlarındandır. Onlar tüketimin doğasına ve tüketim nesnelere bireylerin anlam dünyasındaki yansımalarına dikkat çekmişlerdir. Bu çalışmanın amacı, tüketimin değişen doğasını ve posttruth durumun neliği ile posttruth tüketimi Bauman ve Baudrillard'ın perspektifinden ele almaktır.

1. Modernite ve Modern Dönem Tüketim İlkesi “Üretim için Tüketim”

Geleneksel dönem sanayileşme süreci sonrasında ortaya çıkan yeni kurumlarla son bulurken, modern dönemin başlangıcı olarak da bu kurumların meydana getirdiği ve değişimin kökleştiği süreç işaret edilmektedir. Modern dönem, genellikle sosyal yapı ve kurumlara olan etkisi, ortaya koyduğu fırsatlar ve değişime yön tayin etmesi bakımından ele alınır. Bu nedenle modern, modernleşmiş ve modernleşen terimleri sosyologlar tarafından bir toplumun uygarlık düzeyini ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. Geleneksel toplumdaki modern toplumsal modele doğru değişim süreci uzun bir zaman dilimini kapsamaktadır. Bu değişim geleneksel olanla arasında çeşitli yönlerden farklılıklar taşır.

Korkmaz (2006: 186, 187) modernleşme teriminin kullanım alanı açısından iki tarihsel dönüşüm yaşadığını, bu terimin ilk olarak 6. yy'da mevcut dönemi öncesinden ayırt etmek için kullanıldığını ancak günümüzdeki anlamının ise küreselleşme ile ortaya çıkan kurumsal dönüşümlerden sonra kazandığını ifade etmektedir. Modernizm, Weber'e göre, Doğu toplumlarının problemi (Kırılmaz & Ayparçası, 2016: 33). Kızılçelik (2013: 245) modern kavramını dünyayı geleneksel ve modern şeklinde iki ayrı kampa bölmek için icat edilmiş yapay bir terim olarak görmektedir. Modern dönemi, modern öncesi süreçten ayıran temel ilke gerçekliğin kaynağı olarak dinin yerine ikame edilen bilimsel gerçeklikler ve pozitivist dünya görüşüdür. Habermas (1992: 100, 130-135) ise modern dönemi amaçsal rasyonel eylemdeki hızlı artış ile ilişkilendirmektedir. Habermas, bilimsel ve teknik ilerlemenin sonucunda ortaya çıkan kurumsallaşan büyümenin bütün tarihsel birikimi harcadığını ifade etmiştir. Bauman'a göre (2013: 36) ise modernite, ortaya çıktığı ilk dönemlerde siyasi bağlamda insanlığın bütünleşmesini uluslar seviyesine çıkartmıştır.

Modern dönem sosyologları da modernliğe yönelik çeşitli eleştiriler getirirse de onun iyi yönlerini göz ardı etmemişlerdir. Keza Giddens (2016: 15-20), klasik dönem sosyologlarından Emile Durkheim, Max Weber ve Karl Marx'ın modern dönemi değerlendirirken dönemi kendi içerisinde her ne kadar sorunlu

olarak tanımlasalar da çağın sağladığı olumlu yönlerin olumsuz olanı bastırıldığına inandıklarını ve onların modernliği yalnızca tek boyutlu ele aldıklarını ifade etmiştir.

Makalenin modern dönem ile ilgili temel varsayımı ise bu dönemin tüketim zihniyetinin ve modern bireyin tüketim algısının posttruth durumdan farklı olarak daha az ve görece daha kısıtlı biçimde yönlendirilmiştir. Modern dönemde üretimin kutsal bir eylem olduğu düşünülürken tüketim faaliyetlerine var olanı yok etme ve üretim kaynaklarını harcama gibi olumsuz nitelikler atfedilmiştir. Modern dönemde tüketim yalnızca ihtiyaçların giderilmesini hedefleyen bir faaliyet olarak tanımlanmıştır. Ayrıca modern dönemde tüketim geleceğe bir yatırım olarak rasyonel bir faaliyet şeklinde görülmüş, ölçsüz tüketime olumsuz bir imgelemede bulunulmuştur. Bu açıdan modern dönemde hedonik, haz boyutlu, gösteriş amaçlı ya da yarar elde etmeye yönelik tüketimin varlığından söz etmek mümkün değildir. Modern dönemin üretim bandı, ürettiğini tüketmekle simgeleşen ideal tipleri meydana getirmiştir. Fordist üretim anlayışı, modernizmin ortaya koyduğu üretime dayalı tüketimin en tipik örneklerinden biridir. Fordist modelin amacı, kitlesel anlamda üretimin kitlesel olarak tüketilebilmesine olanak sağlamaktır. Bu üretim modeli, modern dönemin tüketim anlayışını anlamak açısından oldukça önemlidir.

2. Posttruth Durumun Dayanağı olarak "Postmodernizm"

Postmodernizm, modernizmden bir kopuş değil aksine "modernizmin ticarileştirilmiş, evcilleştirilmiş, her şey mubahtır hâline büründürülmüş şekli" olarak yorumlanabilir (Şentürk, 2016: 177). Keza modernizmin sloganlaşan düzen, barış, hak, eşitlik ve özgürlük gibi iddiaları söylem olmaktan öteye geçememiştir. Giderek etkisi artan ve güçlenen modernizmin kendi söylemlerinin karşılık bulamamasıyla postmodernizm akımı doğmuştur. İlk olarak 1960'lı yılların ilk döneminden itibaren mimaride karşılaşılan postmodernizm, daha sonra kültürel alanın diğer bölgelerine de nüfuz etmiştir (Sarı, 2019: 558; Canyılmaz, 2019: 28, 29, 30). Bu bağlamda postmodern felsefeyi modern dönemin "ifşası" iddiasıyla ortaya çıkan "aykırıların birlikteliği" fikri üzerinden okumak mümkündür. Aykırıların birlikteliği fikri, sosyal bünyenin bütün unsurlarını kucaklama iddiasının bir tezahürüdür. Postmodernizm bir bakımdan dini köktenciler ile hippilerin uzlaşabileceği teorisini temele alır. Post modern fikrin temelinde de bütün düşünsel fikir akımlarında olduğu gibi fikrin mucitlerinin görüşleri yatmaktadır.

Sosyoloji literatüründe postmodern durumu vurgulayan ve postmodern anlayışı inşa eden isimlerin en önde gelenleri "Jean Baudrillard, Zygmunt Bauman, Jean-François Lyotard" gibi sosyologlardır (Kızılçelik, 2013: 261). Postmodernizmin modernizmden mutlak bir kopuş olduğunu düşünen Gilles Deleuze, Jean Baudrillard, Felix Guattari gibi isimlerin yanısıra, geçişin net olmadığını düşünen Linda Nicholson, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Nancy Fraser, Fredric Jameson gibi ve modernin postmoderninden tamamen ayrılmayacak olgular olduğunu düşünen Barry ve Smart gibi isimler

bulunmaktadır (Ritzer 2011: 485). Bu karmaşık görüşler içerisinde ve modernizm, postmodernizm aydınlanma üçgeninde aydınlanmanın bir proje olarak başarılı mı başarısız mı? olduğu sorusu sosyologlar arasında yoğun biçimde tartışılmıştır. Başarılı olduğunu kabul eden düşünürlerden ikisi, Jürgen Habermas ve Anthony Giddens'tir. Bu proje başarısız oldu diyenler ise, Jean François Lyotard ve Jean Baudrillard gibi düşünürlerdir. Onlar yeni bir döneme girildiğini ve bunun da postmodernizm olduğunu düşünmüş (Dikmen, 2016: 37) ve postmodernizmi açıklamaya çalışmışlardır.

Postmodernistlerin en temel özelliği irksal, etnik ve dinsel anlamda alt kimliklere vurgu yapmaktır. Bu bakımdan postmodernistler sosyal anlatıların insanlık adına yarar sağlamaktan çok toplumsal kargaşaya, yıkıma ve insanlarda güvensizliğe sebep olduğunu vurgularlar. Dolayısıyla onlar düzen tasarımını reddederken aynı zamanda akli ve akılcılığı yadsımakta, ayrıca bireyleri ve toplumları sessizliğe davet etmektedir (Kızılçelik, 2013: 263, 264, 283, 284). Keza onlar gerçeklik ile hakikat olgularını tartışmaya açarak bu sosyal olguların yerini simülasyonların aldığını bu nedenle gerçeğe ihtiyaç duyulmaması durumunun ortaya çıktığını vurgularlar (Güvenç, 2019: 4,5). Postmodernistler tanım yapma ve sınır koyma eğiliminin modern durumu yansıtan bir özellik olduğu savını öne sürerler. Onların tanım yapma ve sınır koyma konusundaki isteksizlikleri onları eleştiriye maruz bıraksa da bu durum tam olarak postmodernizmin kargaşasını yansıtmaktadır (Canyılmaz, 2019: 18). Postmodernistlerin bu tavrına karşı, Daniel Dennett onların ortaya koyduğu teorinin kötü birşey olduğunu savunmuştur. Ona göre postmodernizm bireylerin, hakikat ve hakikate dayalı verilere karşı umursamaz olmalarına neden olan “entelektüel modadan” mesuldür. Truman Chen ise Dennet'in bu açıklamalarına karşı çıkmış ve onu indirgemecilikle suçlamıştır (Oruç, 2020: 146).

Postmodern durumu yansıtan bir diğer özellik de onun modernlik projesi gibi tek parça olmamasıdır. Postmodernlik durumu modernliğin içerisinde onun ilk aşamalarına oranla daha müphem ve düzenden oldukça uzaktır (Özcan, 2007: 35). Postmodernite bir ideal olarak “kimlikte müphemliğe ve istikrarsızlığa yol açarken aynı zamanda “Ne olursa gider anlayışıyla” her türlü kimlik hüsnü kabul görürken mutasyona uğramış marjinal kimlikler baş tacı edilir. Gaylerin, lezbiyenlerin, punkçuların, melankoliklerin, çevrecilerin ve yeni protest kimliklerin talepleri hararetle dikkate alınır” (Ersoy, 2014: 49). Baudrillard ise öznenin davranışlarının geleneklerle belirlendiği toplumdan postmodern duruma geçişte öznenin kimlik bunalımı, yabancılaşma ve değersizleşme olgularını beraberinde getirdiğini belirterek bunun yanında değişen bu olguları özne-anlam bağlantısı bakımından incelemektedir (Canyılmaz, 2019: 67).

Modern dönemin içerisinde bir durum olarak postmodernizmle birlikte kavramsal değerlendirmelerin yapı bozumuna uğradığı; küreselleşme, sosyal medya, iletişim araçları ve sosyal ağlardaki iletişim hızı gibi faktörlerin etkisiyle tüketim şekillerinin hiç olmadığı kadar farklılaştığı; sosyal ağlardaki yayılımla

beraber farklılıkların daha da kökleştiği ama tüketim açısından bakıldığında ortak bir kimlik inşa edildiği görülmektedir (Kırılmaz & Ayparçası, 2016: 52). Bu yönüyle postmodernizmin üç boyutlu bir süreç olarak tüketim faaliyetlerindeki hareketlenmeyi içerisinde barındırdığı ve tüketimin ulus aşırı şirketler aracılığıyla giderek daha ulus aşırı bir hale geldiğini söylemek mümkündür (Sarı, 2019: 558). Postmodernizmle beraber tüketimin kazandığı bir diğer özellik de sosyal malların taşıdığı sembolik değerlerdir. Sembolik değere bağlı olarak ortaya çıkan en önemli konu ise sembolik tüketim olgusudur. Postmodern durumda tüketiciler tüketim maddelerinden çok markayı tüketmektedir. Tüketilen marka ise bireye statü ve kimlik kazanımı sağlamaktadır.

Postmodern söylemlerin posttruth durum üzerinde herhangi bir etkiye sahip olup olmadığı ciddi bir biçimde tartışılmaktadır. Lee McIntyre ve Ralph Keyes gibi önemli düşünürler postmodern yasaların posttruth duruma sebep olduğunu iddia etmekte ve bu iki durumu birbiriyle ilişkilendirmektedir; ancak Stuart Sim ve Truman Chen ise bu yaklaşımı yanlış bir yorumlama olarak ve indirgemecilik şeklinde değerlendirmektedir (Oruç, 2020: 141). Chen ve Sim'in bu görüşlerine rağmen modern dönemin ve onun defolarına çözüm bulma arayışı içinde olan, modernliğe karşıtlık iddiası ile ortaya çıkan, modern dönemin bir alt durumu olarak niteleyebileceğimiz küreselleşmeyle doğal bir bağa sahip olduğu bilinen postmodernizmin posttruth durumla ilgili ve ilişkili olduğu ifade edilebilir. Özellikle postmodern durumun bireylere ve toplumlara tanıdığı "ne olsa gider" şiarının toplumsal yapıya işleyen algıları ve kökleri posttruthun ortaya çıkışında büyük bir öneme sahiptir. Posttruthu, postmodern durumdan ayıran temel farklılığı ise toplumsal algıya etki ediş biçimi ve bireylerin anlam dünyasına nüfuzu üzerinden ele almak gerekir. Günümüz bireyleri doğru ya da yanlış arasında bir seçim yapmaktan ziyade kendilerine iyi gelen doğrular üretmektedirler. Bu durum ise toplumsal alanda yeni doğruların ve pratiklerin oluşmasına sebep olmaktadır.

3. "Posttruth" Kelimesinin Kavramsal Çerçevesi ve Etimolojik inceleme

Posttruth kavramı günümüzdeki anlamıyla kullanılsa da kavramın anlamsal tarihçesi oldukça eski dönemlere kadar götürülebilir. Anlamsal açıdan onun en basit hâlini Antik Yunan'dan beri tartışılan hakikat ve yalan ilişkisinde bulunabilir. Bu bağlamda kavramın yeni bir fenomen olmadığı ve bu kavramın temellerinin hakikat ve yalan ilişkisinde yattığı ifade edilebilir (Mertek, 2020: .206, 207). Bir kavram olarak posttruth, ilk kez 1992 yılında günümüzdeki anlamına uygun şekilde "hakikatin değersizleşmesi" olarak Sırp asıllı oyun yazarı Amerikalı Steve Tesich tarafından kullanılmıştır. Steve Tesich'in *The Nation* dergisinde yayınladığı yazıyla birlikte sosyal bilimlerde önemli bir şöhrete kavuşmuştur.

Tesich, Watergate Sendromu olarak tanımladığı (Şimşek, 2018: 2), Körfez Savaşı'yla bağlantılı olarak kaleme aldığı bir eleştiri metninde kullandığı posttruth kavramını, Vietnam Savaşı'ndaki askeri suçlar nedeniyle utanç içerisinde olan Amerikan toplumunun, Körfez Savaşı'nın Amerikan toplumu için önemli

olduğuyla ilgili hükümetten yalan beklediğini ifade eder (Oruç, 2020: 142). Tesich'in mucidi olduğu posttruth kavramı Amerikan toplumunun politikacılar tarafından manipüle edilme isteğini göstermesi ve gerçekliğe yapay bir kullanım alanı sağlaması açısından oldukça önemlidir. O posttruth kavramıyla günümüzde gerçekliğin kabulünün bir tercih meselesi haline geldiğini ve gerçekliğin önemsizleştiğini vurgulamaktadır.

Posttruth kavramını popülerleştiren ve gündemimize getiren asıl olay ise Oxford sözlüğünün “posttruth” kavramını 2016'da “yılın kelimesi” olarak seçmesi olmuştur (Özcan, 2018: 2; Şimşek, 2018: 2; Güven, 2020: 20; Mertek, 2020: 208; Sarioğlu, 2020: 383; Çelik, 2021: 1541). Posttruth, adı geçen sözlükte “kamuoyunun nesnellikten ziyade inançlar ve kişisel duygular tarafından belirlenmesi” olarak tanımlanmıştır (*Oxford Living Dictionaries*). Bu tanım her ne kadar açıklayıcı ve net olarak gözüküyor olsa da esasında daha net ve temel bir kavramsallaştırmaya ihtiyaç duymaktadır (Güven, 2020: 22). Posttruth sözcüğünün yılın kelimesi seçilmesinde birçok altyapısal sebep olabilir. Ancak “posttruth” kelimesi en büyük ilgiyi 2016 yılında politik kampanyalar sürecinde görmüştür. Kavramın kullanım alanı Amerika'daki Brexit referandumu sırasında artmıştır. Asıl artış ise ABD başkanlık seçimleri sürecinde Trump'ın izlediği politikalar ile yaşanmıştır (Sarioğlu, 2020: 384). Bu süreçte Amerikan başkanı Trump'ın kullandığı demagojik dil ile halkı arkasına alma isteği posttruth kavramının anlam bulması açısından dönüm noktası olmuştur. Burada dikkat edilmesi gereken ana konu Trump'ın söylediği temelsiz söylemlerden ziyade toplumun gerçeği bilmesine rağmen Trump'ın fikirlerini sorgulamaktan kaçınmasıdır. Bu süreçte popülist söylemler topluma daha cazip gelmiştir.

Posttruth kavramını Türkçeleştirmek ve tam anlamıyla karşılığını vermek oldukça zordur. Posttruth'daki “post”, İngilizce diğer kullanımlardaki “post-enlightenment” ya da “post-war”da olduğu gibi “sonrası” anlamında kullanılmamaktadır. Bundan dolayı kavramı “hakikat sonrası” şeklinde çevirmek yanlış olacaktır (Güvenç, 2019: 5,6; Oruç, 2020: 143). Çünkü posttruth gerçek olmayı çeşitli şekillere ve kılıflara sokarak gerçekmiş gibi yansıtır (Güvenç, 2019: 5, 6). Bu bağlamda kavramın Türkçeleştirilmesine ilişkin etimolojik içeriğinden daha çok ne anlatmaya çalıştığı önemlidir. Anlamsal açıdan asıl konu ise “truth” kavramının kastettiği asıl anlamın “hakikat” mi yoksa “gerçeklik” mi olduğudur. Türkçeleştirildiğinde öncelenen hakikatin “truth” çevirisinde kullanımı daha uygun düşmektedir. Kısacası Hakikat ötesi, hakikat sonrası, gerçeklik sonrası, hakikatin önemsizleştirilmesi gibi pek çok çeviriye sahip olan posttruth önümüzdeki günlerde yeni anlamlar da kazanacak gibi görünmektedir (Coşgun, 2021: 69,70).

4. Posttruth “Durum”un Neliği

Posttruth kavramını anlamsal bir zemine konumlandıran önemli isimlerin başında Ralph Keyes gelmektedir. Keyes *The Posttruth Era* adlı eserinde posttruth kelimesini ayrıntılı bir biçimde ele almıştır. Keyes'in kitabı, 2004 yılında

The Posttruth Era Dishonesty and Deception in Contemporary Life olarak yayınlanmış ve bu eser posttruth kelimesinin sosyal bilimlerde yoğun bir biçimde ilgi görmesine yol açmıştır (Güven, 2020: 33; Sarioğlu, 2020: 386).

Keyes (2018: 14) posttruth'un sadece yalan söyleme eğilimine indirgenemeyeceğini dile getirmiştir. Ona göre posttruth durumunda birey hakikat ve yalanlama, dürüst olma ya da olmama, kurgusal olma ya da olmama gibi dikatomik sınırların muğlaklaştığı bir dönemde yaşamaktadır. Posttruth durumunda birey için diğerlerini aldatmak ya da kandırmak; bir çaba, bir uğraş hatta sıradan bir rutine dönüşmüştür. Keyes (2017)'in bu kavram ile ilgili, eleştirdiği temel nokta ise gerçekliği bulunmayan eylem ve söylemlerin, politik ve sosyal alanda ortaya çıkmasına bağlı olarak; bilerek ve istenilerek söylenen yalanın, diğer bireyler tarafından yakalanma korkusunun toplumsal alanda önemini yitirmesidir. Keyes (2017: 22) bu durumu şu sözlerle açıklamaktadır:

Yalancılar her zaman var olmuş olsa da yalanlar genellikle tereddüt ederek bol miktarda kaygıyla, bir parça suçlulukla, biraz utançla, en azından az biraz mahcubiyetle söylenirdi. Şimdi ise zeki insanlar olarak suçluluk duymadan paçayı kurtarabilmek için gerçeği örtbas etmeye gerekçeler buluyoruz. Ben buna hakikat sonrası diyorum.

Keyes'in vurguladığı üzere günümüzde kitleler inanılması daha iyi olan önermelerin, hakikatle alakasız veya gerçekle çelişkili olmalarını önemsememektedir. Açıkır ki hiç bir postmodernist teorisyen, teorik yaklaşımını inşa ederken bireylerin bunlardan hareketle hakikati inkâr etmelerini sağlamayı hedeflememiştir (Oruç, 2020: 153). Bu inkâr etme sürecinin hâkim olduğu, yani yaşadığımız toplumsal dönem hakikati en fazla sorguladığımız ve en çok düşündüğümüz dönemdir. Bu dönemin özellikleri bağlamında ve anlamın üretimi esas alındığında karşımıza çıkan kavram posttruth kavramıdır (Çelik, 2021: 1541). Posttruth duruma zemin hazırlayan unsurların en önemlilerinden biri günümüz dünyasının algısal şartlarıdır. Günümüz insanı gerçek ile gerçek olmayı kontrol etmek için zaman sıkıntısı yaşamaktadır (Sarioğlu, 2020: 387). Keza bu vakit sıkıntısında posttruthun oluşturmaya çalıştığı kısıtlanmış gerçeklik ya da diğer adıyla hakikatin değersizleştirilmesi bireylerin bilgiye ulaşırken hazır kalıp dogmalarını ve sahip oldukları dünya görüşünü ve bireysel inançlarını göz önünde tutarak, sınırlarını kendi belirlediği bir ontolojik zemin icat etmektedir.

Posttruth durumunda bireyler kendilerinin özgür olduğunu düşünürken asıl olarak hâkim paradigmanın onlara sağladığı sınırların arasına sıkışarak özgürlük yaşamaktadırlar (Coşgun, 2021: 76, 77). Yaşanılan bu sahte özgürlük ortamı da toplumdan topluma farklılık göstermektedir. Bir toplumda siyaset kurumu hakimse ya da bir siyasi eğilim baskınsa bu ideolojinin paradigması gerçekle değerlendirilmekte ve bu paradigma gerçeğin üretimi ile ilgili çeşitli koşullardan etkilenmektedir. Dolayısıyla bu sahte durum bireyci toplumlarda ayrı, kamucu toplumlarda ayrı bir etki göstermektedir (Çelik, 2021: 1541). Bu yönüyle Posttruth

durum tıpkı postmodernizmin mutlağa yönelik bakış açısıyla bağlantılı olarak dönemin makul meşruiyet alanlarını kendisi çizmektedir (Zenginoğlu: 2020: 815).

Posttruth durumda bilgiye bakış ve bilginin üretimi değişmiştir. Günümüz bilgi toplumu olarak adlandırılırken bilgiye erişim hem ucuzlamış hem de kolaylaşmıştır. Bilgiye ulaşmanın bu denli arttığı bir dönemde hakikatin sorgulanması ve posttruth kavramına ilginin artışı derin bir çelişki olarak görülmektedir (Sarioğlu, 2020: 382). Posttruth durumda ön yargılar ve medyanın manipülasyonu yayılan gerçek dışı haberler karşısında kamuoyunun bilgiyi kabul ediş şekli yeni bir döneme girmiştir (Oruç, 2020: 155). Bilginin kahir ekseriyetinin küresel medya ve sosyal medya başta olmak üzere çeşitli iletişim ağları aracılığıyla gündeme gelmesi, küresel dünyanın teknoloji ve bilişim alanında sunduğu olanakların kullanım sahalarını artırmış (Zenginoğlu: 2020: 811) bu yönüyle posttruth, farklı fikirlerin ve sıradan bilgilerin hâkim olduğu sosyal medyada ve kamusal tartışmaların ana platformu haline gelen çeşitli mecralarda, hakikatle yalanın ayrıştırılmadığı bir tarihsel durum halini almıştır (Oruç, 2020: 143). Böylelikle Posttruth durum kendi içerisinde değiştirilip dönüştürülen toplumsal gerçeklikler ile sosyal inşaları içeren manipülasyona açık sahte haberleri (Yanar, 2020: 1015,1021) ve dolayısıyla medya ilişkilerini de içerisinde barındırır. Bu bağlamda günümüzde sosyal ve politik söylemin en önemli aracısı haline gelmiş olan sanal ortamda yayıncıların bütün amacı daha fazla “tıklanmak” ve daha fazla “tüketiciye” ulaştırmaktır. Dolayısıyla sosyal mecra mensupları her şeyin ekonomi temelli gerçekleştirildiği çağımızda olayları “pazarlamak” için hakikati bir kenara koymaktadır (Oruç, 2020: 154).

Hannah Arendt, yaşadığı dönemde hakikat ve yalan bağlamı üzerine çeşitli fikirler geliştirmiş ve kaleme almış bir siyaset bilimcidir. Bu bakımdan Arendt’in bu konulardaki düşünceleri, posttruthu anlamlandırabilmek adına oldukça önemli bir referans kaynağıdır (Mertek, 2020: 222). Arendt’a göre (2018: 60) sürekli olarak öne sürülen bir fikir, artık zihinlere yerleşmektedir. Bu nedenle o basın yalan ve hakikat sürecindeki ilişkisini şu sözlerle açıklar: “Özgür olduğu ve yozlaşmadığı sürece basın, fevkalade önemli bir işlevi yerine getirir, bu nedenle basın hükümetin dördüncü organı olarak adlandırılmaktadır”

4.1. Post Truth Durumun Tüketim Şiarı “Haz ve Gösteriş”

Modern dönemin dolayısıyla postmodern durumun devamcısı ve tamamlayıcısı olarak Posttruth tüketim geleneğinin sacayaklarını kapitalizm, bireysel hedonizm ve haz oluştururken; sosyal ağlar içerisinde birey statü kazanımı adına sosyal malları ve marka değerini kullanır. Bu nedenle posttruth durumun yapaylığı tüketime de sirayet eder. Posttruth durumun tüketim algısını postmodern dönem ve öncesinden ayıran en önemli konuyu toplumsal ve bireysel algıdaki değişimlerle beraber ele almak gerekir. Postmodern dönemde bireyler, genellikle bilinçsiz şekilde ve daha çok farkında olmadan bir tüketim ağının içerisine doğru sürüklenirken posttruth durum, kullanıldığının farkında olan fakat bu tüketim değirmenine su taşımayı hevesle devam ettiren birey

modelinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla posttruth’un özündeki asıl meseleyi sosyolojik bir bakış açısıyla toplumun temel dinamiklerinde, tüketime yönelik bakış açısında, marka ve markanın yarattığı toplumsal imgede, statü ve rol ilişkilerinde incelemek ve değerlendirmek mümkündür.

Sosyolojik açıdan tüketim, gelirin sadece bir fonksiyonu olarak değerlendirilmemelidir. Tüketimi sosyal ve kültürel boyutlarıyla ele almak daha doğru olacaktır. Ersoy’a göre (2014: 52) tüketim yalnızca sosyal sistem içerisinde bireyi pazarlama ya da alım satım ilişkileri içerisinde onu bir özne olarak konumlandırmasıyla değil, ayrıca sosyal bilince, kimliğe, duygulara ve psikik hazza dayalı yapıya, güce, statüye ve dahası kültüre dayalı sosyal olgulara yön vermesiyle de önemli bir konu olarak görülebilir. Tüketim, bir görüşe göre fazla üretim sonucu daha fazla kalkınma sağlarken farklı bir görüşe göre ise insanın bireysel özgürlüğünü kısıtlayarak onu diğerlerine bağımlı kılar ve bu görüşe göre gerçek mutluluğu nesnelere tüketilmesiyle sağlamak mümkün değildir (Papatya & Özdemir, 2012: 166). Posttruth ile beraber pazarda ortaya çıkan tüketici pratiğini postmodern durumda olduğu gibi irrasyonel davranış üzerinden okumak yeterli olmayacaktır. Artık irrasyonel tüketici yerine post-rasyonel tüketici modeli karşımıza çıkmaktadır. İrrasyonel tüketiciye yönelik pazarlama çabalarında psikanalizin çeşitli unsurları kullanılarak sembolik, psikolojik faydaya dayanan tüketicinin bilinçli olarak belki farkında da olmadığı tarafına bir mesaj gönderme çabası yatmaktadır. Günümüz tüketimi bu durumu aşmıştır (Pala & İşlek, 2020: 379, 380).

Faydacı tüketim kuramı açısından bakıldığında ise tüketenler için bir şey almak zorunluluk ya da ihtiyaç dâhilinde yapılan bir faaliyettir. Bu bilince sahip bir tüketici açısından ihtiyaç ortaya çıkar ve tüketici bu ihtiyaca uygun mal veya hizmeti marka karşılaştırması yaparak alır ve tüketir. Teoride, tüketimi yapan Homo-Economicus’un, çoğu aza tercih ederek, tam bilgi dahilinde sınırlı bütçesi ile sonsuz ihtiyaçlarından en yüksek faydayı sağladığı kabul edilir (Doğan vd., 2014: 70). Marx açısından bakıldığında ihtiyaçlar piyasanın talebinin sağlanması ve parayı elinde bulunduranlar için daha fazla kârın ortaya çıkması için gerekli görülen kaynağın bir vasıtasıdır. Bu noktada Marx’ın Durkheim ve Weber’le aynı görüşü paylaştığı söylenebilir. Durkheim ve Weber’de tıpkı Marx gibi piyasa sistemlerinin formel bir mantığa göre zorunlu olarak ihtiyaçları manipüle ettiğini ifade etmektedirler (Yanıklar, 2010: 27). Swartz (2013: 84) ise bu noktada sembolik güç kavramıyla değiştirilebilen ve biriktirilebilen sembolik paraya vurgu yapmaktadır.

Posttruth durumun yaslandığı modern meritokratik ideal bize sunduğu başarılı yaşamda para kazanmak ve iyi insan olmak arasında doğrudan bir bağ kurmazken para kazanmak ve mutlu olmanın doğrudan iç içe olduğunu empoze eder (De Botton, 2008: 224). Posttruth durumda toplumsal alanı etkisi altına alan çeşitli unsurlar popüler kültürün pratiklerine dayanmaktadır. Popüler kültür, yerel özelliğe sahip kültürel doku unsurlarını tüketimsel bir argüman haline getirir.

Dolayısıyla popüler kültür, ucuz ve herkesin kolaylıkla ulaşabileceği nesnelere bir kültürdür. Bireyler için söylenecek olursa bağımlı sınıfların “arabesk yaşam pratikleri” olarak nitelendirilebilir (Kırılmaz & Ayparçası, 2016: 48).

Posttruth durumun en temel kavramlarından birisi tüketim toplumdur. Tüketim toplumu kültür biçimlenmesi olarak bilinen ortalama kültür imgelerinden farklı olarak gelişme yaşamaktadır. Tüketim toplumunda hız, harcama ve anlık haz üçgeninde yaşama dair yeni pratikler göze çarpmaktadır. Bu toplumun gelişiminde en önemli unsur ise medya, enformasyon ve iletişim teknolojilerindeki ilerlemelerdir (Kırılmaz & Ayparçası, 2016: 52). Tüketim toplumunda kapsamlı bir mal ve hizmet silsilesinin yanı sıra sürekli olarak bireylerde yeni ihtiyaçlar yaratılmaktadır (Yanıklar, 2010: 25). Yaratılan bu ihtiyaçlar bireylerde bir görev, oyun veya eğlence olarak algılanmaktadır. Onlar şeker dükkânında bir çocuk gibi “içimdeki küçük çocuk için alıyorum” cümlesiyle kendilerini ifade emektedirler (Papatya & Özdemir, 2012: 168). Bu açıdan değerlendirildiğinde tüketim endüstrisinin paydaşları, tüketimin sadece ekonomik yönü bulunan bir olgu olarak değil, aynı zamanda psikolojik ve kültürel yönleri de bulunan bir konu olduğunu (Ersoy, 2014: 48) idrak etmekte ve ona göre bir planlama yapmaktadırlar.

Posttruth durumun temel dayanaklarından biri kapitalizmdir. Kapitalizm, sosyal, siyasi ve iktisadi bir sistem olarak tüm sosyal şartları kendi ilkeleri temelinde yeniden konumlandırır. Kapitalist ilkelerin denetimine giren sosyal iletişim süreçleri var olan her şeye kar amaçlı bakar ve bunun altyapısını sofistike yöntemlerle kurgular (Aytaç, 2004: 115, 116). Kapitalizm en çok haz ve arzu temasını işler. Haz insanın dünyaya gözlerini açışından itibaren var olan doğal bir eğilim olarak tanımlanabilir. Hazı sağlayan ise nesnelere. İnsan mutlu olmak için kendisine haz verecek nesnelere ve tüketim araçlarına eğilim gösterir (Papatya & Özdemir, 2012: 166). Bu yöneliş ise kimliklerin tüketim bazlı örüldüğü günümüz toplumunda sonu olmayan arzuların temel rol oynadığı hedonist bir yapıyı hâkim hale getirir (Özcan, 2007: 139).

Kapitalist sisteme göre sistemi sürdüren ülkelerin en yoksullarında dahi bütün sosyal kesimlerin tüketme arzusu içinde olmaları gerekmektedir. Bu arzunun hangi tüketim malına ya da hangi hizmet için duyulduğu önemsizdir. Özellikle temel ihtiyaçlar karşılanabildikten sonra mal ve deneyimlerin satın alınması için sistem sürekli diğerlerini baskılayacaktır (Yanıklar, 2010: 26). Kapitalist sistemin varlığını sürdürebilmesi için arzulama ve haz alma temeline dayalı hedonist tüketimin var olması gerekir. Kapitalist sistemdeki hedonist tüketim bireyin her şeyden haz elde etmesini öğütlemektedir (Özcan, 2007: 141). Şiirsel kullanımda bir haz, bireyi etkileyen hatta yakan bir arzu anlamına gelmektedir. Daha donuk bir şekilde ifade edersek bir şeyleri kullanır ve hazı sonlandırırız. Bu yönüyle tüketimsel bağlamda arzuladığımız bir giysi, onu satın alıp birkaç gün giydikten sonra bizi daha az heyecandırır, böylece tutku derecesinden uzaklaşır (Sennet, 2007: 88). Haz temele alındığında ertelemek,

harcamamak, zevk ve eğlenceden uzak kalmak post modern etiğin ve kapitalizmin makul saymadığı ilkeler olduğu gibi (Şentürk, 2016: 107) bu ilkelerin posttruth durumda da karşılık bulduğunu görmek mümkündür. Keza postmodernizmde tüketimin en önemli niteliği imge ve sembollerin tüketimi (Özcan, 2007: 134) iken bu ilkeler posttruth durumun tüketim anlayışını da yansıtmaktadır. Farklı kültürlerde inşa edilen hayalî kahramanlar aracılığıyla da arzuların çekiciliği ve farklılıklar körüklenebilir. Büyü ve gizem temaları bu hayalî kahramanlara has özelliklerdir. Hayalî kahramanlar dönüştürücü nesnelere sıklıkla kullanırlar. Bu nesnelere bazen tapılır bazen de tüketici tarafından büyük bir değer atfedilir. Batman, Peter Pan, Külkedisi ve Robin Hood gibi fantastik kahraman figürleri mitolojik olaylara atıfta bulunarak altın maskeleri, kuvvetli asaları kullanırlar (Belk vd., 2003: 335).

Posttruth tüketimin en önemli unsurlarından biri gösteriştir. Gösteriş, üretim nesnelere kaçınılmaz ambalajı ve sistemin meşrulaştırmalarının genel açıklaması olarak artan imaj nesnelere doğrudan biçimlendiren ileri bir iktisadi sektör olarak günümüz toplumunun üretim anlayışını yansıtmaktadır (Debord, 2012: 17). Gösterişin bir diğer amacı da bireylerin zihin dünyasında yatmaktadır. Sosyal yaşamda bireyler kendilerini ait olduğundan daha fazlasına sahipmiş gibi göstermeyi hedeflemektedirler. Bu yönüyle sosyal gerçeklikler doğrudan sosyal güce bağımlı ve sosyal gücün etrafında biçimlenen sosyal normlar haline gelmektedirler (Papatya & Özdemir, 2012: 163). İşte bu yönüyle gösteriş, metanın toplumsal yaşam alanını tümüyle işgal etmeyi başardığı anda görünüm kazanır. Meta, toplumsal alanı tamamıyla ele geçirdiğinde metayla kurulan ilişki sadece görünebilir alanlarla sınırlanamaz. Böylece görülemeyen dünya da metanın dünyası haline gelir (Debord, 2012: 42).

Posttruth tüketimin dayanaklarından biri de marka ve marka algısıdır. Günümüz işletmeleri serbest piyasa şartlarında diğer firmalardan farklı bir imge yaratmak ve tüketicinin zihninde daha önemli bir yere kavuşmak adına markalaşmaktadır. Marka tasarımı tüketicinin satın alma davranışları ile beraber demografik, psikolojik, sosyolojik vb. birçok saik tarafından belirlenmektedir. Tüketiciler satın alma sürecinde ve marka tercihlerini gerçekleştirirken markanın yarattığı bu imajın etkisi altında kalmaktadırlar (Aktuoğlu & Temel, 2006: 43, 44). Markaların kendilerini ifade tarzları ise reklamlar aracılığıyla ortaya çıkar. Günümüzde markalar herhangi bir ürün veya hizmet hakkında bilgi vermekten ziyade o ürünün bireyin hayatının önemli bir parçası olduğunu ispat çabası gütmektedir. Aynı zamanda üreticiler, tüketicilerin kararları üzerinde hâkimiyet kurmakta ve onlara ihtiyacı olmayan ürünlerin tüketimine katılmasına yol açmaktadır. Kısacası reklam sermaye sahiplerinin ürünleri için pazar arayışı içinde olan bir endüstridir (Sarı, 2019: 564). Markalaşan ve reklam alanı oluşturan Apple'ın ürettiği iPod'un ticari çekiciliği de zaten insanın kullanabileceğinden fazlasına sahip olmasından gelir. Bu çekicilik bir taraftan maddi güç ile kişinin kendi potansiyel yeteneği arasındaki bağlantı kurmasını sağlar. Küçük bir iPod onu satın alan kişinin kapasitesini artırma vaadinde bulunur; bu tür makinelerin

hepsi, böylelikle alıcıya yüksek kapasitesini göstereceği bir alan açar (Sennet, 2007: 97). Marka isimleri ve logoları o kadar önemli hâle gelmiştir ki Çin gibi ülkelerde sahte marka üreticileri taklit edilecek markanın adında ufak değişiklikler yaparak kar etmeye çalışmaktadır. Örneğin Prada-Paradi, Puma-Pmua (Miller, 2012: 135).

Posttruth çağda tüketimin en önemli alanlarından biri alışveriş merkezleridir. AVM'lerdeki işletmeler tüketicilerin kendilerini daha rahat hissetmeleri adına müzik ve ferah kokular kullanarak onları tüketime sevk etmektedirler (Şentürk, 2016: 148). Online alışverişte ise daha açık ve daha anlaşılır arayüzler kullanılarak doğrudan tüketime katkı sağlanmaktadır. Markalar aranan ürünleri arama geçmişi içerisinde seçerek bir sonraki girişte aranan ürünü reklamlar aracılığıyla alıcıya tekrar sunmaktadırlar.

4.2. Zygmunt Bauman ve Jean Baudrillard'ın Simülasyon, Kitle ya da Tüketim Toplumuna Dair Eleştirileri

Baudrillard'ın posttruth döneme dair analizlerini ortaya koyduğu teoriler üzerinden, tüketime dair eleştirilerini ise kitle ve toplum ayrımı, haz-gösteriş ve tüketimin kendisi ile ilgili görüşleri vasıtasıyla değerlendirmek mümkündür. Jean Baudrillard, sosyal bilimciler tarafından postyapısalcı ya da postmodern bir düşünür olarak görülmüştür (Anık, 2016: 444). Baudrillard, önceleri postmodern, postmodernist veya postmodern düşüncenin başrahibi olarak addedilmesini asla kabul etmemiştir (Dikmen, 2016: 9). Bauman ise tüketim olgusu üzerine esaslıca düşünmüş ve günümüze etki eden fikirleri ile posttruth'un tüketim şiarının özünü anlamamıza yardımcı olmuştur. Bauman tüketim toplumu ile doğrudan ilgilenmiş ve bu dönemin ruhunu irdeleyerek çeşitli eleştirilerde bulunmuştur. Bauman (2010) postmodernist anlatıyı ve postmodern tüketim ilişkilerini ele alırken tüketimi “yalnızca soluk, tek yanlı ve bütünüyle çarpıtılmış bir yansıma” olarak niteler. Ona göre “küreselleşen” dünyaya övgüler düzen postmodernizm savunucularının ilan ettiği melezleşme yenilmiştir.

Baudrillard'ın posttruth duruma yönelik analizini onun simülasyon kuramı üzerinden incelemek mümkündür. “Simülakrum”un kökü Latinceye dayanmaktadır. Simulare simil kelimesinden türetilmiş bir kavramdır. Çoğul olan simulakrum Latince'den aynı şekilde kopya edilerek İngilizce ve Fransızca'ya geçmiştir. Simülakrum, orijinali olmayan bir kopyanın kopyasına verilen addır (Canyılmaz, 2019: 38). Baudrillard'a göre “mış gibi yapmak” ya da hakikati gizlemek gerçekliğe zarar vermemektedir. Gerçeklik ile mış gibi yapmak arasında her zaman açık seçik bir farklılık söz konusudur. Ancak simülasyon bu gerçekle “sahte” ve gerçekle “düşsel” olan arasındaki farklılığı ortadan kaldırmaktadır (Dikmen, 2016: 18; Metin & Karakaya, 2017: 112; Ercan, 2021: 84).

Baudrillard (1998) simülakrlar ile artık gerçek bir dünyada yaşamadığımızı, bunun yerine her şeyin gerçek olmayanı icat ettiğimizi ve böylece gerçekliği katlettiğimizi düşünür. Mevcut dönemin siyasi, politik, sosyal anlamda kendine

yeni gerçeklikler inşa ederek yoluna devam ettiğini ifade etmektedir. Aslında Baudrillard her şeyin kopya edilerek gizlendiği ve gerçeğinden ayırt edilemeyecek hale geldiği posttruth durumu işaret etmektedir. Keza Baudrillard (2015: 24)'ın ifadesiyle "sanal gerçeklik, gerçeklikle kedininin fareyle oynadığı gibi oynamaktadır". Bu gerçeklikten tamamen soyutlanan son aşamadır.

Baudrillard'a göre (2009: 54) tüketim ideolojisini tüketimin doğasıyla ilişkilendiren bir toplumbilim çoğu kez bir süreci diğerinden ayırt etmeyerek onun suçunu üstlenmektedir. En temel ve ilkel haliyle tüketim bir zorunluluktur. *Oxford English Dictionary'deki* anlamına göre tüketim, "kullanarak", "yiyerek, içerek bitirmek" yani "azaltmak, harcamak, eritmek, yok etmek" demek (Bauman, 2011b: 73) iken günümüzdeki tüketim ise sıradan bir ekonomik terim olmanın dışında Baudrillard'ın (2009: 180) ifadesiyle "metanın daha ortaya çıkış aşamasında bir gösterge, gösterge/değer ve göstergelerin de (kültür) bir meta olarak üretildiği süreç" şeklinde nitelenebilir. Bu bağlamda Baudrillard için tüketim yalnızca sergilenen basit bir pratik değil, gelişen kapitalizm içerisindeki bir öznenin bir nesneyi diğerine tercih etme nedeninin ardağında yatan işaret, kod ve imajların mantığını tespit etmek suretiyle kitle toplumunun iç anlamlılığını yani kültürünü ortaya koymaktır (Ercan, 2021: 83).

Bauman'a göre (1999: 39) tüketilebilen ya da kullanılabilen nesnelere normal şartlarda yenilerek ya da eskitilerek ortadan kalkana kadar kullanılıp kenara atılabilir. Tüketilen ürünün çekiciliği ortadan kalkar ve bireyde artık istek uyandırmaz. Böyle bir durumda kişi, arzularını tatmin etme kapasitesini kaybeder ve tüketim açısından uygunsuz hale gelir Nesnelere tüketime dönük arzu boyutunu ise Baudrillard vurgulamıştır. Baudrillard'a göre (2009: 55) ihtiyaçlar tarafından yönlendirilen ve bir tutku kaynağı olarak görülen nesnelere inanılır ve bu sebeple içinde bulunduğumuz tüketim evrenine özgü nitelikler aracılığıyla hazzın gerçekleştirilme sürecine şahitlik edilir. Bu tanıklık sürecinde tüketim toplumu varlığını sürdürmek için nesnelere dahası o nesnelere tüketmeye ve yok etmeye ihtiyaç duymaktadır (Canyılmaz, 2019: 75, 76).

Tüketim işini, başka her tür işle uğraşmaktan daha asil bir yol sayma ve çoğunlukla da bu uğraşların esas amacını ayrı tutma eğilimi esas itibarıyla temel bir ihtiyaç değildir (Bauman, 2011: 73); ancak günümüz ilkeleri açısından değerlendirildiğinde asgari tüketim için gerekli olan sınırın altına düşüldüğü takdirde asosyal bir insan olarak nitelendirilmekteyiz. Böylelikle toplumsal statümüzü yitirmekteyiz. Toplumsal bir statüden yoksun kalmak ise tüketen toplumda bireyi aç kalmak kadar etkileyen bir konudur (Baudrillard, 2009: 84). Statü kaybını aç kalmakla eş değer gören günümüz toplumu bir "tüketim toplumu" olarak tanımlandığında toplumu oluşturan tüm bireylerin tükettiğine dair alelade bir yorum yapmak gerçekliği yansıtmamaktadır. Bir toplumun tüketim toplumu olması, atalarımızın toplumunun insanoğlunun var olduğu ilk günden beri ürettiği ve var olduğu sürece üreteceği gerçeğine rağmen üretim toplumu ismini hak etmesine benzeyen derin ve temel bir ifadeyi içerir (Bauman,

1999: 40). Atalarımızın toplumu nasıl “kuruluş aşamasındaki modern toplum ve endüstriyel çağın toplumu” bir “üreticiler toplumu” idiyse aynı derin ve temel anlamda bizim toplumumuz da bir “tüketim toplumu”dur (Bauman, 2010: 84). Mesela üretim toplumunda yoksulluk çalışamayan bireyin özelliği ve dolayısıyla üretemeyen insanla ilişkilendirilirken günümüzde ise tüketime katılmayan insanla özdeşleştirilmektedir (Özcan, 2007: 143).

Baudrillard (2009: 53) tüketimi ve tüketime katılanları çeşitli şekillerde sınıflandırmaktadır. Ona göre tüketimin sağladığı ayrıcalığı, sahip oldukları ayrıcalıklı konumlarına borçlu olanlarla tüketime mahkûm edilen ve bu tüketim düzenine istekli biçimde katılan; tüketimle birlikte eşya ve mal bolluğunun sosyolojik anlamda ne kadar talihli olduklarını gösterdiğine inanan; tüketimi kendini gerçekleştirmenin ve sosyal sorumluluğun birer gereksinimi olduğunu düşünenleri birbirinden ayırmak gerekir. Bauman’a göre (2010: 87,88) tüketime mahkûm edilen ve bir şekilde tüketim araçlarıyla yönlendirilen grup sırf farklılık olsun diye arzu edilen bir nesneden bir diğerine, bir ayartmadan bir başkasına, bir yiyecek kısıntısından ötekine koşturup durmaktadır. Her bir ayartma, çekicilik, kısıntı ve yem, bir önceki hazdan daha fazlasını vadetmektedir.

Günümüzde bireylerin gündelik alışverişi geçmişte alışveriş adı verilen eylemden birçok yönüyle ayrılmaktadır. Tüketimi bireyin istatistiksel olarak yükselen çan eğrisine göre mal ve nesne edinmesi, nesneyi algılaması ve güdülenmesi amacı taşımaktadır (Baudrillard, 2008: 15). Bu sebeple 11 Eylül saldırısının ertesi günü George W. Bush'un, Amerikan halkına travmadan kurtulup normale dönmeleri için en iyi tavsiyesi "alışverişe devam edin" olmuştur. Tüketim bir hak ve ödev olarak algılanmaktadır. Alışveriş listelerimiz dua kitaplarımız iken hac görevimizi ise mağazalarda gezinerek yerine getiriyoruz. Bilinçsizce tüketerek eskilerin yerlerine daha güzel görünenleri koyabilmek tüketicilere en çok heyecan veren duygular haline gelmektedir. Artık tüketmekten alınan haz ise tam anlamıyla hayatın doluluğunu ifade ediyor. Tüketimin günümüzdeki mottosu: “Alışveriş yapıyorum, öyleyse varım” “Alışveriş yapmak ya da yapmamak; işte hepsi bu” hâlini almıştır (Bauman, 2015: 50, 51). Bauman (2010: 104) bireyin haz ve doyum denklemi içerisinde hayatını sürdürdüğünü ve onun asla tam anlamıyla doyurulamayacağını ifade eder.

Tüketimin sorgulanmayan bu aşamasında Baudrillard'ın kitleye yönelik analizleri tüketimin ruhunu anlamak açısından oldukça önemlidir. Kitle onun ifadesiyle "sosyolojik" bir tanımlamanın tam tersidir. Kitle toplumsalın emilip dağılmasını ve içten dinamitlenmesini anlayamamaktadır (Baudrillard, 1991: 13). Baudrillard'a göre (1991: 16) kitleler toplumsal olana aidiyet hissetmezler onu yansıtabilmekten acizdirler. Kitlelerin üstüne çarparak parçalara ayrılan şey ise adı toplumsal olan aynadır. Baudrillard (1991: 31) kitleyi bir hayvan sürüsü kadar suskun olarak tasvir eder. Ona göre kitleyi kefeye koyarak sürekli tartmak boşuna uğraşmaktır. Kitleyi sürekli olarak katılması istenen haberlere konu yapmak ona laboratuvar deneylerinde yapılan işkenceye benzeyen bir tür işkence olarak

yansıtmaktadır. Kitlenin doğrusu yanlışı ya da akli yoktur. O, kendine yapılan yakıştırmaları umursamaz. Çünkü onda bilinç ve bilinçaltı yoktur. Tüketime dâhil olan kitlelerde anlam zedelenmiş, anlamın yerini gösteriş temelli tüketim almıştır. Onların gösterişe verdikleri önem onları göstergelere taptırmaktadır (Metin & Karakaya, 2017: 115).

4.3. Zygmunt Bauman ve Jean Baudrillard'ın Kitlenin "Haz" Temelli Tüketimine ve "Hazzın İfşası" Olarak Gösteriş Amaçlı Tüketime Dair Tespitleri

Bauman (1999: 49) tüketimi izole, bireysel ve münzevi bir faaliyet olarak niteler. O tüketimi her zaman özel ve ortak olmayan bir duyum olan arzuyu dindirerek ve azdırarak, hafifleterek ve arzuyu tahrik ederek yerine getirilen bir faaliyet olarak tanımlar. Bauman'a göre (2000: 59) kolektif tüketim tamamen safstadır. Tüketimin bireyleri, birbirlerinin gırtlığına sarılacak derecede rekabet haline soktuğunu ifade eder.

Baudrillard'a göre her şeyin tüketimle ilişkilendirildiği bir çağda kitleler, tüketime yönlendirilmektedir. Kitleler aracılığıyla hedonist duygular körüklenmekte ve sermayenin yeniden üretimi sağlanmaktadır. Tüketim temele alınarak kitleler cinselliğe ve zevklere boğulmakta, onlar tükettiklerini sanırken aslında bedenleriyle köleleştirilmektedirler. Yaşamları tüketim nesnelereyle kuşatılan insanlar, sürekli tüketime teşvik edilerek gönüllü köleliği kabul ettikleri bilinçsiz bir özgürlük oyununun nesnesi haline dönüşmektedir (Anık, 2016: 449). Bu oyunda haz artık hiç de ereksel bir halde değildir. Tüketim bu yönüyle rasyonel araç olarak değil, amaçları başka yerde olan bir sürecin sosyal alanda rasyonelleşmesi olarak karşımıza çıkar. Haz rasyonelleşerek özerk ve sonlu tüketimi simgeleştirir. Birey kendi için haz duyar ama haz tüketildiğinde asla tek başına bir kullanım değeri taşımaz (Baudrillard, 2008: 84).

Yaşadığımız dünyada çoğu zaman arzuyu para aracılığıyla tatmin etmekteyiz. Tüketici olmak en basit anlamda tüketime ayrılan nesnelere çoğunu bireyin kendine tahsis etmesidir. Nesnelere satın almak, onlar için parayı kullanmak ve böylece alınan nesnelere başkalarının izin almadan kullanmasını yasaklayarak kişisel mülkiyet haline getirmektir (Bauman, 1999: 39). Bu sebeple tüketime atfedilen özellikler hesaplanan zevk verme kapasiteleri eksilmediği süre boyunca tüketiciler için fayda sağlamaya devam etmektedir. Birey satın aldığı ürünlere bağlılık yemini etmeden, onun sunduğu zevkleri veya kolaylıkları tüketmektedir. Diğer yönüyle nesnelere tüketim maddelerini yaşam alanında tutma vaadinde bulunmaz. Nesnenin bireye vaat ettiği şey zevklerden ve kolaylıklardan faydalanmaktır (Bauman, 2015: 66).

Kişi, kapitalist piyasada bir taraftan hazzı dönüştürdüğü sonsuz olasılıkla sürekli yenilenmeye kendini kaptırırken diğer taraftan yeni kimlikler edinme ve terk etme şansına da sahiptir. Böylece haz alan birey hiç bitmeyen, her geçen gün daha bir yoğunlaşan duygulara aşına olurken, canlandırıcı deneyimleri

kovalamaya açık hale gelmektedir (Bauman, 2000: 25). Tüketim fetişizmi de bu noktada başlamaktadır. Tüketim fetişizmine katılan bireyler ister bu düzene egemen olsunlar isterse boyun eğsinler her iki taraf da nesnelere belli güçlere sahip şeylermiş gibi mübadele etmektedirler (Baudrillard, 2009: 99). Fetişist tüketimin hâkim olduğu toplumda bireylere sosyal yaşam, haz merkezli duygular ile ısıtılı deneyim fırsatlarının görkemli bir gösteriş alanı oluşturulmaktadır. Böylece bireyler sosyal ortamda gösterinin teşhirini nasıl yapacakları konusunda meşgul olmaktadır. Fetişist tüketim odaklı yaşam, birçok fırsat yakalamak ve çok azını kaçırmakla ya da hiçbirini kaçırmamakla ilişkilendirilir. Bu yaşam türünün mottosu nesnelere başkalarından daha geç değil, tercihen daha erken yakalamakla tanımlanır (Bauman, 1999: 60).

Tüketim odaklı talepler etrafında örgütlenen ve bu talebi sürekli doyumsuz tutmaya odaklanmış ve dolayısıyla alışkanlıkların kökleşmesini önleyen bir piyasa günümüz tüketimine ışık tutmaktadır. Yepyeni tecrübeler ve deneyimler için tüketicinin iştahını kabartan bu piyasa insanın tüketim arzusunu şekillendirmektedir (Bauman, 2000: 24). Tüketicilerin, bir ihtiyacını ya da uzun zamandır ısıtılıp iyice pişmiş bir arzusunu gidermek oldukça önemlidir. Eski alışkanlıkları, sıradan bir hevesle, düşünülmemiş bir kararla güdüsel olarak elde etme alışkanlığıyla değiştirmek, tüketime dayalı sosyal modelin en büyük başarılarından biridir (Bauman, 2011b: 147). Bu model tüketicilere tüketim adına asla rahat vermezken tüketicilerin sürekli haz ve asla sönmeyen coşkunluk hâlinde kalmaları için devamlı olarak onların cezbedici yeni isteklere maruz bırakılmaları bu modelin en temel özelliğidir (Bauman, 1999: 43). Tüketimin boyutunu artırma yolunda sosyal ağlar ve enformasyon, sapkın arzunun tatmin edilmesini sağlayacak çeşitli araçlar geliştirmektedir. Tüketime dayalı bu sapkın arzu, sanal eşdeğeri karşısında kendini silmeyi hedeflemektedir. Tıpkı insanlık türünün genetik eşdeğeri karşısında kendini silmeyi amaç edinmesi gibi. Klonun, cinsellik ve yeniden üreme sorununun nihai çözümü olarak görülmesi gibi yapay bilinç ve yapay zekâ düşünce sorununda çözümüne bir araç olarak sunulmaktadır (Baudrillard, 2012: 115). Tüketimin bu değişen doğası sebebiyle Baudrillard, üretim ile tüketimdeki aşırılıkta artık insan emeğinin önemli olmadığını ifade etmektedir. Aynı zamanda nesnelere kişiye ait olmadığını belirterek yabancılaşma unsuruna değinmiştir. Baudrillard, bu görüşünü Marx'da bulunan üretim olgusunun getirdiği yabancılaşma fikri üzerinden ifade etmeye değerlendirmiştir (Canyılmaz, 2019: 68).

Gösteri amaçlı tüketim ilk olarak Thorstein Veblen tarafından sözü edilen sosyolojik bir olgudur. Gösteri amaçlı tüketimin Veblen tarafından güzel bir şekilde tasvir edilen önemli bir işlevi bulunmaktadır. Veblen gösteriş veya itibar amaçlı tüketimi egemenlik altına alınan sınıfların amaçları üzerinden ele almıştır. Veblen vekâleten tüketim kavramıyla bireyin haz mekanizması arasında bir bağ olmadığını vurgulamıştır. Birey haz alıyorsa dahi bu durumun bireyin duygularıyla alakalı olmadığını ve vekâleten tüketimin düşünülmeden toplumsal

dayatma ile gerçekleştirilen bir eylem olduğunu ifade etmiştir (Baudrillard, 2009: 3).

Veblen’in mucidi olduğu bir diğer terim flâneuse’dur. Veblen bu terimi kent tipi kadın “aylak”lığını tasvir etmek için kullanmıştır. Ona göre aylakların gücü, tüketicilerin seçmesi beklenen malları satın almaya yetmektedir. Aylakların kaynakları kısıtlı olduğu için tüketim potansiyelleri de sınırlıdır. Bu kusur onları toplumsal alanda da tehlikeli konumuna getirir (Bauman, 2010: 99). Onun ifadesiyle Flâneurisme adlı oyuna ayrılan ısmarlama mekânların sözde dışı flâneuse'lere başka bir yerde bulunmayan güvenilir bir cennet sunduğu eklenebilir (Bauman, 2011a: 212).

İnsanın parayı bir gösteriş malzemesi olarak kullanabilmesi için ona tutku ve arzu derecesinde bağlı olması gerekmektedir. Gösteriş amaçlı tüketimi tasarlayan ideologlar sosyal bir varlık olan bireyin her yerde ortak olan arzularını gidermeye çalışmaktadırlar. Bu talebe karşılık vermeye çalışan tüketim araçları, her yerde geçerli bir işleve sahiptir. Bu ideologların kılıfı ise toplumsal eşitsizlikleri düzeltmektir (Baudrillard, 2009: 47). Tüketim ideologlarının iddiasına göre nasıl yasaları çiğneyebilmek için yasaları tutku derecesinde bilmek gerekirse (Baudrillard, 2011: 67) gelir aracılığıyla prestij satın almak içinde tutkulu bir biçimde çalışmak gerekmektedir. Bu durum ise tüketim çemberini meydana getirmektedir. Bu çember, görünürde sınırsız gelire ve kısıtlı özgürlüğe dayanmaları nedeniyle fizyolojik ihtiyaçlardan ayrılmaktadır. Bu yüzden de istenildiği gibi güdülenebilmekte ve “psikolojik” denilen ihtiyaçların yüceltilmesi üzerine kuruludur (Baudrillard, 2008: 76).

Gösterişin kökleştiği toplumlarda moda ve modanın önemli bir parçası olarak tüketim çok yaygın bir toplumsal problemi gizlemeye çalışmaktadır. Döngüsel bir özelliğe sahip olan moda gözle görünen ya da görünmeyen değişimler aracılığıyla giysiler, nesnelere ve fikirler aracılığıyla sosyal ilerlemenin ve değişimin nasıl gerçekleşeceğine keyfince karar vermekte ve sosyal atalete sebep olmaktadır (Baudrillard, 2009: 36). Bu yönüyle tüketim artık sadece sosyal mallardan ve nesnelere bir haz alma değil, diğerlerine bir haz aldırma ve nesnelere diferansiyel dizilişi metot haline getirilerek gerçekleştirilen bir endeks olarak karşımıza çıkmaktadır (Baudrillard, 1995: 47). Bu işlem kadınlara ve erkeklere içinde bulunduğu toplumsal sınıfın standartlarına göre yaşama gibi çeşitli görevler veren, sosyal statünün atfedici mekanizmaları olan modern öncesini söküp parçalarına ayıran kendini inşa etme sürecidir (Bauman, 1999: 44). Bu nedenle gösteri toplumunun dinamikleri yabancılaşmaya yol açmaktadır (Baudrillard, 2011: 87).

Tüketim mallarının ve hizmetlerinin ideologları, ürünlerinin pazarlamasını yaparken satılan ürünün bireyin belirsizlik hissine ve tanımlanmamış tehditlere karşı, işe yaraması için çeşitli çözümler üzerinde dururlar (Bauman, 2013, s.28). Bu yönüyle tatmini anlık olan tüketim malları, özel bir hüner ve uzun bir çalışma ortamı gerektirmeden, hiç erteleme olmaksızın mevcut anda tatmin

edilmektedir. Ama bireyleri tatmin eden malların tüketilme süreci de gereken zamanın bitiminde gerçekleşmeli ve bu zaman dilimi en aza indirilmelidir (Bauman, 1999: 42).

Sonuç

Modern çağın geline son aşamasında sosyal bilimciler bu çağı ve çağın ortaya koyduğu dönüşümleri, yeni kavramlarla ve bu kavramların ışığında açıklamaya çalışmaktadır. Modern çağın ilk dönemlerinde tüketime ve tüketimin doğasına yönelik bakış sosyologlar tarafından farklı şekilde ele alınmaktadır. Modernizm kurumsal dönüşümleri ve rasyonelleşmeyi temele almaktadır. Weber'e göre modernlik aslında doğu toplumlarının sorunudur. Küreselleşme ile ortaya çıkan kurumsal dönüşümlere doğu toplumları karşılık vermelidir. Modernliğin başarılı olduğunu düşünen en önde gelen isimlerin başında Anthony Giddens gelmektedir. Modern dönemin ilk aşamalarında hedonik, haz boyutlu, gösteriş amaçlı ya da yarar elde etmeye yönelik tüketimin varlığından söz etmek mümkün değildir. Ancak küreselleşen, değişen ve kendisini güncelleyen modernite günümüzde tüketime yeni anlamlar yüklemiştir.

Posttruth durum, modernliğin bir aşaması olarak postmodern durumun devamcısı ve tamamlayıcısı olarak gösterilebilir. Postmodernizm tarihsel akış sebebiyle posttruth'a kaynak sağlayan önemli referans noktalarından biridir. Doğal olarak posttruth'u geçmişten tamamen kopuş olarak tanımlamak büyük bir yanılsama olacaktır. Ancak posttruth'u postmodernizmden ve modern dönemin temel saiklerinden ayıran belli başlı özellikleri de göz önünde bulundurmak gerekir. Posttruth, yapısı gereği toplumsal alana etki ederken toplumdaki hâkim kurumu esas almaktadır. Dolayısıyla farklı toplumlarda farklı kurumları kullanarak açığa çıkmaktadır. Mesela Türkiye'de siyaset kurumu daha başat olduğu için toplumsal algıya etki etmesi istenen dogmalar bu kanal üzerinden gerçekleştirilmektedir. Böylece toplumlar güvendikleri kurumları referans alarak kendilerini daha az rahatsız eden bilgileri doğrulama ihtiyacı hissetmemektedir. Dolayısıyla hakikat önemsizleşerek bireylerin referanslar dünyasını zedelemektedir. Diğer taraftan günümüz dünyası bilgi toplumu olarak tanımlarken bu tanımlama posttruth'un teorik, epistemolojik ve ontolojik anlamda meydan okumasıyla karşı karşıya kalmıştır. Bu nedenle günümüzde bütün doğrular bir kenara bırakılarak en doğrusu "benim doğrum" mottosu hâkim olmuştur.

Posttruth tüketim geleneğinin sacayaklarını kapitalizm, bireysel hedonizm ve haz oluştururken sosyal mecralar içerisinde birey statü kazanımı adına sosyal malları ve marka değerini kullanır. Bu nedenle posttruth durumun yapaylığı tüketime de sirayet eder. Posttruth tüketimi ele alırken önemli isimlerin döneme dair tüketim algısına ve fikirlerine yer vermek gerekir. Bu konuda en önemli referans noktası olarak Bauman ve Baudrillard işaret edilebilir. Keyes'in (2018) vurguladığı üzere günümüzde kitleler inanılması daha iyi olan önermelerin hakikatle çelişki içerisinde olmalarını önemsememektedir. Kitlese anlamda bir

tüketim algısı olsa da Bauman (1999: 49) tüketimi izole, bireysel ve münzevi bir faaliyet olarak görür. Baudrillard’a göre (2009: 55) bireysel tüketimde ihtiyaçlar tarafından yönlendirilen ve tutku kaynağı olarak görülen nesnelere inanılıyor. Dolayısıyla her şeyin tüketimle bağdaştırıldığı bir çağda kitleler tüketime yönlendirilirken içlerinde bulunan hedonist duygular körüklenmektedir. Bu boyutuyla ele alındığında Bauman (2000: 25), kapitalist piyasada bireyin yenilenmeye ve yeni kimlikler edinmeye kendini kaptırdığına dikkat çeker. Baudrillard (2008: 76) oluşan yeni kimliklerin tüketim nesnelere aracılığıyla “psikolojik” yönleri ön plana çıkarılarak ihtiyaçların yüceltilmesi üzerine kurulduğunu ifade eder.

Posttruth’un yapaylığını anlamak açısından referans noktası olarak belirlenen Bauman ve Baudrillard günümüzü açıklamak açısından oldukça önemli fikirler sunmuşlardır. Posttruth’u iki sosyolog üzerinden okuduğumuzda posttruth’un toplumsal olanı kitleleştirdiği bireyin ise kendi fikrini idealize ettiği görülmektedir. Kitleleştirilen bireylerin hakikat ve yalan arasında ayırım yapma şansı en az konuma getirilmeye çalışılmaktadır. Bu sistematik içerisinde haz, hedonizm ve arzu sosyolojik ve psikolojik bağlamda kitlelere aşılacaktır. Bu aşılama sürecinde bireyler modern dönemden ve dahası postmodern dönemden farklı olarak bu sürecin bilincindedirler. Bilinç düzeyinde bir farkındalığın bulunduğu posttruth tüketim, kapitalizmin toplumsal analizleri aracılığıyla gerçekleşmekte ve böylece kitleler, “neden?” sorusunu sormadan kendilerini inandırdıkları ihtiyaçlar ve ihtiyaç nesnelere tarafından nesneleştirilmektedir. Bu noktada, gösteriş için tüketim faaliyetinde bulunan bireylerin hakikati nasıl önemsizleştirip sembolik tüketim yaptığı sorusuna cevap vermek gerekmektedir. Belli bir tüketim bandında sürekli koşturduklarının farkında olan bireyler bazen çevresel koşullardan sıyrılmak adına bazen de posttruth’un özü gereği “en doğru olan benim yaptığımdır” fikrini esas alarak hareket etmektedir. Bu durum çeşitli örnekler üzerinden açıklanabilir. Örneğin pandemi sürecinde tüketicilerin tırnaklarına bakım yaptırmayı karantina kurallarında uymaktan daha değerli görmesi bu tür bir meşrulaştırma sürecidir. Bu örnekler çoğaltılabilir. Örneğin sosyal medyadaki yayıncıların dikte ettiği bireylerin bir tüketim maddesine ya da bir bakım kremine daha öncesinde akıllarına gelmemesine rağmen ihtiyaç duyması bu duruma verilebilecek örneklerdendir.

Kaynakça

- Aktuğlu, I. K & Temel, A. (2006). Tüketiciler Markaları Nasıl Tercih Ediyor? Kamu Sektörü Çalışanlarının Giysi Markalarını Tercihini Etkileyen Faktörlere Yönelik Bir Araştırma. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (15), 43-59.
- Anık, M. (2016). Aykırı Bir Düşünür Olarak J. Baudrillard ve Gösteriş Amaçlı Tüketim. *Journal of International Social Research*, 9(47).
- Arendt H (2018). *Siyasette Yalan*. (İ. Oranlı; B. Şeker, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Aytaç, Ö. (2004). Kapitalizm ve Hegemonya İlişkileri Bağlamında Boş Zaman. *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi C*, 28, 115-138.

- Baudrillard, J. (1991). *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu*. (O. Adanır, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (1995). *Kötülüğün Şeffaflığı Aşın Fenomenler Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (1997). *Tam Ekran*. (B. Gülmez, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Baudrillard, J. (1998). *Simülakrlar ve Simülasyon*. (O. Adanır, Çev.) İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.
- Baudrillard, J. (2003). *Sessiz Yığınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*. (O. Adanır, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2008). *Tüketim Toplumu Söylenceleri ve Yapıları*. (H. Deliceçaylı & F. Keskin, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard J. (2009). *Gösterge Ekonomi Politikası Hakkında Bir Eleştiri*. (O. Adanır, Çev.) İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Baudrillard, J. (2012). *İmkânsız Takas*. (A. Sönmezay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2015). *Şeytana Satılan Ruh Ya Da Kötülüğün Egemenliği*. (O. Adanır, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (Tarihsiz). *Çaresiz Stratejiler*. (O. Adanır, Çev.) İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Bauman, Z. (1999). *Çalışma Tüketicilik ve Yeni Yoksullar*. (Ü. Öktem, Çev.) İstanbul: Sarmal Kitabevi.
- Bauman, Z. (2000). *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2005). *Bireyselleşmiş Toplum*. (Y. Alogan, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2010). *Küreselleşme Toplumsal Sonuçları*. (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2011a). *Postmodern Etik*. (A. Türker Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman. Z. (2011b). *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup*. (P. Sıral, Çev.) İstanbul: Habitus Yayıncılık.
- Bauman, Z. (2013). *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm*. (F. D. Ergun, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Bauman, Z. (2015). *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına Mıdır?*. (H. Keser, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Belk, R. W., Ger, G., & Askegaard, S. (2003). The fire of desire: A multisited inquiry into consumer passion. *Journal of consumer research*, 30(3), 326-351.
- Canyılmaz, S. R. (2019). *Jean Baudrillard Felsefesinin Metodolojik Analizi*. Master's thesis, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Coşgun, M. (2021). Posttruth: Hegemonya'nın Yeni İdeolojik Aygıtı. *Akademik Hassasiyetler*, 8(15), 67-82.
- Çelik, N. (2021). Posttruth Çağında Gerçekliğin Sosyal İnşasına Sosyolojik Bir Bakış. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 20(79), 1540-1555.
- De Botton, A. (2008). *Status Anxiety*. Vintage.
- Debord, G. (2012). *Society Of The Spectacle*. Bread and Circuses Publishing.

- Dikmen, M. (2016). *Jean Baudrillard ve Postmodernizm*. Master's thesis. Uludağ Üniversitesi.
- Doğan, H. G & Gürler, A. Z., & Agcadağ, D. (2014). Hedonik Tüketim Alışkanlıkları Üzerine Etkili Faktörlerin Değerlendirilmesi (Tokat İli Örneği). *Journal of International Social Research*, 7(30).
- Ercan, E. E. (2021). Baudrillard ve Basın: Fraktal Yaşamda Gösterinin Yeniden Üretimi. *Intermedia International E-journal*, 8(14), 79-92.
- Ersoy, E. (2006). *Değer Farklılaşmalarının Sosyolojik Boyutu*. Kum Saati Yayınları.
- Ersoy, E. (2014). Tüketim Aynasında "Göz"e Yansıyan Seyirlik ve Sembolik Kimlikler. *Sosyoloji Konferansları*, (49), 47.
- Giddens, A. (2016). *Modernliğin Sonuçları*. (E. Kuşdil, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Günenç, M. (2019). Martin Crimp'ın Attempts On Her Life Oyununda (Posttruth) Hakikatin Değersizleşmesi Okuması. *AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 7(19), 1-13.
- Güven, A. (2020). Hakikatin Yitimi Olarak Posttruth: Bir Kavramsallaştırma Denemesi. *İnsan ve İnsan*, 7(23), 20-36.
- Habermas, J. (1992). *Rasyonel Bir Topluma Doğru*. (A. Çiğdem & M. Küçük, Çev.) Ankara: Vadi Yayınları.
- Keyes, R. (2017). *Hakikat Sonrası Çağ*. (D. Özçetin, Çev.) İzmir: Deli Dolu Yayınları.
- Keyes, R. (2018). *Life İn The Posttruth Era*. <https://www.okhumanities.org>. (29.09.2021).
- Kırılmaz, H., & Ayparçası, F. (2016). Modernizm ve Postmodernizm Süreçlerinin Tüketim Kültürüne Yansımaları. *İnsan ve İnsan*, 3(8).
- Kızılçelik, S. (2013). *Burjuva Sosyolojisi*. İstanbul: Anı Yayıncılık.
- Korkmaz, A. (2006). *Değişme ve Farklılaşma*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Mertek, S. (2020). Posttruth'u Hannah Arendt İle Okumak. *Liberal Düşünce Dergisi*, 25(97), 205-225.
- Metin, O. & Karakaya, Ş. (2017). Jean Baudrillard Perspektifinden Sosyal Medya Analizi Denemesi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19(2), 109-121.
- Miller, G. (2012). *Tüketimin Evrimi Cinsiyet, Statü ve Tüketim*. (G. Vardar Çev.) İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- Oruç, M. S. (2020). Postmodernite, Siyasal İletişim ve Doğruluk Sorunu: Posttruth Durum ve Entelektüel Zemini Üzerine Bir İnceleme. *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi*, (36), 141-160.
- Özcan, B. (2007). Hedonizm ve Kimlik Temeline Dayalı Postmodern Tüketim Yaklaşımı. *İstanbul Journal of Sociological Studies*, (35), 119-130.
- Özcan, M. (2018). Öznenin Ölümü: Posttruth Çağında Güvenlik ve Türkiye. *İnsamer-Ocak*.
- Pala, U. & İşlek, M. S. (2021). Post-Truth Çağında Pazarlama ve Tüketim. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22 (2) , 375-384. DOI: 10.17494/ogusbd.1040439

- Papatya, N. & Özdemir, Ş. (2012). Hazcı Tüketim Davranışları ve Televizyon Programlarını İzleme Eğilimleri Arasındaki İlişki: Süleyman Demirel Üniversitesi Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 26(3-4), 161-183.
- Ritzer, G. (2011). *Modern Sosyoloji Kuramları*. (H. Hülür, Çev.) Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Sarı, B. (2019). Modernizmden Postmodernizme Tüketimin Evrimi ve Ekonomi Politikasını Anlamak. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 18 (70), 554-568. DOI: 10.17755/esosder.404495
- Sarioğlu, E. B. (2020). Yalan Haber, “Posttruth” Kavramı Ve Medya Üçlemesi: Geçmişten Günümüze Gündem Belirleyen Örnekler. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*.
- Sennett, R. (2007). *The Culture Of The New Capitalism*. Yale University Press.
- Swartz, D. L. (2013). *Symbolic Power, Politics, And Intellectuals: The Political Sociology Of Pierre Bourdieu*. University of Chicago Press.
- Şentürk, Ü. (2016). *Güncele Dipnotlar*. Siyasal Yayınları.
- Şimşek, V. (2018). Posttruth ve Yeni Medya: Sosyal Medya Grupları Üzerinden Bir İnceleme. *Global Media Journal TR Edition*, 8(16), 1-14.
- Yanar, M. (2020). Fake News in The Age Of Posttruth. *International Social Sciences Studies Journal*, 6(58), 1015-1025.
- Yanıklar, C. (2010). Tüketim Kültürü, Kapitalizm ve İnsan İhtiyaçları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Tartışma. *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 34(1), 25-32.
- Zenginoğlu, S. (2020). Küreselleşmenin Post'ları: Post-Modernizm, Posttruth ve Post-Covid. *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*, (4), 805-817.

**Kolektif Bilincin Dinsel Referansları: Osmanlı Devleti'nde
Toplum Düzeni Kasame-Nezir-Kefalet, Ekrem Akman, Çizgi
Kitabevi, 2021, ISBN: 9786051966403.**

Osmanlı toplum yapısını müslimler ve gayrimüslimler olarak ikiye ayırmak mümkündür. Müslimler vergi mükellefleri ve vergi mükellefiyeti olmayan askeriler olarak ikiye ayrılırken gayrimüslimlerin daha çok etnik ve mezhepsel olarak kendi içerisinde birbirinden ayrıldığı söylenebilir. Sultanın azimetini ve otoritesini temsil eden idarecilerden, askerlerden ve ulemeden oluşan gruplar (seyfiye, ilmiye, kalemiye, sultan ve ailesi) genel bir ifade ile askerî sınıf olarak tanımlanmıştır. Bu sınıf her türlü vergiden muaf olmakla beraber kazasker divanında yargılamalar yapması ve terekelerin taksiminde rol oynaması bakımından kısmi ayrıcalıklarla donatılmıştır (Sahillioğlu, 1991: 488). Osmanlı toplumunu genel hatlarıyla şehirli, köylü ve yarı göçebe halde yaşayan konar-göçer taifeleri oluşturmaktadır. Köylüler tarım ile meşgul olarak Osmanlı devletini hem vergi hem de askeri açıdan besleyen en önemli kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Şehirde ikamet eden ahaliyi ise vergiden muaf olan yönetici takımı, ticaret ile uğraşan esnaf veya diğer meslek grupları meydana getirmektedir. Ticaret ile uğraşan esnaf güruhunun ya da diğer meslek gruplarının da vergi veya vakıflar yolu ile devlete gelir sağladığı söylenebilir. Ticaret ve sanayi ile meşgul olan kesimi ekseriyetle gayrimüslim halk oluşturmuştur (Günay, 2003: 32). Osmanlı devleti için her zaman en tehlikeli ve asayiş bozan zümre konar-göçer tabir edilen aşiretler olmuştur. Nitekim bu aşiretler belirli bir yere yerleşmedikleri gibi devlet bunlardan asker ve vergi temininde de oldukça zorlanmışlardır. Kısmi zamanlı hareket halinde olma özelliklerinden dolayı yerleşik halde bulunan ve ekip biçen köylülere mahsul ve hayvan tahribatından adam öldürme ve yaralanmalara kadar birçok hususta zarar vermişlerdir. (Orhonlu, 1987: 39). Bu zararlardan dolayı toprağını terk etmek zorunda kalan köylü devlet gelirlerinin düşmesine, besin kıtlığına ve ekonominin zayıflamasına sebep olmuştur. Osmanlı Devleti özellikle bu kitleleri iskân ederek göç sorununa engel olmaya çalışmıştır ancak bu aşiretler konar-göçer yaşam stillerinden dolayı iskân edildikleri yerlerde ikamet etmemişler ve fırsat buldukları anda firar etmişlerdir. Merkezi yönetim firar etme meselesine çözüm arayışı içerisine girerek aşiretleri kefalete ve nezre bağlayarak engel olmaya çalışmıştır. Bu durumun Osmanlı Devleti'nin klasik olarak adlandırılan döneminden başlayarak devletin dağılma sürecine kadar farklı boyutlarda devam ettiğini söyleyebiliriz.

Tarihçi yazar Ekrem Akman tarafından kaleme alınan, Osmanlı Devleti'nin toplum üzerindeki uygulamalarını ve tesis ettiği düzeni şer'i ve örfi temelde konu edinen eser giriş, dört ana bölüm ve kaynakça kısımlarından oluşmaktadır. Eserin

ilk bölümünde yemin başlığı adı altında yemin kavramının sözlükteki anlamı, fıkhî anlamları ve yeminin uygulanabilirlik zemini ile toplumsal etkilerinden söz edilmektedir. Yazar, geçmişten günümüze kadar hâlâ geçerliliğini devam ettiren yeminin, kamusal törenlerin özellikle dikkatlerden kaçan en önemli faaliyetlerinden biri olarak zikretmektedir. Yeminin bedensel olarak sağ ile meydana getirildiğini ifade eden yazar, yeminin dilsel gücünün ve kutsallığının üzerinde ayrıca durmaktadır. Öyle ki toplum içerisinde yeminin yadsınamayacak ölçüde etkisi büyüktür. Toplumun en küçük yapısını oluşturan aile kavramında dahi iki bireyin birbirine karşı söz vermesi ve ona manevî bir anlam katarak yeminleşmesi üzerine kurulmuştur. Eserde yemin, kişinin sözüne kuvvet vererek maneviyatını kuşatan bir değer olarak vurgulanmıştır. Yazar'a göre hayatın sosyal ve hukukî temelini oluşturan yemin, söz ya da söz verme ile insanın en temel sosyal ilişkisi başlamaktadır. "Söz vermek kadar kişiyi sosyal çevrede ve kendi iç dünyasında bağlayan başka bir insanî faaliyet yoktur" (s. 23). Ona göre yeminini ya da sözünü yerine getirmeme kişinin çevresi tarafından küçük düşürülmesine veya dışlanmasına sebep olurken manevî olarak da kendini rahat hissetmemesini ve vicdan olarak sorumlu hissetmesini sağlayacaktır. Bu anlamıyla kişi kendini manevî olarak huzursuz hissederken toplum içerisinde düştüğü konumdan dolayı gerek itibar gerekse maddî olarak kayba uğrama riski ile karşı karşıya kalacaktır. Yazarın ifadelerine göre kişinin verdiği söz ve bunu tasdik ile yücelten yemin, onun sosyal sermayesi olarak kabul edilmiştir. Bir başka ifadeyle yemine ya da söze yüklenen manevî, sosyal ve psikolojik değerler kişinin toplum içerisindeki statüsünü belirleyen unsurlar olarak gösterilmiştir. Bu bağlamıyla yazarın aslında yemin etmenin inanç ve değerler ile hukukî ve cezai olmak üzere iki yönlü bağlayıcılığı üzerinde durduğunu söylemek mümkündür. Bölümün devamında Osmanlı toplum yapısında yeminin gücü şer'îyye sicillerinde bulunan örnek davalar üzerinden devam etmektedir. Osmanlı mahkemelerinde davalı ile davacının iddiaları üzerinden aydınlatılmayan meseleler yemin üzerinden aydınlatılmaya çalışılmıştır. Eserde kullanılan mahkeme kayıtlarında yeminden nükûl edenler yani yemin etmekten kaçınanlar ya cezalandırılmışlardır ya da dava düşmüştür. Yazarın verdiği örneklerde müslim ya da gayrimüslim fark etmeksizin suçlunun suçunu inkâr ettiği halde ispat edememesi ve yalan yere yemin etmemesi veya davacının iddiasını ispat edemediği halde yalan yere yemin etmemesi o dönemde yemine verilen önemi ve gücünü net bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu durum o dönemde kişilerin mahkemelerde asla yalan yere yemin etmediği gibi bir sonucu ortaya çıkarmamaktadır. Nitekim suçunu bildiği halde yemin edenler dava aydınlatıldığı takdirde devlet tarafından gerekli yaptırım ve ceza ile karşı karşıya kalmıştır.

Eserin ikinci bölümünde Kasâme başlığı adı altında kasâme kavramının tanımı, çıkış noktası, amacı ve yöntemi, zaman içerisinde merkez ile taşra arasında meydana getirdiği çatışma ve kasâme uygulaması üzerinden yapılan yolsuzluklar detaylı bir biçimde nakledilmiştir. Yazar tarafından kasâme kavramının Osmanlı Devleti dışında diğer toplum ve medeniyetlerde de benzer

uygulamaların olup olmadığı üzerine bir mukayese yapılarak kavramın uygulanma biçimi üzerine tespitler gerçekleştirilmiştir (Yahudiler, Hitit Kanunları, Cengiz Yasaları örnekleri). Yazar Osmanlı toplum düzeninde kasâmeyi bir güvenlik aracı olarak nitelemektedir. Eserde kasâme, kırsal alanlarda herhangi bir ölüm vakasında o mahale en yakın yerleşim yeri sorumlu kabul edilerek yemin karşılığında ölen kişinin yakınlarına diyet ödetilmesi şeklinde tanımlanmıştır. Yazar kasâme usulünün aslında yeminin özel bir şekli olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Osmanlı devleti bu usul ile ortak mekân kullanıcılarına yine ortak bir sorumluluk yüklemiştir. Böylece meskûn mahalde yaşayan ahali, ortak bir bilinç ile hareket ederek bölgelerinde asayiş ve güvenliği sağlama sorumluluğunu üstlenmişlerdir. Bu durum Osmanlı mahalle sisteminde mahal sakinlerinin bütünleşmesini sağlarken yaşam alanlarının güvenliğini hedefleyen bir uygulama olarak belirlemektedir. Bölümün devamında Osmanlı Devleti'nin fihhi bir mesele olan kasâmeyi devlet lehine nasıl dönüştürdüğüne ayrıntılı bir biçimde yer verilmektedir. Yazarın iddiasına göre kasâme fikh kitaplarında yer alan faili meçhul cinayetlerin dışında yaralama, soygun, gasp ve kamu malına zarar verenler için de uygulanmaya başlanmıştır. Devlet faili meçhul olan ve devleti zarara uğratan her türlü durumda kasâmeyi uygulamaya koymuştur. Süreç içerisinde kasâme uygulamasının artık kamu ve devlet malını korumak için bir kanun haline dönüştürüldüğü kaydedilmiştir. Bu bağlamda kasâme fihhi bir çerçeveden daha geniş sınırlara ulaştırılarak şer'i kanunların dışında uygulanmıştır. Yazarın kasâme konusunda dikkatle üzerinde durduğu konu insan mekân ilişkisidir. Devlet otoritesi, yaşadıkları bölge ile mülkün korunması sorumluluğunu kolektif bir biçimde halka yüklemiştir. Eserde hüküm sahibinin, sorumluluğu mekân ve mülk ile ilişkilendirerek bölgelerin korunmasını orada yaşayan insanlara verdiği ifade edilmiştir. Nitekim bu sorumluluk ile halk, bölgesini koruyarak kendi itibarını korumuş olurken devlet ise herhangi bir asayişsizliğe meydan verilmesinin önünü almış olacaktır. Bölümün son kısmına doğru merkez ile taşra arasında kasâme meselesi üzerinden oluşan tartışma kaydedilmiştir. Kasâmenin süreç içerisinde taşra yöneticilerini rahatlattığı kaydedilmektedir. Yazara göre Kasâme özellikle taşrada yeterli kolluk kuvvetinin bulundurulamaması ve faili meçhul olayların aydınlatılamaması durumunda sıklıkla başvuru olan bir yöntem olmuştur. Tanzimat'tan sonra daha da sıklaşan bu yöntemde artık taşra yöneticileri meydana gelen olayları aydınlatmamaya başlamış ve direkt kasâme uygulamasını gerçekleştirme yoluna gitmiştir. Kasâme uygulaması amacının dışına çıkarılmaya başlanmıştır. Bu sebepten dolayı merkez ile taşra arasında bir tartışma ortamının oluştuğu görülmektedir. Mühimme defterlerinden verilen örneklerle kasâme ile ilgili oldukça somut verilerin eserde aktarıldığı söylenebilir.

Eserin üçüncü bölümünde Nezir başlığı adı altında nezir kavramının anlamı, fihhi rolü ve önemi, Osmanlı Devleti'nde nezrin çerçevesinin genişletilerek toplum üzerindeki uygulamalarından bahsedilirken nezrin şer'i zeminden kaydırılarak örfi hukuk sistemi içerisine nasıl entegre edildiği gibi soruların

cevapları aranmaktadır. Yazarın iddiasına göre Osmanlı Devleti temelde bu kavramı yine asayiş ve güvenliği sağlama amacıyla dönüştürmüştür. Eserde nezir kavramı (Türkçe adak) fıkhi anlamıyla Allaha karşı bir söz verme ve verdiği sözü yerine getirme ya da kişinin kendisine vacip olmayan bir hususu vacip kılması olarak addedilirken Osmanlı devleti bu kavramı kendi içerisinde genişleterek artan asayişsizlik ve güvensizlik ortamı, eşkıyalık vakaları, aşiretleri yerleştirme politikaları gibi durumlarda halkın bunlara yardım etmemesi ve devletle çalışmaları için bir tür önlem aracı olarak kullanmaya çalışmıştır. Bu anlamıyla yazar iddiasını destekleyerek nezir kavramının asli anlamından uzaklaştırılıp vicdani bir sorumluluktan kanun gereği bir çeşit devlet ile halk sözleşmesine dönüştürüldüğünü vurgulamaktadır. İbadet formunda yapılan nezir Osmanlı Devleti'nde asayiş ve emniyet formatına dönüştürülerek halk ile devlet arasında zorunlu bir sözleşme (cebîr) haline getirilmiştir. Bunun yanı sıra yazar fıkhi anlamda nezirde verdiği sözü yerine getirmeme hususunun mevcut olduğunu bildirmektedir. Birey sözünü yerine getirmediği takdirde verdiği sözün ya da ettiği yeminin kefareti yoksullara verir. Kişi bunu yapıp yapmamada serbesttir (müstehab) bu husus onun kendisi ile kutsalliyeti arasında kabul edilen bir durumdur ancak Osmanlı Devleti'nde halk ile yapılan anlaşmanın bozulması durumunda halk, devletin nezrederek yüklediği meblağı yine devlete ödemekle yükümlendirilmiştir. Yazar bu durumu Şeyh'ül İslamlar fetvaları ile destekleyerek Osmanlı Devleti yöneticilerinin icazet alamamalarına rağmen dini bir kavram olan nezrin kuralları üzerinden meşruiyet kazanıp ahaliye ceza kesme yoluna gittiklerini belirtmektedir. Halk, fermanlara uyulacağına dair nezre bağlanarak aslında nezrin fıkhi anlamı olan uyarmanın (korkutmak), yemin ile bütünleştirildiği vurgulanmaktadır. Böylece ahalinin emirlere karşı gelmekten sakındırılması amaçlanmıştır. Eserin bu bölümünde tam olarak bu vicdani yükümlülüğün etimolojik ve fıkhi sınırlarının yanı sıra devletçe nasıl kanuna dönüştürüldüğü ve nasıl uygulandığı evraklar üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yazar evraklar üzerinden halk ile devlet arasında yapılan sözleşmede aslında halkın kendi iradesiyle yaptığı şeklinde gösterilen nezre bağlanmayı açık bir şekilde devlet tarafından zorla yaptırıldığını ortaya koymaktadır. Nitekim eserde örnek olarak sunulan evraklarda süreç içerisinde nezir uygulamasının ahaliye artık bir zulüm ve baskı aracı olduğunu gösteren deliller de ortaya konmuştur.

Eserin dördüncü bölümü Kefalet başlığı adı altında şer'i hukuk ile örfi hukukun oluşumları, yapıları ve farklılıkları ele alınmaktadır. Kefaletin fıkhi anlamda ne olduğundan Osmanlıda hangi hususlarda uygulandığına kadar ayrıntılı bilgi sunulmuştur. Eserde anlam itibarıyla başkasının işini üstlenmek, başkasının görevini yüklenmek ve onun yerine yapmak gibi manalara gelen kefaletin fıkhi içeriği ise bir çeşit akit olarak değerlendirilmiştir. Yazara göre akdin en önemli şartı karşılıklı rızanın esas olmasıdır. Taraflar arasında zorlama olmaması ve hür irade gerekmektedir. Osmanlı Devleti kefaletin fıkhi anlamının sınırlarını genişleterek kontrol aracına dönüştürmüştür. Bireyler birbirlerine kefil

kılarak her fert kefil kılındığı kişiden sorumlu tutulmuştur. Yazarın iddiasına göre bu uygulama devlet içerisinde bir tür bilgi toplama merkezine dönüştürülmüştür. Devlet kefalet sistemini toplumda şüpheli bulunan kişiler ve kurumlara sirayet edebilme aracı olarak kullanmaya çalışılmıştır. Ayrıca eserde devletin mahallelerde, köylerde daha sonra şehirlerde güvenlik ve kontrol için kefalet defterlerini tutturması bu işlemin zamanla kurumsal hale geldiğinin en önemli delili olarak gösterilmiştir. Ahali bu defterler üzerinden takip edilmeye başlanmıştır. Bölümün son kısımlarına doğru Osmanlıda kefaletin amacı reaya hakkında yeterli bilgiye sahip olunması, iktidarın gücünü etkinleştirmek istemesi ve toplumun en alt katmanlarına kadar nüfuz edebilme politikası şeklindeki iddia üzerinden tartışma yürütülmektedir. Bu iddianın kefalet defterlerinin tutulmasıyla ve kurumsal bir hale dönüşmesiyle temellendirildiğini söyleyebiliriz. Yazara göre kefaletin kullanım amaçlarından bir diğerinin ise hareketli grupların oluşturduğu tehlikenin önünü alabilmek olarak görülmektedir. Bu kitlelerin hareket etmemesi ve yerleştirildikleri bölgelerden ayrılmamaları için kefaletle yaptırım uygulanmıştır. Bunun dışında kefaletin nezirle beraber uygulandığına dair detay göze çarpmaktadır. Tanzimat'a kadar kefalet sözleşmesine uymayanlar yine fıkhi bir terim olan nezirle yaptırıma tutulmuşlardır. Böylece ahalinin devletle işbirliği mecburiyeti artarken güvenliği sağlama adına fıkhi kavramların meşrulaştırıcı zemininden faydalanılmıştır. Kefalet, Osmanlı Devleti'nin son dönemine kadar bir kontrol aracı, toplumsal bir sorumluluk, suçluları suçsuzlardan ayırmak ve ahaliyi devlet safına çekerek merkezi gücün sistemine dahil etmek üzere uygulanmıştır.

Genel itibarıyla söz konusu çalışmada başarılı bir eser ortaya konulduğu söylenebilir. Eser sürekli olarak genel geçer ifadelerle tanımlanan Osmanlı toplumunun içyapısını yansıtmaması bakımından literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Osmanlı Devleti'nde bazı dini kavramların sınırları genişletilerek devlet lehine kullanıldığı evraklar üzerinden ortaya konulmaktadır. Bu durum daha çok devletin güvenliği amacıyla ifa edildiyse de bazı durumlarda halka zorla yaptırıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin devlet çıkarları doğrultusunda uyguladığı sistemin zamanla yöneticiler tarafından suiistimal edildiği ve halka eziyet boyutlarına varan uygulamalara dönüştürüldüğü söylenebilir. Eser bu anlamıyla kimlik farkı gözetmeksizin dönemin portresini yansıtmaktadır. Literatür kısmında arşiv evraklarının kullanılması iddiaların sağlam temeller üzerine kurulmasını sağlamıştır. Ayrıca belgeler kullanılırken evraklarda geçen birtakım Arapça ve Farsça kavramların günümüz açıklamalarıyla nakledilmesi dilin akışkanlığı ve metni anlam bakımından bütünlüklü bir hale getirmiştir.

Kaynakça

Günay, Ü. (2003). XV. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosyo-Kültürel Yapı, Din ve Değişme. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1 (14), s. 21-47.

Orhonlu, C. (1987). Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskân. İstanbul: Eren Yayıncılık.

Sahillioğlu, H., (1991). Askeri. Diyanet İslam Ansiklopedisi, 3, s. 488-489.

Muhittin Rahmi Akbulut,
Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,
Tarih Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi,
rahmiakbulut22@gmail.com,
ORCID ID: 0000-0002-1974-3520.

**Pera Palasta Gece Yarısı, Modern İstanbul'un Doğuşu
(Midnight at the Pera Palace, the Birth of Modern
İstanbul), Charles King, Çev. Ayşen Anadol, Kitap Yayınevi,
İstanbul, Ocak 2016, ISBN: 9786051051482.**

Charles King tarafından kaleme alınan “Midnight At The Pera Palace, The Birth Of Modern İstanbul” adlı eser, Ayşen Anadol tarafından Türkçeye çevrilmiş ve “Pera Palas'ta Gece Yarısı, Modern İstanbul'un Doğuşu” adıyla 2016 yılında Kitap Yayınevi tarafından neşredilmiştir. Charles King, günümüzde kariyerine Georgetown Üniversitesi'nde Uluslararası İlişkiler Profesörü olarak devam etmektedir. Kitap önsöz, özdeyiş ve sondeyiş dışındaki 17 kısa bölümden oluşmaktadır. Pera Palas Oteli ve çevresindeki önemli mekanların gösterildiği bir Beyoğlu haritası, önsözün hemen öncesindeki sayfaya eklenmiştir. Kitabın bölüm girişlerinde de benzer bir yöntem benimsenerek dönemi simgeleyen tarihi fotoğraflara yer verilmiştir. Balkan Savaşları'ndan sonra İstanbul'a göç eden bir gazeteci olan Selahattin Giz'in ve Pera Palas Oteli'nin fotoğraf arşivinden faydalanılmıştır. Bu sayede okuyucunun dönemin atmosferini zihninde tahayyül edebilmesi kolaylaştırılmıştır. Özellikle kitabın kapak fotoğrafı, yaşadığı hızlı değişime ayak uydurmaya çalışan İstanbul'un aynadaki bir yansıması niteliğindedir. Ayrıca yazar, İstanbul'u tanıtan ayrıntılı bir rehber kitabını inceleyerek haftalarca İstanbul sokaklarında gezmiş, kendi deyimiyle “bir zaman makinesinin içerisinde” seyahat etmiştir. Tarihçinin sadece çalışacağı alanla ilgili literatür taraması ve okumalar yapmasını yeterli görmemiş olmalı ki, disiplinler arası bir strateji izleyerek kent sosyolojisinden de faydalanmayı ihmal etmemiştir.

Pera Palas Oteli, Orient Express (Şark Ekspresi) ile o dönemlerde henüz yeni moda olan yataklı, canlı müzikli ve yemekli lüks vagonlarla Avrupa'nın en batısından en doğusuna rahatça seyahat eden yolcuların, başkentte de bu konforu sürdürebilmeleri amacıyla 1892 yılında inşa edilmiştir. Ancak otel zamanla şehir dışından gelen ziyaretçilerin de uğrak yeri haline gelmiştir. Yakınında Britanya, Rusya ve Almanya gibi büyük devletlerin elçiliklerinin bulunması, oteli birçok diplomat için çekici hale getirmiştir. Sıcak su, banyo, elektrik, kalorifer, asansör gibi modern hizmetleri, mermer cephesi ve güzel manzarasıyla Pera Palas'ın, “Şark'a giden yolda Garb'ın son fısıltısı” olması amaçlanmıştır.

İmparatorluk başkenti 1. Dünya Savaşı'ndan sonraki süreçte, insanların hüznün verdiği duygusal yıkımı bastırmak için kendini eğlenceye verdiği ve sokaklarından caz müziğin yükseldiği yeni bir İstanbul'a dönüşmüştür. İstanbul, dünyanın batılı tarzda düzenlenmesinin en önemli deneyi, Pera Palas ve çevresi de bu dönüşümün laboratuvarı haline gelmiştir. Yazar bu değişimin, henüz çiçeği burnunda olan Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus devlet vizyonuna uygun olduğunu

vurgulamıştır. İstanbul'un ruhunu kaybettiği söylemi, aslında şehrin değişen etnik ve toplumsal çehresine bir gönderme niteliğindedir. Bu sayede yazar, eskinin ve yeninin iç içe geçmişliğine şahit olan İstanbul'un değişimini okuyucuya hissettirmeye çalışmıştır.

1923 yılını milat kabul eden Modern Türk Tarih Yazımını eleştiren yazar, sağlanmaya çalışılan değişimin toplumsal yaşamda daha yavaş ilerlediğine dikkat çekmiştir. Tarih yazımında geçmişin tescillendiğine dair oluşan yanılgının, ülkelerin en sık yaptığı hatalardan biri olduğuna dikkat çeken yazar, güçlülerin eleştirilmesi, zayıfların ise daha çok anlaşılmaya ihtiyacı olduğu varsayımından hareketle, daha çok azınlıklar, muhafazakârlar ve kadınlar gibi karanlıkta kalmış ve ötekileştirilmiş kesimlerin hayatlarını ele almıştır. Bu sayede toplumsal tarih yazımını güçlendirmeye çalışmıştır. Bu nedenle yazar, yolları Pera Palas Oteli ve imparatorluk başkenti İstanbul'a düşmüş farklı kesimlere mensup insanları merkeze alan bir bakış açısıyla, dönemin tarihi olaylarını yorumlamaya çalışmıştır. Yazar, buna girişmeden önce İstanbul'a ilk yerleşen kolonyal topluluklardan Osmanlı'ya kadar şehrin tarihi gelişiminden ve stratejik önemine değinmiştir. Ayrıca Charles White'ın Osmanlı'nın 19. Yüzyılı ile ilgili gözlemlerine yer vermesi, şehrin yabancıların gözünden nasıl görüldüğüyle ilgili ip uçları sunmuştur. Daha sonra 2. Abdülhamid döneminden, 1. Dünya Savaşı'ndan sonraki mütareke dönemine kadar imparatorluğun genel durumu ile iç ve dış meseleleriyle ilgili ön bilgiler verilmiştir. Bu doğrultuda yazarın, her kesimden okuyucuya hitap etme iddiasında kısmen başarılı olduğu söylenebilir.

Yazar, Fransız modeli örnek alınarak uygulanan modernleşme atılımlarına dikkat çekerek yapılan devrimlere kronolojik bir sırayla kısaca değinmiştir. Toplumsal haklarına kavuşan kadınlara, artık gece saatlerinde özellikle Pera Palas ve çevresinde daha sık rastlanmaya başlanmıştır. Ancak Pera Palas ve çevresindeki bu modernleşme hareketi, sadece üst tabakaya mensup elit bir zümre tarafından sürdürülebilmiştir. Kitapta göze çarpan en önemli eksiklik, bu modernleşmenin halkın alt kesimlerinden gelen insanlara ne ölçüde ulaştığı sorunsalıdır. Yazar bu konuyla ilgili istatistiklere çok fazla yer vermemiştir.

Başkent İstanbul, yıllar boyunca çeşitli din ve milletten insanın katıldığı büyük göç dalgalarına maruz kalmış ve bunların izlerini taşımaya devam etmiştir. Günümüzde hala İstanbul'daki bazı binalarda Rum mimarların adlarına, Selanik'te ise bir Türk mimarın yaptığı caminin yıkık duvarlarına rastlanması, İstanbul'un kozmopolit yapısını hatırlatan örneklerden sadece bir tanesidir. Yazar İstanbul'un mülteciler başkentine dönüşme sürecini ise büyük bir titizlikle ele almıştır. Mütareke döneminde siyasi ve toplumsal buhranlarla boğuşan başkente Balkanlardan göç eden Müslümanların, Doğu'dan gelen Ermenilerin, Rus iç savaşından kaçan Beyaz Rusların, Hitler zulmünden kaçan Yahudilerin yaşamlarının İstanbul'daki kesişme öykülerini, etkileyici ve sürükleyici bir dille ele almıştır. Özellikle Rus mültecilerin İstanbul'un kültürünü derinden etkilediği iddiası birçok yönden eleştirilmeye muhtaç olsa da Rusların modern İstanbul'un

eğlence ve gece hayatının çehresinin mimarları oldukları su götürmez bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. Ayrıca yazar, İstanbul'un ajanların ve istihbarat örgütlerinin Yakındoğu ve Güney Avrupa'daki üssü konumunda olduğunu da işaret etmiştir. Bir Ermeni'nin, Pera Palas'ta Azerbaycan elçisine suikast düzenlemesi, Lev Troçki'ye suikast planlarının yapıldığının bilinmesi bu iddiaları destekler niteliktedir.

Yazar Türk ve Rus devrimleri arasındaki benzerlikleri, Mustafa Kemal ve Lenin arasındaki farklılıkları ele alarak her iki devrimi de eleştirel bir süzgeçten geçirmiştir. Kemalist rejimin etkilerinin, Rusya'daki Bolşevik devriminden bile daha uzun sürdüğü iddiasında bulunmuştur. Bu iddia yazar tarafından sistemli bir biçimde temellendirilememiştir. Kitabın dörtte birini oluşturan Yahudi soykırımı ile ilgili olaylara çok fazla değinmiş olsa da Ermeni meselesine yüzeysel bir perspektifle yaklaştığından yazarın bu iddiayı destekleyecek argümanları yetersiz kalmıştır. Yazar Avrupa'daki Yahudi göçü konusunda Türk hükümetinin izlediği politikayı da eleştirmekten kaçınmamıştır. Yazarın bu meselede Türkiye'yi eleştirmesini yerinde bulmakla birlikte, yeni kurulan bir devletin uluslararası dengeleri de gözeterek hareket etmesi gerektiği gerçeğini göz ardı ettiğini düşünüyorum. Türk hükümeti, Yahudileri taşıyan gemilere serbest geçiş hakkı vermemesine rağmen, gayrimüslimlerin gemilere insani yardım ulaştırması, kampanyalar düzenlenmesini ve fon bulma çalışmalarını engellemeye çalışmaması ve binlerce Yahudi'nin hayatının kurtarılmasını sağlamış olması, göz ardı edilmemesi gereken hususlardır.

Kitabın bibliyografyası incelendiğinde, olayların analizlerinin dönemin yerli ve yabancı gazete ve dergilerine dayandığı anlaşılmaktadır. Bazı arşiv ve özel koleksiyonlara ulaşmayı başaran yazar, toplumsal tarihçiliğin nimetlerinden fazlasıyla istifade etmiştir. Yazarın bu çabası, iddialarını gerekçelendirirken kullandığı argümanların objektifliğini arttırmıştır. Kitabın sonuna dizin bölümünü eklemesi ise araştırmacılara büyük kolaylık sağlamıştır.

Yazarın kitabın önsözünde sıklıkla üzerinde durduğu, toplumun öteki kesimlerinin yaşam hikayelerine odaklanma iddiasında başarılı olduğu söylenebilir. Selanik göçmeni şair Nazım Hikmet, Milli Mücadele mitinglerinin kadın hareketi öncüsü Halide Edib, iç savaştan kaçan Beyaz Ruslar, son Osmanlı Padişahı 6. Mehmet'in İstanbul'dan ayrılmasından sonra işsiz kalan eski haremağaları, Milli Mücadele ateşini yakmadan önce Pera Palas'ta konaklayan Mustafa Kemal, Lenin'in ölümünden sonra Büyükada'ya sürgün edilen Lev Troçki, Amerika'daki ırkçılık salgınından kaçıp İstanbul'a cazı tanıtan sanatçı Frederick Bruce Thomas, Mustafa Kemal'in huzurunda şarkı söyleyen ilk kadın sanatçı Safiye Ayla, güzellik yarışmalarının büyük ecesi Keriman Halis, Osmanlı müziğini modern müzikle harmanlayan Selanik göçmeni Lale ve Nerkis kardeşler, uduyla çaldığı taksimleriyle kulakların pasını silen Ermeni Hrant Kenkulyan, Rebetikosuyla tanınan Yahudi Roza Eskenazi, Doğu Ekspresinde Cinayet adlı kitabını Pera Palas'ta yazdığı iddia edilen Agatha Christie, fotoğraflarıyla dönemin

ruhunu okuyucunun gözünde canlandıran gazeteci Selahattin Giz, bulduğu fonlarla Ayasofya'nın restore edilmesini sağlayan Thomas Whittemore, Pera Palas'taki telgraf odasından Yahudilerin yardım çağrılığını tüm dünyaya duyuran Hayim Barlas gibi, hayatlarının bir bölümü İstanbul'a dokunmuş tarihi karakterlerin yaşam öyküleri kitapta ustalıkla işlenmiştir. Yazar, İmparatorluktan Cumhuriyet'e geçiş sürecindeki sancılı değişim öyküsünü Pera Palas merkezli bir bakış açısıyla okuyucuya yansıtmaya çalışmıştır. Pera Palas'ta Gece Yarısı, Modern İstanbul'un Doğuşu adlı eser, dönemin İstanbul'unu anlamlandırabilmemize yardımcı olabilecek, akademik okumaların arasında kalan boşlukları doldurabilecek yetkinlikte sürükleyici bir eserdir.

Yusuf İnan,
Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,
Tarih Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi,
yusufinan@artuklu.edu.tr,
ORCID ID: 0000-0002-2235-5086.

**Osmanlı-İran Sınır Bölgeleri, Bir Sınır Yapmak (1843-1914)
(Ottoman-Iranian Borderlands: Making a Boundary, 1843-
1914), Sabri Ateş, Çev. Devrim Kaya, Küre Yayınları,
İstanbul, 2015, ISBN 9786057646354.**

Osmanlı-İran ilişkilerinde anahtar kavramların başında sınır gelmektedir. Osmanlı-İran sınırı 1514 yılında meydana gelen Çaldıran Savaşı'nın ardından iki devlet arasında uzun yıllar devam sorunlara yol açmıştır. 19. yüzyılın ortalarına doğru Britanya ve Rusya'nın Osmanlı-İran sınır sorunlarına dahil olmasıyla iki devletin sınırı uluslararası boyut kazanmış ve sınırlar belirginleşmişti. Nihai sınırların çizilmesi ise 1. Dünya Savaşı'nın başlamasından kısa bir süre sonra resmi bir boyut kazanmıştı. Bu çalışmaya konu olan eser; halen Southern Methodist Üniversitesi'nde Tarih Bölümü öğretim üyesi Sabri Ateş'in "Osmanlı-İran Sınır Bölgeleri, Bir Sınır Yapmak (1843-1914)" adlı çalışmasıdır. Başta Osmanlı-İran sınırı olmak üzere Tanzimat'ın uygulamalarına bağlı olarak reform, modernleşme ve Osmanlı merkezileşmesini irdeleyen Ateş, yerel iktidar sahiplerinin rolünü de mercek altına almıştır. Çalışma Giriş ve altı bölümden oluşmaktadır.

Kitabın giriş bölümünde sınır(lar)ın doğasına; had, hudut, serhad gibi terimlere teorik bir yaklaşımla değinen Ateş, Osmanlı-İran sınırının 1639 yılında iki devlet arasında imzalan Kasr-ı Şirin Antlaşmasıyla çizildiğinin iddia edildiğini; fakat bu sınırların modern öncesi dönemlerde olduğu gibi resmi bir sınır olmadığını belirtmiştir. Ateş'e göre bu sınırlar, merkezi güçlerin genellikle yerel güç unsurlarına "taahhüt edilmiş bağlılıklarına" veya karşılıklı ilişkiler/menfaatler çerçevesinde belirlenmiştir. Nitekim Çaldıran Savaşı'ndan sonra Kürt beylerinin meskûn bulunduğu sınırlar yurtluk-ocaklık ve hükümet sancaklar sistemine dahil edilmiş ve bu toprakların tasarrufu Osmanlı saflarında yer alan Kürt beylerine verilmişti. Ateş, politik ve bilinçli bir şekilde pasifize edilen sınır insanlarını merkeze alarak kendi tarihlerinin etkili aktörü olduklarını ve onların seslerini tekrar duyurmayı tarih yazımı içerisinde göstermeye çalışmaktadır.

Birinci bölümde, Osmanlı-İran sınırının oluşmasına sağlayan etkenlere değinen Ateş, Kaçar hanedanının İran'da iktidarın başına geçmesinin ardından sınır bölgelerindeki hareketleri aşiretler üzerinden betimlemektedir. Merkezileşme politikalarının Osmanlı-İran sınırında bulunan göçebe ve yerleşik aşiretler ile hanedanlar üzerindeki etkilerini inceleyen Ateş, "Osmanlı Kürdistanı'nın İdari Örgütlenmesi" başlığı altında Osmanlı-Kürt ilişkilerinin ilk dönemlerinden Kürt beylerinin 19. yüzyılın ortalarına doğru isyan hareketlerine kadar geçen süreci anlatmaktadır. Bu çerçevede; Babanzadeler, Revanduz Mîr'i Kôr Muhammed Paşa, Van çevresinde etkili Han Mahmud ve kardeşleri, Cizre Bey'i Bedirhan Bey ve Hakkâri Bey'i Nurullah Bey isyanlarını İngiliz ve Osmanlı kaynaklarından derlediği belgelerle yorumlamaktadır.

Aynı bölümün devamında; Kürt mîrlerinin giriştiği isyanların bastırılmasına, mîrlerin sürgün edilmesine, eşrafın bazı idari birimlere atanmalarına ve sınır hattında merkezileşme politikalarının uygulanmasına değinen Ateş, idari anlamda da yerel yönetimin yerine doğrudan merkezden atamaların yapıldığını aktarmaktadır. Ayrıca vergi ve zorunlu askerlik yöntemlerine değinen Ateş, devlet tarafından ekonomik teşviklerin sağlandığı, Hesanan gibi büyük konfederasyonların sınıra çekilerek maaşa bağlandığı belirtmektedir. Eserde vergi sistemin uygulanmaya çalışıldığı ve bazı bölgelerde, “ilk defa tütün, pamuk ve meyve vergisi” alındığı belirtmesine rağmen Hakkâri’ye bağlı Kotur gibi yerlerde ise “birden (şimdilik ödenmesi) tahsili ahaliyi merkumenin perişani hallerini mucib olacağından”¹ vergilerin ertelenmesine dikkat çekmemiştir.

İkinci ve üçüncü bölümde Osmanlı-İran sınırının belirlenmesi için kurulan komisyon ve bu komisyon üyeleri hakkında detaylı bilgiler veren Ateş, iki devlet arasındaki sınır sorununun nasıl uluslararası bir soru haline geldiğinin cevaplarını aramaktadır. Ayrıca merkezileşen devletlerin kendi çıkarlarına göre sınır komisyonuna katıldığını belirten Ateş, komisyondaki devletlerin siyasi, ekonomik ve dini amaçlar hedeflediğini belirtmektedir. Örneğin komisyon içerisinde bulunan Rusya ve Britanya, “Kendi ‘büyük oyunlarının’ keşmekeşi içindeki Rusya ve Britanya bölge üzerinde kendi sömürgeci çıkarlarının genişlemesini kolaylaştırmak için Osmanlı-İran sınırının daha kesin bir şekilde tanımlanmasını istiyorlardı.”

Ayrıca Rusya; komisyondaki arabulucu konumunu kullanarak “İran’ın koruyucu” rolünü üstlenmek istiyordu. Sınır komisyonunun önemli maddelerinden biri de aşiret meselesiydi. Osmanlı-İran ilişkilerinde aşiretlerin zaman zaman sınırları aşarak iki tarafa geçmesi sorunları berberinde getirmekteydi. Komisyon, İran tarafına göç eden aşiretlerin teslim edilmesini, buna karşılık ödenmeyen otlak vergisinin ödenmesi kararı almıştı. Ayrıca İran sınır boyunda bulunan aşiretlerin İran’a yerleşmesini talep etmişti; fakat Osmanlı Devleti, daha önce İran’a yerleştirilen aşiretlerin Rusya ve İran’la yapılan savaşlar nedeniyle yerleştirildiği belirtmişti. Dört yıl boyunca sınırı dolaşan komisyon görevlileri 1847 yılında dokuz maddelik uzlaşi planı sunmuş; ama ne Osmanlı Devleti ne de İran Devleti bu uzlaşi planından memnun kalmıştı; çünkü bazı ihtilafly yerler tam olarak çözüme kavuşturulamamıştı. 14 Eylül 1852 tarihinde görevlerinin tamamlandığını bildiren komisyon Osmanlı-İran sınır haritasını hazırlayacak kadar teknik doneye sahip olmuştu; fakat haritanın hazırlanması için İstanbul ve Tahran’a danışmamıştı. İki devletin teknik elemanları harita hazırlayacak kadar tecrübe sahibi olmadıkları düşünüldüğünden olmalı ki haritayı çizecek heyete bile adları ve unvanları yazılmamıştı. Kalıcı bir çözüme kavuşturulamayan aşiret sorunu ise “ancak sınıra nihai şeklinin verilmesi ve modern devlet uygulamalarının rutin hale gelmesiyle” son bulmuştu olacaktı.

¹ BOA, İ. MVL, 240/8597-1, 1852 tarihli belge.

Dördüncü bölümde, Osmanlı-İran sınırının “modern anlamda bir sınıra dönüşüm süreci”nin Osmanlıyla Rusya arasında 1853-1856 yılları arasın meydana gelen Kırım Savaşı’ndan dolayı kesintiye uğradığı belirten Ateş, nihai haritanın planlanan tarihten ancak 12 yıl sonra 1869 yılında tamamlanıp sunulduğunu aktarmıştır. Haritanın tamamlanmasıyla birlikte Osmanlı-İran sınırı ilk defa kâğıt üzerine çizilmişti. Sınır haritasının hazırlanmasından sonra görüşmeler hız kazanmış ve birçok yeni komisyon kurulmuştu; fakat Kırım Savaşı’nın ardından sınır halkının en çok etkilendiği 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşının patlak vermesiyle görüşmeler sekteye uğramıştı. Ayrıca sınır ihlallerinden dolayı iki devletin sınır boyunca yeni askeri üsler inşa etmesine neden olmuştu. Yeni üsler inşa edilmesine rağmen sınır ihtilafları devam etmiş, (Şîî-Sünnî) mezhepçiliği, Hristiyan ve Müslüman çatışması artmıştı. Bölgesel, ulusal ve uluslararası diplomatik görüşmeler devam etmesine rağmen sorun tam olarak çözülememiş ve iki devlet arasındaki ilişkilerde büyük oranda gerileme ve küçük çatışmalar meydana gelmişti.

Beşinci bölümde, daha önce akademik çalışmalarda değinilmeyen ve 20. yüzyılın hemen başında Osmanlı Devleti’nin Kürt aşiretleriyle yaptığı ittifakla İran’ın kuzeybatısında bulunan bazı yerleri Osmanlı topraklarına dahil etme çabalarına ve çabaların sonuçlarına değinilmiştir. Aynı bölümde Ateş, Sünnî ve Şîî Müslümanların mezhep kavgaları yanı sıra Ermeni silahlı gurupların Avrupa ve Rusya tarafından desteklenerek sınırdaki sorunlara Müslüman-Hristiyan gerilimine dikkat çekmiştir. Avrupa ve Rusya’nın Ermenilere açık destek vermesi Osmanlı’nın yeni arayışlara girişmesine yol açmıştı. Bu çerçevede Kürt aşiretlerini “kendi askeri hiyerarşisinin ötesinde devlet yapısının içine daha iyi şekilde dahil etmek” amacıyla yeni bir strateji uyguladı. Bu bağlamda, Rus, İran, Ermeni ve Kürt özerk bölgesi için çaba içerisinde olan Kürtlere karşı Hamidiye Alayları kuruldu ve bazı aşiret reislerine çeşitli unvanlar verildi.

Aynı bölümün devamında, Almanya’nın yükselişini ve Osmanlı’nın Konya’dan Basra’ya kadar olan demiryolu imtiyazını Alman şirketine verilmesinin “jeostratejik dengeleri daha da karmaşık hale” getirdiğini dile getiren Ateş, buna karşılık Britanya ve Rusya’nın bu durumdan rahatsız olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Ateş, tarihi koşulların ve zaman içinde gelişen olayların, Almanya’nın Osmanlı’yla yakınlaşmasını İran’ın ise dönemin iki büyük gücü Rusya ve Britanya’ya daha bağımlı hale getirdiğini aktarmıştır. Osmanlı, İran, Rusya ve Britanya devletlerinin komisyonda bulunan üyeleri 1908 yılında tekrar toplanmalarına rağmen sonuç alınamamıştı. 21 Aralık 1911 tarihinde tüm sınırların çözümü için Tahran Protokolü imzalamışlardı. 1912 yılında Osmanlı ve İran üst düzey bürokratların bir araya gelmesiyle oluşan komisyonun görüşmelerinin ardından “Rusya’nın Azerbaycan’ın iç bölgelerine doğru yayılması Osmanlı’nın İran’ın kuzeybatısını Osmanlı’nın güneydoğusuna katma çabalarının” son bulmasını sağlamış ve devletlerin yayılma çabalarını durdurmuştu.

Altıncı ve son bölümde, nihai sınırların çizilmesine değinen Ateş; ihtilaf, işgal ve uzun tartışmalardan sonra 1900 kilometrelik sınır hattının belirlendiğini, ilk sınır direğinin 1914 yılında dikilmesiyle sınırların işaretlendiğini belirtmektedir. Sınır direklerinin dönemin teknolojisine göre dikilmesi rağmen bazı yerler için ihtilaflar ve tartışmalar devam etmiştir. İhtilaflar ve tartışmaların yanı sıra bölgede bulunan farklı etnisitelerden aşiret sorunları da devam etmekteydi. Ayrıca sınırın oluşturulması bir bakıma bölgede bulunan (göçebe ve yerleşik) aşiretlere zarar vermekteydi. Özellikle göçebe aşiretlerin büyük bir kısmı iki devletin (henüz belirlenmeyen) sınırlarında yılın belirli mevsimlerinde yer değiştirerek hayvancılık faaliyetlerinde bulunuyorlardı. Sınırın çizilmesiyle beraber aşiretlerin geçiş yollar kapanacak ve sınır aşiretlerin yüzyıllarca devam ettirdikleri yaşam biçimlerini ve toplumsal yapılarını değiştirecekti.

Sonuç olarak; Osmanlı-İran hududunun dört yüz yıla yakın bir zaman içerisinde sınıra dönüşümünü teorik bir çerçevede ele alan yazar, Osmanlı Arşiv kayıtlarından ziyade İngiliz Arşivlerinden ve Batılı araştırmacılar tarafından kaleme alınan eserlerden faydalanmıştır. Osmanlı-İran sınır oluşumu, sınırın ne zaman ve neden uluslararası bir sorun hale geldiğini detaylı bir şekilde inceleyen yazar; sadece iki devlet arasında cereyan eden olaylarla bağımlı kalmamıştır. Ayrıca yazar, sınır boyunda bulunan halklar -özellikle aşiretler de- çalışmaya dahil edilerek sınır oluşumun; sosyal, siyasi, askeri, din ve coğrafi etkileri irdelenerek çalışmanın anlaşılmasına ve kavranmasına çalışmıştır.