

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Osmanlı'nın Yahudileri, Cumhuriyet'in Ötekileri

Erol Haker, **İstanbul'dan Kudüs'e Bir Kimlik Arayışı**,
çev. N. Medina (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004), 271 s.

Erol Haker, **93 Harbi: Tuna'da Son Osmanlı Yahudileri**,
çev. C. Elitez (İstanbul: Timaş Yayınları), 2011, 320 s.

Kimlik konusu öteden beri karmaşık bir konu olsa da bilhassa modern dönemde, ulusçuluk fikri ve ulus-devlet modellerinin doğuşuyla birlikte, ulusal kimlik bağlamında daha da karmaşık ve tartışmalı bir konu haline gelmiştir. Konuya Yahudi kimliği de dâhil edildiğinde karmaşıklık daha da artmaktadır. Bu noktada bir ulus-devlet modeli olarak Türkiye örneğinin özellikle ilginç çağrışımlara sahip olduğunu söylemek gerekir. Her ne kadar modern Türkiye Cumhuriyeti dinî ve etnik farklılıklara yönelik mûsahasıyla tanınan çok etnikli Osmanlı İmparatorluğu'nun küllerinden doğmuş olsa da, Cumhuriyet'in kurucularının Osmanlı mirasıyla ilişkisi genellikle çelişik ve çoğunlukla da olumsuz yönde olmuştur. Kimlik, vatandaşlık ve azınlıklar gibi bir dizi konuda bilhassa Cumhuriyetin ilk dönemlerinde benimsenen hâkim söylemde de seçkici ve pragmatik bir tavır öne çıkmaktadır. Dolayısıyla, modern Türk kimliğinin oluşumu tüm bu bahsi geçen hususla-

rın tebarüz ettiği yere karşılık gelmektedir. Türk kökenli İsraili yazar Erol Haker'in kitaplarının önemi de tam bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Orijinal dili İngilizce olan *İstanbul'dan Kudüs'e Bir Kimlik Arayışı*,¹ Kırklarelili bir Yahudi ailesine mensup olarak İstanbul'da doğan (1930) ve sekiz yaşındayken ailece Türk-Müslüman kimliğini benimseyen Erol Haker'in (doğumdaki adıyla Elio Adato) kısmi bir otobiyografi çalışması. Altı bölümden oluşan kitabın ilk beş bölümünde, Haker'in İstanbul'da geçen çocukluk ve ilkokul yılları ile orta öğrenim ve üniversite döneminde İstanbul, Stockholm, Londra ekseninde Yahudi ve Türk-Müslüman kimlikleri arasında yaşadığı gerilimli ilk gençlik yılları ve kendisini tekrar Yahudi kimliğine dönmeye (1951) ve İsrail'e yerleşmeye (1956) götüren süreç anlatılıyor. Kitabın son bölümünde ise yazarın kendi tecrübesinden hareketle, Türkiye'deki Yahudi statüsü ile Haker ailesinin başarısız Türkleşme deneyiminin nedenleri üzerine bir değerlendirmenin de yer aldığı, Yahudi'nin kim olduğu ve seçenekleri, Dönmeler ve Türk tanımlamasında dinin rolü konuları ele alınıyor. Bu kitap, bugün 81 yaşında olan Erol Haker'in hayatının sadece üçte birlik kısmını (1930–1956) kapsasa da, içerdiği bilgiler ve anekdotlar sayesinde Cumhuriyet'in ilk çeyreğindeki azınlık politikası ve Türk–Yahudi ilişkileri ile dönemin Türk ve Yahudi algılarına ilk elden ışık tutan önemli bir kaynak görevi görüyor.

93 Harbi: Tuna'da Son Osmanlı Yahudileri ise yine Haker'in, 19. yüzyılda (1864–1893) Osmanlı Tuna Vilayetinde yaşayan ve 93 Harbi (1877–78) sonrasında kurulan Bulgar Prenslığı'nin idaresi altına giren ya da girmemek için bir kısmı Kırklareli'ne kaçan, Haker'in anne tarafından atalarının da (Eskizağra Yahudileri) aralarında bulunduğu Osmanlı Yahudilerini anlattığı bir siyasi ve kültürel tarih çalışması. Önde gelen Osmanlı ve Türkiye tarihi profesörlerinden Kemal Karpat ile Osmanlı ve Balkan Yahudileri üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan İsraili tarihçi Zvi Keren'in katkı ve yönlendirmeleriyle, ilk el kaynakların yanı sıra (özellikle

¹ Erol Haker, *From Istanbul to Jerusalem: An Itinerary of a Young Turkish Jew*, İstanbul: Isis Press, 2003.

basılı Responsa kayıtları ve Alyans arşiv belgeleri), bu dönem üzerine yapılmış ikincil çalışmalara dayanarak hazırlanan kitapta, üç bölüm halinde, Haker'in bir iktisatçı gözüyle ortaya koyduğu kısa ve analitik bir Osmanlı tarihçesi, 19. yüzyılda Tuna Vilayeti'nin (Niş, Vidin, Silistre) genel durumu ile bölgedeki Yahudi cemaatinin siyasi ve kültürel durumu ve son olarak geride kalan Bulgaristan Yahudilerinin siyasi ve kültürel durumu anlatılıyor. Ek kısmında yer alan istatistiksel bilgiler, haritalar ve fotoğraflarla muhtevası daha da zenginleşen kitap, bilhassa son iki bölümü açısından, Haker'in kendi deyimleriyle, kısmen "biyografi", kısmen "aile hatırası" ve kısmen de "dinî ya da etnik bir cemaatin yaşam hikâyesi" hüviyeti taşıyor (s. 10).

Bu iki kitap, *Bir Zamanlar Kırklareli'de Yahudiler Yaşardı: Kırklarelili Adato Ailesinin Öyküsü* (İstanbul: İletişim, 2002) ve *Edirne Yahudi Cemaati ve Alyans Okulları 1867–1937* (İstanbul: Gözlem, 2007)² isimli iki ayrı kitaba daha imza atan Haker'in Türkçe'de yer alan, sırasıyla ikinci ve sonuncu kitaplarını oluşturuyor. Her dört kitabın da Sefaradlara ait –az sayıda– biyografi veya cemaat araştırması tarzındaki çalışmalara katkı sağlaması bakımından önemli kitaplar olduğu şüphesiz. Fakat özellikle bu yazıya konu olan 93 *Harbi: Tuna'da Son Osmanlı Yahudileri ile İstanbul'dan Kudüs'e Bir Kimlik Arayışı* kitaplarının fazladan önemi, birinin 19. yüzyılın son yarısındaki Osmanlı Yahudilerini, diğerinin –Adato ailesi örneğinden hareketle– 20. yüzyılın ilk yarısındaki Türkiye Yahudilerini ele alması ve mukayese açısından önemli bilgiler sunmasından kaynaklanıyor. Bu iki kitabı, kısmen de olsa, bu topraklardaki Yahudi hikâyesinin son bir buçuk asırlık bölümüne (19. yüzyıl ortalarından 20. yüzyıl ortalarına kadarki dönem) ışık tutan ve bu anlamda birbirini tamamlayan kitaplar olarak görmek mümkün.

Söz konusu Yahudi hikâyesine, yakından uzağa doğru gitmek suretiyle, *İstanbul'dan Kudüs'e Bir Kimlik Arayışı* ile başlayacak olursak, Haker'in, Avrupa'da yükselen ve Türkiye'yi de etkileyen Ya-

² İngilizce baskıları için bk. Erol Haker, *Once Upon a Time Jews Lived in Kırklareli: The Story of Adato Family 1800–1934*, İstanbul: Isis Press, 2003 ve *Edirne, Its Jewish Community and Alliance Schools 1867–1937*, İstanbul: Isis Press, 2006.

hudi karşıtlığı karşısında rahat bir hayat sürmek için ateist babasının aldığı Türk-Müslüman olma kararıyla birlikte, ilkokul birinci sınıftaki kimliği olan Elio Adato'dan ilkokul ikinci sınıfın başında Erol Haker'e dönüşümü, hayatının dönüm noktasını oluşturuyor. İkinci sınıfın ilk gününde 'yeni' Erol Haker kimliğiyle yaşadığı, belki bir parça zamanlamayla da alakalı olan (ilkokula başlamadan önce olsaydı daha farklı olur muydu?), kendi deyimiyle "travmatik" deneyim (s. 29), Haker'in hayatının ileriki yıllarında tekrar tekrar yaşayacağı ve 20 yılına damgasını vuracak bir deneyime karşılık geliyor. Bir diğer talihsiz deneyim ise ilkokul 4. sınıfta cereyan eden, çocuk Haker'in Türklüğünün, Müslümanlığı ya da Müslümanlık bilgisi üzerinden sorgulanmasıyla ilgili olay. Haker, nüfus kâğıdında yazan bilgilerle ikna olmayan öğretmeninin, Müslümanlığını yani aslında Türklüğünü ölçmek için kendisine yönelttiği "peygamberin kim?" sorusuna, anneanesinden duyduğu "Musa" cevabını veriyor ve bunun üzerine -farklı peygamberden kaynaklanan- farklılığının altının çizildiği bir diskurun muhatabı oluyor.

Şüphesiz burada baba Haker'in, Türk-Müslüman kimliğini sırf kâğıt üzerinde benimsemenin yeterli olacağını düşünmesi ve Erol Haker tarafından da eleştiri konusu yapıldığı üzere (s. 27, 47, 254), sadece Yahudiliğin görünür sembollerinden (isim ve ritüeller) vazgeçmekle yetinip kültürel anlamda Müslümanlaşma yani Türkleşme gayreti göstermek şöyle dursun Müslümanlığın ABC'si hakkında çocuklarını bilgilendirme zahmetinde dahi bulunmamasındaki tuhaflık ya da düşüncesizlik işin bir boyutunu oluşturuyor. Zira böylesi bir ilgisizlik ancak doğuştan getirilen kimlik - Adatoların durumunda Yahudi kimliği- söz konusu olduğunda makul görülebilirdi. Elbette aynı eleştiri, yine Haker tarafından bu sefer kendisine yönelttiği (s. 254), 'çocuk' Erol değilse bile 'yetişkin' Erol için de geçerli olmakta. Bizzat Haker'in Müslümanlıkla ilgisi de çocuklukta yaşadığı bazı spontane örneklerle sınırlı kalmış görünüyor; ezan ve besmele ile ilgili anekdotlar bilhassa ilginç çağrışımlara sahip (s. 51-52). Fakat Hakerler cephesinde durum ne olursa olsun işin daha önemli ve vahim bir boyutu, 'baba' Haker'in

aldığı karardan dolayı ‘çocuk’ Haker’in, her iki halde de seçme şansını olmadığı kimliği üzerinden (Yahudi veya Türk), hem de sokaktaki bir takım cahil insanlar değil bizzat ilkökul öğretmeni tarafından ve hem de sınıfta, arkadaşlarının önünde sorgulamaya tabi tutulmasındaki, Haker’in kendi deyimleriyle “dersteki Zenci” (s. 38) konumuna düşürülmesindeki çarpıklıkta yatıyor. Buna bir de Haker’in okuduğu ilkökulu (Şişli Terakki) bir Dönme okulu olduğu ve öğrencilerinin % 20 oranında Yahudi ve Haker’in kendi tahminine göre bir o kadar da Dönme aileye mensup çocuklardan oluştuğu gerçeğini eklediğimizde (s. 24, 70) durum daha da ilginç bir boyut kazanıyor; yani bir nevi ‘kraldan fazla kralcı olma’ durumu. Burada bir parantez açmak gerekirse, Dönme olmak ile Yahudi doğup sonradan Türk-Müslüman olmaya çalışmak arasında önemli bir fark mevcut. Toplu ihtidalarının –gizli-mesihî bir kimlik çerçevesinde dahi olsa– asırlar önce gerçekleştiği gerçeği bir yana, Dönme aileler, en azından eski âdetlerini devam ettiren bir kısmı, çocuklarına yetişkin olmadan önce gerçek Yahudi-Sabataycı kimlikleriyle ilgili tam bir bilgilendirme yapmadıklarından, ‘standart’ bir Türk-Müslüman kimliğiyle büyüyen Dönme ailelere mensup çocuklarda Haker’in yaşadığına benzer –veya aynı ölçekte– bir kimlik problemi ya da sorgulaması yaşanmamakta³ (krş. s. 82).

Netice itibariyle Haker, yeni öğretmeni sayesinde etnik kimliği yerine bilgisiyle öne çıktığı 5. sınıfı saymazsak, Yahudi kimliğinin gölgesindeki bu ilkökul deneyimini, birinci sınıfın sonunda gösterdiği başarıya karşılık ödül olarak kendisine verilen kitapta okuduğu ve daha sonra kendi kimlik açmazıyla ilişkilendirdiği bir hikâyeye atıfla, “Cicino Sendromu” şeklinde adlandırmış (s. 26). İtalyancadan çevrilmiş olan bu kitap, ailesi ve arkadaşlarıyla mutlu bir şekilde yaşarken, üstü başı konusunda özensiz olduğu, bilhassa gömleğini pantolonunun içine düzgün sokmadığı için, ceza olarak karıncaya çevrilen ve üzerinde damga gibi duran farklılığı (siyah karınca bedeninin belinden sarkan beyaz bir gömlek parçası) dola-

³ Bk. Abraham Galante, *Sabatay Sevi ve Sabataycılarının Gelenekleri*, İstanbul: Zvi-Geyik Yayınları, 2000, s. 86; İ. Alâeddin Gövsa, *Sabatay Sevi*, İstanbul: Anka Yayınları, 2003, s. 83.

yısıyla karınca kolonisi arasında var olma/benimsenme mücadelesi veren bir çocuğun (Cicino) hikâyesini konu ediniyor. Haker'in kendi tecrübesiyle özdeşleştirdiği bu hikâye, Kafka'nın *Dönüşüm* ve *Şato* isimli kitaplarında iki ayrı metafor kullanarak işlediği temayı (farklılık ve dışlanmışlık) hatırlatması bakımından bilhassa ilginç. Belki bir diğer benzerliği, Yahudi olmakla bağlantılı kimlik ikilemelerine ilaveten bu ikilemi –birinde dolaylı olarak (Kafka) diğerinde ise daha doğrudan (Haker) – belirleyecek ya da pekiştirecek şekilde otoriter bir babaya sahip olmaları bakımından Haker ile Kafka arasında gözlemlemek de mümkün.

Elbette Haker'in durumunda sorun, tamamen birbiriyle bağlantısız sayılmasa da, 'Yahudi olma'nın ötesinde ve belki daha da fazla 'Türk olamama' ile alakalı. Bu sorun, Haker'in kitap boyunca zaman zaman ve kitabın sonunda ayrı olarak temas ettiği üzere, aslında tek bir sebebe indirgenemeyecek kadar karmaşık bir boyuta sahip. Zira konu bir yandan Avrupa'yı saran ve aynı ölçekte olmasa da –Avrupalılaşıma veya çağdaşılaşma girişiminin ve buna bağlı ulus-devlet projesinin sonucu olan– Cumhuriyet Türkiye'sinde de etkisini gösteren 'Yahudi karşıtlığı' ile alakalı olduğu kadar aynı Cumhuriyet Türkiye'sindeki ve yine dönemin şartlarının, bilhassa yükselişe geçen ulusalcı/milliyetçi söylemin etkili olduğu 'Türklük tanımlaması' ile de alakalı olmakta. Esasen Türklük kavramının da, 'etnik/kavmî' ve 'resmî vatandaşlık/devlet kimliği' şeklinde farklı tanımları söz konusu. Resmî vatandaşlık bakımından din ve ırk ayırt etmeksizin tüm Türkiye halkını içine alan Türklük tanımına karşılık,⁴ etnik anlamda –Osmanlı dönemine uzanan pratik ve tarihî sebeplerden dolayı– dinî kimliğe yani Müs-

⁴ Bk. A. Şeref Gözübüyük, *Açıklamalı Türk Anayasaları: Yapılışları, Özellikleri ve Yapılan Değişiklikler*, 5. bs., Ankara 2005, s. 71. İlgili maddeye yönelik tartışma için ayrıca bk. Rıfat N. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999, s. 102-104. Söz konusu Türk vatandaşlığı tanımı, ilk Osmanlı Anayasası olan Kanun-i Esasi'de (1876) yer alan Osmanlılık tanımını çağrıştırmaktadır. Buna göre Osmanlı Devleti tabiyetinde bulunan herkes din ve mezhep ayrımı yapılmaksızın Osmanlı kabul edilmektedir. Bk. Gözübüyük, *Açıklamalı Türk Anayasaları*, s. 12.

lûmanlığa endeksli bir Türklük tanımı benimsenmiştir.⁵ Fakat – İttihatçı geleneğe dayanan– Cumhuriyet anlayışında Türklüğün temelini yerleştiren Müslümanlık da daha ziyade ‘kültürel’ Müslümanlık, daha doğru bir ifadeyle Cumhuriyet rejiminin ön gördüğü vatandaşlık tanımı için gerektiği kadarıyla ve biçimiyle, yani ‘millî ve laik bir kültür’ oluşturmaya elverişli ve İslamî unsurlarından büyük ölçüde arındırılmış bir Müslümanlık olmuştur.⁶ Esasında söz konusu laik vurgu, ne şekilde kullanıldığına paralel olarak, hem avantaj hem de dezavantajı barındırmaktadır. Laik ve fakat din karşıtı olmayan, bilakis kültürel anlamda dinîlikle (yani Müslümanlıkla) beslenen bir milliyet vurgusu, ortak bir Türk kültürü oluşturmak suretiyle, kapsayıcılık işlevi görmekte; buna karşılık, evrenselliği sağlaması beklenen dinî temelden yoksun ve hatta din karşıtı bir milliyet vurgusu şovenizme ve ırkçılığa düşme riski taşımaktadır. Yukarıda işaret edildiği üzere, Haker’in ilkökul 4. sınıfta yaşadığı hadisede Hz. Muhammed’in, öğretmen tarafından, sanki İslâm peygamberi değil de Türklerin millî bir peygamberi gibi sunulmasını, aynı şekilde İslâm öğretisi açısından Hz. Musa’nın da bir diğer büyük peygamber olduğunun göz ardı edilmesini, yani bir nevi Türk peygamber/din *versus* Yahudi peygamber/din karşıtlığı oluşturulmasını, millî-kültürel bir sivil dine indirgenen Müslümanlık algısının tipik bir örneği olarak görmek mümkün. Bu durum aslında Türk ve Müslüman kimlikleri arasın-

⁵ Cumhuriyet’in Türklük tanımının din merkezli oluşuna yönelik kapsamlı bir çalışma için bk. Sener Akturk, “Persistence of the Islamic Millet as an Ottoman Legacy: Mono-Religious and Anti-Ethnic Definition of Turkish Nationhood”, *Middle Eastern Studies*, 45/6 (2009), s. 893-909. 1961 Anayasası’nda, daha kapsamlı bir Türklük tanımı sunacak şekilde “Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür” ibaresi yer almaktadır (md. no. 54). Bu madde 1982 Anayasası’nda da aynen korunmuştur (md. no. 66). Bk. Gözübüyük, *Açıklamalı Türk Anayasaları*, s. 125 ve 252.

⁶ Karpat, Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde benimsenen milliyetçiliğin –tüm Müslüman etnik grupları kuşatacak şekilde– “farazi bir Türk ırkına dayandırıldı”ğına ve “din karşıtlığıyla yüklü bir laiklik [anlayışının] benimsendi”ğine işaret etmektedir. Bk. Kemal H. Karpat, *Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009, s. 49. Cumhuriyet rejiminin üç temel prensibi olarak benimsenen milliyetçilik, laiklik ve halkçılık ilkeleri ile bu ilkelerin Müslümanlıkla ilişkisine yönelik geniş bilgi için ayrıca bk. Kemal H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller*, İstanbul: Afa Yayıncılık, 1996, s. 62-72.

daki ilişkinin, kısmen Osmanlı'dan tevarüs edilmiş bir durum olarak, karmaşık yapıya sahip olduğuna işaret etmektedir.

Türklük anlayışında ortaya çıkan tüm bu karmaşıklık bir yana,⁷ konumuz gereği asıl cevaplanması gereken soru, Cumhuriyet'in ulus-devlet modelini Osmanlı'nın çok milletli sisteminden ayıran temel farkla ilgili olmakta.⁸ Daha açık bir ifadeyle, Osmanlı döneminde Yahudi kimlikleriyle refah ortamında yaşayan ve gelişme gösteren cemaatlere mensup insanların⁹ Cumhuriyet Türkiye'si'nde dışlanmaya uğramaları veya Adatolar örneğinde olduğu gibi –başarısız– Türkleşme girişimine mecbur bırakılmalarıyla alakalı olmakta.¹⁰ Aslında bir Yahudi'nin (veya gayrimüslimin) kişisel ve samimi bir tercih olarak Müslümanlaşması ve dolayısıyla –kültürel anlamda– Türkleşmesi mümkün; Haker tarafından da işaret edildiği üzere, bu yönde örnekler de mevcut olmuş (s. 170–171). Fakat buradaki asıl mesele, Haker'in 93 *Harbi* kitabında ortaya konduğu üzere yüzyıllardır bu topraklarda Yahudi kimlikleriyle rahatça yaşayan, dahası bu toprakları vatan kabul eden insanların bir zaman sonra Yahudi kimliklerinden dolayı dışlanmaları¹¹ veya kendi kimliklerini bırakıp Türkleşmek adına göstermelik olarak, dolayı-

⁷ Cumhuriyet dönemindeki Türklük tartışmasının Osmanlı'nın son dönemlerine uzanan tarihî seyri için bk. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, s. 60-81. İttihatçılar tarafından dinin millileştirilmesi ve İttihat milliyetçiliğinin seküler özellikte oluşuyla ilgili olarak ayrıca bk. Erik J. Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*, London: I.B.Tauris, 2010, s. 229vd.

⁸ 'Nation' kelimesinin karşılığı olan ve ortak –etnik– kökene vurgu yapan 'ulus' kelimesi ile dinî zemine dayanan Arapça kökenli 'millet' kelimesi arasındaki fark için bk. Ufuk Şimşek – Selçuk Ilgaz, "Küreselleşme ve Ulusal Kimlik", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi / Journal of Graduate School of Social Sciences*, 9/1 (2007), s. 189.

⁹ Osmanlı döneminde Yahudiler, gayr-i Müslim gruplar içindeki imtiyazlı konumlarına binaen, 'kefere' şeklinde tanımlanmak yerine 'Yahudiler' veya 'Yahudi tairesi' şeklinde çağrılmıştır. Bk. Avigdor Levy, *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton: Darwin Press, 1994, s. 28.

¹⁰ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri*; Avner Levi, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

¹¹ 1920'lerin Türkiye'sindeki daha ziyade ekonomik ve siyasi temelli Yahudi karşıtlığının halktan kaynaklanmayıp dönemin basın erbabı aydınları tarafından ortaya atılmış ve teşvik edilmiş bir olgu olduğuna yönelik tespit için bk. Levi, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, s. 40.

sıyla başarısız biçimde Müslümanlaşmak zorunda bırakılmaları. Şüphesiz bu meseleyi enine boyuna tartışmak bu yazının sınırlarını aşan bir iş, fakat konunun çok boyutlu sebeplere dayandığı muhakkak. Bu sebeplerin başında da, yükselen antisemit söylem ve ulusalcı/milliyetçi ideolojiler ile o dönemde Türkiye'nin Kurtuluş Savaşı'ndan yeni çıkmış ve bilhassa Hıristiyan dinî azınlıkların sadakatsizliği problemiyle yüzleşmesi gereken bir ülke konumunda bulunuşu¹² ve bir ulus-devlet olarak teşekkülü gelmekte. Ayrıca, İşgalci Batılı devletlerin (İtilaf devletleri) –Osmanlı'nın son döneminden itibaren devam edecek şekilde– azınlıklar konusu üzerinden Türkiye'nin iç yapılanmasına yönelik müdahale ve baskılarının da Türkiye üzerinde nüfuz elde etme çabası bağlamında olumsuz etki oluşturduğu açıktır.¹³ Tüm bunlara ilaveten, Erik Zürcher tarafından ileri sürüldüğü üzere, 93 Harbi sonunda yaşanan hezimetin Balkanlardan sürülen Müslüman aileler, bilhassa İttihatçıların ve Cumhuriyet'in kurucularının çoğunluğunu oluşturan bir sonraki kuşak üzerinde yarattığı tesiri de bir diğer olumsuz etken olarak görmek isabetli olur. Zürcher, Osmanlıların 'Hıristiyan' Batı Avrupa tarafından Ruslar karşısında kendi kaderine terk edilmesini ve ciddi toprak kaybına paralel olarak sürgün problemiyle yüz yüze bırakılmasını, Türkiye ulus-devletinin kurulmasına giden süreçte önemli bir dönüm noktası olarak görmekte. Bu görüş, Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet'in kuruluş dönemi arasındaki çok yönlü yani "siyasi, kültürel ve sosyal" bağlantıya işaret etmesi ve 'tolerans yanlısı' Müslüman Osmanlı'nın yalnızlaştırılmasındaki en büyük payın 'liberal' Hıristiyan Avrupa'ya ait olduğunu vurgulaması bakımından önemli¹⁴ (sürüncemede seyreden günümüz AB-Türkiye ilişkileri düşünüldüğünde belki de tarih tekerrür ediyordur!). Fakat, gayr-i Müslim ve bilhassa Yahudi un-

¹² Bk. Tanıl Bora, "Türkiye'de Milliyetçilik ve Azınlıklar", *Birikim*, Özel Sayı: Etnik Kimlik ve Azınlıklar, sy. 71-72 (1995), s. 34-35. Türkiye Yahudilerinin genelleme biçimde ve haksız yere sadakatsizlikle suçlanmasına yönelik olarak ayrıca bk. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri*, s. 34-53; Levi, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, s. 39-44.

¹³ Bk. Sule Toktas, "Citizenship and Minorities: A Historical Overview of Turkey's Jewish Minority", *Journal of Historical Sociology* 18/4 (2005), s. 418.

¹⁴ Bk. Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building*, s. 285vd.

surların İttihat ve Terakki hareketinde oldukça iyi temsil edildikleri, hatta Jön Türk idaresinde (1908-18) önemli görevlere getirildikleri düşünüldüğünde,¹⁵ Cumhuriyet'in ulusalcı –ve paradoksal biçimde batıcı– yapılanmasında Kurtuluş Savaşı ve sonrasındaki gelişmelerin daha da etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Netice itibarıyla, tüm bu bahsi geçen faktörlere paralel olarak, Cumhuriyet Türkiyesi'nde katı bir ulus-devlet modeli hayata geçirilmeye çalışılmış, fakat sadece teoride değil pratikte de, en azından Osmanlı dönemiyle kıyaslandığında, dinî azınlıklar açısından daha kapsayıcı veya eşitlikçi bir toplum yaratıl(a)mamıştır.¹⁶ Daha da önemlisi böyle bir çaba, Osmanlı'nın son dönemlerinde bu yönde ortaya konan girişimlerin aksine (bk. 93 *Harbi*, s. 45–46), Cumhuriyet'in ne yakın (dönemin şartları düşünüldüğünde bu bir parça anlaşılır bir durum olabilir) ne de uzak hedefleri arasında yer almıştır.¹⁷ Belki de onun için, Haker'in, Atatürk'ün ölümünün

¹⁵ Bk. Maxime Gauin, “Non-Muslims in the Late Ottoman Empire and the Kemalist Republic: Some Remarks”, *The Journal of Turkish Weekly*, 24 Haziran 2011.

¹⁶ Türkiye ulus-devlet modelinin devlet merkezli ve asimilasyoncu Fransız modeli ile etnik merkezli ve ayrıştırıcı Alman modelinin bir karışımı olduğu söylenebilir. Söz konusu iki model için bk. William Rogers Brubaker, “Immigration, Citizenship, and the Nation-State in France and Germany: A Comparative Historical Analysis”, *International Sociology* 5/4 (1990), s. 379-407. Osmanlı milletlerinin modern uluslara evrilme süreci ve din merkezli millet fikri ile toprak merkezli seküler devlet fikri arasındaki uyumsuzluk için ayrıca bk. Kemal H. Karpat, “Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era”, *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, ed. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, New York/London: Holmes and Meier Publishers, Inc., 1982, I, 141-69.

¹⁷ Tek parti döneminde ‘göstermelik’ olarak Meclis’e giren Berç Keresteciyan Türker (1935-46) ile rejimin resmî ideologlarından olan Avram Galanti Bodrumlu (1943-46), Samuel Abrevaya Marmaralı (1939-43) ve Nikola Taptaş (1935-43) gibi isimler istisna tutulursa (bk. Rita Ender, “Vitrindeki Gayrimüslimler”, *Toplumsal Tarih*, sy. 214, 2011, s. 78-83), dinî azınlıkların Meclis’e tekrar ve ‘düzenli’ olarak kabul edilmesi (bk. Bora, “Türkiye’de Milliyetçilik ve Azınlıklar”, s. 38, dn. 20) ve yirmi yılı aşkın bir aradan sonra yeniden Hahambaşı atanması 1950’lerin başlarında Demokrat Parti’nin iktidara gelmesiyle gerçekleşmiştir. Yine Türkiye’deki dinî azınlıkların haklarının korunmasına yönelik bir dizi düzenleme, uzun süredir devlet tarafından el konulmuş olan mal varlıklarının iadesi de dahil olmak üzere, 2011’de –İslâmcı ve Cumhuriyet karşıtı olmakla suçlanan– Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarı döneminde gerçekleşmiştir. Fakat hâlihazırda dinî azınlıkların Meclis’te temsili yok seviyesindedir. Türkiye’deki

kendi ailesi üzerinde yarattığı etkiyle bağlantılı olarak anlattığı anekdotta ima edildiği üzere (*İstanbul'dan Kudüs'e*, s. 32), dönemin Yahudileri ümitlerini Cumhuriyet rejimine değil de doğrudan Atatürk'e bağlamışlardır.

Osmanlı döneminde hiyerarşik bir temele dayanan Müslim-gayri Müslim ayrımına rağmen, 'millet sistemi' sayesinde, Müslüman olmayan dinî-etnik cemaatlerin (Ermeniler, Rumlar ve Yahudiler) devlete mutlak bağlılık karşılığında kendi dinî hukuklarına göre yaşama hakkına sahip olduğu çoğulcu bir toplum yapısı mevcuttu. 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde ise –büyük ölçüde dışarıdan gelen baskı veya etkinin sonucu olsa da – daha eşitlikçi bir toplum oluşturma yönünde adımlar atılmıştı. 1876 tarihli Kanun-i Esasî'de yer aldığı üzere, bu yeni uygulamada din ve mezhep ayrımı yapılmaksızın devletin tüm tebaası Osmanlılık adı altında birleştirilirken, dinî azınlıklar kendi dinî haklarını hatta ayrıcalıklarını korumaya devam etmiş; hatta elde ettikleri bu 'imtiyazlı' konum çerçevesinde kendi dinî kurumlarından ve kimliklerinden vazgeçmeksizin, devlet kurumlarına ve meclise kabul edilmeye başlamışlardır.¹⁸ Buna karşılık, üç büyük savaşın (93 Harbi, Balkan ve Kurtuluş Savaşları) ardından ulus-devlet modeline göre kurulan Cumhuriyet Türkiye'sinde *de jure* eşit Türk vatandaşı kabul edilen azınlıklar, dinlerinden ya da dinî-etnik kimliklerinden, daha doğrusu 'yabancı' kökenlerinden dolayı daha az Türk olma şeklinde cereyan eden *de facto* bir ayrımcılığın muhatabı olmuştur (Anayasa'nın ilgili 88. maddesi ile Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye'sindeki Türklük/vatandaşlık tanımları arasındaki benzerlik ve farklılık üzerine yapılan değerlendirme için bk. *İstanbul'dan Kudüs'e*, s. 262–63). Geline bu noktada Yahudi tebaa, sadakatsizlikle suçlanan Hıristiyan azınlıklarla hemen hemen aynı kaderi paylaşmış görünmektedir.¹⁹ Haker tarafından ifade edildiği üzere, gü-

gayrimüslim politikaların tarihî seyri için bk. Bora, "Türkiye'de Milliyetçilik ve Azınlıklar", s. 34-49; Toktas, "Citizenship and Minorities", s. 397-422.

¹⁸ Geniş bilgi için bk. Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*, 2. baskı, İstanbul: Risale, 1996, s. 156, 167-79.

¹⁹ Cumhuriyet'in ilanı öncesinde Türkiye Yahudileri, Kurtuluş Savaşı sırasında gösterdikleri sadakatten dolayı "örnek azınlık" şeklinde tanımlanmışlardır. Bk.

nümüz itibariyle daha iyi şartlar mevcut olsa da, Türkiye’de yaşayan dinî azınlığın ve aynı zamanda Yahudilerin önünde üç statü seçeneği mevcuttur. Bunlardan ilki, “bir azınlık grubuna ait olunduğunu ve ulusal anlamda gerçek bir Türk olunamayacağını kabul etmek”; ikincisi, tam bir Türk olarak tanınmasa da “Türk toplumunun bir üyesi olarak tam bir asimilasyon yaşamak”; üçüncü ve en kesin yol ise “Müslümanlığın Sünni mezhebini benimsemek” ve bu şekilde “gerçek bir Türk” olmak (s. 252–53).²⁰

Buna göre, Osmanlı döneminde gayri Müslimler belli bir hiyerarşi çerçevesinde de olsa toplumun aslı ve meşru bir parçası kabul edilirken, Cumhuriyet döneminde asimile olmadıkları veya din değiştirmedikleri sürece çoğunlukla bir anomali olarak görülmüşlerdir. Osmanlı’dan devralınan din merkezli Türklük tanımı, Türkiye topraklarındaki nüfusun çoğunluğunun Müslüman unsur olduğu ve gelişen olaylar (yani Avrupa devletleriyle yaşanan savaşlar ve Hıristiyan azınlıkların milliyetçilik adına Osmanlı’ya baş kaldırmaları) göz önünde bulundurulduğunda kendi içinde makul ve meşru, aynı zamanda sırf etnisiteye dayalı tanımdan çok daha kapsayıcı bir tanım olsa da, buradaki temel sorun, Cumhuriyet Türkiye’sinin tek milletli devlet ideolojisi ile Osmanlı’dan devralınan çok milletli toplum yapısı arasındaki uyumsuzluktan ve bu yapının radikal bir değişimle yeni sisteme uydurulmaya çalışılmasından kaynaklanmaktadır. Zira bu şekilde, millet sistemi gibi bir formülün yokluğunda, sadece belli dinden olan çoğunluk (yani Osmanlı’dan gelen Müslüman gruplar) asıl ve meşru unsur kabul edilirken, farklı dinden olanlar sadece ikinci sınıf vatandaş değil aynı zamanda istenmeyen azınlık durumuna gelmiştir. Trakya Olayları (1934) ve Varlık Vergisi (1942) diye bilinen, Osmanlı tari-

Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri*, s. 39-40; Levi, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Yahudiler*, s. 22.

²⁰ Türkiye’de yaşayan Yahudilerin günümüzde eskisine göre daha iyi konuma sahip olmalarıyla ilgili olarak bk. Bensiyon Pinto, *Anlatmasam Olmazdı: Geniş Toplumda Yahudi Olmak*, ed. Tülay Gürler, İstanbul: Doğan Kitap, 2008, s. 212-15; Toktas, “Citizenship and Minorities”, s. 408-19; Haker, *From Istanbul to Jerusalem*, s. 271-72. Yahudiler de dahil olmak üzere dinî azınlıklara yönelik, gerek cemaat gerekse fert bazında –yakın zamana kadar– devam eden kısıtlamalarla ilgili olarak ayrıca bk. Levi, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Yahudiler*, s. 160-64.

hinde benzeri görülmemiş tarzda, Yahudi ve azınlık karşıtı iki hadise bu ayrımcılığın ve dışlamacılığın doruğa ulaştığı örneklerdendir.²¹ Aslında etnik ayrımcılıkla ilgili benzer bir tespiti belli ölçüde tüm ulus-devlet modelleri ve aynı zamanda Haker'in sığınağı olan modern İsrail devleti için de yapmak mümkündür.²²

Fakat konu Türkiye olduğunda şunu da belirtmek gerekir ki, Türkler arasında antisemitizmin hiçbir şekilde mevcut olmadığı iddiası gerçekleri yansıtmamakla birlikte, Haker tarafından işaret edildiği üzere, bilhassa dönemin entelektüel ve seküler –ve hatta Sabataycı kökene sahip fakat yaşları gereği belki henüz bunun farkında olmayan– Türk gençleri arasında, sıradan bir mahalle mektebinde değil, Robert Kolej gibi prestijli ve elit bir okulda büyük bir rahatlıkla dillendirilen antisemit ifadeler ve bu yönde ortaya konan fiiller (s. 82–84), uzun geçmişe sahip olan Avrupa'daki karşılığundan farklı olarak, kökleri bu topraklarda bulunmayan, dönemin şartları ve Türkiye Cumhuriyeti'nin varoluş (ulus-devlet) kodları ve refleksleriyle bağlantılı olarak ortaya çıkmış ve bu kodlar/refleksler kadar türedi bir hadiseye karşılık gelmektedir – burada türedi ifadesi pejoratif değil reel anlamda kullanılmaktadır. Bu tespit, kanaatimce, durumu önemsizleştirmese de, Türkiye'deki antisemitizm ile uzun geçmişe sahip olan Avrupa antisemitizmi arasındaki teorik/pratik farkları anlamada yardımcı olabilir.

Esasen, antisemitizmin ve ırkçılığın 20. yüzyıl öncesinde bu topraklarda geçmişinin bulunmadığı gerçeği, Haker'in diğer kitabı olan *93 Harbi: Tuna'da Son Osmanlı Yahudileri'*nde açıkça ve belgeler üzerinden ortaya konmakta. Tuna Yahudilerinin Osmanlı yönetimindeki parlak ve imtiyazlı konumunu farklı açılardan gözler önüne seren, yazarının deyimleriyle “bilgilendirici ve dengeli bir rapor” vasfı taşıyan bu kitapta Haker, Osmanlı İmparatorluğu'nun çok etnikliliğe dayanan bir sistem çerçevesinde –o dönemde bile

²¹ Varlık Vergisi'nin uygulanışındaki aşırılık ve keyflikle ilgili olarak bk. Haker, *From Istanbul to Jerusalem*, s. 61-68; Pinto, *Anlatmasam Olmazdı*, s. 32-36. Konuyla ilgili geniş bilgi için ayrıca bk. Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve "Türkleştirme" Politikaları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

²² Geniş bilgi için bk. *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma: Ulus-Devletin Sorgulanması*, haz. Haldun Gülalp, İstanbul: Metis, 2007.

benzeri görülmemeyen– “açık bir toplum modeli” geliştirdiğine (s. 23–24) ve Osmanlı yönetiminde hem dinî ve kültürel hem de iktisadî anlamda gelişmiş ve özerk bir toplum hüviyetine sahip olan Tuna Yahudilerinin (s. 91–118, 141, 156–64), 93 Harbi sonrasında da “tek milletli bir devlet ideolojisi güden Bulgaristan Krallığı’nın bir parçası olmaktansa Osmanlı tebaası olarak kalmayı tercih” ettiklerine işaret etmektedir (s. 19). Bu tercihin ironik yanı ise şüphesiz, çok milletli Osmanlı’nın da çok geçmeden tek milletli bir Türkiye’ye dönüşüm geçirecek olmasıdır.

Kitabın bilhassa Responsa kayıtlarına dayanan bölümünde, gündelik hayatın merkezinde yer alan hadiselerin halli noktasında “Müslüman ve Musevi mahkemeleri arasında yoğun ve verimli bir iş birliği”nin mevcut olduğu, her iki din mensuplarının da sahip oldukları “öz güven” sayesinde birbirlerine karşı düşmanca tavır beslemekten uzak oldukları, buna paralel olarak Yahudi ve Türk tebaalar arasındaki ilişkilerde –Yahudi–Hıristiyan ilişkilerinin aksine– kayda değer bir soruna rastlanmadığı hususları vurguluyor (s. 121–24, 139, 141–42). Burada yer alan ‘öz güven’ ifadesinin altını çizmek ve bunu –gerek şahsî gerekse öteki bağlamında– ‘sorunsuz’ bir kimlik algısının ve kurgusunun püf noktası olarak kabul etmek isabetli olur.

Kitabın bir diğer ilginç yanı ise, Yahudilerin Osmanlı–Türk kültürünü tabii bir süreç sonucunda özümstediklerinin delili olarak, Türkçe’nin Ladino üzerindeki etkisine ayrı bir bölüm halinde yer verilmiş olması (9. bölüm). Bu konuyla bağlantılı olarak altı çizilmesi gereken önemli bir husus, Fransızca’yı Yahudiler arasında birinci dil yapmaya çalışan Paris merkezli Yahudi Alyans okullarının karşıt çabasına rağmen²³ Ladino 1878 yılına dek Osmanlı topraklarında gelişmeye devam eden etnik bir dil olmuş (s. 148); fakat Cumhuriyet döneminde sadece ve haklı gerekçelerle –yani ulus-

²³ Doğu ülkelerinde yaşayan Yahudilerin durumunu düzeltmek adına 1960’ta kurulan Yahudi Alyans teşkilatı (Alliance Israélite Universelle), Osmanlı Yahudilerini Osmanlı–Türk kültürüne değil de Avrupa kültürüne entegre etmeye çalışmıştır. Bu sebeple 1940’lara geldiğinde bile bilhassa İstanbul’da yaşayan Türk Yahudilerinin çoğunun konuştuğu lisan hala Fransızca idi. Bk. Haker, *From Istanbul to Jerusalem*, s. 17-18; Pinto, *Anlatmasam Olmazdı*, s. 45.

devlet kimliği için gerekli olan ortak dil oluşturma amacıyla– Fransızca gibi yabancı dilleri değil maalesef dinî-etnik grupların yerel dillerini de hedef alan “Vatandaş, Türkçe Konuş!” kampanyasının (bk. *İstanbul’dan Kudüs’e*, s. 45–46) ve dönemin Yahudi aydınlarının Türk kültürüne entegre olma gayretlerinin sonucunda Ladino günümüz Türkiye’sinde unutulmaya yüz tutan bir dil haline gelmiştir –şüphesiz benzer bir durum Bulgaristan Yahudileri için de geçerlidir (93 *Harbi*, s. 214). Bu noktada Sultan II. Abdülhamid dönemindeki benzer bir uygulamaya dikkat çekmekte fayda var. Prof. Karpat tarafından işaret edildiği üzere, II. Abdülhamid Osmanlı topraklarında ortak bir Müslüman millet fikri oluşturmak adına ortak din İslam’ın yanı sıra Türkçe’yi ortak dil olarak devreye sokmuş fakat bunu kavim dillerini dışlamaksızın yapmıştır.²⁴ Belki de, dinî ve etnik yerel farklılıklara imkân tanıyacak şekilde benzer bir ‘birleştirme’ politikası (asimile değil) Türkiye’nin ilk dönemlerinde daha kapsayıcı bir millet fikri inşasında kullanılabilirdi. Fakat, gerçekte, çok milletli Osmanlı sistemi tüm dinî-etnik gruplara ve dolayısıyla Yahudilere hem fiziki hem dinî-kültürel varlık alanı ve gelişme imkânı sunarken, tek milletli Cumhuriyet rejiminin sunduğu imkânlar kendinde önemli olmakla birlikte fizikî alanla sınırlı kalmıştır. Yine de, tüm dezavantajları bir yana, İkinci Dünya Savaşı boyunca Türkiye’nin, Yahudi karşıtı söylem ve uygulamaların varlığına rağmen, Yahudiler için en güvenli ülkelerden biri konumuna sahip olduğunu belirtmek gerekir – buna karşılık aynı dönemde Bulgar Yahudilerinin içinde bulunduğu ve % 90’ından fazlasının yeni kurulan İsrail devleti’ne göç etmesini gerektiren kritik vaziyet dikkat çekicidir (bk. 93 *Harbi*, s. 221–28).²⁵

²⁴ Bk. Karpat *Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, s. 75.

²⁵ Türk devletinin Avrupa’da yaşayan Türk uyruklu pek çok Yahudiyi Nazilerin elinden kurtarmasıyla ilgili olarak bk. Stanford J. Shaw, *Turkey and the Holocaust: Turkey’s Role in Rescuing Turkish and European Jewry from Nazi Persecution*, London: MacMillan Press, 1993. Konuya yönelik eleştirel bir yaklaşım için ayrıca bk. Gorry Guttstadt, *Türkiye, Yahudiler ve Holokost*, çev. Attila Dirim, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Osmanlı'nın Balkanlar'daki dengeli politikasına ve gerek Türkiye gerekse Bulgaristan Yahudileri ile mukayeseye de imkân verecek şekilde Osmanlı Yahudilerine yönelik ortaya konan tüm bu tespit ve çağrışımın ötesinde, *93 Harbi* kitabının bir diğer önemli tarafını da, daha geniş ölçekte Osmanlı tarihiyle alakalı olan, duraklamanın ve askerî-iktisadî ıslahatlardaki başarısızlığın nedenleri ile 19. yüzyıl Osmanlı yönetimindeki daha eşit toplum oluşturma arayışları ve buna karşı oluşan direnç noktaları, ayrıca Osmanlı'nın tolerans yanlısı idaresine karşılık ortaya konan kanlı Bulgar ayaklanması üzerine yapılan konsantre tespitler oluşturuyor (s. 27–56).

Son olarak, *93 Harbi*'yle ilgili çok önemli olmamakla birlikte tashih gerektiren ufak bir-iki hususa dikkat çekmekte fayda var. 1878'de Osmanlı'ya bağlı özerk devlet olarak kurulan "Bulgaristan Prenslığı" ile daha sonra 1885'te aldığı isimle "Bulgaristan Krallığı" ifadelerinin birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılması karışıklığa sebebiyet veriyor (s. 18, 19, 21).²⁶ Benzer bir karışıklık, "reaya" ve "zimmî" tanımlamalarında da hissediliyor. Osmanlılarda reaya statüsü müslim veya gayrimüslim, vergi mükellefi olan tüm tebaayı ('müslim reaya' ve 'gayrimüslim reaya' şeklinde) ya da 19. yüzyıldan itibaren benimsendiği üzere, daha ziyade –zimmî karşılığında– sadece gayrimüslim tebaayı ifade edecek şekilde kullanılmıştır.²⁷ Dolayısıyla, zimmî statüsü gayrimüslimler için kullanıldığı şekliyle reaya statüsünün üzerinde bir statü değildir (krş. s.

²⁶ Bu konuda Erol Haker'den şu açıklama alındı: "O dönemde Osmanlılar ile Ruslar arasında iki sulh muahedesi imzalanmıştır. Yeşilköy'de imzalanan Mart 1878 tarihli ilk muahedede küçük bir istisna hariç Ruslar işgal ettikleri bütün toprakları, ilan edilen Bulgar Krallığı'na devretmiştir. Bu muahedeye İngiltere şiddetle itiraz etmiş ve yeni bir sulh muahedesinin imzalanmasını istemiştir. Bu amaçla Temmuz 1878'de Berlin'de bir konferans ayarlanmış ve neticesinde ikinci bir sulh muahedesi imzalanmıştır. Bu yeni muahedeye göre Bulgar Krallığı iptal edilmiş ve yerine Osmanlı İmparatorluğu'na tabi yarı bağımsız bir Bulgar Prenslığı ilan edilmiştir. Ayrıca Rus işgali altında bulunan toprakların büyük bir kısmı Osmanlı İmparatorluğu'na iade edilmiştir. Dünya devletlerinin tanıdığı tam bağımsız bir Bulgar Krallığı ise ancak 1908 yılında Osmanlı İmparatorluğu'nun Meşrutiyet ilanı ile ortaya çıkmıştır." Haker, konuyu dağıtmamak için bu bilgileri kitaba koymadığını belirtti.

²⁷ Bu bilgi için Prof. Dr. Feridun Emecen ve Prof. Dr. Kemal Beydilli'ye teşekkür ederim.

156).²⁸ Fakat burada kastedilen –ki öyle görünüyor– zimmî olma yani zimmîlik hakları bakımından gayrimüslimler (reaya) arasında da derece farkı bulunduğu ise bu bilgi elhak doğrudur.²⁹

Bu ufak hususlar bir yana, sonuç olarak Haker'in her iki kitabı hem Türkiye Yahudilerini geçmişi ve bugünüyle daha iyi tanımak hem de Osmanlı ve Türkiye modellerini daha iyi değerlendirmek isteyenler için baştan sona zevkle okunacak ve aynı zamanda düşündürecek birer 'başlangıç kitabı' özelliğine sahip ve bu açıdan da teşekkürü hak ediyor. Erol Haker'den kaleme alması beklenecek bir diğer ilginç hikâye ise, otobiyografisinde yer alan atıflardan hareketle (mesela s. 217) en az Türkiye dönemi kadar kıymetli bilgiler ihtiva ettiği anlaşılan İsrail yılları olurdu. Onu da bekleyip görmek lazım.

Salime Leyla GÜRKAN

(Doç. Dr., TDV İSAM)

Bibliyografya:

Aktar, Ayhan, *Varlık Vergisi ve "Türkleştirme" Politikaları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Aktürk, Şener, "Osmanlı Devleti'nde Dinî Çeşitlilik: Farklı Olan Neydi?", *Doğu Batı* 51 (2010), pp. 133-158.

_____, "Persistence of the Islamic *Millet* as an Ottoman Legacy: Mono-Religious and Anti-Ethnic Definition of Turkish Nationhood", *Middle Eastern Studies* 45/6 (2009), pp. 893-909.

²⁸ Reaya hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Öz, "Reâyâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 34, s. 490-493.

²⁹ Bu konuda Erol Haker'den şu açıklama alındı: "Genellikle Tanzimat'tan önce Osmanlı topraklarında yaşayan herkes Sultan'ın kayıtsız kulları [idi]. Reaya'nın manası "sürü" (*flock*) ve statü bakımından herkes yani bütün sürü üyeleri birbirine eşit. Ben hiç bir kaynaktaki Müslimlerin ve gayr-i Müslimlerin *de jure* eşit oldukları veya olmadıkları hakkında bir kayıta rastlamadım [...] Mesele Tanzimat Beyannamesi ile ortaya çıkıyor; hangi kulların hangi hakları var çerçevesinde. O zaman Zımmî hakları ön plana geliyor. Statüsü ne olursa olsun her Zımmî grubunun kendi imtiyaz listesi var ve gruplar arasında bir birlik yok [...] bütün Müslümanlar arasında [ise] bir eşitlik sürüyor. Öyle ki söylemeden anlaşılan, hak mahiyeti ve sayısı bakımından Müslüman gayr-i Müslim'in yukarısında. Diğer taraftan, Zımmî gurupları birbirlerine eşit değiller ve [...] bir Zımmî grubu ötekinden daha üstün olabilir ama hak bakımından hepsi Müslümanların aşığınsında."

- Bali, Rifat N., *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İstanbul: İletişim, 1999.
- Bora, Tanıl, "Türkiye'de Milliyetçilik ve Azınlıklar", *Birikim*, Özel Sayı: Etnik Kimlik ve Azınlıklar, sy. 71-72 (1995), s. 34-49.
- Brubaker, William Rogers, "Immigration, Citizenship, and the Nation-State in France and Germany: A Comparative Historical Analysis", *International Sociology* 5/4 (1990), pp. 379-407.
- Ender, Rita, "Vitrindeki Gayrimüslimler", *Toplumsal Tarih*, sy. 214, 2011, s. 78-83.
- Eryılmaz, Bilal, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*, 2nd ed., İstanbul: Risale, 1996.
- Galante, Abraham, *Sabatay Sevi ve Sabataycıların Gelenekleri*, İstanbul: Zvi-Geyik, 2000.
- Gövsâ, İ. Alâeddin, *Sabatay Sevi*, İstanbul: Anka, 2003.
- Gözübüyük, A. Şeref, *Açıklamalı Türk Anayasaları: Yapılışları, Özellikleri ve Yapılan Değişiklikler*, 5th ed., Ankara 2005.
- Guttstadt, Gorry, *Türkiye, Yahudiler ve Holokost*, trans. Attila Dirim, İstanbul: İletişim, 2012 (original title: Die Türkei, die Juden and der Holocaust).
- Gülalp, Haldun, ed., *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma: Ulus-Devletin Sorgulanması*, haz. Haldun Gülalp, İstanbul: Metis, 2007.
- Karpat, Kemal H., *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, İstanbul: Timaş, 2009.
- _____, *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller*, İstanbul: Afa, 1996.
- _____, "Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era", *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis, New York/London: Holmes and Meier Publishers, Inc., 1982, vol. I, pp. 141-69.
- Kieser, Hans-Lukas, ed., *Turkey Beyond Nationalism: Towards Post-Nationalist Identities*, London: I.B.Tauris, 2006.
- Levi, Avner, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, İstanbul: İletişim, 1996.
- Levy, Avigdor, *The Jews of the Ottoman Empire*, edited with an introduction by Avigdor Levy, Princeton: Darwin Press, 1994.
- Mehmet Öz, "Reâyâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 34, s. 490-493.
- Pinto, Bensiyon, *Anlatmasam Olmazdı: Geniş Toplumda Yahudi Olmak*, ed. Tülay Gürler, İstanbul: Doğan Kitap, 2008.
- Rozen, Minna, *The Last Ottoman Century and Beyond: The Jews in Turkey and*

the Balkans 1808-1945, I, Tel Aviv University 2005.

Shaw, Stanford J., *Turkey and the Holocaust: Turkey's Role in Rescuing Turkish and European Jewry from Nazi Persecution*, London: MacMillan Press, 1993.

Şimşek, Ufuk – Selçuk Ilgaz, “Küreselleşme ve Ulusal Kimlik”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi / Journal of Graduate School of Social Sciences*, 9/1 (2007), s. 189-199.

Toktas, Sule, “Citizenship and Minorities: A Historical Overview of Turkey's Jewish Minority”, *Journal of Historical Sociology* 18/4 (2005), pp. 394-429.

Zürcher, Erik J., *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*, London: I.B.Tauris, 2010.



İbrahim H. Karşlı, **Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı**

(Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 321 s.

Din adamlığı konusu din alanındaki araştırmaların temel konuları arasında yer almıştır. Din kurucuları, azizler, şamanlar, peygamberler, din bilginleri gibi her dinde rastlayabileceğimiz farklı prototipleri kapsayan bu araştırmalar, dinlerin anlaşılması açısından vazgeçilmez nitelikte değerli bilgiler vermektedir. Çünkü dinlerin en üst düzeyde uygulanması hayata somut olarak yansımaları bu dini aktörler aracılığı ile gerçekleşmektedir. Bu bakımdan İbrahim H. Karşlı'nın eseri günümüz dünyasının önemli dinleri olan Yahudi, Hıristiyan ve İslam açısından konuyu ele alması bakımından dikkate değer bir çalışmadır.

Kitap başlık olarak kutsal kitaplara göre din adamları konusunu ele almakla birlikte burada kutsal kitaplar Kitabı Mukaddes ve Kur'an'ı Kerim ile sınırlanmış diğer kutsal metinler araştırma alanı dışında tutulmuştur. Yazar bu kitaplar bağlamında Yahudi ve Hıristiyan din adamları ve din adamlığı konusunu karşılaştırmalı

olarak ele almıştır. İslam'da ve Kur'an'ı Kerimde dini rehberliğin ele alınışına da giriş kısmında kısaca yer verilmiş olmakla birlikte bütün eser boyunca Kur'an'ı Kerim'in yaklaşımı karşılaştırmalı olarak verilmiştir. Ayrıca yazar bunların dışındaki diğer dini geleneklerdeki din adamlığı konusuna da kısaca değinmiştir (ss.30-35). Ancak konu bu şekilde sınırlanmış olmakla birlikte oldukça hacimli bir eser ortaya çıkmıştır.

Amaç, metot ve kavramların ele alındığı Giriş kısmının dışında eser şu üç bölümden oluşmaktadır: Yahudi Din Adamlığı, Hıristiyan Din Adamlığı ve Ehl-i Kitap Din Adamlığı Bağlamında Kur'an'ın Ortak Eleştirileri.

Yazar bu çalışma ile ulaşmak istediği hedefi şu şekilde belirlemektedir: "Hakikate en duyarlı olması gereken din adamları, onun önünde en ciddi engeller haline nasıl gelebilmişlerdir? İşte bu çalışma, söz konusu yozlaşmanın, Kur'an ayetleri çerçevesinde sosyolojik, psikolojik ve dinsel sebeplerini irdelemeyi ve doğurduğu sonuçları gün yüzüne çıkarmayı hedeflemektedir.

Başka bir ifadeyle çalışma, Kur'an'ın teklif ettiği şekliyle, "derin dinî bilgi" ve "takva" karakterli önderlik modelini içermesi gereken Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki din adamlığının, aldığı son şekliyle nasıl bu hâlde geldiğini açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. Şu hâlde, Allah'a çağırması gereken insanlar, nasıl oluyor da "rab" hâline gelebilmektedirler? İşte bu sorunun cevabını bulmaya çalışacağız" (s. 18).

Yazar Yahudi ve Hıristiyan geleneğindeki din adamlarını benzer sistematik bir yaklaşımla değerlendirmekle birlikte her iki dindeki farklılıklara da ayrıca değinmiştir. Bu çerçevede konuya girişten sonra her iki gelenekte yer alan din adamları ile ilgili farklı sınıfları ifade eden kavramlar (Yahudilikte: Levi, kohen, haham, rabi, sofer; Hıristiyanlıkta: Papa, kardinal, piskopos, patrik, rahip, papaz) ayrı ayrı işlenmiştir. Daha sonra tarihsel gelişime değinilerek din adamlarının o dindeki teolojik konumu değerlendirilmiştir. Yahudi ve Hıristiyan kaynakları ile birlikte Dinler Tarihi kaynakla-

rı da kullanılarak bu konular geniş değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Bundan sonra Kur'an'ın bu dinlerin din adamları ile ilgili kullandığı kavramlar (Yahudi din adamları için: Rabbânî, habr/hibr, râsîh, ehlu'z-zikr, 'ulemâu beni İsrâîl, ellezîne ûtu'l-kitab, ellezîne ûtu'l-ilm, imam; Hristiyan din adamları için: Havâri, kıssîs, râhib) ve bu çerçevede Kur'an'ın konu ile ilgili değerlendirmeleri geniş olarak ele alınmıştır. Yazar bu noktada geniş tefsir külliyatına dayalı birikimini yansıtmaya imkânını bulmuştur.

Son bölümde her iki dindeki din adamlarına Kur'an'ın ortak ve benzer eleştirileri ele alınmıştır. Bu noktada özellikle din adamlarının tanrılaştırılması, kutsal kitapları konusundaki yanlış tutumları ve dünya malına düşkünlükleri üzerinde durulmuştur.

Bu çalışma her şeyden önce bir dinin bireysel ve toplumsal hayatta başarılı olabilmesi için dini rehberlere ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Ayrıca yeni şartların ortaya çıkması ile dini metinlerin yorumlanması açısından da dini önderlere ve bilginlere başvurma gereği ortaya çıkmaktadır. Yine dini metinlerin açıklanması ve yaşanması için de din adamları örneklik oluşturmaktadırlar. Ancak tarihi seyir içinde bu fonksiyonelliğin ötesinde din adamlarına bazı sıfat ve yetkilerin verildiği görülmektedir. Yazarımıza göre bu noktada Kur'an Allah ile kul arasında aracılık yapacak herhangi bir din adamı sınıfını kesinlikle tasvip etmemiştir. Kur'an'ın önerdiği şey yaşayarak model olabilen takva sahibi insanlardır. Bu ise belirli bir zümre veya sınıfla sınırlı bir yapılanmayı ifade etmemektedir. Yazarımız bu noktada şu sonuca vararak eserini sonlandırmaktadır: "İslam, insanları "ruhani olanlar" ve " ruhani olmayanlar" şeklinde ikiye bölüp ruhani olanlara kutsal bir takım nitelikler atfedip; ancak bunlar aracılığıyla Yüce Allah'a kulluk yapılabileceği inancını kaldırmıştır. Bunun yerine, her ferдин manevi yetenek ve potansiyelini harekete geçirip gerek cemaat halinde gerekse tek başına Yüce Allah'a kulluk edebileceği ilkesini benimsemiştir. Böylece İslam, dünyevi planda bütün insanların Allah'ın huzurunda eşit oldukları, kimsenin diğerinden ayrıcalıklı bir şekilde kutsal ve masum olmadığı, dolayısıyla onlara tahakküm

etme hakkına sahip bulunmadığı esaslarını kabul etmiştir. Sonuçta kimsenin eleştiri ve sorgulamadan muaf tutulamayacağı, bu sebeple mutlak itaatin sadece Allah'ın sarih emirlerine olduğu, diğer insanlara da ancak bu hükümleri izledikleri takdirde uyulabileceği ilkesini getirmiştir" (s.299).

Tefsir ve Dinler Tarihi kaynaklarından yararlanılarak ortaya konulan bu çalışmanın büyük bir emek mahsulü olduğu ve bu alandaki birikimi yansıttığı görülmektedir. Bu haliyle geniş bir okur kitlesinin ilgisini çekecek karşılaştırmalı bir araştırma olduğunu söyleyebiliriz.

Hüseyin YILMAZ
(Doç. Dr., YYÜ. İlahiyat Fak.)

