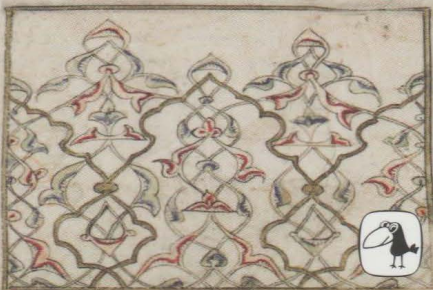
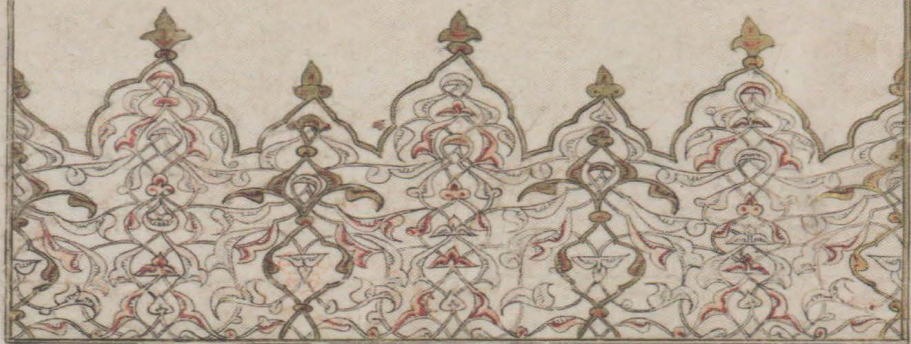


Cemal Kafadar
Kendine Ait Bir Roma

Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya
ve Kimlik Üzerine



metis

Cemal Kafadar

Kendine Ait Bir Roma

Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya
ve Kimlik Üzerine

Cemal Kafadar, halen Harvard Üniversitesi Ortadoğu Tarihi Bölümü'nde öğretim üyesi. Halil İnalcık ile birlikte hazırladığı *Süleymân the Second and His Time* (Isis Press, 1993), Osmanlı devletinin kuruluş sürecini anlattığı 1995 tarihli *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (*İki Cihan Âresinde*, Birleşik, 2010; yeni çevirisiyle Metis yayın programındadır) ve *Kim var imiş biz burada yok iken* (Metis, 2009) adlı kitapları bulunmaktadır.



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Kendine Ait Bir Roma
Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya
ve Kimlik Üzerine
Cemal Kafadar

© Metis Yayınları, 2017

İlk Basım: Mayıs 2017

Kitabın "Kendine Ait Bir Roma" başlıklı ana metni
ilk kez İngilizce yazılmış ve yayımlanmış
(*Muqarnas*, c. 24, s. 1, s. 7-25, 2007)
ve Fatih Özgüven tarafından çevrilmiştir.
"Giriş" bölümü ise bu kitap için Türkçe yazılmıştır.

Yayıma Hazırlayan: Semih Sökmen, Özde Duygu Gürkan
Kapak Tasarımı: Emine Bora, Semih Sökmen
Kapak Resmi: Rumî desen.
Fatih Sultan Mehmed dönemi.
Baba Nakkaş Albümü, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi
FY no. 1423.

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-605-316-088-5

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

Cemal Kafadar

Kendine Ait Bir Roma

DIYAR-I RUM'DA KÜLTÜREL COĞRAFYA
VE KİMLİK ÜZERİNE



metis

İçindekiler

TEŞEKKÜRLER

9

GİRİŞ

15

KENDİNE AİT BİR ROMA

59

TEŞEKKÜRLER

Kim var imiş biz buradan yoğ iken'de (Metis, 2009) olduğu gibi, bu kitabı da Fatih Özgüven'e borçluyum. Benim aklı-mın köşesinden dahi geçmemişti. İlk fikir, genel hatlarıyla tasarım, ve çeviri ona ait. Hepsini cömertçe paylaştı benim-le, müteşekkirim, öyle kalacağım. Hakkını ödeyemem, di-yeceğim, ama o böyle lafları sevmez.

Metis çalışanları, yayınevine her uğradığımda Beyoğlu'nun giderek içine düşürüldüğü tatsız duruma rağmen güler yüzle ve sahici kitapseverlere has bir doğum-yakın-mı he-yecanıyla karşıladılar beni. Semih Sökmen'le çalışmak ken-dini ve kitabını emin ellere teslim etmek gibi bir şey, insana hiç eziyet etmeden kılı kırk yaran editörlüğü ve dostluğu için minnettarım.

Ara sıra Boğaziçi Üniversitesi Kütüphanesi'ne gidip eksikleri tamamlamak, alıntı ve dipnotları kontrol etmek, bu 2016-17 yılının ağırlığında ilaç gibi geldi bana. Başta Seyfi Bey olmak üzere, “kitaplar kullananların kolaylıkla yarar-lanması için var” anlayışıyla işlerini yapan kütüphaneciler; fotokopi servisinde titiz bir profesyonellikle nice “acil” işi-mi hallediveren arkadaşlar; büyük çoğunluğunu kişi olarak

tanımasam da, isimlerini bilmesem de bana hiç yabancı gelmeyen ve yarattıkları hummalı çalışma ortamının samimiyetinden çok yararlandığım öğrenciler; bir yandan “Hocama Dokunma” nöbeti tutarken bir yandan sohbet ve seminerler düzenleyen gençler, “üniversite hayatının ne olduğunu bilen ve sahip çıkanlar var” diye ümitlenmemi, kafamdaki karamsarlık bulutlarını dağıtmamı sağladı – zaman zaman (buna da şükür). Her birine ve bana bu imkânı veren Tarih Bölümü’ne teşekkürlerimi sunarım.

Öncelikle haritalar ve dijital işler olmak üzere her türlü beceriksizliğimin üstünü kapatan, olmadık saatlerde “şunun pdf’si var mı bir yerlerde” gibi taleplerime en kısa sürede istediğimin fazlasıyla cevap veren sevgili Eda Özel’e, bazı konuları çay sohbetlerinde deşmemi sağlayan ve metnin son halini gözden geçiren meslektaşım Yavuz Aykan’a da nice teşekkürler ederim.

“Yer” konusunda bunca laf ettiğim bu kitapla ilgili buluşma ve çalışmaların önemli bir kısmını gerçekleştirdiğim iki yer’i, yani Emek Kahvesi’ni ve Zencefil’i zikretmeden olmaz: “ofis gibi kullandım” desem sıcak ve teklifsiz evsahipliklerine haksızlık etmiş olurum. Yer ve evsahipliği demişken, giriş yazısının ilk cümleleri, ve neye benzeyeceğine dair fikirler, sevgili bir dostun evinde değerli piyanist Gülsin Önay’ın harikulade yorumlarını dinlerken zihnimde oluşmağa başladı; ilhamın teşekkürü nasıl olur bilemiyorum, demek ki borçlu kalacağım.

“Rumî” kimliğine dair ilgim, rahmetli Halil İnalcık’ın 70. yaşı için rahmetli Şinasi Tekin’in hazırladığı armağan kita-

bına (1986-87) Venedik'te 1575 yılında hayatını yitiren Ayaşlı bir tüccar ve Osmanlı Müslümanlarının ülke-aşırı ticaret faaliyetleri hakkında bir yazı yazarken başladı. “Türk” veya “Yunan” gibi bazı kimlik gösterenlerin ortaçağ ve erken modern dönemin toplumsal dokusunu anlamakta yetersiz olduğu, ve o dönem insanların değişik sözcükler üzerinden, modern millet söylemlerine hâkim olan indirgemeciliklere hiç yüz vermeden, kendi farklılıklarını rahatça ifade ettiği gerçeğiyle karşılaştım. Modernlik-öncesi Osmanlı kültür coğrafyasında “Rumî” kelimesi/kavramı, belli ki yüzyıllar boyu kilit bir rol oynamıştı. Aradan geçen yıllar boyunca üzerinde düşünmeyi ve araştırmayı sürdürdüğüm bu konuya, 1995’de yayımlanan *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Türkçe çevirisi Metis tarafından hazırlanıyor) adlı kitabımda kısaca tekrar değindim, ama asıl 2006’da, Sibel Bozdoğan ile Gülru Necipoğlu’nun birlikte hazırladıkları “Diyar-ı Rum’da Mimari Tarihi” temalı bir konferans için hazırladığım konuşmada dönme fırsatı buldum. Burada çevirisini okuyacağınız “Kendine Ait Bir Roma” çalışması, o konuşmanın genişletilmiş halidir. Buna “yer ve aidiyet” üzerine yeni yazdığım bir deneme, bir giriş yazısı ekledim.

Rum/Rumî kavramlarının öneminin ilk farkına varan ben değilim elbette: Aziz dostum Cornell Fleischer’in 1980’de tamamladığı ve kitap olarak yayımlanmadan okuma fırsatı bulduğum doktora tezinde, Türk ve Rumî kimlikleri üzerinde duran çok önemli bir alt bölüm var mesela. Sonradan ilgimin tetiklenmesini sağlayan barut, burada okuduklarımdan süzülüp kumbaraya birikmiş olsa gerek. Ara-

dan geçen yıllarda, yani benim diyar-ı Rum ve Rumîlik meselesi peşindeki şahsi serüvenim boyunca da nice meslektaş konuyu değişik yönlerden irdeleyerek derinleştirdiler. Bunlar arasında sevgili Salih Özbaran'ın özel bir yeri var. Onun *Bir Osmanlı Kimliği: 14.-17. Yüzyıllarda Rûm/Rûmî Aidiyet ve İmgeleri* başlıklı kitabı (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004) konuya hasredilmiş en geniş ve en önemli çalışmadır. Kısacası, Özbaran ve ben ve aşağıda ("Kendine Ait Bir Roma" bölümünde) 7. dipnotta zikrettiğim meslektaşlar bu konuyu şimdilik sadece açmış sayılırız. Osmanlı toplumunun değişik unsurlarının "biz" olma hallerinin, bir yer'e (köy, mahalle, kasaba, şehir, yöre, il, diyar, vatan ...) *aidiyetlerini yaşama ve ifade etme biçimlerinin tarihi*, öyle bir iki kitap ve üç beş makalede tüketilecek bir mesele değil. Değişik Osmanlı dillerindeki kaynakları, değişik Osmanlı topluluklarının ve zümrelerinin "biz ve komşularımız ve başkaları" kurgularını karşılaştırmalı olarak değerlendiren çalışmalara daha yeni başlıyoruz; bu kapının ardında kimbilir neler neler göreceğiz. Mesela yeni bir yazı Rumî kimliğini müşahhas bir zümre ekseninde inceleyerek, yapılabilecek işlere dair bir ipucu veriyor: Christine Isom-Verhaaren, "Was There Room in Rum for the Corsairs?: Who Was an Ottoman in the Naval Forces in the 15th and 16th Centuries?", *Osmanlı Araştırmaları* XLIV (2014): 235-64.

Kitapta değinme fırsatı bulamadığım ama meraklı okurların ilgisini hak eden bazı çalışmaları burada zikretmekte yarar var: 2007'de yayımlanan yazımda Michel Balivet'ye hiç atıf olmaması beni üzen bir zühul. Hata etmişim, geç fark ettim ve hayıflandım. Şeyh Bedreddin'e dair değerli ça-

lışmasının dışında “Rumî” kimliğine de ışık tutan Fransızca yazıları ISIS Yayınevi tarafından derlendi, Türkçe çevirileri de *Bizans ve Osmanlı ve Ortaçağ’da Türkler* başlıkları altında yayımlandı (İstanbul: Alkım, 2005 ve 2009). Coğrafyaya dair tahayyüllerin tarihine yönelen bir yaklaşım için, Klaus Kreiser’in küçük ama son derece önemli bir noktaya eğilen “Troia und die homerischen Epen von Mehmed II bis Ismet Inonu” (Troia - Traum und Wirklichkeit, sergi kataloğu, 2001) yazısına bakmak isteyebilirsiniz. Nihayet, Rumî kimliğiyle doğrudan alakası olmasa dahi, bu kimliğin ortaya çıktığı yüzyılların, özellikle Selçuklu döneminin ve Anadolu coğrafyasının ele alınışıyla ilgili çağdaş Osmanlı/Türk tarih yazıcılığını inceleyen taptaze perspektifiyle Doğan Gürpınar’ın *Ottoman/Turkish Visions of the Nation, 1860-1950* adlı kitabında (Londra: Palgrave Macmillan, 2013) derlediği makalelerini okumanızı öneririm. Giriş kısmında ele aldığım “yer” konusu ile, bilhassa vatan ve benzeri sözcüklerin Emevi ve Abbasi dönemi Arapça kaynaklarda kullanımı ile ilgili olarak, Zayde Antrim’in çalışması önemli: *Routes and Realms: The Power of Place in the Early Islamic World* (Oxford: Oxford University, 2012). Yine “yer” çalışmalarında, Sumathi Ramaswamy’nin *The Lost Land of Lemuria: Fabulous Geographies, Catastrophic Histories, 1864-1981* (Berkeley: University of California, 2004) adlı kitabı, “kadim zamanlardan beri burası bizim, bizi bekliyordu,” hatta, “kadim zamanlardan beri burası burası,” özcülüğünün panzehiri sayılabilir.



Albrecht Dürer, *Türkenfamilie* / *Türk Ailesi*, gravür, yak. 1496

GİRİŞ

TARİHYAZICILIĞI özgürleştirmiyorsa zulme hizmet ediyordur. İyi de, bu bir beyan; altını doldurmak, hakkını vermek, neyin ne olduğunu bilmek kolay mı? Tarih cilveli, hürriyet efsunkâr, zulüm kumazdır. İnsanlığın geçmişi, içinden zulüm çıkan nice hürriyet mücadelesiyle dolu değil midir? Birilerinin hürriyeti başka birilerini dışlamanın yolu olarak tecelli edince şaşırıyor muyuz? Ama kokusunu alınca da, hürriyetin neye benzediğini hemen anlamıyor muyuz?

Uzun bir on dokuzuncu yüzyıl boyunca dünyanın birçok yerinde verilen hürriyet mücadelelerinin merkezinde vatan kavramı yer almıştır. Osmanlı-Türk kültür hayatında “hürriyet” denince ilk akla gelen,

Ne efsunkâr imişsin ah ey didâr-ı hürriyet
Esîr-i aşkın olduk gerçi kurtulduk esâretten

dizelerinin yer aldığı şiirin adı “Vatan Kasidesi”dir. “Vatan şairi” olarak ünlenecek Namık Kemal’in 1873’te *İbret* gazetesinde yayımladığı “Vatan” yazısı yine bu sözcük ile “hürriyet”i yan yana getirir: “İnsan vatanını sever, çünkü hürri-

yeti, rahatı, hakkı, menfaati vatan sayesinde kaimdir.”¹ Namık Kemal gibi Yeni Osmanlılar Cemiyeti (kuruluşu 1865) üyelerinin dünyaya gözünü çevirdiği dönemde, vatan ve hürriyet meselelerinin birbirine çok sıkı dokunduğu büyük bir devrim yılı, 1848 yaşanmış ve hadiseler önemli ölçüde Orta ve Batı Avrupa’da cereyan etmekle birlikte Osmanlı dünyasında da derin izler bırakmıştır.

Oysa yirminci yüzyılın sonuna doğru güçlenen bir yorum, ulus-devletleri ve onlara payandalık eden vatan-millet gibi kavramları, özgürlük arayışlarına engel olarak görmeğe meyletmıştır. Yine sembolik bir tarih arayacak olursak, Sovyetler Birliği’nin ve Doğu Avrupa’daki sosyalist rejimlerin çatırdamakta olduğu 1989 yılını seçebiliriz. Berlin Duvarı’nın yıkılmasının ardından esen rüzgârla birlikte, hem küreselleşmenin önünün ardına kadar açıldığı hem Avrupa’nın çeper addettiği yerlerde ortaya çıkan toprak (“vatan”) savaşlarının arkaik bir dünyaya ait olduğu kanaati yaygınlık kazandı. Küresel bir düzenin özgürlükler dünyasını kurmasının önündeki engel ya tükenmişti (tarihin sonu) ya da gidişatı belliydi (tarihin yönü). Ulus-devletlerin ve ulusçuluğun doğası itibariyle hürriyetçilikle çeliştiği fikrini bir mütearife, sıradan bir doğru, sağduyunun (hatta kendini özgürlükçü addeden bir sağduyunun) sesi olarak gören bir tavır yaygınlaştı.

1. M. N. Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, İstanbul: Remzi, 1938, s. 264. Devamında: “İnsan vatanını sever, çünkü vatan öyle bir garibin şemşiri veya bir kâtibin kalemiyle çizilen mevhum hatlardan ibaret değil; millet, hürriyet, menfaat, uhuvvet, tasarruf, hâkimiyet, ecda da hümet, aileye muhabbet, yâd-ı şebabet gibi birçok hissiyat-ı ulviyenin içtima’ından hâsıl olmuş bir fikr-i mukaddestir.”

Konuya akademik dünya açısından bakarsak, yirminci yüzyılın büyük kısmında, dinin toplumları dönüştürücü rolünün tükendiği ve (Batı-mahreçli, Batı-merkezli, ve Batı-eksenli bir) modernleşmenin sekülerleşme ile birlikte kaçınılmaz bir gidişat olduğu fikriyle hareket eden sosyal bilimlerin yüzyılın sonuna doğru bu anlatıdan vazgeçmek zorunda kaldı. Bu sefer ulus-devlet modelinin ve ulusçuluğun toplumları şekillendirmekteki başat rolünün tükendiği ve küreselleşmenin yarattığı ulusötesi oluşumların tarihin kaçınılmaz yönü olduğu gibi yeni bir büyük anlatıya savruldu.² Mark Twain'e atfedilen “öldüğüme dair söylenti bayağı abartılı” sözünü hatırlatırcasına, gerek din gerekse milliyetçilik sosyal bilimlere nanik yapmış gibi görünüyor.

Oysa vatan ve ulus gibi kavramların toplumların hayatına nüfuzu, ister milliyetçilik olarak ister başka şekillerde tezahür etsin, çokköklü ve çokboyutlu sosyokültürel olguların sonucu. Hatta bu kitapta göreceğimiz gibi, milliyetçilik öncesine giden hassasiyetlerden ve birikimlerden de beslenmesini bilen olguların. Öyle yekpare bir vardı-yoktu, iyiydi-kötüydü yargılarıyla vatan veya millet gibi kavramlar et-

2. Berlin Duvarı'nın yıkılmasının hemen ardından gelen bağlamda, Yugoslavya'nın parçalanması sürecindeki savaşlar sürerken, Partha Chatterjee, ulus-eksenli tarih yazıcılığı ile ilgili kitabına şu gözlemi yaparak girer: Batı, “eskiden, ama öyle çok eskiden değil, dünyanın geri kalan kısmına en muhteşem hediyelerinden addettiği” milliyetçiliğin bir noktadan sonra kendisi dışındaki bir dünyaya ait olduğunu hissetmeğe başladığında bu olgu “artık medeni hayatın düzenli sükûnetini tehdit eden karanlık, ilkel ve nereye gideceği belli olmayan ‘kadim’ bir güç olarak görülüyor”. Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Post-Colonial Histories*, Princeton: Princeton University Press, 1993, s. 4; Türkçesi: *Ulus ve Parçaları*, çev. İsmail Çekem, İstanbul: İletişim, 2002.

rafında oluşan toplumsal enerjiyi açıklayamayacağımız aşıkâr. Bırakın milyonlarca, ya da yazı teknolojisinden dolayı “tarihî” dediğimiz birkaç binyıllık insanlık tarihini, son birkaç yüzyıl içinde dahi insan topluluklarının dil, din, yer gibi belli başlı kimlik oluşturuçu unsurlar açısından muazzam dönüşümler yaşadığı düşünülürse “bin(lerce) yıldır biz...” türü düz, çizgisel anlatıların ideolojik cilası kolay dökülür. Modern çağlara ait bir olgu olarak milliyetçiliklerin millet ve vatan tarihi adına birçok şeyi inşa, hatta icat ettiğı muhakkaktır.³ Öte yandan milliyetçiliklerin yaslandığı his ve tahayyül, duyarlılık ve fikir dünyasını oluşturan unsurların da bir tarihi vardır. Millet ve vatan kavrayışlarının tarihi ile ilgili tartışmaları derinleştirmek için, gerek bu unsurların gerekse bunları paylaştığımızı düşündüğümüz (tahayyül et-

3. Chatterjee kitabını yazdığında milliyetçiliğı Amerikan ve Fransız ihtilallerinden sonrasının dünyasına ait bir olgu olarak ele alan çalışmaları ve bunlarla ilgili tartışmalar en azından on yıldır hararetle sürdürölmekteydi. Ve sürdürölmektedir. Bu yolda çığır açan kitap için bkz. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra: Verso, 1983. Burada ele alamayacağımız geniş literatürün belli başlı durakları için bkz. Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Yine Hobsbawm'un Terence Ranger ile birlikte hazırladığı *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, kitabı da bu açıdan önemlidir. Konuya farklı bir açıdan bakan Anthony Smith de artık bu tartışmanın klasikleri arasına girmiştir; birçok kitabı arasında bkz. *Nations and Nationalism in a Global Era*, Cambridge: Polity, 1995, ve *The Antiquity of Nations*, Cambridge: Polity, 2004. Bu eserlerin Türkçe çevirileri için bkz. Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğın Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis, 1993; Hobsbawm, *Milletler ve Milliyetçilik*, çev. Osman Akinhay, İstanbul: Ayrintı, 1993 ve Smith, *Küresel Çağda Milletler ve Milliyetçilik*, çev. Derya Kömürçü, İstanbul: Everest, 2002.

tiğimiz) başkalarından oluşan topluluklara duyulan aidiyet hissinin, *asabiyye* duygusunun tarihine eğilmek gerektiği açıktır.⁴

İşte burada hayret kapısını ardına kadar açık tutmakta yarar var. Vatan, il, yurt, ulus, kavim, millet, soy gibi kavramların geçmişİ sürprizlerle doludur. Ama bunu söylerken kastım, bugünkü kullanımlardan farklarını toptancı bir tezata indirgemek, “vatan deyince eskiden insanlar köylerinin meydanından başka bir şey anlamazdı”, ya da “yurt dedikleri çadır, soy dedikleri nesep ağacı idi” gibi hâlâ çokça zikredilen yargıları anıştırmak ve pekiştirmek değil. Bilakis, geçmişin en az bizim kadar incelikli insanların bu kavramların içini nasıl farklı şekillerde doldurduklarına ve sürekli dönüştürdüklerine yakından eğilmek gerekir. Vatan ve millet anlayışlarımızın çağdaş dünyada aldığı farklı şekillerin, ne kadar yeni olurlarsa olsunlar, yoktan var edilmeleri mümkün olamazdı. Hem sadece tercih edilen değil, edilmeyen, zaman içinde terk edilen, unutilan görüşleri de tanı-

4. İbn Haldun'un, yani ulusçuluklardan çok önce yaşayan bu büyük düşünürün, insan ve toplum bilimleri diye nitelendirdiğimiz araştırma ve düşünme alanlarına en büyük katkılarından biri, her türlü dayanışma grubunu ve ağını içerecek şekilde bir soyutlamaya izin veren bu kavramdır şüphesiz. Sözcüğün günümüz Türkçesinde yaşayan “taassup” ve “asabi” kelimeleriyle yakın akraba olduğunu da ekleyelim. Osmanlılar'ın İbn Haldun'u en geç on yedinci yüzyılın ortalarında “keşfettiği” bilinir, ve *Mukaddime*'nin ilk Türkçe (tamamlanmamış) çevirisi 1720'lerde yapılmıştır. Bkz. *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, çev. Pîrîzâde Mehmed Sâhib, haz. Yavuz Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan, M. Cüneyt Kaya, 3 cilt, İstanbul: Klasik, 2008. Yavuz Yıldırım'ın Giriş yazısında belirttiği gibi (s. XXXIII), Pîrîzâde “asabiyye” konusunda İbn Haldun'u bire bir çevirmektense küçük bir müdahaleyle şerh yoluna gitmiştir. Bkz. I:252-56.

makta yarar vardır; hem tarihi hakikate sadakat açısından hem de içine düştüğümüz çıkmazlarda bize alternatif sunma potansiyeli taşıdıkları için.

Menkıbe, on beşinci yüzyılın başlarında dilden dile dolaşıyor olsa gerek. Abdal Musa Toroslar'ın Tekeili'nde tekkesini kurmuş, “sultan” olmuş, aralarında Kaygusuz Abdal'ın da bulunduğu dervişleriyle yaşamaktadır. Bir gün, İran tarafından gelen bir abdal, sultanın kerametleri karşısında taaccüp eder, “Acaba bu sultan hangi soydandır?” diye sorar. Velilik ile soy, ululuk ile nesep arasında bir ilişki kurmak ister gibidir. İlk ders tekkenin abdallarından gelir: “Biz bu sultanın ötesini sormayız. Yalnız didarının âşıkıyız.” Dönüp Abdal Musa'nın kendisine tevcih ederler, onun cevabı bana kalırsa Türkçenin en güzel ve derinlikli şiirlerinden biridir ama nedense pek bilinmez:

Kim ne bilir bizi nice soydanız

Ne bir zerre oddan ne hod sudanız⁵

5. Adil Ali Atalay Vaktidolu (haz.), *Abdal Musa Sultan ve Velayetnamesi*, İstanbul: Can, 1996, 7. baskı, s. 30-31. Od ve su, aslında dört unsurdan bir terkip olan insanın (ve varlığın) sadece birer unsurudur. Ayrıca bu şiirde, *Saluknâme*'de bol örneğini gördüğümüz, ama on beşinci yüzyıldan sonra etkisi zayıflayacak bir kozmografya (kimi günümüz okurlarının fantastik edebiyat lezzeti alacağı bir yan) vardır: “Yedi tamu (cehennem) bize nevbahar oldu/Sekiz uçmak (cennet) içindeki köydeniz.” Evliya Çelebi'nin Kudüs bahsinde Arap ve Rum diyarları arasında yaptığı karşılaştırma tamamen aynı kefeye konamaz ama diyar-ı Rum'da soy ve nesep anlayışının kendine has tarihine bir başka açıdan işaret eder: “Bu ‘Arabistân'da huşûşâ Arz-ı Muḳaddesde hasîb [ü] nesîbe i'tibâr edüp küflerin [denklerini, kendilerine denk olanları] gözedirler, Rûm diyârı gibi Nedelḳo ve Dimço ve Yuvan nâm memlûklerine kız verüp kız almazlar, her biri ecdâdları kime muntehîdir [erişir] bilirler.” IX:220a.

On birinci ila on altıncı yüzyıllarda Anadolu ve Balkanlar'dan söz ederken, büyük ama çok büyük göçlerin, dil ve din değiştirmelerin, herkes için yeni ve çok farklı bir-ara-da-yaşama tecrübelerinin yoğunlaştığı, birbirinden farklı üretim ve yaşam biçimleri örüntülerinin hızla değiştiği, bir kişinin ömrü sürecince icabında üç-dört değişik devleti veya küçük yerel siyasayı tanıyarak yaşadığı bir dönemden söz ediyoruz. (Ortaçağ toplumları durağandır diyenlere inanmayın; kendi toplumsal gerçekleri üzerine kafa yormaz, öyle yaşar giderlerdi diyenlere asla.) Bu hareketliliğin getirip götürdükleri üzerine sürekli düşünen, irili ufaklı perakende dinamiklere çekidüzen vermeye, ya da gördüklerine anlam vermeye çalışan yazarlar arasında Yazıcızâde Ali'nin ve oğullarının özel bir yeri vardır. Ali, on beşinci yüzyılda önemli olan, “Oğuzculuk” diye nitelendirebileceğimiz bir siyasi duruşun en etkili temsilcilerindendir.

Neredeyse bir yüzyıl boyunca Osmanlı şehri olarak şekillenmekte olan Gelibolu'da, İstanbul'un fethinden birkaç yıl önce kaleme aldığı eserinde şöyle yazar:

Oğuz kavmi Türkistan'da iken şekilleri Moğol-çehre idi ve lehçeleri dahi onlara yakın idi. Çün İran-zemin ve Rum ve Şam'a geldiler, şekilleri Tacik-çehre ve dilleri revan ve yumşak oldu dirler.⁶

6. “Tacik”, göçebe Türkler açısından değişik dönemlerde temasta oldukları Arap veya İranlı gibi yerleşik topluluklara verilen addı. Türklerin Müslümanlaşmasından sonra bu daha çok İranlılar'a yapılan bir göndermeydi ama sabit bir etnisite değildir. Yazıcızâde 'Alî, *Tevârih-i Âl-i Selçuk* (Selçuklu Tarihi), haz. Abdullah Bakır, İstanbul, 2009, s. 5. Metin, büyük ölçüde Reşidüddin Fazlullah'ın (ö. 1318) *Câmiu't-Tevârih*'inden çeviri olmakla birlikte sadece özgün malumat değil aynı zamanda özgün bir pers-

İşte iki-üç cümleye sığdırılan bu muazzam dönüşümün maceralı hikâyesi, bir yer'in ve bir biz'in insanı olmanın, dolayısıyla vatan ve ona mukabil kavramların tarihiyle ilgilenenlere çok şey öğretebilecek dev bir çalışma alanı addedilmelidir. Osmanlıların veya giderek Osmanlı devletinin şemsiyesi altına girecek olan Türkdilli insanların Türklükle ilişkisi neydi? Türkmenlikle, Oğuzlukla, Moğollukla, Taciklikle ilişkisi neydi? Kendilerine ait topraklara ne derlerdi?

Sorular sayfalar boyu dizilebilir. Bu çerçevede karşımıza çıkan en önemli anahtar kelimeler arasında “diyar-ı Rum” ve “Rumîlik” vardır. İşte bu küçük kitap bu kelimelerin ve yansıttıkları toplumsal-kültürel gerçekliklerin tarihiyle ilgili. Ancak bu meseleyi bana göre önemli kılan başka bazı meselelere de değinmekte yarar var.

Önce vatan. Ulus-devletler çağında, tanımlanması siyasi yapılardan bağımsız düşünülemeyecek bir coğrafya olarak, “vatan” mefhum mudur, mevhum mu? Yani, fehm edilmiş, kavranmış bir şey midir, kavram mıdır, yoksa vehm edilmiş bir şey, bir uydurma mı? Kelimenin eski dar anlamını geliştirecek ve hem fikir hem duygu açısından ona çağdaş siyaset

pektif yansıtır. Burada zikrettiğimiz cümleler de Reşidüddin'den alınmış gibidir ama önemli farklar vardır. İlhanlı veziri şöyle yazar: “Türkmen adı eskiden yoktu. Türk yüzlü [Farsçası: Türk-şekil] göçebe ulusların hepsine düpedüz Türk denilirdi ve her aşiretin kendine özgü bir unvanı vardı. Oğuz boyları kendi vilayetlerinden çıkıp Maveraünnehir ve İran beldelerine geldikten sonra burada çoğaldılar. İklimin [âb u hevâ] tesiriyle bunların şekilleri Taciklere benzemeye başladı. Ama Tacik olmadıklarından Tacikler bunlara Türkmen dediler; yani Türk-mânend (Türk'e benzer).” *Oğuz Kağan Destanı*, haz. ve çev. Tufan Gündüz, İstanbul: Yeditepe, 2016, s. 50 (küçük değişiklikler yaptım). Farsça metin için bkz. *Câmiu't-Tevârih*, haz. A. A. Alizade, Moskova: Asya Milletleri Enstitüsü, 1965, I:109-10.

söylemindeki başat konumunu kazandıracak çıkışı açanlar arasında ilk akla gelen Namık Kemal, bu konuda farklı düşünenlerin tavrını şöyle özetler: “Vatanı tayin eden madde birkaç bin mazlumun kanı veya birkaç rical-i devletin kalemiyle çizilmiş bir hatt-ı mevhumdan ibaret değil midir?” Vatan hudutlarına bu gözle bakınca, bir şair (Şinasi’yi kastediyor) “milletim nev-i beşerdir, vatanım ru-yi zemin” diyebilir ama bu fiyakalı fikir “bu âlemin başka bir âlem olmasına ihtiyaç gösterdiğinden... ahrette rahat ümidiyle kendini öldürmek kabilindendir.”⁷

Bu fikirlerin tartışıldığı ortamda vatan kavramının çağdaş siyasi anlamı çoktan belirmeye başlamıştı ve belirli ölçülerde kullanılıyordu. Kelime, on sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren bugünküne yakın bir siyasi-içtimai anlam kazanmağa başlamış görünüyor.⁸ Ama Namık Kemal’in ifa-

7. İki düşünür arasındaki fark, Şinasi’nin şiirinde “hürriyet”in vatan ile değil, kanun ile irtibatlandırılmış olmasına da yansır. Bkz. Fatih Kanter, “Şinasi Şiirinde Yeni İnsan Tipi”, *Türk Kültürü*, XXXIX/462, Ekim 2001, s. 616-23. İnternette dolaşınca, ilgili değinmelerin çoğunda bu beytin Tevfik Fikret’e yakıştırıldığı görülür. Fikret’in gerçekten buna çok yakın, daha doğrusu açık gönderme yapan mısraları vardır; ama işin aslı şu ki, bu fikir günümüzde (bu konuları ciddiyle çalışan edebiyat ve fikir tarihçilerinin dışında) otomatiğe bağlanmış bir şekilde “kozmopolit züppelik” kategorisine atılmış, oradan da Tevfik Fikret’e atfedilir olmuştur. Tanzimat dönemi aydınlarının, fikir hürriyeti konusunda çektikleri bütün sıkıntılara rağmen ne denli geniş ufuklu, açık görüşlü ve cesur olabildiğini takdir etmek gerekir. Bu mısra hakkında bir diğer meşhur itiraz Mehmed Akif’ten gelmiştir. Mithat Cemal Kuntay, *Mehmet Akif: Hayatı, Seciyesi, Sanatı*, İstanbul: Semih Lütüf Kitabevi, 1939, s. 265-66.

8. Behlül Özkan, *From the Abode of Islam to the Turkish Vatan: Making of a National Homeland in Turkey*, Yale University Press, 2012. Hakan Erdem’in Tanzimat fermanını bu açıdan okuyuşu için bkz. “Hain-Ahmet-Paşa’nın Gemileri ve Vatan Sevgisi”, *Karar gazetesi*, 27 Mart 2016.

de ettiği haliyle geniş kabul görmesi kolay olmayacaktır. Nasıl kendisi Şinasi'yi ütöpik ve sakıncalı bulduysa, onun vatan fikriyatı da başkalarına fazlasıyla romantik ve tehlikeli gelecektir.

Ahmet Cevdet Paşa'nın vatan kavramıyla ilgili, sıkça zikredilen değerlendirmesi “Kozan Seferinin Mebâdîsi” bahsinde geçer. Gayrimüslimlerin askere alınması konusunda fikri sorulduğunda önce bunca değişik dinden bunca farklı unsurun aynı birliklerde bir arada olması halinde her birliğe çeşit çeşit din adamı atamak gerekeceğinden ve bunun imkânsızlığından dem vurur. Sonra da “mahlût [karışık unsurlardan oluşan] bir taburun binbaşısı lede'l-hâce [haceti halinde] askeri gayrete getirmek için ne diyecek” sorusunu sorar, ve devam eder:

Vâkı'a Avrupa'da gayret-i dîniyye yerine gayret-i vataniyye kâ'im olmuş ... ammâ bizde “vatan” denilirse askerin köylerindeki meydanlar hâtırlarına gelir. Biz şimdi “vatan” sözünü ortaya koyacak olsak, mürûr-ı zamân ile ... olsa bile gayret-i dîniyye kadar kuvvet alamaz. Ve anın yerini tutmaz. Husûlü de çok vakitlere muhtâc olur.⁹

9. Ahmet Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, haz. Yusuf Halaçoğlu, İstanbul: Çağrı, 1980, s. 114. Cevdet Paşa'nın sözünü ettiği olaylar 1864'te geçmektedir ama kitap 1876'dan sonra yazılmıştır. Cevdet Paşa'nın belirli bir bağlamda, belirli bir somut meseleyle ilgili yaptığı bu değerlendirme genellikle bağlamından kopartılarak, yukarıda sözünü ettiğim çizgisel ve toptancı hikâyeye (“vatan deyince insanlar köy meydanından başka bir şey bilmezdi”) malzeme edilir. Çeşitli milliyetçiliklerin birbirleriyle ve imparatorlukla çatıştığı on dokuzuncu yüzyılda, Cevdet Paşa İbn Haldun'u ikinci keşif ve tercüme döneminin açmış, *asabiyye* kavramına daha da yakından eğilme ihtiyacı hissetmişti. Bkz. Ümit Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, İstanbul: Ötügen, 1975.

Cevdet Paşa'nın "çok vakitler"den ne kastettiğini bilemiyorum ama Namık Kemal'in sesi, ve çağdaşlarının ve ardıllarının sesleri, farklı tınılar ile çeşitlenerek, zamanla genç kuşakları etkisi altına alacak ve vatan sözüne büyük bir kuvvet kazandıracaktır. Tesadüf mü demeli, tevafuk mu, 1899'da işte o Kozan'ın bir köyünde doğup büyüyen Remzi Oğuz Arık, Namık Kemal'in vatan soyutlamasını vehim addedenlerin ağzından sorduğu, yukarıda zikrettiğimiz "vatanı tayin eden madde ... bir hatt-ı mevhumdan ibaret değil midir?" sorusuna vereceği cevapla Türk milliyetçiliğinin klasikleri arasına girecektir.¹⁰ Cevdet Paşa ile Arık'ın gençlik dönemi arasında savaşların ve siyasetin seyri, kavramı muhakkak ki köy meydanları dahil nice gündelik mekâna taşımış, "93 Harbi" faciası sırasında Zafer Hanım'ın yazdığı "Aşk-ı Vatan", Birinci Cihan Harbi yıllarında Faik Ali'nin (Ozansoy) "Elhan-ı Vatan" ve Abdülhak Hamit'in (Tarhan) "İlham-ı Vatan" başlıklı eserlerinin adında yankılanmış, "Malumat-ı Vataniyye" diye bir konu okul müfredatına girmiştir. Ve vatan şairinde coğrafyası pek mazbut olmayan vatan giderek, bilhassa Çanakkale Savaşı'ndan sonra, "Türkiye" ve "Anadolu" adlarını almıştır. 1919'dan itibaren orası artık Milli Mücadele'nin verildiği yerdir, ister Rumeli çocuğunun bakış açısından olsun ister Anadolu'nun. Üsküplü Yahya Kemal'in 1920 Mayıs'ında yazdığı aşk şiirine ("Ses") de yerleştirdiği üzere Bebek'ten bakarken Küçüksu'nun "*arında vatan semti*" vardır.¹¹

10. Arık'ın yazıları ölümünden (1954) sonra kitap halinde toplanmıştır: *Coğrafyadan Vatana*, İstanbul: Yeni Matbaa, 1956.

Vatan kavramının hikâyesinde Namık Kemal'in sesi öylesine gür çıkar ki, aynı dertleri paylaşan bazı çağdaşlarının mefhuma kazandırdığı farklı tınlar yakın zamanlara kadar duyulmaz olmuştur. Zafer Hanım'ın eserini taze bir bakışla okuyan bir edebiyat tarihçisine göre:

Türkçe edebiyatta vatan söyleminin Namık Kemal'in öncülüğünde ilk sıçrayışını yaptığı yıllarda *Aşk-ı Vatan* bu söylemin özgün bir varyantı olmuştur. Namık Kemal, vatan söylemini yakın ve uzak tarihin savaşlarının (Kırım Savaşı, II. Selim dönemi Osmanlı-İran savaşları, Moğol istilası) zemininde ve vatanın karşısında her şeyin *teferruat* olduğu iddiasındaki eril bir söylemle inşa ederken, Zafer Hanım'ın, vatanından kopararak buralara sürülmüş bir kadının hüsrarla sonuçlanmayan vatan hasretini kadınlar arası deneyim aktarımıyla daha da meşrulaştırması, yaygın vatan söylemine önemli bir müdahaledir.¹²

Peki ama, diyerek tarihçinin burada sorması gerekir, daha önceleri vatan sevgisi sadece insanın doğduğu köy veya

11. Türkçenin belki de en güzel aşk şiirinin yazılış hikâyesi ve bağlamı için bkz. Beşir Ayvazoğlu, *Bozgunda Fetih Rüyası*, İstanbul: Kapı, 6. basım, 2016, s. 311-15.

12. Fatih Altuğ, www.5harfliler.com/zafer-hanimin-vatan-aski/. Tabii, bu ve benzeri kavramların Osmanlı coğrafyası içinde Arapça, Ermenice, Grekçe, Kürtçe gibi farklı dillerde nasıl kullanıldığı da önemli. Türkçe yazan Ermeni ozanlarından Aşık Pesendî, 1910'da basılan *Divan*'ında II. Meşrutiyet dönemini "Doğdu şems-i hürriyet buldu şeref vatanımız" diye karşılar. Memleket meselelerinden şikâyet ettiğinde "Müslim gayri müslim hep kardaşlaruz / Cümlemiz derd-i vatandan ağlaruz" diye yazar. Ve "Dinneyin pendimi [nasihatimi] ey vatandaşlar" hitabıyla başladığı "Dasitan" ında istibdat yüzünden "Kan ağladı Anadolu asitan" diyerek Anadolu kelimesini bir duygudaşlık alanı olarak kullanır. Bkz. Kevork Pamukciyan, *Ermeni Harfli Türkçe Metinler*, haz. Osman Köker, İstanbul: Aras, 2002, 2. cilt içinde, "Aşık Pesendî ve Divanı", s. 208-23.

kasabaya duyduğu muhabbetten öteye gitmez miydi? On dokuzuncu yüzyıldan önce “Hubbû'l-vatan mine'l-iman”, yani “vatan sevgisi imandandır” hadisini (belki de zayıf olduğunu bile bile) zikredenlerin bütün kastı bu muydu? Mesela Fenârîzâde Ali Çelebi gençliğinde tahsil için Acem diyarının yolunu tutar, orada uzun süre kalır, çok parlak bir bilim insanı olur, ama on altıncı yüzyılda yazılan hal tercümesine göre bir gün gelir, “hubbû'l-vatan galebe çalar ve bilâd-ı Rûm'a döner”.¹³ Burada vatan, bırakın köy meydanını, bir şehir veya bir bölgeden bile çok daha geniş bir aidiyet iklimi çağırıştırır.

Ayrıca küçücük ölçekli dahi olsa, bu muhabbet (hubb ile aynı kökten) yabana atılır bir şey değil. Ahteri'nin (ö. 1560-61) Arapça-Türkçe lügatinde “vatan”ın karşılığı “insanın mekân ve mahallî”dir, oldukça dar ve soğuk bir tanım, ama bu bir sözlük. Kelimenin kapsama alanı ne olursa olsun taşıdığı duygusal yükün derinliğini sözlükçünün çağdaşı Fuzulî'de (ö. 1556) buluruz: “Edemem terk Fuzûlî ser-i kûyun yârun / Ne kadar zulm yeriye mana hoşdur vatanum.”¹⁴ Hatta çok önceleri, bu konuda İslam dünyasında yazılan ilk kitapta, Câhiz'in (ö. 869) Arapça eseri *Kitâb el-hanîn ile'l-*

13. Taşköprülüzâde Ahmet Efendi, *Eş-Şekâ'iku n-Nu'mâniye fi 'Ulemâ'i d-Devleti l-'Osmâniye*, Arapça metni haz. Ahmed Suphi Fırat, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1985, s. 181.

14. Ali Nihat Tarlan, *Fuzulî Divanı Şerhi*, İstanbul: Akçağ, 1998, s. 458. Tarlan'ın açıklamalı çevirisiyle: “Ey Fuzuli, yarın diyarını yani vahdet âlemini terkedemem. Çünkü orada her ne kadar bana mütemadiyen zulmediyorsa da yine vatanım bana güzeldir.” Bir diğer versiyonda beyit şöyle kurulmuştur: “Edemen terk Fuzûlî ser-i kûyin yârin / Vatanımdır vatanımdır vatanımdır vatanım.”



Dünya edebiyatında *Pançatantra* ya da *Kelile ve Dimne* gibi derlemelere konu olan; Ezopos, Beydeba ve La Fontaine gibi anlatıcılarla özdeşleştirilen hikmetli hayvan hikâyeleri kitapları arasında Hüseyin Vâ'iz Kâşîfî'nin *Envâr-i Süheyli*'si de vardır. Bir hikâyede, cennet yurdunun aylar tarafından istila edildiğini gören bir maymun, kendini feda ederek "emperyalistleri" dönüşü olmayan cehennemsi çöle sürükler ve onlarla birlikte helâk olur.

evtân'da, vatan kelimesiyle kastedilen yer, siyasi çağrışımları ve sınırları belirsiz olsa da, insanın doğallıkla duygusal bir bağ ve gerektiğinde koruyucu bir refleks geliştirdiği bir yerdir.¹⁵

Şimdi kullandığımız şekliyle vatan fikrinin modern ideolojilere ve siyasetlere has olduğu doğru ve bunu bilmek özcü-köktenci dayatmalara karşı çok önemli, ama şunu unutmamak kaydıyla: Bir “yer”e aidiyet hissi, eski zamanlarda da dar ve sığ bir şey değil, o aidiyetle birlikte gelen savunmacı refleks de öyle, kaybın verdiği acı da öyle. On beşinci yüzyılın sonlarında Hüseyin Vâiz Kâşifî'nin Herat'ta yazdığı Farsça eseri *Envâr-ı Süheylî*'de, maymunların yaşadığı topraklara saldırarak ele geçiren ayları (“emperyalistler”?) tuzağa düşürmek ve yurdundan kovulmuş soydaşlarını (“ebnâ-ye cins”) kurtarmak için hayatını feda eden bir maymunun hikâyesi anlatılır.¹⁶

Vatan kelimesi bir yana, Türkler için “il” kelimesi duygu bağı taşımayan bir siyasi-coğrafi terimdir diyebilir miyiz? Yukarıda sözünü ettiğimiz Yazıcızâde Ali'nin oğlu Meh-

15. İngilizce çevirisi için bkz. Saleh Z. Habal, yayımlanmamış doktora tezi, University of Pennsylvania, 1949, s. 123-57. Câhiz'in zikrettiği kaynaklardan biri (s. 130) “en iyi çocuklar okuldan en çok nefret edenlerdir” dediğine göre, bu metinleri ciddiye almak gerekir. (Ortaçağ toplumlarının uysal yığınlarından oluştuğu da büyük bir mevhumdur.)

16. Metin için bkz. *Envâr-ı Süheylî*, haz. Yûsuf Üzlî, Hartford, Matba'a-i Âstîn, 1851, s. 294-302. Kâşifî'nin eserinin Osmanlı Türkçesine çevirisi ve sözünü ettiğimiz hikâye dahil çeşitli hikâyelerin Osmanlı sanatçıları tarafından resimlendirilişi konusunda etraflı bir çalışma için bkz. Şebnem Parlador, *Resimli Nasihatnameler: Ali Çelebi'nin Hümâyûnnâmesi*, yayımlanmamış doktora tezi, Ege Üniversitesi, 2011. Bu çalışmaya dikkatimi çeken Serpil Bağcı'ya hayli müteşekkirim.

med, çok okunan *Muhammediye*'sinde "ilinden düşmüş avare gönülmüş gurbete heyhat" dediğinde bir yer'in insanı olma, bir yer'e ait olma hissinin modern vatan kavrayışından çok önceleri de güçlü olduğunu ve il sözcüğü üzerinden de ifade edildiğini gösterir. Ondan da evvel yazılan Ahmed-i Dâ'i'nin *Çengnâme*'sinde şöyle bir beyit geçer: "Kişi kim ayrılr kendi ilinden / Gidermez zikrini daim dilinden."¹⁷

Ama ortaçağ Türkleri, ve muhakkak başka birçok kavmin insanları, ezeli ve ebedi bir "il" fikrini doğallaştırmayacak kadar hareketliyidiler. Kaşgarlı Mahmut, *Divânü Lügâtî't-Türk*'ün "törü" (töre) maddesinde şu atasözüne yer verir: "il kaldı, törü kalmas", yani "vilayet terk edilir, âdet terk edilmez."¹⁸ Göçün ve kitleler halinde "yersinme"nin (D.L.T'de Arapça karşılığı "tawattana", yani bir yeri tavatun etmek, bir yere yerleşmek ve vatan edinmek) belirleyici olduğu bağlamlarda kimliği ve aidiyeti tanımlayan, bunlara süreklilik kazandıran temel unsurun belirli bir yer' den çok töre ve dil olmasını bekleyebiliriz. Onlar da yitirilmişse kimlik ve aidiyet değişecek, yazılı kaynaklar ve "çanak-çömlek" olmasa belki de tanınmaz bir hal alacaktır.

Osman Gazi'nin ceddi gibi Orta Asya'dan çıkan ama bambaşka bir coğrafyada devlet kuran ve kuşaklar boyu saltanat süren bir diğer Türk kökenli hanedana bakalım. Toru-

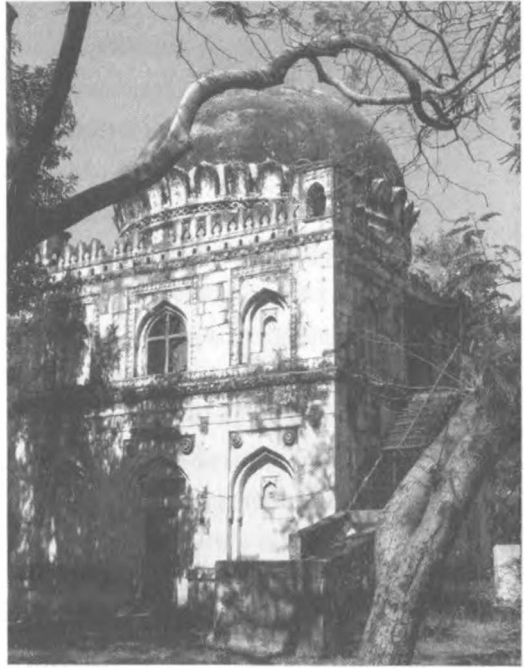
17. Bkz. *XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü*, Ankara: TDK, 1965-1977, "il" maddesi.

18. Metni yayımlayan ve çağdaş Türkçe karşılıklarını veren Besim Atalay, *Divânü Lügâtî't-Türk* tercümesi, 4 cilt, Ankara: Ankara Üniversitesi, 1998-99, II: 25 (8. satır).

nu Hint padişahı Ekber için Farsça yazılan *Ekbernâme*'de Babür Şah'ın (Fergana 1483 - Agra 1530) Hindistan'a gelişi şöyle anlatılır: "İlahi irade hazret-i şehinşahi'nin (yani Babür'ün) özgün cevherini açığa çıkararak, Hindistan iklimini muradına kavuşturmak ve hazretlerini gurbet mülkünde kâmrân (mutlu, devletli) olma mertebelerine yönlendirmek istediğinde, ona kendi diyarında ve asli mevâtîninde (vatan ile aynı kökten) –ki sadık adamlarının bulunduğu yerdir– külfet kapılarını açtı" ve orada kalmasını imkânsız kıldı. Çeşitli teşebbüslerinin istediği sonucu vermemesi üzerine Maverâünnehir'deki emellerini terk eden ve Hindistan memalikinî fethetmeye karar veren Babür, Kabul'den altı menzîl uzaklaştıktan sonra "ılıman bir vilayete ve Hindistan kenarına geldi ki daha önce görülmüş değil. Varır varmaz nazarına bir başka âlem değdi. Bitkiler ve ağaçlar başka, hayvanlar ve kuşlar başka tarz, o ilin ve ulusun yolu âdeti başka. Hayrette kaldı. Filvaki hayret edilecek şeydi."¹⁹

19. Abu'l-Fazl, *The History of Akbar*, Farsça metni hazırlayan ve İngilizceye çeviren: Wheeler Thackston, 2 cilt, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2015, I: 291 ve 299. İkinci alıntıda Ebulfazl (Abu'l-Fazl) Babür'ün Çağatay Türkçesi ile yazmış olduğu kendi hatıratını zikretmektedir. Babür'ün kendisi bu karşılaşmayı şöyle anlatır (Çağatay Türkçesine mümkün olduğu kadar sadık kalarak): "Sıcak vilayetleri ve Hindistan nahiyelerini hiç görmemişim. Nangarhar'a vardığımızda özge bir âlem nazarımıza değdi. Nebatlar özgece ve ağaçlar özgece ve hayvanlar özgece ve kuşlar özgece, il ve ulusunun yolu âdeti özgece. Hayretlik oldu. Filvaki hayret yeridir." İki kuşak sonra artık Hindistanlı olmuş bir soyun artık Farsçaya dönmüş saray dilinde bu karşılaşmanın hayretlik anısı hâlâ canlıdır. Çağatay Türkçesi metin için bkz. Zahiruddin Muhammad Babur Mirza, *Baburnama*, haz. W. M. Thackston, 3 cilt, Cambridge, Mass.: Harvard Üniversitesi Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1993, II:301.

Rumî Han türbesi,
Ahmadnagar.
Osmanlı ülkesinden Hind
diyarına top döküm ustası
olarak giden Mehmed bin
Hasan (ö.1549), orada
el-Rumi lakabıyla bilinmiş,
nice savaşın kaderini
belirleyen Melik-i Meydan
(Meydan Beyi?) adlı topun
(*altta*) ustası olarak
ünlenmiştir ve bugün
Rumi Han olarak
anılmaktadır.



Melik-i Meydan topu Bijapur şehrinin
en ilgi çeken tarihi varlıklarından biri
olarak açık müzede sergileniyor.
Topun üstünde el-Rumi'nin "imzası" var:
'Amel-i Muhammed bin Hasan Rumi.



Biraz şartların gereği biraz da ilham ile, yoksa macera-perestlik mi demeli, Babür Şah Hindistan'da yersinmiştir, soyu bu ilin hem hâkimi hem yerlisi olacaktır.²⁰

Diyar-ı Rum'a dönecek olursak, orayı da sadece Selçuklu yönetici sınıfı ve onlarla birlikte gelen aşiretler değil, değişik kültürlerden ve sosyal sınıflardan nice muhacir ve müsafir vatan edinmiştir. Alauddin Keykubad döneminde Konya şehrini anlatırken Selçuklu tarihçisi İbn Bibi şöyle der:

“O bölgeye her ülkeden insanlar gelerek o güzel şehri vatan yapmış / Bütün dünyanın yaşadığı oraya şehirden ziyade engin deniz adını takmak yerinde olur.”²¹

Toprak sınırlarını temel alan ulus-devletlerden önce aidiyet ve asabiyye ifade eden kelimelerin, ve bu meyanda “vatan” kelimesinin farklı ölçeklerde ve esnekliklerde ve çoğu zaman hiçbir siyasi çağrışımı olmadan kullanılmış olduğu aşikâr. Tam da üzerine oturduğu semantik zeminin bu kayganlığı yüzündendir ki, vatan-yurt konusu “eskiden şunu anlardı” diye yekpare bir “modernlik-öncesi”ne indirgenemez. Ayrıca gördüğümüz üzere vatan gibi, il gibi, yer

20. 2017 yılının Ocak ayında Aurangabad'a (Evreng-abad) gittiğimde şahit olduğum bir hadise, bu soyun ne kadar Hindistanlı olduğuna işaret eder: Babür'ün dip torunu Evrengzib'in kabrinin de bulunduğu dergâhı ziyaret ederken, bir Hindu köylü grubun geldiğini gördük. Hindulann ve Müslümanların bazı Sufi yâzırlarını ortak ziyaret yeri olarak kabul ettiğini duymuştum, ama kadınlı erkekli bu grubun şeyhin kabrinden sonra Evrengzib'in de kabrinin toprağını öpüp dua edeceğini tahayyül etmemiştim. Benim cehaletim, benim hayretim.

21. *El Evamirul-Ala'ie fi'l-Umuri'l-Ala'ie*, 2 cilt, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1996, haz. ve çev. Mürsel Öztürk, s. 272. İngilizce çevirisi ve yorumu için bkz. Scott Redford, *Landscape and the State in Medieval Anatolia*, Oxford, BAR, 2000, s. 53.

gibi mekânsal mecaz ve soyutlamalar ulus-devletler öncesinde ciddi bir duygu yükü taşıyabiliyordu. Bu yüzden zaman zaman, uzaktan ve dolayımı olsa dahi siyasi bir içerik yüklenebileceklerini de kabul etmeliyiz.

“Türk/Türkmen” ve “Türkiye/Türkistan/Türkili”, “millet” ve “vatan” gibi kelimelerin ardında yatan anlayış ve kavrayışlar konusunda daha yapılacak çok iş, taze bir gözle okunacak çok kaynak eser var.²² Bu konuda gerek tek tek sözcüklerin gerekse il/gurbet, sıla/gurbet gibi zıtlılaştırmaların tarihi bir perspektiften çalışılmasında büyük yarar var.²³

Bu iş, ulus olmanın demirbaş kavramlarına takılıp kalmak zorunda değil. Hatta envanter özelliğini aştığı sürece meselenin özüne, yani üzerine düşündüğümüz *toplumların sürekli evrilen biz'i ve onlar'ı yeniden üretme yöntemlerine ve bu evrilmelere yol açan tarihi koşullara* eğilme imkânlarını genişletir. Zira kimlik tartışması, müzakeresi, muhasebesi, inşası, savunusu, zulmü sadece bariz kimlik sözcükleri üzerinden yürümüyor elbette. Bilhassa yiyip içtikleri ve giydikleri üzerinden insanları sınıflandırmak, hiyerarşiler yaratmak her gün yaptığımız alelade bir şey. Lahmacun, viski, takunya gibi kelimeler üzerinden nice yolu var biz demenin ve onlar demenin; bunlar da zaman zaman etni çağrıştırıyor. Zaten etnik kimlik kavramını ve ilgili sözcükleri sınıfsal,

22. Hakan Erdem'in son aylarda *Karar* gazetesinde kararlı bir şekilde, ve taze kaynak okumalarıyla bazı ezberlerin üzerine gittiği yazıları bu açıdan muhakkak okunmalı.

23. On yedinci yüzyılın İtalyanca-Türkçe sözlükleri “sıla” kelimesini *patria* ile karşılamakta ısrarlıdır. Mesela Molino (1641) ve Carradori (1650): *Il Dizionario turco-ottomano di Arcangelo Carradori (1650)*, haz. L. Rocchi, Trieste: Edizione Università di Trieste, 2011, s. 292.

kültürel, ahlaki boyutlardan bağımsız bir biyolojik-genetik yapıdan söz ediyormuşuz gibi kullanabileceğimiz kanaati, çağdaş bir yanılığa bana kalırsa. DNA ile her şey bilimselleşiverdi sanki.

Hem kimliğe dair soruları, biz kimiz onlar kim sorularını, büyük anlatılar üzerinden cevaplamağa çalışmak şart değil. Ufak insanların bu konuda ne düşündüğünü, devletler tepelerine çökmeden kimlerle ve ne şekillerde kendilerini “biz” addettiklerini takip etmekte yarar var. O mükemmel “Kim osurdu? Garip osurdu” meseli, toplumun kendi dışlayıcı yanını da gayet net gördüğünü ve bununla dalga geçebildiğini gösterir.

Rumî kelimesinin dolaşımında olduğu yüzyıllarda, mesela “yoğurt” oldukça keskin bir şekilde farklılık belirtici bir zevk; üstelik Romalı ya da Kostantiniyeli/İstanbullu olanın zıddı çağrışımıyla bu kitapta ele aldığımız konunun tam merkezinde. İlk örneğimiz Roma perspektifinden:

Hümanist eğitim alan çağdaşları arasında klasik metinlere hâkimiyetiyle sivrilen İngiliz seyyah George Sandys, 1611-12’de Osmanlı topraklarında seyahat eder, okuduğu Roma’yı bulamamaktan şikâyet eder her fırsatta. İngiltere kralına muhaliflerin yakıştırdığı “despot” nitelemesine şiddetle itiraz eden muhafazakâr royalist (kralcı) Sandys, gözlerini nereye çevirse, “despotik” Osmanlıların elinde antikenin güzelliklerinin nasıl harap olduğunu görür. Midilli adasında iken Romalı şair Horatius’u (İng. Horace) zikreder: “Ve Midilli’nin unu /kardan daha beyaz.” Ama şimdi, diye devam eder, “Türkler çeşitli malzemeyi birbirine katıp tarhana ve yoğurt gibi bulamaçlar yapıyorlar”.²⁴

İstanbuluların şehirli, medeni veya Rumî olmaktan anladığı şey ne kadar farklı olursa olsun, yoğurt onlar için de benzeri çağrışımlar yapar. Ayaş'ta büyüyen, İstanbul'da çeşitli saray hizmetlerinde Osmanlı olan Esad Muhlis Paşa (1780-1850) bu konudaki görüşünü Farsça yazmayı tercih etmiştir:

Gofte-i mâ lîk bâ-torkân-ı bî-idrâk nîst

Maksad-ı ânhâst zîrâ ez-du 'âlem duh u mâst²⁵

Yoğurdun bir zamanlar uyandırdığı köylü, taşralı, kaba saba, rüstik çağrışımları yerine şimdilerde, bilhassa son yirmi-yirmi beş yılda Batı dünyasında üretilir ve tüketilir olmasıyla, sağlıklı diyet, fitness ve kentli yaşamın vazgeçilmezi gibi nepeyda anlamlar kazanmış olması, kimliklerin ve kimliğe işaret eden gösterenlerin esnekliği (plastisitesi) üzerine çok şey söyler. Ama uzun vadede. Belirli bağlamlarda ise tam tersine bu gösterenler insanların üzerine yapışır kalır. Anadolu'nun ve İstanbul'un Türkdilli Ortodoks Hristiyanlarının, Türkiye ile Yunanistan arasında imzalanan nüfus mübadelesi anlaşması gereği coğrafyasını ve dilini bilmedikleri Yunanistan'a gönderildiklerinde, yeni yurtlarının üsttenci ahalisi tarafından yadırgandıkları, daha doğrusu aşağılandıkları gayet iyi bilinir. Onları tahkir etmek için kullanılan deyim Atina'nın Roma ve İstanbul'la birlikte çizdiği

24. Zikreden Jerry Toner, *Homer's Turk: How Classics Shaped the Idea of the East*, Cambridge, Mass: Harvard Üniversitesi, 2013.

25. Çevirisi: "Bizim sözümüz idraksız Türklere hitaben değildir. Çünkü onların iki âlemde maksadı yoğurt ve ayrandır." Zikreden ve çev. Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, s. 420.

“klasik” üçgeni tamamlar: “*yiaurtovaptismenoi* /yoğurtla vaftiz edilenler.”²⁶

Coğrafyanın belirli bir kimlikle özdeşleştirilmesinin görüntü, ses ve kokularla da yakın ilişkisi var muhakkak. Türkiye dışında ilk kez ezan duyduğumda (1982’de Keşmir’de) şaşırmıştım: hem bu kadar tanıdık, hem bir o kadar başka. İlerideki sayfalarda yeniden sözünü edeceğimiz Fas elçisi el-Temegrûti’nin 1589’da geldiği İstanbul’da selatin camileriyle karşılaşması gibi: Bir başka tarzda olduklarının farkındadır, kadim bir mabed olarak bildiği Ayasofya’ya benzediklerini düşünür.²⁷ Şimdiki niteliksiz mimarının cami yaparken her bulduğu fırsatta Mimar Sinan’ın yapılarına benzer bir şeyi betona dökmesi de “Biz kimiz” sorusuyla ilgili değil mi?

Kültür coğrafyasını şekillendiren ya da tanınmasını sağlayan unsurlar arasında göze değen tek şey mimari formlar

26. Renee Hirschon, “The Consequences of the Lausanne Convention”, *Crossing the Aegean: an Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey*, haz. Renee Hirschon, New York ve Oxford: Berghahn, 2003, s. 19. Ayrıca bkz. Buket Kitapçı Bayrı, “Taam, Şölen, Oruç ve Bizanslı Öteki, 13.-15. Yüzyıllar”, Boğaziçi Üniversitesi’nde 18-19 Mart 2016’da yapılan “Türkiye’de Bizans Çalışmaları: Yeni Araştırmalar, Farklı Eğilimler” sempozyumunda sunulan tebliğ. Burada yoğurt bahsi geçmez, ancak Bayrı’nın *Danışmendname* metni üzerine gerçekleştirdiği incelemesi yemek çeşit ve âdetlerine dair söylenenlerin kimlik oluşturuca rolünü başarıyla çizer.

27. Ama bu karşılaştırmadan Süleymaniye üstün çıkar; İhsan Fazlıoğlu’nun çevirisiyle: “Ancak Ayasofya daha kuvvetli, daha gösterişli ve daha kabadır; Süleymaniye ise daha güzel, daha ince ve daha engindir. Allah bilir ya ikisi arasındaki fark, banileri arasındaki iman ve küfür farkı kadardır. Bu nedenle her ikisi de banilerinin kalblerinin elbiselerini giymiştir.” Bkz. Fazlıoğlu, “Semaniye’den Süleymaniye’ye: Bir Külli’ye’yi Mümkün Kılan Nazarî Hikmet”, *Türkiye Günlüğü* 100, kış 2010.

değil. Safevi İranı'nda da Osmanlı diyar-ı Rum'unda da büyük yapılarda çini görülebilir, ama göz değdirmekle yetinmeyip gerçekten bakan bir göz bunların kapladığı satırların ve renk kompozisyonlarının ne kadar farklı olduğunu, farklı zevk dünyalarına ait olduğunu sezecektir. Değişik görsel ortamlarda da, kitap olsun giysi olsun, diyar-ı Rum ile diyar-ı Acem'in süslemelerinde yere ve zamana bağlı olarak çiçek motifi hâkimdir diyebiliriz, ama gerek renkler gerekse çiçekler arasındaki farklar, size şöyle bir bakışta İsfahan'da mı, yoksa Bursa'da mı olduğunuzu söyleyecektir.²⁸

Rum ve Rumî kelimeleri bütün bu mecralarda dolaşıma girmiş, başka aidiyet gösterenleriyle birlikte yüzyıllar boyu “biz” veya “onlar” demenin, ama bilhassa sanat ve düşünce hayatı ile ilgili olarak Osmanlı coğrafyasına has şeyleri belirtmenin, çok işlevli ve anlamlı yollarından birini teşkil etmiştir.

Bu açıdan modern dönemlerde Avrupalıların, bilhassa emperyalist Avrupa'nın, Roma ile ilişkisi çok farklıdır, çünkü bir devlet, resmiyet ve formel eğitim söz konusudur. Bizans'ın Yunanlıkla özdeşleştirilmesi (bu biraz Osmanlılık Türklük konusuna benzer) bizleri yanıltmasın. Bizans kül-

28. “İslam sanatı değil mi hepsi ‘arabesk’ veya ‘geometrik’tir,” yanlış, oryantalist özcülük içinden düşünenler arasında hâlâ etkilidir, ama bkz. Gülru Necipoğlu, “Early Modern Floral: The Agency of Ornament in Ottoman and Safavid Visual Cultures”, *Histories of Ornament: From Global to Local*, haz. Gülru Necipoğlu ve Alina Payne, Princeton: Princeton University Press, 2016, s. 132-55. Elinizdeki kitabın kapağındaki görüntü, Fatih Sultan Mehmed dönemine ait “Baba Nakkaş Albümü”nde (İstanbul Üniversite Kütüphanesi, FY no. 1423) değişik desen tiplerinin sergilendiği sayfalarda “Rumî” deseninin örneğidir.

türü, Helenlikle ve Grekçeyle özel ilişkisi ne olursa olsun, ki bu bin küsur yıl içinde büyük değişiklikler göstermişti, kendini hep Romalı/Rum görmüştür. İşte on birinci yüzyıldan itibaren bu “Rum” dünyasında yaşayan Türkdilli insanlar(ın bir kısmı) o coğrafyaya ait ve onun kültür mirası ile gündelik hayatın akışı içinde hemhal olmak anlamında “Rumî” olmuşlardır. Oysa Britanya imparatorluğunda Romalılığın öğrenilmesi ve benimsenmesi, yönetici sınıfı ve sömürgeci idarecileri yetiştiren eğitim sisteminin organik bir unsuru haline getirilmiştir. İşin ucunda Roma’nın “emperyal bereketini”, ya da kudret iddiasını sahiplenmek vardır.²⁹

Modern Avrupa kültüründe kendini Roma ile özdeşleştirmek sadece Britanya’ya ait bir özellik değildir. Fransız siyaset söylemi, mesela, 1789 ihtilalinin öncesinde ve sonrasında birkaç on yıl boyunca kendi ülkesini Roma ile, “kötülük timsali” rakiplerini ise, en çok da Britanya’yı, Kartaca ile eşleştirmiştir. Ama on dokuzuncu yüzyılda “medenileştirici emperyal misyonu” sahiplenmek anlamında Romalılığı temsil bayrağını en hararetle taşıyan ve en sistematik şe-

29. “Kayser-i Rum” ifadesi bir açıdan benzer tabii, ya da en önemli güç sembollerinden sikkenin üstüne “Kostantiniyye’de basılmıştır” yazılmasında böyle bir bağın anısının yaşatılması amacı görülebilir. Hatta gerek İskender gerekse Konstantin gibi figürlerin ve daha nice ismin yazılı ve sözlü kültürde gündelik söylemlere nüfuz edecek kadar şöhet bulmuş olması, kadim olanın ne denli derinden benimsendiğine delil addedilebilir. Ancak Osmanlı devlet düşüncesinin tarihi Roma devleti ile ve Roma İmparatorluğu yönetici sınıfı ile bağını öne çıkarttığı, özellikle bunu seçip merkeze koyduğu düşünülemez. Bilhassa güncel ve geleceğe yönelik siyasi tasavvurlar ekseninde oluşturulan yeni bir Roma-Türkiye yorumu için bkz. Atılgen Bayar, *Müslüman Roma: Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin Yakın Geleceği ve Değişimin Diyalektiği*, İstanbul: Meydan, 2012.

kilde devlet kültürüne ve eğitimine yerleştiren Britanya olmuştur. Grek kültürüne de hayran olmakla birlikte, güç pragmatizmi söz konusu olduğunda “İngilizler” Romalılıktan şaşmamak gerektiğine kani olmuşlardır. Zaten Britanya’yı Britanya yapan medeniyetin temelleri Roma işgali döneminde atılmamış mıdır?

İkinci Dünya Savaşı’nın ardından yeni bir devir teslim yaşandığı düşünülebilir: Romalılığı ABD’ye devreden Britanya artık dünyaya medeniyet taşıma misyonunun “bilge” Grek yanını temsil eder bir tavra bürünmüştür. Kendini Anglo-Amerikalı olarak gören Christopher Hitchens, Berlin Duvarı’nın yıkılmasından hemen sonra yazdığı kitabında, yani ABD’nin tek tabanca kaldığı bir dünya konuşulur olduğunda, bu ideolojinin ironik boyutlarını, tüm tuhaflıkları ve çelişkileriyle teşhir eder.³⁰

Ancak Romalı-İngilizlerin emperyal kibriyle eğlenmenin tadını en iyi çıkaranın bir İrlandalı olması okurları şaşırtmayacaktır: “Romalı, ayak izlerini takip eden İngiliz-adam gibi, ayak değdirdiği her yeni kıyıya (bizim kıyımıza hiç değdirmede) sadece kıyafet takıntısını getirdi. Togasını bürünmüş olarak etrafına bir göz attı ve şöyle dedi: ‘Burada bulunmak hoşmuş. Bir WC yapalım.’”³¹

30. Christopher Hitchens, *Blood, Class, and Nostalgia: Anglo-American Ironies*, New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1990, ya da bu kitabını “temize çektiği” *Blood, Class and Empire: The Enduring Anglo-American Relationship*, New York: Nation Books, 2004.

31. James Joyce, *Ulysses*, internette ulaşılabilir tam metin için bkz. <https://archive.org/stream/ulysses04300gut/ulyss12.txt>. Asıl metinde geçen “Englishman” sözcüğünün yansıttığı emperyal tavrın erillik göndermesini yitirmemek için çeviride “İngiliz-adam” demeyi tercih ettim.

Belki de İngilizlerin Romalılık iddiasını nitelemek için “mütere’vîm” diye bir kelime uydurmak gerekir, yani Rumîlik taslayan. On beşinci - on altıncı yüzyılların Osmanlı dünyasında Rumî olmak kimileri için oraların insanı, ya da oralara yerleşenlerin çocuklarından olmakla eşdeğerdir, o anlamda “doğal” olandır. Bir şey taslanacaksa o Acemliktir, dolayısıyla “müte’accim” diye bir kelime vardır. Nitekim Acem diyanından gelen şair ve âlimlerin olağanüstü rağbet gördüğüne dair kanaatin tesiriyle bazı şairler, diyar-ı Rum’a İran’dan gelmiş gibi yapmış, Acemlik taslamış, belki bir süre bunun yararını görmüş, ama sonunda “müte’accim” olarak yakayı ele vermiş, rezil olmuşlardır.³²

Peki, diyar-ı Rum Anadolu mu? Yaklaşık yüz yıldır, bil-hassa Türkiye’de tarih üzerine yazanların büyük çoğunluğu için, birinci terimi ikincisiyle karşılamak neredeyse otoma-

32. On altıncı yüzyılda Osmanlı şairlerinin biyografilerini yazan Latîfî, mükemmel Farsça bilen Tokatlı Le’âli’nin öyküsünü şöyle anlatır: “... Sultân Mehmed devrinde dervîş-i Kalenderî şeklinde Rûm’a gelip ve müte’accim iken ‘Acem geçinip Hazreti Mevlânâ Câmî selâmını ve ‘Acem erenleri peyâmını getirdi. Ve kendi dahi enva-i kemâlât (nice olgun işler) ve şîrîn kelimât ile şâhlar meclisine girmiş ve nice selâtin ve mülûk sohbetine ermiş, vâfir (bol) tevârîh ve letâif ve menâkıb ve ma’ârif bilir kimesne idi. Bu vâsıta ile Sultân Mehmed’in meclis-i hâssına (has meclisine) duhûl edip ‘izz-i huzûrunda şeref ve itibâr buldı. Âhirü’l-emr (işin sonunda) ‘Acem olmayıp müte’accim olduğu zâhir oldu. Meğer ol zamânda fuzalâ-yi ‘Acem’e gâyetde riâyet olunmuş ve onu işidip fuzalâ-yi ‘Acem’den vilâyet-i Rûm’a çok kâmil kimesne gelirmiş. Ve bilcümle çünkü mezbûrun (adı geçen) Rûmî idüğün bildiler, nâiliyyet vâkiasından dûr kıldılar (eriştiklerinden uzaklaştırdılar).” Paçayı kapturan Le’âli durumdan şiiir çıkartacak kadar mahirdir: “... Eğer âdemde mârifet ise murâd / Ne fazilet verirmiş ona bilâd ... Rûm’da kellelenmesin mi ki ‘Acem / Oldı bu izzet ile çün ekrem / ‘Acem’in her biri ki Rûm’a gelur / Ya vezâret ya sancak uma gelur.” *Tezkiye-i Latîfî*, Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1314 H., s. 289-90.

tiğe bağlanmış bir alışkanlık. Rum Selçuklu Devleti yerine Anadolu Selçuklu Devleti deyince en azından coğrafi olarak bir örtüşme var, çünkü Selçuklular Anadolu'nun dışına taşmıyor; ama Osmanlı döneminde “şüerâ-yı Rûm” Anadolu şairleri, “ulemâ-yı Rûm” Anadolu âlimleri diye çevrilebilir mi? Biyografilerine baktığınızda Balkanlar'da doğmuş, büyümüş ve İstanbul'da kariyer yapmış niceleri var, belki Üsküdar'a geçmek dışında Anadolu'ya ayak basmamış olanları var. Diyar-ı Rum, Balkanlar'ı ve Anadolu'yu kapsayan, ya da belki Tuna'dan Fırat'a kadar uzanan demeli, ve modern çağlarda adını koymakta zorlandığımız bir “yer”. Osmanlı Devleti'ni bir Anadolu (büyümüş sonra yine küçülmüş Türkiye) yahut bir Ortadoğu devleti olarak görme ve anlatma eğilimi, o “yer”i, bırakın anlamayı, görmemizi bile engelliyor. Hele Ortadoğu! Osmanlı coğrafyasına o kadar yabancı bir kavram ki.

Kıtalar, bölgeler, ülkeler hep öyle oralarda var olan ve biz insanların, kavimlerin, milletlerin yerleşmesini bekleyeduran edilgen, kabul edici “boş topraklar” değil. (“Amerika” hep var mıydı?) Onlara, bir iletişim ve etkileşim içerisinde kimlik ve bu anlamda varlık kazandıran bizleriz. Tabii bir yandan bize kimlik ve varlık kazandıran o coğrafyada, Hacı Bayram Veli'nin diliyle, “taş ü toprak âresinde” yoğun olarak.

Diyar-ı Rum'un karşılığı olarak Ön Asya yarıkıtasının gerçekten bir önceliği olabilir elbette, zira Doğu'dan ve Güney'den gelenler için, mesela uzun yüzyıllar boyu Rum'a bu yönlerden gelen Araplar ve Türkler için, Doğu Roma'nın en uzun süre tanış olup yer belledikleri parçası burası olmuştur.

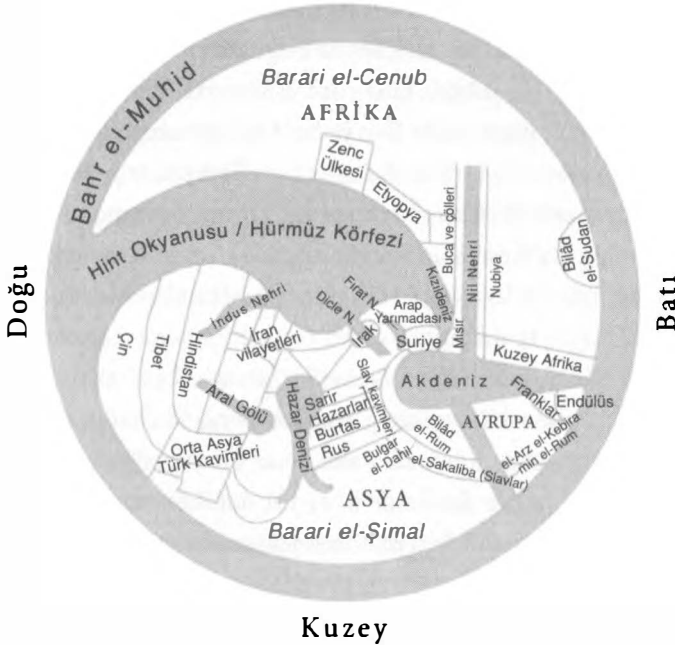
Ama hemen hep Kostantiniyye'yi de içerecek, ve bazen Kayser'in hâkim olduğu yerlerin tümünü çağrıştıracak şekilde. Yine bu bağlamda “Bahr-ı Rûmî”nin İslami coğrafya metinlerinde Akdeniz'i karşıladığını da hatırlamalıyız.

Türkçedeki kullanımlarından önce, “Rum/î” kelimesi Arap ve Fars ve herhalde Kürt dillerine çoktan girmişti.³³ Ebu Firas el-Hamdani (932-968), Arap-Bizans uçboyu savaşlarında kumandanlık ve Menbiç valiliği yapmış bir asker olmakla birlikte asıl ününü şiirleriyle kazanmış büyük bir şair. Arap edebiyatını severek okumuş Osmanlı entelektüellerinin benimsediği şiir geleneğinin önemli isimlerinden Ebu Firas, bilhassa Kostantiniyye'de geçirdiği esaret yıllarında (962-966) yazdığı şiirlerle bilinir. “Toprağın üstünde ne varsa o da topraktır” gibi eşsiz güzellikte (belki de Namık Kemal'in “altı da bir üstü de birdir yerin” derken anıştırdığı) mısralarıyla yüzyıllardır Arap edebiyatının vazgeçilmezleri arasında yer alır. “Rûmiyyât” adı ile ünlenen esaret şiirlerinin birinde kendisinden “Rûm'da mukim ama kalbi Şam'dadır” diye söz eder.³⁴

33. Kürtçede kelimenin yaşamakta olduğu konusunda gözümü açan meslektaşım Yavuz Aykan'dan öğrendiğime göre, mesela dengbejler hâlâ Osmanlı ordularını “eskerên rômî” diye adlandırırlar. Ayrıca bkz. Michael L. Chyet, *Kurdish-English Dictionary*, New Haven: Yale University Press, 2003, “Rom” maddesi.

34. Abû Firâs al-Hamdânî, *Dîvân*, haz. Nakhlah Qalfât, Beyrut: Matba'a al-Adabiyya, 1910, s. 47. Rûmiyyât janrı için bkz. Nizar Hennes, “The Byzantines in Medieval Arabic Poetry: Abu Firas' Al-Rumîyyat and the Poetic Responses of al-Qaffal and Ibn Hazm to Nicephorus Phocas's Al-Qasida al-Arminiyya al-Mal'una (The Armenian Cursed Ode)”, *Byzantina Symmeikta* 9, 2009, s. 35-61. Namık Kemal'in bu dizesi “Vatan Türküsü” adlı şiirinde geçer.

Güney



cago, University of Chicago Press, 2016. Pinto bu haritalara “Belh okulu” yerine KMMS adını verir; kitapların isminin baş harflerine “suret” kelimesinin S’sini ekleyerek). Buradaki harita, el-İstahri’nin KMM’sinin Akkoyunlu döneminde yapılmış bir nüshasının baş kısmında yer alır. Çok daha basit, sadece başvuru kaynağı işlevi görmüş olmasının bekleyeceğimiz örneklerle kıyasla, zarf bir sanat eseri olarak yaratılmış gibidir, ama metnin birlikte kullanıldığı düşünülrse bilgilendirme fonksiyonu da yabana atılamaz. Burada yer verdiğimiz örnek on beşinci yüzyıl ortaları veya sonlarına ait.

► Topkapı Sarayı Müzesi, A.2830, 4a. Bkz. Karen Pinto, *a.g.y.*, s. 71 ve yer isimlerinin İngilizceye çevrilerek verildiği şematik versiyon için s. 65. Bu sayfada görülen Türkçeleşmiş versiyonda Karen Pinto'nun İngilizce çevirisini verdiği şema esas alınmıştır.

Sonradan Osmanlı yazarlarını da çok etkileyecek olan *Takvîmu'l-buldân* adlı coğrafya eserinin yazarı Ebu'l-fida (1273-1331), “bilad al-Rûm”u bugünkü “Anadolu”ya oldukça yakın bir şekilde tarif eder: Batısında Marmara denizi ve Akdeniz, güneyinde Suriye ve Mezopotamya [= “Dicle ve Fırat arasında Cezire”] doğusunda Ermenistan, kuzeyinde Karadeniz ve Gürcistan vardır. Ortaçağ Arapça-Farsça coğrafya literatürünün teknik tanımını takip eden yazarın döneminde “bilad al-Rûm” Türkmen hâkimiyetindeki siyasi coğrafyayla da büyük çapta örtüşür. Ancak mesela Osmanlı döneminde hemen herkesin “diyar-ı Rum”a tereddütsüz bir şekilde dahil edeceği Kostantiniyye / İstanbul, Ebul-fida’nın tanımının dışında kalır. Yani bir yer olarak “Rum” her açıdan ve her dönemde aynı yer değildir. Ayrıca fiziki, siyasi ve kültürel coğrafyalar her zaman örtüşmez. Aynı durumun “Hind” gibi, “Alaman” gibi diyarlar için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.³⁵

Rum coğrafyasının Anadolu ile özel bir ilişkisi var. Ancak Türkler için diyar-ı Rum’un en geç on beşinci yüzyılın başlarında daha da geniş bir anlam kazandığı muhakkaktır. Şeyh Bedreddin’in hayat hikâyesini, menâkıbnâme türünde, torunu yazmıştır. Simavna’da (şimdi Yunanistan’da Ammouvouno) doğup o yörede büyüyen Mahmud, yani Bedreddin, parlak ve hevesli bir öğrenci olduğu için, iyi tahsil imkânı

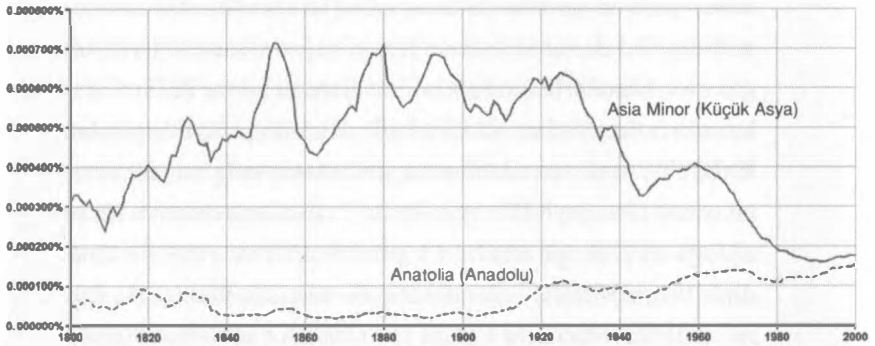
35. *Géographie d'Aboulféda: texte arabe*, haz. Joseph Toussaint Reinaud ve William MacGuckin de Slane, Paris, 1840, s. 378. Bilâd al-Rûm ile ilgili genel bilgiler ve buraya dahil edettiği şehirler için bkz. s. 378-85. Kostantiniyye’yi “kuzey tarafındaki muhtelif ümmetlerin beldeleri” kısmına koysa da “Kâ'idetü'l-Rûm” olarak niteler (s. 212).

sunan yerlere, gurbete yollanır ailesi tarafından. Amcazade-si Müeyyed ile birlikte önce Bursa'ya, sonra uzak diyarlara giderler. Menâkıbnâme metninde, Şam ve Mısır'da iken aralarında bulundukları ildeşleri gibi Rumîler olarak anılırlar. Kahire'de medrese tahsilinden sonra tasavvufa meyletmesine sebep olan şeyh Hüseyin Ahlati, vadesinin dolmak üzere olduğunu sezerek etrafına topladığı müridlerine Bedreddin'i "hayrül-halef"i olarak tanıtırken ondan Mahmud-ı Rûmî ve Rûmî Mahmud Çelebi (s. 328) diye söz eder. Halefinin memleketine dönme niyetini bildiği için ekler: Vakti geldiğinde "sılanda olasın", yani "milk-i Rûm" da...³⁶ Sıla hem ana-baba ocağı anlamında olabiliyor demek ki, hem de memleket; üstelik karye ve sancak'tan çok daha geniş anlamında bir memleket.

Diyar-ı Rum ifadesinde kendini bulan mekân-memleket tahayyülünün Osmanlılar arasında Anadolu ile sınırlı olması, Anadolu deyince kastedilen yerin de bugünkü Türkiye sınırları ile örtüşmesi için hiçbir sebep yoktu. Günümüz Türkiye'si'nin kendisiyle ilgili tahayyüllerini (mesela, vatan = Anadolu = Boğazlar'ın doğusunda kalan ve Türkiye sınırları içinde olan her yer; ya da insanımız = Anadolu insanı, vb.) bire bir Osmanlılar'a atfetmesi bir yanılgıdır.

Bilhassa 1920'lerden itibaren, yani Türkler ile Yunanların (bir anlamında Rumların) Anadolu'ya hâkimiyet savaşlarının ardından, "Rum diyarı" deyiminin yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti topraklarının geçmişinden bahsederken

36. *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Manâkıbı*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: Elif Kitabevi, 2. baskı, 2008, s. 329.



1800-2000 yılları arasında “Küçük Asya” ve “Anadolu” kullanımları

Google Ngram programına göre, *Asia Minor* ile *Anatolia* (yani “Küçük Asya” ile “Anadolu”) sözcüklerinin son iki yüzyılda İngilizce metinlerde kullanım sıklığını gösteren bu grafik, programın çerçevesine giren bütün Avrupa dillerinde üç aşağı beş yukarı aynı eğilimleri gösterir. Yani bugün bildiğimiz anlamında ve bildiğimiz coğrafyayı kapsayacak şekilde *Anatolia* kelimesinin standart kullanımı 1920’lerden itibaren yerine oturmuştur. Ondan önce “Küçük Asya” çok daha yaygın, Anadolu ise sınırlıydı.

Anatolikon kelimesinin, günümüzdekinden çok daha dar bir bölgeyi kapsayarak da olsa, bir idari-coğrafi terim olarak kullanımı yedinci yüzyılda başlamış görünüyor. Roma döneminde *magister militum per Orientem*’in komutası altındaki ordu, yedinci yüzyıldan itibaren Grekçe *Anatolikon* (Doğu) ordusu olarak adlandırılmış, konuşlandırıldığı bölgeye de *thema* (ton) *Anatolikon* (serbest bir çeviriyle “Anadolu sancağı”) denmiştir. John Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 560-1204*, Londra: Routledge, 2014, s. 73.

dahi kullanılması şüphesiz çetrefil bir durum yaratıyordu. *Anadolu Mecmuası* adı ile 1924'te yayımlanan derginin ilk sayısında, sonradan İstanbul Üniversitesi'nde ordinaryus profesör olacak genç tarihçi Mükrimin Halil Yinanç (1898-1961) "Milli Tarihimizin ismi nedir?" sorusunu ortaya atar. Esas meselesi, hanedan isimlerinden uzak durulmasıdır; bunun için de önerisi "Anadolu Türkleri Tarihi" ifadesidir. Rum kelimesinin kullanışsızlığını uzun boylu tartışmaya gerek duymaz, o zaten "eskiden Anadolu manasına gelen" bir kelimedir.³⁷

Tarihi metinlerde "Rum/î" geçtiğinde bunun "Anadolu/lu" olarak karşılanması 1920'lerden sonra standart haline gelmiştir. Mesela, yetkin bir divan nesri/tahlilinde "Rum" kelimesinin açıklaması olarak şunu okuruz: "Hem Osmanlı hem de divan edebiyatı literatüründe bugün bizim Anadolu olarak bildiğimiz yer, eskiden Doğu Roma İmparatorluğu toprakları içinde yer aldığı için Anadolu'ya 'Rum', burada yaşayan insanlara da Rumî deniyordu."³⁸ Peki. Ama bu yayına konu alan I. Ahmed'in şiirlerine döndüğümüzde ve Eba Eyyub-i Ensari'den bahisle "Hâk-i Rûm'a (Rum toprağına) tohm-ı İslâm'ı sen ekdün evvelâ" mısraını okuduğumuzda bu on yedinci yüzyıl şair-padişahının zihninde Eyüp Sultan'ın "İslam tohumunu ekdiği" Rum toprağının Anadolu ile sınırlı olduğunu düşünmemizi gerektiren bir sebep var mıdır? Talihsiz erken vefatıyla sahada bıraktığı boşluk hâlâ

37. M. H. Yinanç, "Milli Tarihimizin İsmi," *Anadolu Mecmuası*, I:1 (1340/1924).

38. İsa Kayaalp, *Sultan Ahmed Divanı'nın Tahlili*, İstanbul: Kitabevi, 1999, s. 141.

hissedilen bir diğer edebiyat tarihçisi, Necati Bey divanından bir beyti yorumlarken kendi şaşkınlığını gizlemez: “Rum kelimesiyle yalnız Anadolu kasdedilmekle beraber, Necati Bey’in bu manayı Rumeli’ne de şamil kıldığını söyleyebiliriz.”³⁹ Oysa Rum kelimesiyle “yalnız Anadolu” kasdedildiği beklentisinden vazgeçmek daha gerçekçi olacaktır.

Diyar-ı Rum ile Anadolu’nun farkı sadece yayıldıkları/kapladıkları alan değil. Anadolu, Boğazlar’dan Van’a geniş bir bölgeyi kapsayacak şekilde kullanıldığında dahi Rum /Rumî kelimelerinin ve bunların çağrışımlarının barındırdığı mecazi zenginlikten ve aidiyete dair taşıdıkları duygu yükünden yoksunmuş gibi görünüyor. Son yüzyılda her iki açıdan neredeyse hiçbir kelimenin kaldıramayacağı kadar mana ve ehemmiyet dolu bir hal alan “Anadolu” hakkında bu söylediğim şaşırtıcı gelebilir, ama on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar ne şiirlerde ne yerlilik değerleri ifade eden söylemlerde, ister şiir ister nesir olsun, bu ismi taşıyan bir yer’e sıradanlaşmış göndermelere rastlamayız (mesela bugünkü “Anadolu hoşgörüsü”, “Anadolu misafirperverliği”, “Anadolu sanatı/üslubu”). Oysa Rumî tarzı, işvesi, tıynetî gibi betimlemeler kaynaklarımızda çokça geçer.

Mesela, pîri Hüseyin Ahlatî ile tanışan Bedreddin’e cezbe hali galib olunca içine düştüğü durum, “Rumî mizacı (ya da tabiatı)” ile ilintili anlatılır (s. 299): “Mir Hüseyin gördü ki hayretde katı / Güne gün arttı o cezbe hâleti / Korkdı tab’ına yübûset [kuruluk] irişe / Tab’-ı Rûmîdir rutûbetden şa-

39. Mehmed Çavuşoğlu, *Necati Bey Divanı’nın Tahlili*, İstanbul: Kıtabevi, 2001, s. 163.

şa.”⁴⁰ Bir diğer kaynakta, Herat’ta değişik ülkelerin âlim ve şairlerinin karşılaştığı bir meclis anlatılır. Mecliste bulunan Molla Camî’nin (ö. 1492), “tiynet-i Rumîyan”da bulunan yüksek kabiliyetten bahsettiği rivayet edilir.⁴¹

Yine bu çerçevede Anadolu artık “İstanbul (ya da merkez/muktedir/kozmopolit/dejenere) olmayan” gibi çeşitli çağrışımlarla yüklü. “Asıl biz”e ait olan, “özümüzü temsil eden” yer anlamında büyük bir iştiaqla kullanılmasında belki de Anadolu kelimesinin Grekçe kökenli olmakla birlikte Türkçedeki tınısı sayesinde kazandığı sıcaklığın da bir rolü var. Ama ancak belirli bir bağlam, belirli tarihi koşullar kelimenin o sıcaklığının farkına ve tadına varılmasına vesile olduğunda.

Ben bu giriş yazısını yazarken (2016 sonu, 2017 başı) Misa-
sak-ı Milli tartışmasıyla birlikte konu Türkiye’de yeniden
güncellik kazandı, ama konunun şu veya bu şekilde, şu veya
bu ölçüde güncelliğini yitirdiğini zaten hiç görmedim de-
sem yeridir. Ayrıca dünyanın yaşayarak veya okuyarak ta-
nındığım her ülkesinde ulusal kimlik konusu sürekli gün-
demdedir, hatta zaman zaman “kimlik bunalımı”ndan söz

40. En kestirme ifadeyle, Calinus (Galen) geleneğindeki tıp anlayışın-
da insanın mizacı/tabiatı, soğuk-sıcak ve yaş-kuru öğelerin dengesine göre
şekilleniyordu. Bu dengeler bozulunca, sağlık yitiriliyor, hastalık başgö-
steriyordu. Her yöre, kendi insanının tabiatını oluşturan farklı dengeler ar-
zediyordu. Yöreden yöreye, “suyuna ve havasına” göre farklılaşan denge-
ler, bir yer’in insanının mizacına damgasını vuruyordu.

41. Mehmet Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Ötüken, 1980, 2. baskı, s. 368.



Atlas Maior - Natoliae quae olim Asia Minor

Joan Blaeu'nun Atlas Maior'u yayımlandıktan sonra (Latince birinci edisyonu: Amsterdam, 1662) değişik edisyonlarla ve dillerde geliştirilerek defalarca basılmış, büyük süske yapmıştı. Bir nüshası IV. Mehmed'e hediye olarak gönderilen kitap, 1660'lardan itibaren Osmanlı aydınları arasında da ciddi bir yankı buldu. Bu kitapta gösterdiğimiz üzere, Küçük Asya'nın geniş bir kısmı, hatta tamamı için (değişik dillerde) Anadolu kullanımının standartlaşması yirminci yüzyıla, özellikle de Cumhuriyet dönemine aittir. Ancak bu dönüşüm de düz-çizgisel bir anlatıya sığmaz. Blaeu'ya göre, on yedinci yüzyılda Anadolu deyimini (sınırları şimdi bildiğimizden daha dar bir coğrafyanın adı olarak) "Asia Minor"a göre yer kazanmıştı. Osmanlı idari terminolojisi (Anadolu vilayeti, Anadolu defterdarı, Anadolu kazaskeri gibi) bunda önemli bir rol oynamış olsa gerek.

► Blaeu, Joan, 1596-1673. "Natoliae Quae Olim Asia Minor." Atlas Map. Atlas Maior Sive Cosmographia Blaviana, Qua Solvm, Salvm, Coelvm, Accvratissime Describuntvr. Amsterdam: Joan Blaeu, 1665. Alındığı yer: <http://www.davidrumsey.com/luna/servlet/detail/RUMSEY~8~1~282853~90054359>. (10 Nisan 2017)

edilir. Ulus-devlet çağında “Biiiz Fransızlar, Çinliler...” ya da “Amerika’nın aile değerleri...” gibi söylemlerin siyasette bunca rol oynamasının doğal sonucu sayılabilir. İşte 2017 Fransa başkanlık seçimleri önemli ölçüde Fransız kimliğinin çokkültürlülüğü taşıyıp taşıyamayacağı çerçevesinde cereyan etti. “Han etnik kimliğine ait olmayanlar da mı Çinli” tartışması Çin’de her daim gündemde gibi görünüyor. “Meksikalı göçmenler beyaz Amerikalıların çalışma ahlakına sahip olabilir mi” sorusu ABD’de devreden bir türlü çıkmaz. Hatta, bu ölçüde merkezi ve akut bir rol oynamasalar da, söylemi ve özel isimleri değiştirerek buna benzer soruları zamanda geriye doğru götürebilir, Sümerler veya İnkalar için de sorabiliriz. Kapsayıcı, içerici, benimseyici olmanın ve olmamanın yolları ve sınırları, getirisi ve götürüsü üzerine tavır ve kural geliştirmemiş toplum ve topluluk var mıdır bilmiyorum.

Kısacası, postmodern çağımızda suyu çıkarıldığı için zaman zaman (bana da) “gına geldi” dedirten kimlik konusu, kadim çağlardan beri biz, siz ve onlar demeden dünyaya bakmayı beceremeyen insan topluluklarının bir şekilde meselesi olmuştur. Ne var ki son birkaç on yılda kimlik siyasetlerinin iyice daralttığı bu alan tarihsel sosyolojiyi ve toplumsal tarihi her zaman meşgul etmiş olan toplumsal dayanışma ve çatışma dinamiklerinin incelenmesi çerçevesine iade edilmelidir. Bu dinamiklerin oluşturduğu yapıların örülmesi ve çözülmesi süreçlerindeki etkin unsurlara bir toplumsal gerçeklik olarak kuşkusuz kimlikler de dahil edilebilir, makro ve mikro ölçeklerde nasıl işlediklerine bakılabilir, ama burada ve “Kendine Ait Bir Roma” yazısında

tartıştığımız birçok mesele, mesela “vatan”ın ölçeği, iktisadi entegrasyon ve rasyonallik, ulaşım ve iletişim ağları, toplumsal teşkilatlanma, hukuki mekanizmaların mahiyeti ve nüfuzu gibi somut birtakım gerçeklere göbekten bağlıdır netice itibariyle. Ayrıca unutulmamalı ki, ulus-devlet öncesi imparatorlukların en hayırhahının dahi üst veya alt kimliklere tamamıyla lakayt durduğunu, resmî tarih inşası (gibi bir şey) dahil çeşitli ideolojik ve idari aygıtlara başvurmadığını, “dileyen dilediğine inanır, dilediği dille konuşur, yeter ki vergisini versin, sadakatten şaşmasın,” genişliğinde bir tavır sürdürdüğünü iddia etmek mümkün değil. Toplumun değişik katmanları ve zümreleri için de aynı şeyi söyleyebiliriz.

Ulus-devlet çağına dönersek, sadece Türkiye’yi veya “geri” ülkeleri veya “bizim gibi uluslaşmakta geç kalmış milliyetçilikleri” ilgilendiren bir soru değil milli kimliğin kimleri içereceği sorusu, yerliliğin ne menem bir şey olduğu sorusu, “bu topraklar” ya da “bizim topraklarımız” dediğimizde neyi ve nereyi kastettiğimiz sorusu. Türkiye o kadar yaban ve tuhaf bir ülke değil. 8 Kasım 2016’da yapılan ABD başkanlık seçimlerinin hemen ardından, daha kesin sonuç ilan edilmemiş ama gidişat belli olmuşken, Nobel ödüllü iktisatçı Paul Krugman *New York Times*’ın internet sitesinde şöyle yazdı: “Amerikalıların büyük çoğunluğunun demokratik değerlere ve hukuk düzenine değer verdiğine inanıyorduk. [Buradaki “biz” kim?] Görünen o ki yanılmışız. Anlaşılan nice nice insan –çokluk kırsal kesimde yaşayan beyazlar– Amerika’nın ne olduğu [ya da “neye dair” olduğu] konusunda bizimle asla aynı fikri paylaşmıyorlar. Onlar için, *Amerika kan ve toprakla ilgili bir şey, geleneksel ataerkillik*

ve ırk hiyerarşisiyle ilgili.”⁴² Kan ve toprak bahsi ilerideki sayfalarda tekrar geçecek.

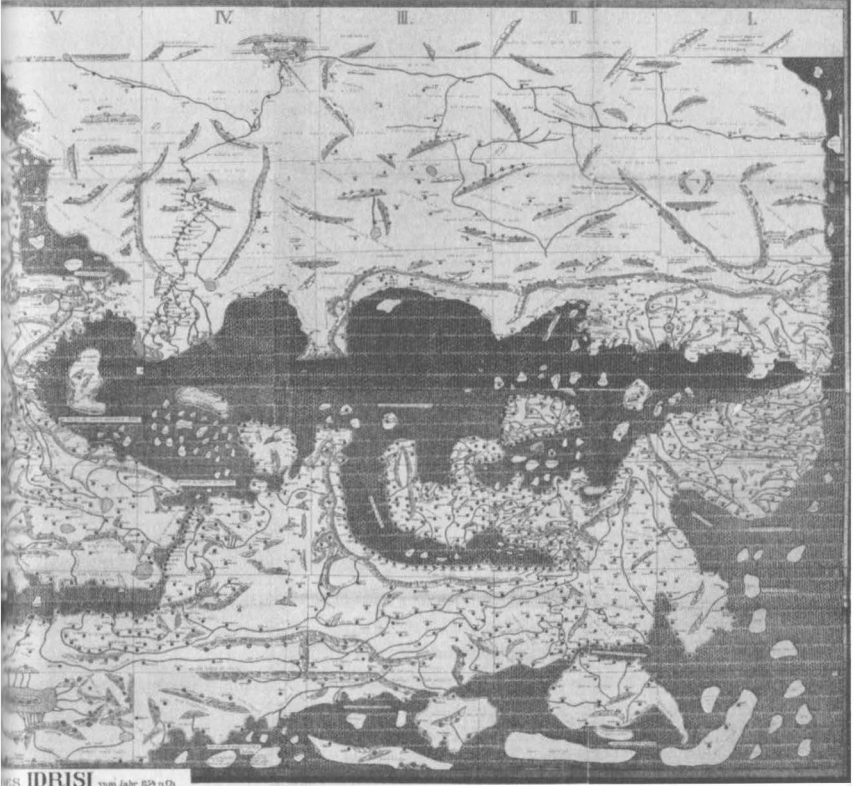
Bu yazının başında sözünü ettiğim 1989-sonrası bağlamın da dışına çıktık çoktan. Şimdi milliyetçilik Avrupa ve (Krugman itiraz etse de) Amerika için yeniden keşfedilen bir perspektif, bir alet, bir güç odaklaştırması imkânı. ABD’ de merkantilizmin, yani bir çeşit iktisadi milliyetçiliğin canlanmasından söz ediyoruz mesela. Ulus-devlet modelinin aşınmasına en çok örnek gösterilen Avrupa Birliği bizzat aşınmış görünüyor. Çaresiz bir o yana bir bu yana salınıp duracak mıyız? İnsanlığın geçmişi, “kendi geçmişimiz”, bize küreselleşme ve milliyetçileşme ikilemine ya birini ya diğerini mutlaklaştıran, her ikisinin kendinden emin ve küstah hallerini dayatan çerçevenin dışından bakmamızı sağlayabilecek nice hikâye sunuyor; en azından farklı yerelliklerin mümkün olduğunu, bir yer’in insanı olmanın çok farklı şekillerde yaşanabileceğini gösteren hikâyeler. Bu da onlardan bir tanesi.

42. Çeviri ve vurgu bana ait. www.nytimes.com/interactive/projects/cp/opinion/election-night-2016/the-unknown-country?module=ConversationPieces®ion=Body&action=click&pgtype=article.

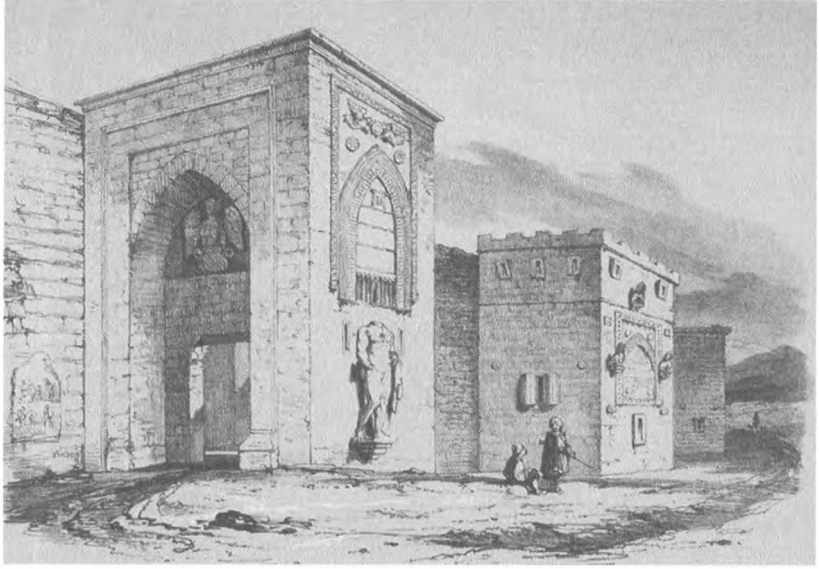


El-İdrisi'nin Dünya Haritası: Tabula Rogeriana

El-İdrisi'nin Sicilya kralı Röcer (Ruggiero) için 1154 yılında yaptığı mimetik dünya haritası sonraki yüzyıllarda çok sayıda haritada kopyalanmıştır. Buradaki örnek on altıncı yüzyıldan.



► Idrisi, Muḥammad ibn Muḥammad al-. “Nuzhat al-muštāq fi iḥtirāq al-ā-fāq 1250 1325”. Bibliothèque nationale de France. Elyazmaları Bölümü. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6000547t>. Fotoğrafın alındığı yer: Müller, Konrad, *Mappae Arabicae: arabische Welt- und Länderkarten des 9.-13. Jahrhunderts in arabischer Urschrift, lateinischer Transkription und Übertragung in neuzeitliche Kartenskizzen*, Stuttgart: Selbstverlag des Herausgebers, 1926. (http://cartographic-images.net/Cartographic_Images/219_al-Idrisi.html)



On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Konya'nın Selçuklu dönemi şehir surları ayaktaadır büyük çapta, Roma eserleriyle iç içe yaşayan Selçuklu ve Osmanlı kültürünün izlerini taşır. O zamana kadar Konya şehir surlarında Roma hatıraları, yontular dahil, müzelik şeyler veya define olarak değil, akıp giden gündelik hayatın içinde yer alıyordu.

► Léon Emmanuel Simon Joseph Laborde, *Voyage de l'Asie Mineure par Alexandre de Laborde, Becker, Hall, ve L. de Laborde, rédigé et publié par Léon de Laborde*, Paris: Firmin Didot, 1838.

KENDİNE AİT BİR ROMA

TARİH YAZICISI Nizamüddin Şami hamisi Timur'un Osmanlı kuvvetlerini 1402'de Ankara yakınlarında yenişini anlatırken, *Efrenc*'den (Frenk, Avrupalı Hristiyan?) bahseder; muhtemelen bir Osmanlı vassalı olan Sırp kralının askerlerini kastetmektedir, ama aşağılayıcı ifadelerin çoğunu Rumîyan, yani Sultan Beyazıd'ın hizmetinde olan Türk-Müslüman askerleri için kullanır. Yaraya tuz basmaktan kaçınmayarak, Rum suresinin (Kur'an 30) ikinci ayetini zikretmekten kendini alamaz: "Rum mağlup oldu."¹ Bu acımasızca olmakla beraber, pek de yaratıcı sayılmaz. Müslüman dünyasının geri kalanı gibi, Küçük Asya'nın pek çok ilim irfan sahibi, hatta belki çok da ilim irfan sahibi olmayan Müslümanları da bu ayeti bilir, ama kendilerini Rumî ya da diyar-ı Rum'un halkı saymakta beis görmezlerdi.

1. Nizamüddin Şami, *Zafername*, çev. Necati Lugal, Ankara, 1987, s. 307. Osmanlı kaynakları Timur'un askerlerinden Tatar olarak bahseder (böylece Cengiz'le önemli bir bağ kurulur), kendilerinden ise öncelikle İslam savaşçıları ve diyar-ı Rum askerleri olarak.

Günümüzde Ankara Meydan Savaşı, Türklerin İç Asya'dan Ortadoğu'ya doğru hareket ederek art arda devletler kurmalarını ve tabii yıkılmalarını anlatan çizgisel bir hikâye-yi yeğleyen ve bütün öteki kimlik katmanlarıyla onların tarihsel dönüşümlerini silmeye meyleden anlatılarda, esasen Osmanlı Türkleri ile Orta Asyalı Türkler arasındaki bir çarpışma olarak hatırlanır. Şarkiyatçı tarih anlayışında ve hali-hazırdaki türevlerinde Türkler, Orta Asya ve Balkanlarda bin yıl kök saldıktan sonra bile, geç gelmiş konuklar sayılırlar; askeri, politik ve belki idari becerileri ve başarıları teslim edilse bile, İslami Ortadoğu ve elbette Akdeniz'in Grek-Roma medeniyetinin özü açısından bazı düzlemlerde önemleri marjinaldir. İslami Ortadoğu'yu Haçlı seferlerinin ve Moğolların dengeleri bozan istilaları sırasında korumuş, ya da Bizans kurum ve geleneklerine açık olmak suretiyle başarılı yönetimler kurmuş olabilirler, ama sonuçta kültür kurucuları değildirler; hem edebiyat ve sanatlarının zirve noktaları kendilerinden önceki Arap, Acem ve Bizans örneklerini taklitten öteye gitmez. Yirminci yüzyılın ikinci yarısından bu yana, kültürel göreliliğin ve politik doğruculuğun etkisi altında, bu tür söylemlerden kaçınılmış ya da bunlar hasıraltı edilmiş olsa da, altta yatan kategoriler ve analiz yöntemleri aynen süregelmektedir.

Türk tarihçiliği ise sabık Osmanlı İmparatorluğu'nun son demlerinin ve çöküşü ertesinin paradokslarla dolu koşulları altında, fakat bu bağlamda dahi o koşulların mirasıyla büyümüş olanların ellerinde gelişti. Bir tarafta, arkaik imparatorluklarını modern emperyalist dünyaya makbul imparatorluklardan biri olarak eklemlendirme projesi vardı; dev-

let adamları ve entelektüeller, imparatorluğun her şeye rağmen ayakta kalacağını ve uygar dünyadan kabul görebilmek için kendini modernliğin gereken teknik bilgi ve teknolojileriyle donatacağını umuyorlardı. Diğer taraftaysa, her zaman bu projeye karşı olmayan, ama onun hüsrancı ve Avrupalı güçlerin Türkler hakkındaki tasavvurlarına tepki zemininde gelişmiş bir anti-emperyalist akım vardı. Bu ikinci tavır Birinci Dünya Savaşı bağlamında, özellikle de Yunan ordularının 1919'da Küçük Asya'yı istilası sonrasında güçlenecekti. Ayrıca, ardından Türklerin dünyaya uygarlık getirdikleri yollu özsavunmacı ve muhayyel teoriler de gelecekti; bunlar bu “göçebe ve Asyatik” halkın (Batı) Anadolu, Trakya ve İstanbul üzerindeki hâkimiyetini elinden almaya yönelik tarih tezlerine cevap niteliğindeydi.

Gerçek her zaman “ortayı bulmak” değildir. Yukarıda kabaca sunduğum iki yaklaşımın ikisinin de yanlış veya hatalı olduklarını, bir orta yol bulup mutlu olmamız gerektiğini söyleyip geçemeyeceğim. İkisi de hiç sorgulamadan, özlere ve etnik-ulusal özneler (Türk, Arap, Yunanlı, Alman vb.) hakkında bir kavramsallaştırma öneriyor – tarihyazımında genel olarak hâlâ ağırlığını duyuran bir kavramsallaştırma. Bu bakımdan sadece “milliyetçilik”ten değil, daha geniş bir sorun olarak “milletçilik”ten, yani bir millet-merkezcilikten de söz etmek yararlı olabilir, çünkü tarihin ve kimliğin yukarıdaki şekliyle kavranması, milliyetçi ve sömürgeci söylemler tarafından paylaşılabildiği gibi, gücünü de bu üst üste bindirmeden almaktadır. Milliyetçiliğe/ulusalcılığa karşı olan ya da küreselleşme çağında ulus-devletlerin çöküşünü (yanılsamasını?) hoşnutlukla karşılayan bir-

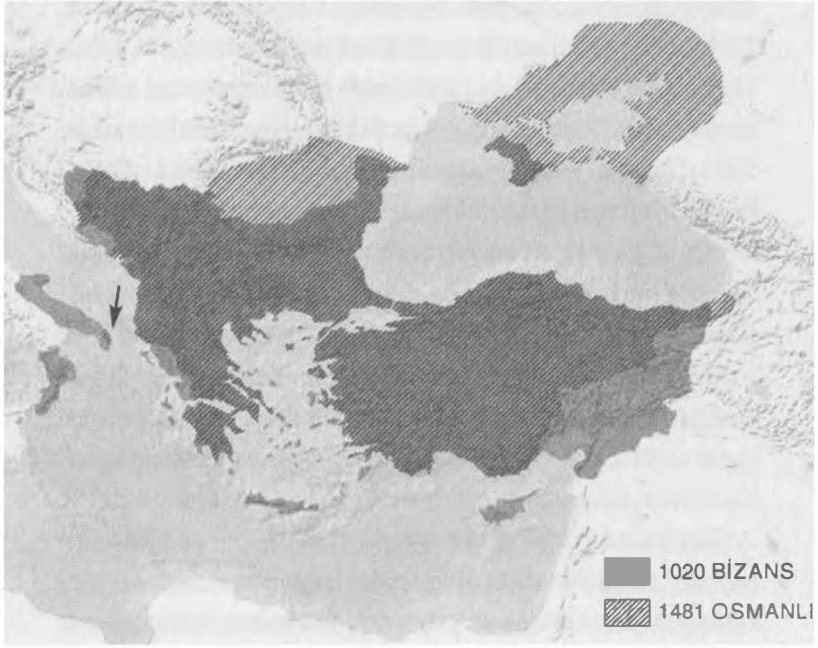
çok kimse bile, tarih yazarken hâlâ başlıca analitik kategori olarak ulusal kimlikleri kullanıyor. Etnik-ulusal birimler ve onların kültürleri (bu söylemin kurucu dilini kullanmak gerekirse *Stamm*’la tanımlanan *Volksgeist*) tarih araştırmasının başlıca analitik birimi olduğu sürece, Türkler tabii ki İç Asyalı göçebelere ve savaşçıların soyundan gelirler ve kültürleri de bu çifte özü yansıtır: göçebelik ve militarizm.

Modern Türk tarih bilinci genellikle bu hikâyeyi benimser, ilişigindeki bazı değerlere şerh düşer ya da tersine çevirir. Buna ek olarak, Orta Asya ile Horasan’ın kent merkezlerinden göç edenlerin de sayıca çok olduğu, ya da bozkır geleneğinin Türkleri diğer Müslümanlardan çok daha hoşgörülü kıldığı veya asgari kan dökerek gerçekleştirdikleri fetihlerin karmaşa ve zorbalık boyunduruğunda inleyen halklara düzen ve adalet getirdiği de iddia edilebilir. Başkalarının militarizm olarak görebileceği şey pekâlâ devlet kuruculuk olarak da adlandırılabilir, ki bu da Türklerin uzun ulusal tarihinde derin bir gurur konusudur. Daha popüler bir düzeyde, birçok modern Türk âdeti, sevimli kusurlar ya da kendine has’lıklar da çoğu zaman göçebelik kalıntısı olarak izah edilir, tıpkı akademisyenlerin Müslüman Türklerin her türlü “ortodoks olmayan” âdetinde “şamanizm” izleri bulmaları gibi.

Bu uzun tarihe ait anlatılarda millet-merkezcilik devletçilikle desteklenir; gene Türklerle diğerleri arasında farklılıklar olmak şartıyla. “Modern Türkiye’nin doğuşu” denilen teleolojik perspektiften, Türk devletleri adeta bir huniden akıtılarak günümüze gelir: Malazgirt olur (Selçukluların tasarladığı şekilde) ve Türkler Küçük Asya’ya doluşurlar; ar-

dından sırasıyla Anadolu Selçuklu Türk devleti, Osmanlı Türklerinin İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti gelir. Türklerin, gerçek ya da farazi, ama her zaman arzu edilen bir şey olan “birlik” anları aracılığıyla kavramsallaştırılan devlet kurma geleneği, tarih anlatılarına omurga sağlar. Böylece her türlü kültürel analiz için de çıkış noktası ve referans sağlanmış olur. Oysa devlet kavramı, çoğunlukla “devlet” başlığı altında fazlaca basite indirgenmiş olarak bir araya getirilen siyasal örgütlenme tiplerini tarihselleştirip birbirinden ayırt ettikten sonra tarihi anlamanın önemli bir kategorisi olmayı sürdürse de, konu edindiğimiz kültürel uzam ve örüntü tamamen devlet denetimi ve patronajı çerçevesine sığdıramaz.

Günümüzde “Selçuklu Anadolu” ifadesi, 1300’lerin başında Osmanlıların hikâyesinin başlamasından iki yüz küsur yıl kadar öncesine giden bir dönemden bahsederken başvuru standart kullanımıdır. Bunu bir *beylikler* döneminin izlediği kabul edilir, ama bu hemen her zaman yükselmekte olan Osmanlı devleti yörüngesine yerleştirilir; bununla da kalınmaz, on dördüncü yüzyıl başlarından itibaren doğrudan bir “Osmanlı Anadolu” anlatısına girilir. Bana kalırsa, Malazgirt ile (1071) son beylik olan Dulkadiroğlu topraklarının Osmanlılara katılması sırasında tetiklenen Kalendar Çelebi İsyanı (1526) arasındaki dönemin çehresi en azından kültürel ve toplumsal tarih açısından kendi özgüllüğüyle tarif edilmeye değer. Bu amaçla geç ortaçağ Arap kaynaklarında İberya’ya atfen kullanılan *tevaif* (*tevaif ül-müluk*’un kısaltılmışı) terimine başvurmak yararlı olabilir. İberya bağlamında anlatının çerçevesini oluşturan şey tek



1020'de Bizans ve 1481'de Osmanlı toprakları.

Bu örtüşme Marmara havzası ile birlikte İstanbul'u merkez tutarak iki yönde simetrik bir şekilde yayılan "Urum illeri" coğrafyasının bir devamlılığı ve iç mantığı olduğunu gösterir. Dünya tarihinde bin beş yüz yıldan uzun bir süre başat rol oynayan bu yer'in günümüz söylemlerinde bir adı yoktur.

1480 sonbaharındaki İtalya seferinin ilk adımını başarıyla tamamlayan Gedik Ahmed Paşa'nın komutasındaki Osmanlı birlikleri kış boyunca (haritada okla işaret ettiğimiz) Otranto'da üslenmişlerdi. Mayıs başında sefere çıkan Fatih Sultan Mehmed, ordusuyla bir konak ilerlemişken Maltepe yakınlarında vefat etti. Ordunun nereye yöneleceği hâlâ muammadır. Bir ihtimal, sultan Doğu Roma'nın İtalya yarımadasındaki topraklarını "yeniden tesis etme" amacını taşıyordu.

► Centennial Historical Atlas, Centennial Software, 2007.

www.HistoricalAtlas.com

bir yönetimden çok, parlayan ve sönen bir “kral/melik taifeleri”nin (İspanyolcada *los reyes de taifas* ya da basitçe *taifas*) ikballeri olmuştur.²

Bu dönemselleştirmenin zamansal sınırları hakkında in-ce eleyip sık dokuyabilir, noktayı, diyelim, Karamanlıların topraklarının ele geçirildiği 1473-74’e koyabilirsiniz. II. Mehmet Osmanlı topraklarını doğuda I. Basileus’un (ö. 1025) imparatorluğunun sınırlarıyla neredeyse örtüşen o çapraz hatta kadar uzatmış ve eskinin “Bizans Anadolu” üzerinde üniter bir hâkimiyet kurmuştu. Osmanlıların o coğrafyada on dördüncü yüzyıl sonundan çok daha evvel baskın çıkmış oldukları ve Timur’dan yirmi ya da otuz yıl sonra bu üstünlüğü yeniden tebarüz ettirdikleri açıktır. Ama şurası da açıktır ki, 1071 ile 1300 arasındaki tüm dönemi “Selçuklu (ya da Osmanlı öncesi) Anadolu”, Selçukluların çöküşünden hemen sonraki dönemi ise “beylikler dönemi” ya da daha da kötüsü “Osmanlı Anadolu” diye nitelemek her zaman kullanışlı değildir. 1071 ile 1300 arasını “Selçuklu Anadolu” deyiimiyle karşılamayı âdet haline getirmek, devleti tarihin çifte kahramanlarından biri addetme ve Malazgirt’in kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkan tek bir devlet altında bir ulus birliği (Anadolu Türk Birliği) görme tutkusundan kaynaklanır. Tabii bu, millet ve devlet eksenli tarihyazımıyla mutlu mesut yaşayan bir yararcılığın sonucu da olabilir.

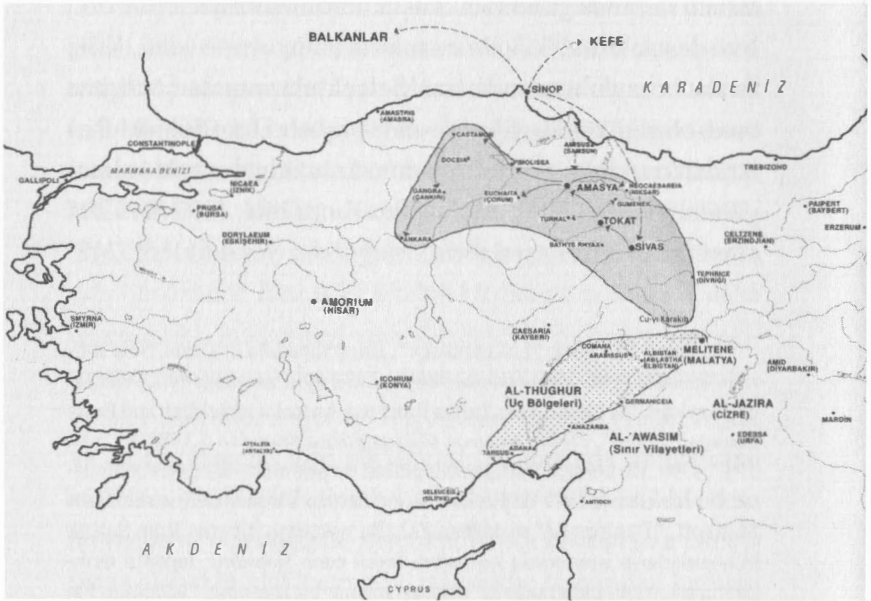
2. Terim, daha sınırlı bir biçimde de olsa ilk kez Halil Edhem (Eldem) tarafından, Selçuklu sonrası dönemde Batı Anadolu’yu tarif etmek üzere kullanılmıştır: *Garbi Anadolu’da Selçukluların Vârisleri: Tevaif ül-Müluk*, İstanbul, 1926.

Halbuki görünen o ki, kendi dönemlerinde ve ardından gelen yüzyıllar boyu bilinen isimleriyle Rum Selçukluları, nispeten birleşmiş bir Türk-Müslüman Anadolu'suna ancak kırk-elli sene hükmetmişlerdi. Örneğin, Rum Selçuklularının bir imparatorluk tarihçesi sayılabilecek tek tarihini yazan İbni Bibi, kitabını Keyhüsrev'in (hükümdarlığı 1192-96/1205-11 arası) tahta geçmesiyle başlatır. Temkinli yazdığı önsözünde İbni Bibi kitabın başlangıç noktasını, daha erken tarihli malzemeyi nasıl düzenleyip biçimlendireceğini bilemediğini söyleyerek gerekçelendirir; bu dönemin fatih ve hükümdar rollerini Selçuklular ve Mengücek, Artuk ya da Danişmend gibi güçlü emirler arasında bölüştürme meselesine müdahil olmak istememiştir belki de.³ Modern tarihyazımı geleneğinde Selçuklu Anadolu'su olarak tanımlanan alanın büyük kısmında, bu emirler tarafından kurulan hanedanlar, özellikle de Danişmendoğulları, Malazgirt'ten kuşaklar sonra bile Selçuklularla rekabet ve bazen de doğrudan çatışma halindeydiler. Selçukluların kendileri, 1177'de Danişmendoğulları'nı ortadan kaldırarak diyar-ı Rum'da siyasal birliği andıran bir düzen kuran II. Kılıç Arslan'ın (yönetimi 1155-92) hükümdarlığı devrinde merteye atladık-

3. İbni Bibi, *El-Evâmirü'l-Alâ'iyye fi'l-umûri'l-Alâ'iyye*, tıpkıbasım, yay. haz. Adnan Sadık Erzi, Ankara, 1957, s. 11, ve Mürsel Öztürk'ün çevirisi, 2 cilt, Ankara, 1996, 1:29. Fiili koşullar daha bile çapraşıktı, daha ufak birçok bey kendi küçük fakat önemsiz de olmayan bölgelerinde kısa süreli iktidarlar yaşıyorlardı. Daha eski tarihli bir yayında, 1968'de "gelecekte herkes on beş dakikalığına şöhret olacak" diyen Andy Warhol'e atıfla, bu dönemdeki bir "Warhol-yen Anadolu" ifadesini kullanmış olmamın sebebi budur; gözü yukarıda birçok savaşçı on beş günden on beş yıla kadar değişen bir süre şan ve şöhretin tadını çıkarıyordu.

larının farkında gibidirler. Selçuklu Rum şehzadelerine eski İran destanlarındaki kahramanların adını verme âdeti, Kılıç Arslan'ın aynı zamanda İran Selçuklularının da çöküşüne tanık olan hükümdarlığı sırasında başladı.⁴ İran Selçukluları iktidarda olduğu sürece, Anadolu kolu ikinci sırada kalmaya mahkûmdu. Kılıç Arslan'dan sonra bile, 1192 ile 1205 arası fetret devri sayılabilir. Moğollara yenildikleri 1243'

4. Franz Täschner, "1. Keyhüsrev", *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Leiden, 1950-2004 (bundan böyle *EI2*); aynı zamanda bkz. Alexios G. Savvides, "A Note on the Terms Rum and Anatolia in Seldjuk and Early Ottoman Times", *Deltio Kentrou Mikrasiatikon Spoudon* 5, 1984-85, yay. 1987, s. 99. Bu konuda Danişmendoğulları da pek mütevazı davranmamıştır: Bu hanedanın 1177'de Efridûn adında ergen bir prensleri vardı: Irene Melikoff, "Danişmend" makalesi, *EI2*. Bu noktadan itibaren Rum Selçuk hükümdarların isimlerinin kaynağını teşkil eden *Şahnâme*, modern tarihçilerin sıkça kullandığı tabirle "dörtbaşı mamur bir İran epiği" addedilir. Fakat ortaçağ Türk hükümdarlarının bu epik malzemeye kurdukları ilişki birçoklarının varsaydığı gibi kültürel gasp ya da opportunizme indirgenemez; bunun tek sebebi de birçok Türk hükümdarının *Şahnâme* de dahil olmak üzere Farsi ve Farsvari edebiyatın hamisi olmaları değildir. Destanda, İran-Turan ayrımı, kültürel miras konusundaki modern etno-ulusal kavramsallaştırmaların ima ettiğinden çok daha geçirgendir. Her şeyden önce Feridun hem İranlıların hem de Turanlıların atasıdır. Dahası Keyhüsrev, İranlı prens Turan'a sığındıktan sonra, Siyavuş ile (Turan hükümdarı, hatta kimilerince Oğuz Han olduğu rivayet edilen) Afrasiyab'ın kızlarından birinin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Keyhüsrev nihayetinde İran tahtına çıkmıştır, ancak öncesinde "Afrasiyab'ın soyundan geldiği" itirazıyla da karşılaşmıştır. Zikreden ve çözümlemesini yapan, Şener Aktürk, "Representations of the Turkic Peoples in the *Shahnameh* and the Greco-Roman Sources", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 8, 2006, s. 15-26. 1934'te Rıza Şah Pehlevi Türkiye Cumhuriyeti'ni ziyaret edeceği sırada Mustafa Kemal Atatürk'ü Avrupa'da eğitim görmüş bir Türk bestecisine opera ısmarlama-ya sevk eden, bu mirasın ve yeni dönemin ruhunun sıradışı karışımıdır. Operanın hikâyesi, Feridun'un İranlıların ve Turanlıların soyundan gelen iki oğlunu konu edinir.



DIYAR-I RUM'UN DEĞİŞEN SINIRLARI

 *Battalnâme*'de Arap-Bizans sınırı

 *Danışmendnâme*'de Diyar-ı Rum'un sınır bölgesi

---- *Saltuknâme*'de Sarı Saltuk'un fetihleri

— *Danışmendnâme*'de Melik Danışmend'in fetihleri

Arap-Bizans uçboyu mücadeleleri dönemine giden *Battalnâme* ile Malazgirt sonrası dönemi anlatan *Danışmendnâme*'de olayların geçtiği hareket alanlarının karşılaştırılması. Seyyid Battal Gazi'nin mirasına sahip çıkan Türkler kendi mücadelelerini diyar-ı Rum'un içlerine taşımışlardır. Bir yer ismi olarak "Rum" kelimesi dar anlamında "Sivas-Tokat-Amasya" havalisini içeren ve önemli ölçüde Danışmendli topraklarıyla örtüşen bir eyaletin adıydı.

► Harita çalışması, "Representations of Cultural Geography in the Late Medieval Anatolian Frontier Narratives" adlı tezini Berlin Humboldt Üniversitesi'nde 2017'de tamamlayan Zeynep Aydoğan'a aittir.

ten sonra ise Selçuklu gücü iyice gerilemeye başlar. İlhanlı devleti 1277'den sonra gücünü Küçük Asya'ya daha dolaysız yansıtmaya başladı; bundan yalnızca bir sene sonra, Mısır ve Suriye'nin Memluklu Sultanı ta Kayseri'ye kadar ilerlemiş, bu gelişmeler geç Selçuklu döneminin oligarşik seçkinlerine ve Türkmen aşiretlere yarımada'nın politik geleceğinin fazlaca Selçuklu katkısı olmadan yeniden şekillenebileceğine dair işaretler veren bir ortam yaratmıştı. Ya Selçuklu seçkini ya da Türkmen kökenli beylerin yönetiminde rekabetçi girişimler ortaya çıkmıştı ve bunlardan biri de Osman Bey'in yönetimindeydi.

Selçuklu hükümrانlığının iniş çıkışlarına bakarken, bütün olarak Anadolu'dan değil de, "Türk-Müslüman Anadolu"ndan bahsetmek doğru olur. Zira Beylik dönemine, hatta imparatorluk vizyonu diyar-ı Rum'un parçalı konfigürasyonuna⁵ ters düşen ve nihayetinde Osmanlı İmparatorluğu'nun esas toprakları kabul edilen bölgede hükümrانlığın homojenleşmesini arzulayan II. Mehmet'e kadar, Trabzon, Eski Foça ve Frenk Samsun'u gibi yarımada'nın Müslüman denetimi dışında kalan parçaları vardı. "Türk Anadolu" terimini kullanırken de belli ölçüde ihtiyatlı davranmak gerekir, çünkü ister hükümdar ister tebaa olsun, bütün Anadolu Müslümanlar, kelimenin dar etnik anlamıyla ille de Türk de-

5. Mesela Trabzon İmparatorluğu; İznik'teki merkezlerinden 1261'e kadar Küçük Asya'nın bazı bölümlerini yöneten Leşkeriler ve o tarihten sonra bile Bizanslıların elinde olan bazı kentler; 1204'ten sonra bazı kentlerin kısa süreli de olsa Latin savaşçıların elinde olması; ve Cenovalıların Foça ve Samsun'daki küçük fakat ticari olarak önemli özerk bölgeleri buna örnektir.

ğillerdi. Evet, “Türk-Müslüman Anadolu” ya da “Türkçe konuşan Müslümanlar” ifadeleri “Selçuklu Anadolu” ya da “Türkler” ifadeleriyle karşılaştırıldığında pek zarif değil, ama tarihte sahilik bazen kestirme yollara izin vermez. Her halükârda bu sınırlamalar bizi burada irdelenen Türk kimliği ile tarihsel mekân arasında zaman içinde ortaya çıkan derin bağdan uzaklaştırıp dikkatimizi dağıtmamalı. Daha on ikinci yüzyıl sonlarında, Latince bir metinde Küçük Asya’dan “Turchia” diye söz edilir. Bu da ta yirminci yüzyıl başlarına kadar “Osmanlı Türkiyesi” ya da “Avrupa ve Asya Türkiyesi” gibi, Avrupa dillerinde rastlanacak, gelecekteki kullanımların habercisidir. Benzer bir kullanım Arap kaynaklarında, mesela 1330’larda Anadolu’yu anlatırken bölgeyi *berr et-Turkiyye el-ma’ruf bi-bilâd er-Rum* (diyar-ı Rum olarak bilinen Türk toprakları) diye takdim eden İbni Battuta’nın seyahatnamesinde de saptanabilir.⁶ Buna rağmen tarihselleştirilmiş bir yaklaşım, yarımadanın kendilerini tanımlamak için “Türk” ifadesini kullanan, çoğunluğu Türkçe konuşan Müslüman ahalisinin, ülkelerini tanımlamak için “Türkiye” kelimesini ancak Birinci Dünya Savaşı’nın ertesinde benimsedikleri gerçeğini de görmezden gelemeyiz.

Bu mülâhazalar temelinde, geç ortaçağ (*tevaif* dönemi) Anadolu ve Osmanlı araştırmaları üzerinde çalışan kimileri,

6. İbn Battuta, *Voyages d’Ibn Battutah*, haz. ve çev. C. Defrémery ve B. R. Sanguinetti, 4 cilt, Paris, 1853-58, 2:255 vd. Özellikle Anadolu bölümüne ilişkin olarak, Fransızca metnin Stéphane Yerasimos eliyle hazırlanan yeniden basımı *Voyages* (3 cilt, Paris 1990) ve A. Sait Aykut tarafından yapılan Türkçe çeviri *İbn Battuta Seyahatnamesi*’ndeki (2 cilt, İstanbul, 2000) faydalı notlara bakınız.

milletçi ve devletçi paradigmaların eleştirisinin ötesine geçmeye ve bu eleştiriden, araştırma konumuz olan toprakların baş döndürücü karmaşıklıkta gerçekleri hakkında daha tarihselleştirilmiş bir perspektif geliştirmeye ya da oluşturmaya gayret etmişlerdir. Bunu yaparken de kültürel süreçleri saptama ve çözümlemede “Türk” ya da “Müslüman” gibi kategorilerin sabitliğini ve saydamlığını verili saymamayı tercih etmişlerdir. Bu yaklaşımın ardındaki itici güç, geç ortaçağ ve yeniçağ dönemlerinde Güneybatı Asya ve Güneydoğu Avrupa’da (ki bir noktadan sonra Osmanlı toprakları olmuşlardır) kimliklerin tarihsel coğrafyasını ve kültürel tarihini yeniden yazma arayışı olmuştur. Bu arayış, farklı araştırmacıların “Rum” ve “Rumî” kavramlarına odaklanmalarına sebep olmuştur.⁷

7. “Rumî” kimliğini ilk irdeleyişim, *Raiyyet Rüşumu: Essays Presented to Halil İnalcık, Journal of Turkish Studies 10*’de (1986) yer alan ilk akademik makalem “Venedik’te Bir Ölüm: Serenissima’da Ticaret Yapan Anadolu Müslüman Tacirler”in uzun bir dipnotunda gömülüdür: s. 191-218, bkz. s. 193, not 8; Türkçede *Kim var imiş biz burada yağ iken*, Metis, 2009, s. 77, not 8. *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı* başlıklı kitabının (İngilizce yayın 1986) temelini oluşturan doktora tezinde (Princeton University, 1980) Cornell Fleischer da Rumî kimliğinin anlam ve önemine değinmiştir (dipnot 22). Daha yakın tarihte, Osmanlıların Hint Okyanusu maceralarını inceleyen ve yılmadan yorulmadan ulusal Türk tarih yazımının okul kitabı versiyonlarının eleştirisini yapan Salih Özbaran da, *Bir Osmanlı Kimliği: 14-17. Yüzyıllarda Rum / Rumî Aidiyet ve İmgeleri*’ni yayımlamıştır (İstanbul, 2004). Çoğu zaman olduğu gibi, insan kendisinden çok önceki bazı incelemecilerin de konuya ilişkin orijinal gözlemlerde bulunduklarını keşfediyor: Bkz. M. F. Köprülü, “Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları”, *Belleten* 27, 1943, s. 455. Ayrıca Paul Wittek, “Le Sultan de Rum”, *Annuaire de l’Institut de Philologie et d’Histoire Orientales et Slaves* 6, 1938, s. 361-90. Mimari tarihçileri de son dönemde konuya ilişkin bir hasasiyet sergilemişlerdir: Bkz. Gülrü Necipoğlu, “Challenging the Past: Si-

Kültürel olduğu kadar fiziksel bir mekânı tanımlamak için (Roma'nın toprakları, giderek Doğu Roma'yla sınırlanmış topraklar, yani Bizans) kullanılan *Rum* ya da *diyar-ı Rum* tabiri, eski bir Arap-Fars kullanımından uyarlanmış ama sonra Türkçe konuşanlar tarafından ikamet ve büyük ölçüde de hükümet ettikleri bölgeye atıfta bulunacak biçimde genişletilmiştir. On birinci yüzyıl boyunca ve sonrasında Batı'ya ilerleyen Türkler ve başkaları Doğu Roma topraklarındaki birçok coğrafi ismi, Araplar, Farslar ya da Kürtler tarafından kullanılmış ve “İslamileştirilmiş” isimler teminde yeniden adlandırdılar. Aynı zamanda bu ülkelerde yaşayan gayrimüslimlerin kullandığı birçok ifadeyi de ödünç aldılar ya da “bozdular”. Karşılaştıkları etnik, dilsel ve dinsel kimliklerin karmaşıklığının burada tam bir dökümünü yapmak imkânsızdır; ancak bu Müslüman, Hristiyan ve Yahudi üçlemesiyle özetlenip geçilebilecek bir şey değildir. On üçüncü yüzyıl sonlarında Türkmenlerle birlikte Moğollara karşı savaştığı söylenen Ezidiler gibi topluluklar da vardır; 1330'larda İbni Battuta, Kütahya ve çevresinde mukim Germiyanogullarının soyağacının “Ezidi kökenli Muaviye”ye kadar gittiği iddiasını ortaya atar.⁸

nan and the Competitive Discourse of Early Modern Islamic Architecture”, *Muqarnas* 10, 1993, s. 169-80 ve “L'idée de décor dans les régimes de visualité islamiques”, *Purs décors? Arts de l'Islam dans les collections des Arts Décoratifs*, haz. Remy Labrousse, Paris, 2007, s. 10-23; Çiğdem Kafesçioğlu, “‘In the Image of Rum’: Ottoman Architectural Patronage in Sixteenth-Century Aleppo and Damascus”, *Muqarnas* 16, 1999, s. 70-95; ve Tülay Artan, “Questions of Ottoman Identity and Architectural History”, *Rethinking Architectural History*, haz. Dana Arnold, Elvan Altan Ergut ve Belgin Turan Özkaya, Londra ve New York, 2006, s. 85-109.

“Rum” ve “Rumî” gibi kelimeler bu halkların bazıları arasında ortak kullanımdaydı ve doğrudan eski Anadolu Türkçesine geçti. “İstanbul” kelimesinin kullanımı da 1071’ den önceye dayanır: Kelime daha onuncu yüzyılda allame-i cihan kabul edilen el-Mesudi’nin (ö. 955) Arapça bir eserinde geçer.⁹ Ebû Eyyûb el-Ensârî’ye ve şehir duvarları dışındaki kabrine vs. ilişkin efsaneler akılda tutulursa, Konstantin’in kentinin bazı önemli veçhelerinin 1453’ten sonra alacağı şekil, Türklerin (ve onlarla birlikte hareket edenlerin) Küçük Asya’ya yerleşmelerinden çok önce belirmişti. Kısa-

8. Moğol ordusunun Harput’un Rum Selçuklu Ezidi valisi Şerafed-din Muhammed tarafından yenilgiye uğratılmaları ve öldürülmelerinden Bar Hebraeus’un *Choronograpy*’sinde bahsedilir, haz. Paul Bedjan, çev. E. A. W. Budge, 2 cilt, Oxford, 1932, I:425. Geç ortaçağ Küçük Asyasında İslamlaştırmanın ve Türkleştirmenin dinamikleri hakkında Speros Vryonis’in anıtsal eseri mutlaka okunmalıdır: *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley, 1971. Ayrıca bkz. Ahmet Yaşar Ocak’ın *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*’ndeki bilgilendirici makalesi “Anadolu: Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşması”, İstanbul, 1988. Ocak’ın Ezidileri *sapkın* olarak niteleme konusunda hiçbir çekincesi yoktur. Ezidiliğin Yezid bin Muaviye ile bağdaştırılması pop etimoloji olabilir, ya da belki “garip” bir dini inancı erken İslam tarihinin hoşlanılmayan karakterlerinden biriyle bağdaştıran Müslüman komşuların kara çalması; ama bu görüş Ezidiler tarafından da yüzyıllarca kabul edilmiştir. Hal böyle olsa da, Ezidiler son zamanlarda görüldüğü kadarıyla böyle bir bağdaştırmayı reddediyorlar: Sabiha Banu Yalkut, *Melek Tavus’un Halkı Ezidiler*, İstanbul: Metis, 2001), s. 86. Yalkut’a göre, Ermeni milliyetçiliği onların dil değiştiren ön-Ermeni bir topluluk olduklarını (s. 13) iddia etse ve Saddam Hüseyin’in Irak’ı ise Yezid kanalıyla Emevi hanedanıyla bağlantılı olduklarını (s. 85) savlayıp Arap kategorisine soksa da, Ezidiler’in dili tarihsel olarak Kürtçedir ve genellikle Kürt sayılırlar. Bkz. John S. Guest, *Survival Among the Kurds: A History of the Yezidis*, Londra ve New York, 1993. Kimi ilkçi (*primordialist*) Kürt milliyetçileri için Ezidilik gerçekten de Kürtlerin özgünü midir. İbn Battu-

cası, Türklerin Helen Küçük Asyası ile karşılaşmaları bir ölçüde Arapların (ve başka halkların) diyar-ı Rum ile ilgili daha eski tarihli algılarından süzölmüş, bunlarla desteklenmişti.

Çağdaş tarihyazımı bu filtreyi silme ve Malazgirt sonrasının hikâyesini tümüyle “Türk yerleşimciler” ile “yerli” ötekilerin doğrudan bir karşılaşması olarak sunma eğilimindedir. Oysa Rumî’lerin kendi tarih bilinci bu biçimde işlemediği. Ebu’l-Hayr-i Rumî’nin tahminen kuşaklar boyunca ortalıkta gezinen sözel anlatılar temelinde 1470’lerde

ta’nın, Yezid’in Germiyanogullarının atası olduğunu söylemesi –seyyah tarafından beyliğin kıskanç komşularının sarf ettiği aşağılayıcı bir tanım olarak nakledildiği halde– bazı modern araştırmacıları Germiyanogullarını Kürt addetmeye yönlendirmiş ve bu savın bir Türk tarihçi tarafından çürütülmesine dahi yol açmıştır, bkz. Mustafa Çetin Varlık, *Germiyanogulları Tarihi: 1300-1429*, Ankara, 1974. Gerçekte koşullar bu aşiret benzeri konfederasyonların modern okur tarafından rahatça tanınabilecek etnik işaretlerle tanımlanmasına izin vermeyecek kadar karmaşık olabilir. Etnik ve dilsel dönüşümler uzun dönemlere yayılmış girift süreçler olabiliyor ve her zaman Türkleşmeyle neticelenmiyordu; mesela geleneksel olarak Ezidilerin yerleştiği bölgelerde (halihazırda Kuzey Irak ve Güneydoğu Türkiye) bir Kürtleşme süreci de vardı, İhsan Süreyya Sırma (ilk kez *Encyclopaedia of Islam*’da yayımlanan Theodor Menzel’e ait bir makaleyi genişleterek) buna ilişkin bir sav ortaya atmıştır, bkz. *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1950-88, “Yezidiler”. (Bu çalışmanın yayımlanmasından sonra Yezidilik/Ezidilik üzerine yapılan yayınlar, genellikle üzücü olaylara bağlı olarak, hızla arttı. Son on yılın literatürü burada zaten sınırlı bir ölçüde verilen bibliyografyayı iyice aşmıştır.)

9. Halil İnalıcık’ın *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*’ndeki “İstanbul: Türk Devri” yazısında zikredilir. Mesudi’nin deyişi –*Stanbulin*– hafifçe farklıdır ve orijinal Yunanca ifade olan *eis-ten-polin*’e daha yakındır. Casim Avcı, “Arap-İslam Kaynaklarında İstanbul”, *İstanbul Üniversitesi 550. Yıl Uluslararası Bizans ve Osmanlı Sempozyumu (XV. Yüzyıl)*, 30-31 Mayıs 2003, haz. Sümer Atasoy, İstanbul, 2004, s. 99-111.

derlediği *Saltuknâme*'de, kahramanımız rüyasında eski Müslüman-Bizans sınırında çarpışmış efsanevi bir Arap savaşçısını (Battal Gazi'yi) görür ve ondan hayır duası ve taktik aldıktan sonra maceralarına başlar. Saltuk rüyada verilen direktiflere uyarak Seyyid Battal Gazi'nin nicedir bir mağarada kendisini bekleyen silahlarıyla atını bulur ve diyar-ı Rum içlerine doğru fethetir. Bu maceralarında ona çeşitli Arap yoldaşlar eşlik eder ve ara sıra da Arapça sohbet ederler.¹⁰

Bütün bunlar, halihazırda Türkiye'de ve başka yerlerde belirli siyasi nedenlerle bir Türk Müslümanlığından –özünde modernliğe ve demokrasiye meyleden, elbette¹¹– bahsetme modasını değerlendirirken de akılda tutulmalıdır; özellikle de Türklerin ibadete ilişkin taassuptan uzak yaklaşımları, Türk devletlerinin dünyevi pragmatizmi ve Anadolu Sufiliğinin belli hoşgörülü özellikleri bağlamında. Şunu unutmamalı ki bu nitelikler büyük ölçüde yaşamlarının bir bölümünü Anadolu'da geçirmiş ya da oraya yerleşmiş Arap ve İranlı Sufiler'in de dahliyle geliştirilmiş ve esinlendirilmişti. Örneğin İbni Arabi (ö. 1240) Selçuklular devrinde uzun yıllar Konya'da yaşamış ve Sadreddîn-i Konevî okulu-

10. Seyid Battal Gazi'nin kendisi de Rum diyarının Türk Müslümanları arasında bir veli olarak büyük saygı görecektir, kabrinin etrafında da Malazgirt sonrası Anadolusunun en popüler kültlerinden biri gelişecektir.

11. Bu savın en açıkça *presentist* (şimdici) politik kullanımlarından biri için bkz. Seyfi Taşhan ve Heath Lowry'nin "US-Turkish Interests: Convergence and Divergence", Policy Watch, #661, Eylül 10, 2002: Special Forum Report, Washington Institute for Near East Policy. İnternet üzerinde: policy-peacewatch@washingtoninstitute.org. Yazarlara bakılırsa, Araplar bu niteliklerden yoksundur. Bu yazının ABD'nin 2. Körfez saldırısından az önce bir ittifak arayışı sırasında yazıldığına dikkat çekmek gerekir.



Caramanie-Anadolie-Roum

Haritacı, “Küçük Asya”nın kendi günündeki (1764) yapısını “Caramanie”, “Anadolie” ve “Roum” isimli üç kısma böler. Bu kısımlar Osmanlı eyalet/sancak sistemindeki adlandırmalara yakındır: Anadolu yarıkıtının orta-batı ve batısında, Karaman ortasında, Rum ise Sivas tarafındadır.

► Bellin, Jacques Nicolas, 1703-1772. “Carte De L’Asie Mineure: Aujourd’huy Caramanie Anadolie et Roum.” Chart Map. Le Petit Atlas Maritime, Recueil de Cartes et Plans Des Quatre Parties Du Monde. Vol. 3 / En Cinq Volumes. Paris: J. N. Bellin, 1764. David Rumsey Historical Map Collection. 10 Nisan 2017’de alındığı yer: <http://www.davidrumsey.com/luna/servlet/detail/RUMSEY~8~1~233113~5509555>.

na esin kaynağı olmuş bir Mağripliydi. Ya da 1221 yılında yeni Anadolu Müslümanları ve yeni Müslüman Anadolu-luları *futüvvet* (Ahilik) ile tanıştırmak üzere Abbasi halifesi Nasır li-din Allah tarafından Anadolu'ya yollanan Şehabeddin Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdi'yi (1145-1234) hatırlayabiliriz. Bu kuşkusuz dindarlık ve iman konusunda yerel lehçeler olmadığı, ya da diyar-ı Rum'un kendine has İslam anlayışlarından bahsedemeyeceğimiz veya orada süreç içinde gelişen bir Türk-İslam lehçesi olmadığı anlamına gelmez. Bizzat İbni Arabi, diyar-ı Rum Müslümanları arasında belli şer'i kuralların uygulanmadığını görünce şaşkınlığa düşmüştü.¹² Bunu demişken, diyar-ı Rum sufiliğinin çeşitli versiyonlarının, özellikle de daha esnek addedilenlerin onun entelektüel mirasına epeyce borçlu olduklarını görmezden gelemeyiz. Aynı şekilde, *futüvvet*'in diyar-ı Rum yorumu Sühreverdi olmaksızın düşünülemez. Geç ortaçağda diyar-ı Rum'da boy gösteren Kalenderilik ya da bazı başka kural tanımaz hareketler de İran'da ortaya çıktı. Bu hareketlerin Rum'daki temsilcileri entelektüel dayanaklarının ve mensuplarının epey önemli bir bölümünü İran'dan süregelen göç ve İran'la olan iletişim sonucu elde ettiler. Diyar-ı Rum Müslümanlarının inanç ve âdetlerindeki, özgül tarihi konfigürasyonların şekillendirdiği bölgesel yorum ve vurgulara bakarken, kendine has çok kökenli bir habitus'un farkında olarak hareket etmeliyiz. Anladığımız kadarıyla bu diyarın

12. İbni Arabi'nin mektubu Kerimüddin Mahmud-i Aksarayı'nın tarihinde zikredilir. *Müsamaret ül-Ahbar*, haz. Osman Turan, Ankara, 1944, s. 327-29. Türkçesi için Mürsel Öztürk'ün çevirisine bakılabilir: Ankara, 2000, s. 264-66.

ahalisi on üçüncü yüzyıldan itibaren bu habitus'a göre ayrırt edilebiliyordu.

Ödünç alınmış birçok kelimeye olduğu gibi, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda “Rumî” kelimesinin de başına bir şeyler geldi. Bizzat o coğrafyadaki Müslümanlar tarafından bir kimlik olarak benimsendi ya da onları tarif etmek üzere, belki önce dışarıdan gelenler tarafından ama sonra yerli halk tarafından da kullanılmaya başladı. Bugün dünya üzerindeki milyonlarca okurun “Rumî” diye adlandırdığı Mevlana Celaleddin-i Rumî (ö. 1273) bunun en iyi bilinen örneğidir. Kendisine bu ismi seçtiğine dair bir kanıt yoktur; kelime şairin hayatı hakkındaki ana kaynak olan, 1318 ile 1353 arası derlenen *Menâkıb'ül Ârifîn*'de de geçmez; ama şair Hamdullah el-Mustavfi'nin 1330'da İran'da tamamladığı Farsça *Tarih-i güzide*'de Mevlana-i Rumî (“[Doğu] Roma diyarından gelen efendimiz”) diye anılır.¹³ Bugün dünya sathında büyük ölçüde Rumî olarak tanınmasına rağmen, diyar-ı Rum mirasının sahipleri onu Mevlana diye adlandırmayı tercih ederler, çünkü onların bildiği birçok başka Rumî daha vardır.

Diyar-ı Rum'un en saygın şairlerinin birinin ismine ek-

13. Alıntılayan B. Furuzanfar, *Mevlana Celaleddin*, Türkçe çev. F. N. Uzluk, İstanbul, 1997, s. 66-67. Franklin Lewis, *Divan-ı Şems-i Tebrizi*'deki bir göndermeyi esas alarak bu unvanın Rumî yaşarken de kullanılmış olabileceğini söylüyor: *Rumî, Past and Present, East and West: The Life, Teaching and Poetry of Celaleddin Rumî*, Oxford, 2000, s. 10. Annemarie Schimmel'in Mevlana Rumî ismini “Our Master, the Byzantine” (Bizanslı Efendimiz) diye tercüme edişinde haklı bir yan yok değil, ama sonuç olarak ifadenin bütün çağrışımlarını karşılamayan bir tercüme: *Rumî's World: The Life and Work of the Great Sufi Poet*, Boston, 1992, s. 11.

lenmiş olsun ya da olmasın, aidiyet belirten Rumî kelimesi on üçüncü yüzyıldan beri hem çok sayıda şair, düşün adamı ve mutasavvıf'ı imlemek için hem de onların kendileri tarafından kullanılagelmişti. Dahası, kelime bu tür ayrıcalıkları olmayan erkek ve kadınları tanımlamak için de (ileriki satırlarda *rûmiyye*'ye bir örnek göreceksiniz) kullanılmıştı. Hatta şimdiye kadar bulabildiğim, Anadolu Müslümanlardan söz eden en eski kullanım, Ravendi tarihinde –gene İran'da yazılmış ve 1207'den hemen sonra Gıyaseddin Keyhüsrev'e ithaf edilmişti– geçmektedir. Yazar bu eserinde, Küçük Asya'dan Hemedan'a gelen ve Keyhüsrev'in fetihlerine ve cömertliğine dair haberler getiren bir tüccardan bahseder ve adını Cemâleddîn Ebû Bekir bin Ebû'l-Alâ er-Rûmî olarak verir.¹⁴ Kelime, ayrıca geç ortaçağ döneminde yeni tabakalaşma biçimlerinin ortaya çıkması üzerine, belli bir toplumsal kesimin kolektif kimliğine işaret etmek için de sık sık kullanılırdı: Türkçe konuşan (tercihan incelmış bir Türkçe, ama ille de anadilleri olması gerekmiyordu) ve toplumsal kimliklerini şehirli ortam, meslek, kurum, eğitim ve kültürel tercihler kapsamında ya da onların yakınında edinen kimseler... Bunun bazı bağlamlarda zıddı “Türkler” kelimesinin kullanımıydı ki, henüz-aşılmamış-etnik-kimlik ile aşiret yaşam tarzı ve kültürel kodlara bağlılık imaları taşıyordu. On yedinci yüzyılın önde gelen Sufi entelektüelle-

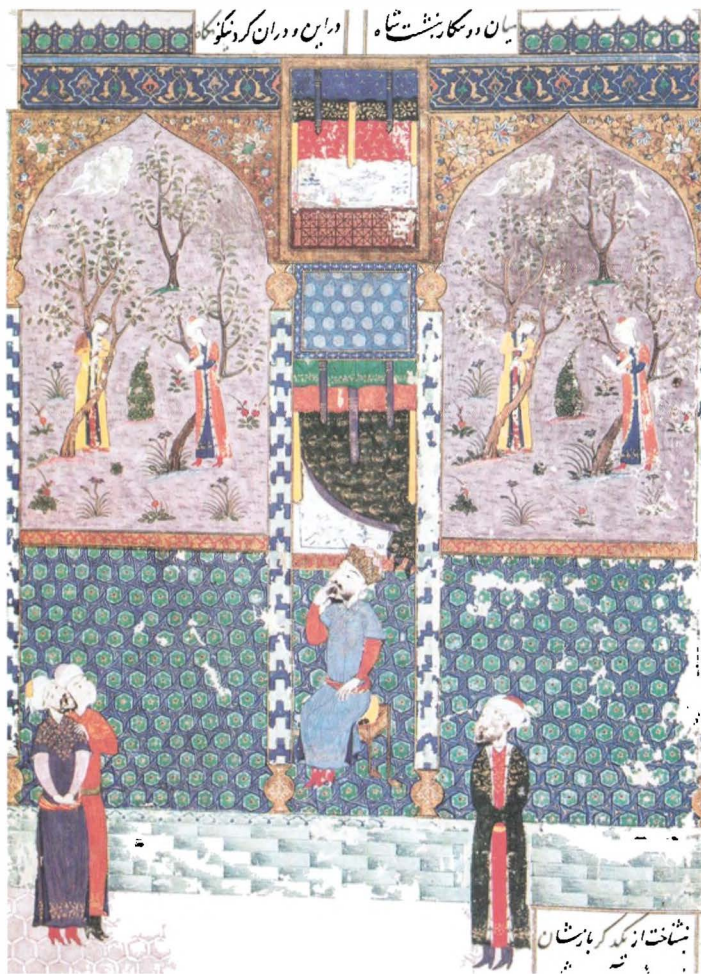
14. Muhammed bin Ali bin Süleyman er-Ravendi, *Rahat-üs-Sudûr ve Ayet-üs-Sûrur*, çev. Ahmet Ateş, 2 cilt, Ankara, 1957, 2:461-62. 1260'larda Selçuklu sipahilerinden birinin ilginç bir adı vardı: Rum-eri; babası ise Türkeri adını taşıyan mevki sahibi bir *çeşnigir*'di (hükümdarın hizmetindeki çeşnici): İbn Bibi, *El-Evâmirü'l-Alâ'iyye*, s. 663; çev. 2:180.



Konya Sırçalı Medrese'den (1242) bir detay. "Rumi" kelimesinin bu kitapta ele alınan anlamıyla, yani (anadilleri olmasa dahi Türkdilli) Müslümanlar için kullanımı Selçuklu, Danişmendli ve Mengücekli topraklarının belli başlı şehirlerinde başlamış olsa gerek. Tarihin en meşhur "Rumi"si Mevlana Celaleddin'in on üçüncü yüzyılda Konya'da yaşamış olması tesadüf değil. Buradaki çiçekli motiflerin de adı "Rumi".

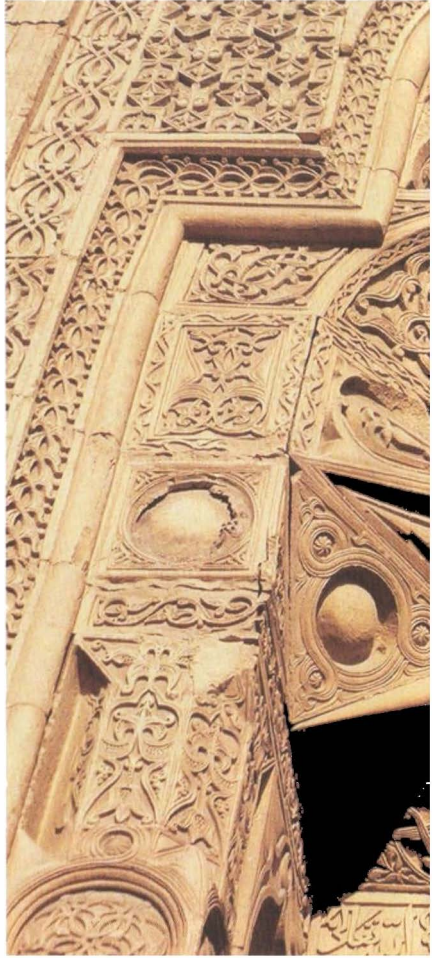


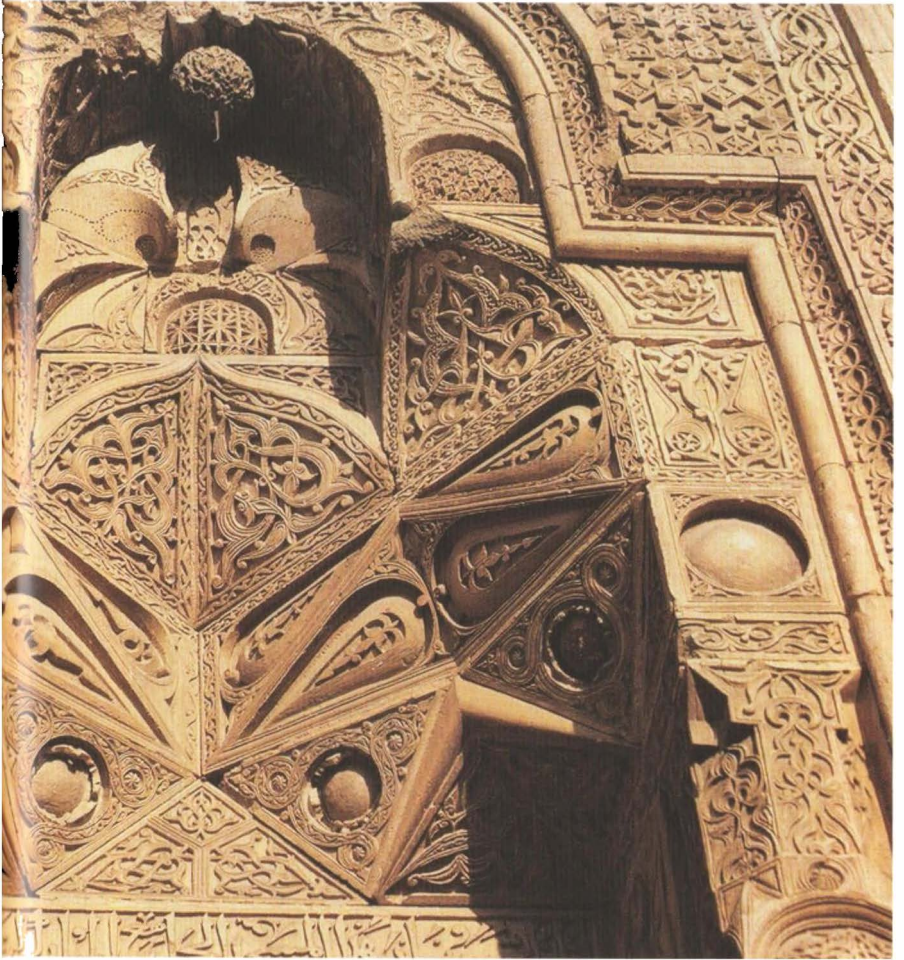
Çin ve Rum ressamlarının müsabakası. Hükümdarın daveti üzerine her iki tarafa karşılıklı birer duvar verilir ve hünerlerini göstermeleri istenir. Zaman dolup aradaki perde çekildiğinde önce bir tarafın (Nizami'de Rumiler, Mevlana'da Çinliler) harikulade güzellikte tablosu nümâyân olur; karşı taraf ise (Nizami'de Çinliler, Mevlana'da Rumiler) kendi duvarını sadece parlatmış, rakiplerinin yaptığı resmin mükemmel bir yansımasını görünür kılmıştır. Hükümdarın hayret parmağı ağzına gider. Buradaki resimlerin ikisi de Nizami'nin *Hamse*'sindendir. Topkapı Sarayı Kitaplığı, H.753, 304a.



Nizami, *Hamse*, Topkapı Sarayı Kitaplığı, H.788, 319a.

Divriği Ulu Cami (1228-29).
Kitabeyi çevreleyen nefis taş işleri,
Rumi motifleri cesur ve olgun bir
tavırda hat ve geometri ile
harmanlamıştır. Osmanlıların
"Rumi" dediği bu motif, kelime
revaçtan düştüğü için olsa gerek,
bugün çoğunlukla "soyut bitkisel
motifler" gibi tanımlayıcı
ifadelerle karşılanıyor.







Konya İnce Minareli Medrese'den (1265'ten önce) bir detay. Mevlana Rumi, bu yapıların ortaya çıkışını izlemiş, tamamlandıklarında güzelliklerinin ve özelliklerinin farkına varmış olsa gerek.



Rumi kimliğinin ilk ortaya çıktığı yüzyılların bir özelliği, insan ve hayvan figürlerinin hem iki hem üç boyutlu eserlerde çokça kullanılmasıydı. Buradaki yontular ve takip eden sayfadaki seramikler Selçuklular'ın Kubadabad sarayı kazılarında bulunmuş, bugün Konya Müzesi'nde sergilenmektedir.



Kabadabad seramikleri. Konya Müzesi.

rinden biri, Yunus Emre'nin (ö. 1320-21?) şiirlerinden biri üzerine yaptığı yorumda “emre” için şu açıklamayı verir: “‘Emre’ zâhir budur ki, Türkî’de elkâb-ı medihdendir. Etrâk arasında atabeg ve Rûmiyân miyânında lâlâ ve emsâli gibi.”¹⁵ Başka bir deyişle “Rumî”ye karşılık “Türk”, bir toplumsal sınıf ayrımı içinde de yankısını buluyor ve “burjuvaya karşı köylü”yü andıran yan anlamlar taşıyordu.

Anadolulu Müslümanlar tarafından yazılan bazı kaynakların Bizanslıları ya da bir zamanlar Bizanslı olan Hristiyanları kastederek “Rumî”yi kullanmaya devam ettikleri bir geçiş ve belki de akıl karışıklığı dönemi oldu.¹⁶ On beşinci yüzyılın ilk yarısında yazılan, ama büyük olasılıkla on üçüncü yüzyıl ortasının özgün bir metnini temel alan *Danışmendnâme*’de “Rumî”ler “Müslümanlar”ın Hristiyan düşmanları olarak ortaya çıkarlar.¹⁷ Mevlana Celaleddin’in, in-

15. “Türkçede övgü lakaplarındandır. Türkler arasında atabeg, Rumîler ortamında lala ve benzerleri gibi.” – “İsmail Hakkı Bursevi Şerhi”, *Yunus Emre Şerhleri*, İstanbul, 2005, haz. Mustafa Tatcı, s. 161. *Atabey* iki eski Türkçe kelimeden oluşturulma bir kelimedir, *lala* ise aynı anlamda ama Farsçadan ödünç bir kelime; dolayısıyla bunlar burada sözü edilen iki grubun kültürel tercihlerine dair bir ipucu oluşturur.

16. *Romaioi*, Bizans ve Osmanlı dönemlerinde Yunanların kendileri için kullandıkları genelgeçer bir tanımdı, ve bu kelimenin de modern milliyetçilikler dönemine kadar uzanan kendine özgü merak uyandırıcı tarihi maceraları vardır. Kelimenin modern Yunanlılar nezdindeki kullanımının etnografik bir analizi için bkz. Michael Herzfeld, *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, Austin, 1982. On sekizinci yüzyılda Yunan entelektüellerinin *Romaioi* kimliği hakkındaki eleştirel mülâhazalarına dair bazı çarpıcı örnekler için bkz. Alexis Politis, “From Christian Roman Emperors to the Glorious Greek Ancestors”, *Byzantium and the Modern Greek Identity*, haz. David Ricks ve Paul Magdalino, Aldershot. İng. 1998, s. 1-14.

şaat yapılmak isteniyorsa Rumî hizmetkârların, yıkım yapılmak isteniyorsa da Türk işçilerin tercih edilmesi gerektiğini, çünkü “dünyanın imar edilmesinin Rumîlere mahsus olduğu, Türklerin ise cihanı harab etmekle maksur oldukları”nı söylediği rivayet edilen *Menâkıbü'l Ârifîn*'de ise konu pek de dini kimlik meselesi değildir.¹⁸ Zamanla “Rumî” ile “Rum”un öteki anlamı arasında daha ince bir ayrım ortaya çıktı; “Rum”, ülkeden ziyade kişi ya da topluluklara uyar-

17. Mesela şu örnek: “*Rumiler içerü dolup müslümanları helak eylediler*” – *Danışmend-name*, haz. Necati Demir, Cambridge, MA, 2002, s. 7 ve farklı yerlerde.

18. Şemseddin Ahmed el-Eflaki, *Menâkıbü'l Ârifîn*, haz. Tahsin Yazıcı, 2 cilt, Ankara, 1959, 2: 721: ‘*imaret-i ‘âlem mahşûs-est bi-rûmîyân ve ħarâbî-i cihân maḫşûr-est bi-turkân*. Rumî belli ki tercihini Rumîlerin sanatından yana yapıyordu. El-Gazali’nin (ö. 1111) ve Nizami’nin (ö. yaklaşık 1200) naklettikleri ünlü bir meselde Çin ve Rum ressamaları, karşı karşıya iki duvara kimin daha iyi bir resim yapacağına karar vermek için yarışır; Rum ressamları muhteşem bir yapıt yaratmaya girişirler, Çinliler ise karşılı duvarın kusursuz bir yansımasını elde etmek için sadece kendi duvarlarını cilalar, böylece yarışı kazanırlar, çünkü aynaya yansıyan görüntü fenomenler dünyasını aşan ideal güzelliğe işaret etmesi dolayısıyla gerçeğin daha üstün bir temsildir. Mevlana Celaleddin aynı meseli anlattığında ise roller değişmiştir; daha bilge olan ve duvarı cilalamayı seçen Rum ressamlardır, Çinliler ise sadece hüner sergilerler. Karşılaştırmayı yapan Serpil Bağcı, “Gerçeğin Saklandığı Yer: Ayna”, *Sultanların Aynaları*, Topkapı Sarayı’ndaki aynı adlı serginin kataloğundan, 1998-99, İstanbul, 1998, s. 16-19. Şu noktada, Mevlana Celaleddin çevresinin Rumîler derken kimleri kastettiğini kesin olarak bilemeyebiliriz, ama bu çevreye Eflaki’nin (1:552) ikisine de “Rumî ressamlar” dediği Kaluyan ve Aynû’d-devle adlı kişilerin dahil oldukları kesindi. Kaluyan aynı zamanda usta bir mimardı. Erken Cumhuriyet döneminde Selçuklu mimarisi hakkında bir kitap yazan araştırmacılar, ünlü sanatçının Rum mu Ermeni mi olduğu konusuna ilişkin bir tartışmadan bahisle, onun Mehitarist Rum ya da daha ziyade Ortodoks Türk olduğu sonucuna varıyorlar: bkz. M. Ferit ve M. Mesut, *Selçuk Veziri Şahib Ata ile Oğullarının Hayat ve Eserleri*, İstanbul, 1934, s. 121.

landığında, eskiden Bizans şimdi Osmanlı topraklarında yaşayan “Yunanları” (ya da bazen, daha da geniş anlamda, Grek Ortodoks Kilisesi ahalisini) imliyordu. İki kelime arasındaki benzerlik belli ki kimseyi gıcındırmıyordu.

Bizzat “Türk” kelimesine gelince, onun tarihsel kullanımlarına şimdiye kadarkinden daha fazla dikkat göstermek gerekiyor. Burada çifte anlamlılıklardan ya da muğlaklıklardan bazılarına dikkat çekmek yeterli olacaktır, çünkü “Türk”ün geç ortaçağ ve Osmanlı kullanımında bir aşağılama terimi olduğunu öngören yerleşik görüş oldukça indirgemecidir.¹⁹ Bu kullanım gerçekten de yaygındı ve Türkçe konuşan taşralı hödük, kaba saba göçebe ya da köylü anlamında kullanılıyordu. Arapçalaşmış çoğulunda, *etrak* (Türkler) çoğunlukla Türkmen aşiretleri imlerdi, bazen sadece betimleme olarak, ama kimi zaman da aşağılayıcı biçimde, belirttiğimiz çağrışımlarla. Gene de Osmanlı seçkinleri ve Rumî kentli ahalî kendi dillerine “Türkçe” der ve onun başka yerlerdeki “Türkler” tarafından konuşulan ve yazılan çeşit çeşit Türkçeyle akraba olduğunu iyi bilirlerdi. Mütercim Asım’ın 1797’de tamamladığı genişletilmiş bir Farsça söz-

19. Bkz. örneğin Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford, 1961. Yukarıdaki örnek ve daha olumlu örnekler de dahil olmak üzere, Mevlana Celaleddin’in Türk sözcüğünü kullanma biçimleri için bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, İstanbul, 1985, s. 206-7. Bu örneklerden yola çıkarak bazı modern Türk yazarları Mevlana’yı sadece Türk değil, hatta Türk milliyetçisi saymışlardır. Gölpınarlı haklı olarak, belli mazmunlar ve bunların okurca iyi bilinen bağlamsal çağrışımları temelinde işleyen klasik İslami edebiyatlarda etnonimlerin alegorik ve mecazi olarak kullanıldığında ısrar eder; o alanda “Türk”ün hem olumsuz hem de olumlu yan anlamları vardır. Hatta bu iki boyut birbirine kaynaştırılabiliyordu: “Türk”, “zalim”di, dolayısıyla aynı zamanda da “güzel sevgili”ydi.

lük çevirisi yer yer, İran'da ya da Türkistan'da kullanılan Türkçeden farklı olan *bizim Türki*'deki kullanımlara işaret eder, böylelikle Osmanlı dünyasında kullanılan Türk dili etrafında tanımlanan bir “biz” duygusunu öne çıkarır.²⁰ Osmanogullarının soyağaçları onları gururla Oğuz Türklerinin göçebe geleneğiyle ilişkilendirir; Osmanlı yazarları, kendi tarih ve kimlik kavrayışlarına uygun biçimde, devletin oluşumunu Selçuklu ve Selçuklu sonrası Türk (*etrak*) siyasal toplulukları anlatısına dahil ederler. Daha da ötesi, Osmanlı münevverleri (ve muhtemelen hitap ettikleri çevre) kendi kendilerine ne isim verirlerse versinler, başkalarının onlara Türk dediklerinin bilincindeydiler. Osmanlı kaynaklarının “Türk(ler)” kelimesini çoğu kere Bizanslı ya da Avrupalılardan alıntı yaparken ya da onların dediklerini kendi kelimeleriyle ifade ederken kullanmaları dikkat çekicidir. Örneğin, erken on altıncı yüzyıla ait bir vakayinamede kelimenin duruma uygun düşen sekiz kullanımından yedisi bu çeşit bir “vantrilokluk” örneğidir.²¹

20. Mütercim Asım Efendi, *Burhan-ı Katı*, haz. Mürsel Öztürk ve Derya Örs, Ankara, 2000, bkz. *canki* ve *heftan* maddeleri. *Türki-i kadim* kullanımı örneği için bkz. *biş-behar* maddesi.

21. Yusuf bin Abdullah, *Bizans Söylenceleriyle Osmanlı Tarihi (Tarih-i Al-i Osman)*, haz. Efdal Sevinçli, İzmir, 1997, s. 126/127, 136/137, 146/147, 172/173, 234/235, 250/251, 254/255 (tıpkıbasım ile Latin alfabesiyle çevirinin karşılıklı sayfaları). Bunun dışında tek örnek, Şeyh Bedreddin çevresinde toplanan isyancılar arasındaki “Türklerle” göndermedir, s. 102/103. “Türk” kelimesi ancak iki kere daha karşımıza çıkar, ikisinde de sıfat olarak, biri bir şahsı nitelemek için (*Türk Rüstem*, s. 82/88), biri de bir giysiyi (s. 238/239). Sayfa 180/181'de Türkmenler, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan kuvvetleri arasında bulunan *mezhebsüz*'ler olarak anılır ve genellikle *ehl-i İslam* ve *gaziler* olarak bahsedilen Osmanlıların düşmanları olarak geçer. Yine de bütün kaynakların bu kadar tutarlı olma-

Rumî kimliği Türk karşıtından farklılaşmakla birlikte ille de kopmamıştır. Kelimenin bir birlikteliğe gönderme yaparak kullanıldığı en kapsamlı ve belagatli açıklama, bahsi geçen kimliği hiç kuşkusuz gönülden benimseyen Gelibolulu Mustafa Âlî (1541-1600) tarafından dile getirilmiştir:

Eyyâm-ı devlet-fercâm-ı âl-i ‘Osman’da ki akvâm-ı mücennese ve ervâm-ı mütenevvia cild-i sâlisde beyan olunan kabâil-i Etrâk ve Tatar’dan ya’ni hâric değil bir millet-i güzide ve ümmet-i latife-i pesendîdedür ki zuhûr-ı devletleri cihetinden mümtâz oldukları gibi diyânet ve nezâfet ve ‘akîdet-i haysiyetünden dahi bâhirü’l-imtiyâz idüğü zâhirdür bundan mâ’adâ ekser sükkân-ı vilâyet-i Rûm meclis-i muhtelitü’l-mefhûm olup a’yânında az kimesne bulunur ki nesebi bir müsellemin cedîde muntehâ olmaya ya’ni ki bağ u râğ-ı İslâm ve diyânette neşv ü nemâ bulan nahl-i vücûdları serv-i bâlâ gibi engüşt-nümâ verâseti ve sadâkatle reşk-i diraht-i Tûbâ iken ya mâder yahud peder cihetinden cinsleri bir müşrik-i pelîde nihâyet bulmaya farazâ iki cins diraht-i meyve-nisâr birbirlerine vaslla arz-ı berg ü bâr eyledikte semeresi nice ki dürr-i şehvâr gibi büzürg ve âbdâr ise vasîl-i asîlün dahi pesendîde nihâdî beyne’l-enâm ya sûretâ

diği doğrudur; bunların bazıları “Türk(ler)” kelimesinin, Hakan Erdem’in öne sürdüğü gibi, nahoş olanların yanı sıra yansız ve kendini öven çeşitlerini de barındırmaktadır, bkz. “Osmanlı Kaynaklarından Yansıyan Türk İmaj(lar)ı”, *Dünyada Türk İmgesi*’ndeki yazısı, İstanbul, 2005, s. 13-26, haz. Özlem Kumrular. Yusuf bin Abdullah’ın vakayinamesinin önceki bölümleri elde olsaydı, belki de başka yansız ve övünen örneklerle karşılaşabilirdik. Zira Erdem’in verdiği örnekler arasında “başkasının ağzından konuşulmayan” fasıllar, Osmanlı öncesi ya da erken Osmanlı dönemine aittir. Haliyle bu fasıllarda Oğuz ve diğer İç Asya gelenekleri (yani Osmanlıların “Türk geçmişi”) özel bir anlam taşıyordu. İlgili sözlük dağarcığına ilişkin olarak, aktarım hatlarını ya da yazarların tercihlerini anlamak ve bağlamsallaştırmak için farklı kaynakların daha sistematik biçimde incelenmesi gerekmektedir.

hüsni-i halkla bedîdâr olur veyahut manevî ma'rifet ve hünerverlikle imtiyâz-ı şân bulur.

[Osmanlı hanedanının parlak günlerindeki çeşitli Rumî halklar üçüncü ciltte beyan olunan Türk ve Tatar kavimlerinden ayrı değildir; güzide bir millet ve latif bir ümmettir, devletlerinin kökeni açısından mümtaz oldukları gibi, dindarlıkları, temizlikleri ve akideleri ile de öne çıkarlar. Bundan başka, Rum vilayetleri sakinleri karışık kökenlidir. Âyânı arasında sonradan Müslüman olmuş bir kimse olmayan azdır... anne ya da baba tarafından şecereleri Allah'a şirk koşan birine dayanır. Sanki iki cins meyve ağacı vuslata ermiş de bunun semeresi olan meyve bir şah incisi gibi büyük ve sulu olmuştur. Atalarının en güzel nitelikleri dış güzellikleriyle ya da manevi marifetleriyle ortaya çıkar.²²]

Bu melezlik itirafını romantize etmekten kendini alayanlar olabilir, ama Âlî'de de kendine özgü bir gurur, hatta bir nebze şovenizm yok değildir. Gene de Âlî'nin konuyu dile getiriş biçimi çarpıcıdır, çünkü kökenin arılığı ve çizgisel soy anlatılarına ilişkin modern saplantıyla karşılaştırıldığında, farklı bir kimlik kavramsallaştırması sunar.

"Osmanlı"nın tersine, "Rumî" bir devlet tarafından ve devlete göre biçim verilmiş bir gösteren değildi; Osmanlı yönetiminin resmi söyleminin bir parçası bile değildi. Devletin ve ahalinin kullandığı yer isimlerinde "Rum" geçerci, ama hepsi tamamen yerelleştirilmiş ve sabitlenmişti. Bu kullanım, Türkçe konuşan fatihlerin ve yerleşimcilerin Ba-

22. Metni yayımlayan Cornell Fleischer, *Tarihçi Mustafa Ali: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, çev. Ayla Ortaç, İstanbul 1994, s. 263. Metnin kısaltılmış sadeleştirilmesi için bkz. aynı sayfa, dipnot 2. (Küçük değişiklikler yaptım.)

tı'ya doğru ilerlerken, bazı bölge ya da kentleri Doğu Roma topraklarındaki yerleri itibariyle konumlamayı yararlı bulmalarından yadigâr kalmıştı; Erzurum (*Erzen er-Rum*'ün kısaltılmışı), eyalet-i Rum (Amasya, Tokat ve havalisindeki eski Danişmendoğulları toprakları) ya da Rumeli (İstanbul'un batısına düşen Osmanlı topraklarını tanımlamak için) gibi. Diyar-ı Rum, "memâlik-i devlet-i Osmaniye"den söz eden belgelerde kullanılan resmi dilin parçası değildi. "Rumî"ye gelince, bu kelimeyi hiçbir tahrir defteri ya da mahkeme kaydı, hazır bir kategori olarak kullanmıyordu. Biraz tarihdışı biraz da güncel olmak istersek, "Rumî"nin sivil toplum tarafından şekillendirilmiş bir kategori olduğunu söyleyebiliriz.

Bu önemli, çünkü modernlik öncesi devletler de kimlikleri ve kolektif hafızayı manipüle etmeye ya da bu konuda mühendisliğe teşneydiler. Osmanlı girişimi, kısmen başka fetih ve iskân anlatılarını, bir zamanlar başkalarına atfedilen başarılarla dair hatıraları, alternatif ve rakip tarihleri silebildiği ya da marjinalize edebildiği için kendini bir imparatorluğa dönüştürmeyi başarmıştı. Aynı girişim, ondan önce de, "Osmanlı"yı siyasal bir seçkin zümrenin kurumsal kimliği haline, yani sayıları artmakta olan bir savaşçı ve âlim-bürokrat çevresini niteleyen bir kelimeye dönüştürebilmişti. Bu da Âl-i Osman etrafında oluşan devlet aygıtına aidiyeti imliyordu. Söz konusu kurumsal kimliğin sisler içindeki başlangıcı, Âl-i Osman soyundan gelen bey'lerden oluşan ilk kuşakların aşiretlere has davetkâr açıklığında ve kapsayıcılığında yatar. Bu yoldan giderek, Osmanoğulları ileride hanedan ailesi olacak prestijli bir soyağacı oluşturabildiler.

Bu husus üzerinde başlangıçta fikir birliği yoktu, fakat (Osmanlılarla ilgili olarak) yazılı kaynaklarda ilk kez 1430'lar-da görünen ve kökü efsanevi Oğuz Han'a uzanan Kayı boyu, on beşinci yüzyıl sonlarına doğru kaynaklarımızın ezici bir çoğunluğu tarafından kabul görür.²³ Kendileri de beylik sahibi, bazıları daha köklü ve bir zamanlar daha seçkin olan, birbirleriyle rekabet eden emirler arasındaki rakipleri, anladığımız kadarıyla Osmanlılara "sonradan gelen" gözüyle baktılar; hem (Kadı Burhaneddin için yazılan) *Bez-m-ü Rezm*'de hem de Şikari'nin yazdığı Karamanlı yanlısı tarihte, Osmanoğulları *bî-asıl* (kayda değer bir kökene sahip olmayan) diye anılırlar.²⁴

Toplumun mensuplarına gelince, onları dini aidiyet, vergi mükellefiyeti vs.'ye göre yerleştirebileceğimiz bir sürü çekmece vardı. Zaman içinde –yüzyıllar boyunca, ağır ağır– resmi belgelerde değişik özneler arasındaki farkları dile getiren kâtiplik araçlarının geliştirilmesine dair gözardı edilemeyecek bir eğilim vardır. Kimlik kartı ve parmak izi yoktu tabii, ama özneler ortaya çıktıklarında ya da yetkililer önünde sayıldıklarında bir biçimde tanımlanıp farklılaştırılarak işlevsel kategorilere sokulmalıydılar. Bunun yöntemleri ise

23. Barbara Flemming, "Political Genealogies in the Sixteenth Century", *Journal of Ottoman Studies* 7-8, 1998, s. 123-37; M. Fuad Köprülü "Osmanlı İmparatorluğu'nun Etnik Menşei Meseleleri", *Belleten* 7, 1943, s. 219-313.

24. Aziz bin Erdeşir Esterabadi, *Bez-m-ü Rezm*, haz. Kilisli Muallim Rifat, İstanbul, 1928, s. 382; Şikari, *Karamanname*, haz. Metin Sözen ve Necdet Sakaoğlu, İstanbul, 2005, s. 111b-112a. Anlaşılan, İzmiroğlu Cüneyd Bey zamanında Aydınoğulları Osmanlılara "tavşan", kendilerine de "kurt" diyorlarmış; bkz. Nihat Azamat, haz. anonim, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, İstanbul, 1992, s. 69.

gitgide daha incelikli bir hal alan bürokratik kadrolarca sürekli geliştiriliyordu.

On beşinci yüzyılın tahrir sayımlarında örneğin, bir Müslüman'ın şu ya da bu “şahsın oğlu” olduğunu belirtmek için *ibn* (ya da *bin*) kelimesi gibi *veled* kelimesinin de kullanıldığı vakiydi. On altıncı yüzyıldan itibaren *veled* sadece Müslüman olmayanlar, *ibn* ise sadece Müslümanlar için kullanılmaya başladı. Eldeki en eski kadı sicilleri her bir kişinin babasını ya da oturduğu mahalleyi adlandırma konusunda oldukça özensizdi; on altıncı yüzyıl ortalarından başlayarak, muhtemelen Sultan Süleyman (y. 1520-66) ile Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin (ö. 1574) yargı refomlarından sonra, her birey bu bilgi kırıntılarına göre de tanımlanır olmaya başladı. Gene kadı sicillerinde düzenli olarak gördüğümüz binlerce kişiden Müslüman olanlar “vefat” edecek, olmayanlar ise “helak” olacaklardı. İslam ve diğer inançlar arasında varolduğu öngörülen eşitsizlik temelinde, standart uygulama buydu. Bazı farklılıkları açıklamak ise o kadar kolay değildir ve ancak zaman içinde ortaya çıkmışlardır. Müslümanlar her zaman *sakin*'diler (bir yerin *sakin*'i anlamında, ama tabii kelimenin “sakin olmak” anlamı da var), Müslüman olmayanlarsa bazen *mütemekkin* (yerleşik). En geç on sekizinci yüzyılda, bu ayrım standart kullanım halini almıştı ve bir başkası daha devreye sokuldu. Bir Müslümana aynı belgede ikinci kez ya da (ilave) bir referans vermek gerektiğinde, erkek ya da kadın olan bu kişiden *mezkur(e)* (yukarıda adı geçen) diye bahsediliyordu; Müslüman olmayan birisi söz konusuysa, ikinci gönderme *mesfur(e)* (beriki) tabirini kullanacaktı – ille de bir değersizleştirme

değilse de bir farklılaştırma. Gene on sekizinci yüzyılda, hatta belki daha önceleri, gayrimüslim isimlerinin “yanlış yazımları” da –eğer bu isim Müslümanlarca paylaşılıyorsa– standartlaştı. İshak mesela, sürekli olarak, Müslümanlar için doğru kullanım olan *sîn*’le, ama Yahudiler için doğru olmayan kullanımla *şad*’la yazılıyordu.²⁵ Başka türlü söyleyecek olursak, Osmanlı yöneticileri ve kâtipleri, tuttukları defterlere daha da geliştirilmiş kimlik işaretleri koyarak, fark bildirmenin gitgide daha incelikli yollarını buluyorlardı. Yani Osmanlı devletini erken modern bir devlet saymamız için esaslı sebepler vardır.

Ne var ki idari tercihleri toplumsal göreneklerle karıştırmamak, bir tutmamak gerekir. Toplumsal göreneklerin kendilerine göre farklı bir mantığı vardı, başkalarını etiketlemek ya da aşağılamak konusunda çok daha serbest bir tavır sergiliyorlardı; zengin bir laf atma ve “makaraya alma” repertuarı vardı ama akışkanlıkların da hakkı veriliyordu.

Birden fazla dil kullanılarak kaleme alınan metinler (Endülüs deneyiminden ötürü *aljamiado* olarak da bilinir) on dördüncü yüzyıldan başlayarak bol miktarda görülür. İnaniş, etnisite, dil, yöresellik ve benzerleriyle ilgili çok ince ayrımları ifade etmekte kullanılan, bir görünüp bir kaybolan kelimelerin akıllara durgunluk verecek çeşitliliğini takip etmek hemen hemen imkânsızdır: *iğdiş*, *türkopuloi*, *çıtak*, *potur*, *torbeş*, *gacal*, *manav* vb. (Benzer bir yorum değişik ter-

25. Bu durum Najwa al-Qattan tarafından etraflıca belgelenmiş ve analiz edilmiştir: “Dhimmi in the Muslim Court: Documenting Justice in Ottoman Damascus 1775-1869”, Doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 1996.

cihlerle tanımlanmış cinsel kimlikler hakkında da söylenebilir; bunlar için de kimilerini utandıracak upuzun bir liste yapılabilir.) Hatta bugün etnonim saydığımız kelimeler bile sadece etnik kategori olmaktan çok uzaktılar; hemen anlaşılan sosyolojik ve ahlaki çağrışımlar taşıyorlardı. (Hâlâ bahtsızlığını sürdüren “çingene” kelimesi gibi.)

“Şu dili biliyor musun?” sorusunun evet ya da hayır ile cevaplanacak basit bir soru olmadığı durumlar için, kullanımda olan bir kelimeyi yeniden hatırlamak yerinde olabilir. Modern Türkçede sadece “çok zor” ya da “karmaşık” anlamına gelen *çetrefil*, bir zamanlar bir dili kötü konuşanlara ve böyle birinin yazdığı ya da söylediği kötü kurulmuş bir cümleye gönderme yapardı. Muhtemelen bu, modernlik öncesi imparatorlukların çoğul muhitlerinde hayatın önemli bir gerçeğiydi.

Kimliğe ve çeşitliliğe yönelik esnek ve dilsel olarak yaratıcı tavır, durumun Türk istilacılarla yerli ahalî (“yerel” ya da “asıl yerli” nüfus) arasında karşılaşmalar ve alışverişler başlığı altında özetlenemeyecek kadar karmaşık olduğu gerçeğinin ışığında ele alınmalıdır. Oğuz Türkleri Batı’ya doğru göç edenler içinde baskın unsuru oluşturmakla birlikte, başka Türkler de vardı. Bu sadece bir süreliğine bölgesel lehçelerin değil, farklı farklı Türkçelerin de bir arada yaşamasına yol açtı.²⁶ Ayrıca göç ve fetihler sırasında Türk olmayan yol arkadaşlarının rolünün de hesaba katılması gerekir. 1071 sonrasında diyar-ı Rum’a gelen Müslümanlardan bize

26. Şinasi Tekin, “1343 Tarihli Bir Eski Anadolu Türkçesi Metni ve Türk Dili Tarihinde Olga-Bolga Sorunu”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 1973-74, s. 59-157.

kalan yazılı belgelerden biri bu açıdan ilgi çekicidir. Selçuklu prensi Süleyman bin Kutalmış ile ilerleyen kuvvetlerin İznik'i ilk, kısa süreli (1081-96) fethinden kalma bazı Arapça mezartaşları, 1096'dan sonra, şehir Haçlılar tarafından ele geçirilip Bizanslılara geri verildiğinde şehir duvarlarını sağlamlaştırmak için kullanılmaları sebebiyle elimizdedir. Bu mezartaşlarından dördünün üzerinde yazılar, ikisinin üzerinde de vefat edenlerin isimleri vardır: "Mümin, debbağ Ahmet" ve "İsfahanlı Abdullah oğlu Mahmud".²⁷ Rum diyarını besleyen kaynaklar, daha yolun başında modern tarihçileri şaşırtmaya ve üzerinde karar birliğine vardıkları doğrulara direnmeye yazgılı gibidirler.

Bu tarihten sonra Türk-Müslüman savaşçıların elinde olan bölgeler nüfus açısından sürekli beslendi, Türkler tarafından olduğu kadar başka göçmenler tarafından da. Türklerin çoğu doğudan geldiler, fakat Türk nüfusun kuzeyden de kimi göç hareketleri vardı – Kıpçak bozkırlarından ya da Altınordu topraklarından. Bu hareketliliğin büyük ölçüde sebebi olan aşiret oluşumlarının biçimlenmesi ve eklenmesi, Türklere isteyerek ya da boyun eğdirilerek katılan farklı etnik topluluk üyelerini de içeriyordu. Ayrıca Orta Asya, İran ve Arabistan topraklarından göçen âlimler, kâtip-

27. Clive Foss, "Byzantine Responses to Turkish Attack: Some Sites of Asia Minor", *Aetos: Studies in Honor of Cyril Mango* içinde, haz. Igor Sevchenko ve Irmgard Hutter, Stuttgart ve Leipzig, 1998, s. 156-57 ve fotoğraflı sayfalar. Foss bu önemli bulguyu, alçakgönüllülükle, "bu benzeri görülmemiş belgelere dikkat çekmek üzere bir hazırlık notu" olarak sunuyor. Yeni bir çeviri ve Dr. Nejdet Ertuğ ile beraber çekilmiş fotoğraflarla yeni bir basım hazırlamaktayım, kendisine zamanı ve dağ-tepe gezilerimizdeki yoldaşlığı için teşekkür ediyorum.



Memalik-i Anadolu ve Memalik-i Rumeli

Katip Çelebi'nin Osmanlı deniz savaşlarına dair *Tuhfetü'l-kibâr fi esfârî'l-bihâr* adlı eserinin İbrahim Müteferrika baskısından (1729): "Akdeniz ve Karadeniz sureti resm olunup" onları çepeçevre kuşatan sahillerde bulunan memleketlerin ve meşhur beldelerin işaret edildiği bu haritada, Arap vilayetleri hariç Osmanlı toprakları iki geniş parça halinde adlandırılır: Memalik-i Anadolu ve Memalik-i Rumeli.

► Kâtip Çelebi, "Akdeniz ve Karadeniz şuları", *a.g.y.*, seq. 33. Harvard Üniversitesi "Open Collections" Programı, Islamic Heritage Project, Kostantiniye: Dar üt-Tibaa il-Mamure, 1729. Alındığı yer: <http://nrs.harvard.edu/urn-3:FHCL:2225145?n=33>. (10 Nisan 2017)

ler, Süfiler ve zanaatkârlar da vardı. Fetihler birçok örnekte eski Bizans topraklarının bendelerinin dış göçüne ya da yerlerinden edilmesine yol açtıysa da, birçok Hristiyan da tercih ettiği ya da mecbur olduğu için yerlerinde kaldı, bazıları da Bizans yönetimi altındaki bölgelerden Türk yönetimindeki bölgelere gitti.

Diyar-ı Rum nüfusuyla ilgili bir diğer önemli faktör de kölelik denen talihsiz kurumdu. 1429'da II. Murad'a taşların, şifalı iksirlerin ve güzel kokuların tıbbi nitelikleri üzerine ilmi bir eser takdim edilmişti. Eserin girişinde Sultan "Erzincân kapusından Üngürüs [Macaristan] kapusına degin" uzanan hükümlanlık alanı dolayısıyla övölür; burada "her yıl dâr-ı harb'den bilâd-ı İslâm'a elli biñ artuk ve eksük kâfir ve kâfire esîr getürürler. Müselmân olurlar ve anlardan dâmen-i kıyâmete degin mü'min ve mü'mine vücûda gelür".²⁸ Sayılarda bir abartı olabilir ama İslam dinine döndürülenleri ve soylarını ehl-i iman'ın, yani "biz"ın safına almakta tereddüt yoktur. Bir ya da iki kuşak sonra, bu bir zamanın esirlerinin soyundan gelenler, bugün bilebildiğimiz kadarıyla, herhangi bir şekilde damgalanmaksızın Rumî topluma karışabiliyorlardı. Daha sonraki kuşaklarda, süreci başlatan mutsuz koşulların hatıraları süregelmişse de bunlar yazılı kaynaklarda bariz olarak belirmez (ama burada hayal gücü gerektiren bir araştırma için zemin vardır). Örneğin,

28. Muhammed bin Mahmud-i Şîrvânî, *Tuhfe-i Murâdî*, haz. Mustafa Argunşah, Ankara, 1999, s. 73. Belli bir bağlamda kölelik ve azatlık tecrübeleri için bkz. Halil Sahillioğlu, "Slaves in the Social and Economic Life of Bursa in the Late 15th and Early 16th Centuries", *Turcica* 17, 1985, s. 43-112.

Devlet-i Âliyye'nin²⁹ kulları arasında etnik köken her zaman silinip yok edilmezdi, fakat bu durum, öyle görünüyor ki Osmanlı ya da Müslüman ya da Rumî gibi daha büyük kategorilere ait olmak kadar önem taşımamaktaydı – en azından uzun vadede.

Her şeyden önce, kimliğin yeniden biçimlendirilmesi din değiştirmelerle belirlenmiş, bunların da çoğu zor kullanma mekanizmalarından bağımsız olarak gerçekleşmiş olmalı. Bazı Türk topluluklarının Rum ya da Ermeni Ortodoks kiliseleri bünyesinde Hristiyanlığı kabul ettikleri anlaşıyor, fakat bu süreç öbür doğrultudaki çok büyük din değiştirmelerle karşılaştırıldığında devede kulak kalır. Zaman içinde, diyar-ı Rum'daki çok büyük sayıda Hristiyan, İslamiyet, dolayısıyla Türk-lük saflarına katıldılar. Venedikli bir tacir olan Giacomo Badoer'in hesap defteri, 1430' larda Konstantinopolis'te ticari ilişkide bulunduğu yüzlerce kişiden biri olarak birkaç kere bir “Chogia Ise turco”ya göndermede bulunuyor. Bu kullanımlardan birinde zihin açıcı bir detayla karşılaşıyoruz; tacir bu kişinin oğlunu Rumca bir sıfat ve isimle tanımlıyor: “chir Jacob fiuol de Chogia Ise”. Chogia Ise (Hoca ya da Koca İsa) kendini Türk diye tanımlamış olabilir ya da olmayabilir, ama Avrupalılar için o coğrafyanın Müslümanları Türk'tü.³⁰ (Aynı şekilde, zamanımı-

29. M. Kunt, “Ethnic-Regional (*Cins*) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishments”, *International Journal of Middle East Studies* 5, 1974, s. 233-39.

30. Badoer'in muhasebe defterindeki Türk ve İslami isimlerin toplu değerlendirmesi hakkında bkz. Kafadar, “Venedik'te Bir Ölüm”, *Kim var imiş biz burada yog iken*, İstanbul: Metis, 2009.

za dek Bosnalı Müslümanlar da komşuları için yeri geldiğinde öyleydi.) Eski Bizans topraklarındaki 1071 sonrası kültürel dönüşümleri iki yekpare tarafın birbiriyle karşılaşması üzerinden anlatmak, uyum becerisi ve benzeri süreçlerde yoğunlaştık da düpedüz sonuç vermeyecek bir çaba. “Taraf”lar terminolojisiyle konuşmayı tercih etsek bile, milyonlarca insanın taraf ve yurt değiştirdiğini, yanlarında masallar ve atasözleri, beceriler, zanaatlar ve üsluplar, hat-ta –durumun çirkin veçhelerini de akıldan uzak tutmamak için söyleyelim– şiddet hikâyeleri ve acı hatıralar getirdiklerini teslim etmeliyiz.

Bütün karmaşıklığı içinde Osmanlı toplumuna bakmak, Erdelli (Transilvanyalı) bir on yedinci yüzyıl hümanisti olan Jakab Nagy de Harsany gibi “Osmanlı olan her şeyi inceleyen” ferasetli birini gerektirir. Dil eğitimi amacıyla kitabını Türkçe ve Latince yazan Harsany, Avrupalı okurlarını, birçok seyyahın anlatılarındaki “Türk şudur, şöyledir” tarzındaki indirgemeci söylemlere kulak asmamaları için uyardıktan sonra, “Türk karakteri nedir?” sorusunu gündeme getirir ve şöyle cevaplar:

Çetin, müşkil, duşvar ve güç maslahat bendenizden istersin. İnsanın aklı oraya ermez. Ancak taksirattan münezzehe bir Allah bilir cemi milletin tabiatını ve huyunu, alelhusus bunun. Zira bir millet değildir (Latince *una gens*), dünyanın halkından, Nemçe (Alman), Leh, Fransa, İngiliz, Filemenk, Macar, Moskof, Çek, Rus, Kazak, Sırp, Bulgar, Amavut, Abaza, Gürcü, Kürd, Acem, Arap, Rum, Ermeni, Tatar, Eflak, Boğdan, Çerkes, Krabat (Hırvat), Frenk (İtalyan), Yahudi, Hind ve nice milletlerden cem olmuş bir tayfadır. Eğer bir kimse bu işe mübaşiret edip Os-

manlının tabiatını töresini beyan etmeye niyet ederse, iptida cümle milletin tabiatını ona bilmek lazım. Badehu, doğmuş ced-dinden Müslüman ve Hristiyan'dan dönme başka tabiat ve huy kullanır; okumuş başka, okumamış yine başka; serhatlerde ve saltanat ortasında olan halk başka başka âdet bağlar. Hristiyanlardan ve komşulardan iyi, hemkem herkes öğrenir. Levent, arif, nadan, bezirgan, köylü, şehirli, saraylı, nice bizim diyarımızda dahi, türlü türlü, başka başka töre kullanır.³¹

Korsanlar arasında dinden dönme alışkanlığı yaygın olmuş olabilir: Anlaşılan o ki din değiştirenlerin aşağılanması alışkanlığı da yaygındır. *Nasche un greco, nasche un turco* (Bir Rum doğdu mu, bir Türk doğar) on yedinci yüzyıl korsanları arasında yaygın bir deyişti. Anlaşılan, Rumların kolayca “Türk olabilecekleri” ya da “Türk’e dönebilecekleri” –döneklerle ve korsanlara dair eski İngiliz hikâyelerinde sıkça karşılaşılan bir bileşik fiil (“to turn Turk”)– ima edilerek onları küçük düşürmek amacıyla kullanılıyordu.³² On sekizinci yüzyıl başından itibaren hem deyiş hem de fiil geçerliliğini, dolayısıyla kullanım sıklığını kaybetmiş görünüyor.

Sadece farklılıkların ve bölgesel özgüllüklerin altını çizmek maksadıyla dahi olsa, diyar-ı Rum’daki koşullar ve süreçler ortaçağda oldukça önemli Türkdilli nüfusların yerleştiği bir başka yer olan İran’dakilerle karşılaştırılmalıdır. Ör-

31. Bkz. *Das Osmanisch-Türkische im XVII. Jahrhundert: Untersuchungen an den Transkriptionstexten von Jakop Nagy de Harsany*, haz. György Hazai, Lahey ve Paris, 1973, s. 162-64.

32. Atasözü için bkz. Gillian Weiss, “Back from Barbary: Captivity, Redemption and French Identity in the 17th and 18th Century Mediterranean”, Doktora tezi, Stanford University, 2005.

neğin ortaçağ İranı'nı araştıran modern tarihçi Vladimir Minorski ısrarla “Türkmenlerle Perslerin su ile yağ gibi, kesinlikle birbirleriyle karışmadıkları”³³ iddiasındadır. Şurası açık ki, diyar-ı Rum'un tarihi bize su ile yağ imgelerinden çok farklı imgeler sunar ve belki de aynı dönemin Hind tarihiyle paralellik taşır; iki aktörden (Türkler ve Rumlar ya da Türkmenler ve Persler) çok daha fazlasını içeren ve Rumî gibi yeni kimlik tanımları gerektiren bir karışım ve mübadele sahnesidir.

Eşrefoğlu Rumî'nin (ö. 1469-70?) hikâyesini ele alalım. Ansiklopedik kısa bir maddeye göre (*Encyclopedia of Islam*, Three, Brill Online) mesela, o “bir Türk şair ve mistikti... Babası Eşref, gençliğinde Mısır'dan ayrılıp İznik'e yerleşti”. Burada, çok kısa özetlenmiş haliyle, “Rumî” kelimesinin üzerine cuk oturduğu birinin hikâyesi vardır. Eşrefoğlu gerçekten de, Yunus Emre tarzında, Türkçenin en çok hayranlık duyulan lirik tasavvuf şiiri örneklerinden bazılarını kaleme aldı ama büyükbabasının *nisbe*'si el-Mısri (Mısırlı), göç eden babasıninki el-Mısri el-Rumî, kendisinininki de el-Rumî el-İzniki'ydi (ya da Romalı-Nikealı).

Her ne kadar burada çizgisel ve tarihdışı bir Türklük anlayışının kolaycı biçimde geçmişe uygulanmasını sorgulamak için “Rumî” kelimesine odaklanıyorsak da, “Rumî”nin zıddı ille de “Türk” değildir. Osmanlı kullanımında “Rumî” çoğu

33. Yeniden düşünüp değerlendirmeye muhtaç olan bu görüş, daha ilkeri çalışmalarda geniş biçimde kabul görmüş ve alıntılanmıştır; bkz. örneğin, *The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire*, Chicago, 1976.

kere “Acem”le (temel olarak “Farisi”, ama “Doğu Türkçesi” konuşan ve yazarlar da “diyar-ı Acem şairleri” kategorisine sokulabilirdi) ve bazen de hem “Acem” hem de “Arap”la karşılaştırma çifti olarak kullanılabilirdi ki bunlar sadece etnik kategori olarak anlaşılmamalıdır. Bu durum, kültürel söylemlerin birbirleriyle rekabet ettiği durumlarda daha iyi anlaşılır. Mesela Rumî şairlerin Acem şairlerin başarılarını “fersah fersah aştıkları” söylendiğinde. Rumî-Acem karşıtlığı ayrıca rekabetçi olmayan bir biçimde de kullanılır, yani betimleyici ya da analitik söylemde: “Şu-şu zatın şiiri Rumî niteliklerden yoksundur, Acem üslubuna daha yakındır,” gibi.

“Türk” kelimesi daha başka bir meseledir; etnisite kuşkusuz toplumsal ve kültürel çapışlarıyla birlikte bu kullanımın içine yedirilmiştir. Öte yandan Rumî, yeni anlamıyla, büyük ölçüde yeni bir toplumsal ve kültürel takımıydığını, yani çeşitli arka planlardan gelen, fakat sanatta olduğu kadar gündelik hayatta da belli bir ifade üslubunu yeğlemeye yatkın kimseleri belirtmek için kullanılıyordu. Rumîlik, bir ölçüde, dilsel ve coğrafi ölçütlerle sınırlandırılmıştı. Mesela Diyarbekir çevresi sınır olarak zihinlerde bir eşik oluşturmaktaydı. Diyarbekirli biri Rum şairleri arasına alınır, ama aynı zamanda “Doğu’daki topraklar”dan (*diyar-ı Şark*) gelen biri olarak tanımlanırdı. Başka bir şair “Vilâyet-i Şarkdandır, bazıları Rûmîdür dirler”; gene bir başkası “Türkmen’dir; diyar-ı Şarkdan gelmiş”tir. Buna rağmen bunların hepsi de, diyelim ki, “Rum şairleri” hal tercümelerinde kendilerine bir yer bulurlar, çünkü “Rumî” sadece toplumsal ve coğrafi arka plan değil, üslup ve karakter (*üslub, tarz, işve, vb.*) de ta-

nımlar. Halep'te, Rum'da ve Diyarbekir'de uzun yıllar kadınlık yapmış Haleti adlı birisi, “Arab'ın lutf u mürüvvetin[i]... Acem'in zerâfet ve nezâketin[i] ve Rûm'un zekâ ve fetânetin[i]” kendinde toplamıştır.³⁴

Şairlerin (ya da âlimlerin, hattatların ve başkalarının) hayatlarını konu alan hal tercümeleri, Osmanlı İmparatorluğunun değil, diyar-ı Rum'un şairlerinden söz etmiş ve onları Acem ve Arap şairlerden ayırt etmişlerdir. Rum, ortak bir edebi dili paylaşan bir topluluğun ikamet ettiği bir kültürel uzamdı; Türkçeyi ve Türkçe yazan birkaç Ermeni şairi de içerirdi (Diyarbakirli Mesihi, mesela). “Rum şairleri” ile ilgili hal tercümelerinden biri gerçekte Acem asıllı Ahdi diye biri tarafından yazılmıştır ve başka bir hal tercümesi yazarı tarafından şu sözlerle savunulur: “... İnsaf budur eyü tetebbû itmişdür. Sâyir A'câm [Acemler] gibi Rûm'a ve Rûmî'le-re münkir degüldür.” Başka bir şair hakkında, “Acem olduğunu” okuruz, Rum'a elçi olarak gelmiş, İstanbul'da biriyle evlenmiş ve oraya yerleşmiştir. “Hayli zamandan berü vilayet-i Rûmda olmağla Rûmî gibi” olmuştur. Rum şairlerinin birçoğu ile aynı dilde birçok sohbet ve münakaşası hafızalardadır. Türkçe şiir (de) yazmıştır. “Bu hoysiyetle Rûm şairlerinden addolup” hal tercümesi yazılmıştır. Şairlerimizden biri İran sınırına yakın bir bölgedendir. Vaktinin çoğunu “bu diyarda” geçirdiğinden, şiir tarzında “Türkî ibârât [ibareler] nâzımları [nazm edenler] şîvesin[e] ve Rûm şairleri işvesin[e] riayet” eder.³⁵

34. Harun Tolasa, *Sehî, Latîfî, Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. yyda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*, İzmir, 1983, s. 34.

İyi bir Rumî entelektüel, Rumîlerin Acemlerle Arapları geçtiğini söyleyerek övünebilir, fakat Arap ve Fars klasiklerini iyice sindirmiş olmanın gerekliliğinden hiçbir zaman şüphe duymaz ve sahiplendiği bu geleneklerde döneminin örnekleriyle rekabet ederdi. Örneğin Rumî şairler arasında boy gösteren az sayıda kadından biri olan Mihri Hatun (ö. 1512'den sonra) bir çağdaşı tarafından “şirin mana şairesi” olarak tasvir edilir. Buradaki “şirin” kelimesi, Rumîler arasında bilinen ve birkaç kez Türkçeye çevirilen ortaçağ Fars romansı *Ferhad ile Şirin*'in kadın kahramanına mahirane bir biçimde göndermede bulunur. Farsça olsun, Türkçe olsun bu eser “başka bir halkın” hikâyesi olarak alımlanmazdı. Mihri Hatun'un memleketi olan Amasya, özgün hikâyenin geçtiği yer olmakla övünürdü.

Gerçekten iddialı bir şair için kendi şiirlerini sadece Türkçe değil, Farsça ve/veya Arapça yazmak ya da Arap ve Fars edebiyatının önemli bir eserine (diyelim ki *Kaside-i Bürde* ya da Sa'di'nin *Gülistan*'ı) şerh yazmaya kalkışmak da neredeyse olmazsa olmazlardandı. Sadece Türkçe yazsa dahi –ki çok ender olsa da bazen buna *Rumîce* (Rumî tarzında) bile denirdi– şair, Rumîlerin kendi miraslarının parçası saydıkları Fars ve Arap klasiklerinden derlenmiş zengin bir

35. Bu paragraftaki bütün örnekler Tolasa, *Sehî, Latîfî, Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre*'de alıntılanmıştır, s. 13-14. Olumsuz çağrışımları olan bileşik bir kelime için bkz. Mütercim Asım Efendi, *Burhan-ı Katı: rumihuy* (Rumî huylu) “kapisli bir tabiatı olan güvenilir kimse”; F. Steingass ise *rumihuy*'u “güvenilmez, Rum gibi” diye çeviriyor: *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, Delhi, 1973: orj. bas. 1892. Gene bkz. Julius T. Zenker, *Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch*, Leipzig, 1886, “*rumihuy* ya da *rum-meşreb* Yunan karakteri, tutarsız, hercai, vefasız”.

anıştırma alanından, ama aynı zamanda çoğunlukla bu klasiklerden süzölmüş tüm bir Helenistik, Roma ve geç antik dönem kavram ve istiareler bütününden yararlanırdı.

Modern dönemde konuyla ilgilenenlerin “Rumî” kelimesinin bir zamanlar bolca kullanılmasıyla ilgili hafıza kaybının kökleri çok derinde, Türk milliyetçiliğinden çok öncesine denk düşen bir tercihte, Osmanlıları ve Osmanlı İmparatorluğu’nun Türkdilli Müslümanlarını toptan “Türkler” diye nitelendirme tercihinde yatıyor. Bu geç ortaçağ döneminden bu yana hem Avrupa dillerinde hem de birçok Türkçe olmayan Ortadoğu ve Balkan dilinde (Yunanca ve Arapçada mesela) önemli oranda rastlanan bir tercih olagelmıştır. Bu nitelendirme, bizzat Osmanlıların ve eğitimli Türkdilli tebaanın kendilerine “Türk”tense “Osmanlı” ya da “Rumî” deme konusundaki ısrarlı tercihlerine rağmen değişmeden sürmüştür. 1589’da İstanbul’da bulunan Fas elçisi, durum bariz bir şekilde kafasını karıştırırsa da, en azından uyumsuzluğun farkındaydı:

O şehir Rumların (Fransız çevirmen “*grecs* - yunanlılar” diye aktarmış) başkenti, pay-i taht ve sezarların şehriydi. Orada yaşayan Müslümanlar kendilerine şimdi “Rum” diyorlar (gene “*grecs*” diye aktarmış çevirmen) ve o kökeni kendilerinininkine yeğliyorlar. Onlar, hat sanatına da hatt-ı Rumî derler (“*l’écriture grecque*” diye çevrilmiş.)³⁶

36. Ali bin Muhammed el-Temegrûtî, *En-Nafhat el-Miskiyya fi-s-Sifarat el Tourkiya: Relation d’une ambassade marocaine en turquie, 1589-91*, çev. Henry de Castries, Paris, 1929, s. 48. Çeviren, Kuzey Afrika’da bir Fransız subayı, dipnot eklemiş: “Yani Türk sayılmayı çok da arzu etmiyorlar, Yunanlı kabul edilmeyi tercih ediyorlar.”

Başka bir on altıncı yüzyıl Arap kaynağı kullanıma daha aşinadır, fakat modern araştırmacıyı afallatan tam da bu olmuştur. Birkaç yıl Mekke’de yaşamış bir kadın, 1544’te İstanbul’daki yetkililere gider ve kutsal şehirdeki kahve tüketimi konusunda (kahvenin İstanbul’u fethedişinden sadece on yıl önce) şikâyetle bulunur. Çok inandırıcı olmuş olmalı ki o yıl Şam’dan Mekke’ye giden kervan “kahvenin yasaklandığı” haberini getirir. Bu olayı nakleden Arap kaynağı, kadını bir Rumî kadın olarak (*imra’a rûmiyye*) tanımlar ve modern araştırmacı da bunun üzerine şöyle yazar: “Özgün metinde yazıldığı üzere bir ‘Yunanlı’nın Mekke’de oturması pek muhtemel değildir... Bu yüzden ‘rumiya’nın Anadolu’ya da belki İstanbullu bir Türk olduğunu varsaymak en doğrusudur.”³⁷

“Rum” ve “Rumî” tanımlamaları İran, Orta Asya ve Hindistan’da da yaygındı, hatta Endonezya’da da karşımıza çıkar. Hindistan’da on altıncı yüzyılda serpilen Çağatay edebiyatına katkıda bulunan devlet adamı Bayram Han (1504?-61), diyar-ı Rum’un “ta oralarda” olduğundan söz eder (*tâ diyâr-ı Rûm*). Aynı yüzyılın ilk yarısında Portekizlilerle Güney Asya’da bulunan Bolognalı bir denizci, Diu’ya “Divo-bandirrumi” denildiğini nakleder, muhtemelen bunun sebebi Rumî lerin orada çoğunlukta olmasıdır.³⁸

37. Ralph Hattox, *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, Seattle, 1991, s. 38 ve 47, n. 23. Özbaran, Rumîleri Türkler, Anadolu’lu Türkler ve Yunanlılarla bir tutma eğiliminde olan modern araştırma yazınının detaylı bir dökümünü yapar: bkz. *Bir Osmanlı Kimliği*, s. 89-98.

38. *Bayram Han’ın Türkçe Divanı*, haz. Münevver Tekcan, İstanbul, 2005, s. 113. Ludovico di Varthema’nın adı şurada zikredilir: Cemal Kafa-

“Rumî”nin toplumsal ve kültürel açıdan anlamlı bir kategori olarak şaşaalı devri on üç ila on yedinci yüzyıl arasıdır. İsmail’i-i Rumî adlı biri (ö. 1643) “Rumîyye” diye anılagelen bir Kadiri dervişleri tarikatı kolu kurmuştu; bu da gösteriyor ki kelime o zamanlar hâlâ yeni kullanımlara açıktı.³⁹ Kullanım on sekizinci yüzyılda yavaş yavaş gözden düşmüşse benziyor. Gene de, Nevres-i Kadim (ö. 1762) 1731’de yazdığı tarihçesinde, Yerevan’a yapılan bir Safevi saldırısını anlatırken “Acemlerin, Rumîleri katletmeyi planladıkları”ndan bahsetmiştir – başka bir deyişle, kalenin içindeki Osmanlıları.⁴⁰

Fiziksel ve kültürel bir coğrafyayı imleyen “diyar-ı Rum” ya da düpedüz “Rum” kelimesinin kullanımının tarihi ise biraz daha uzun sürmüştür. Türkdilli Müslüman Anadolu toplulukların kendi alanlarını anlatmak için bu kelimeye başvurmaları en geç Ahmed Fakih’in (ö. 1221?) şu dizesinde ifadesini bulur: “Rum ve Şam –Suriye– diyarından geçtim, Arabistan’a yüz sürdüm.”⁴¹

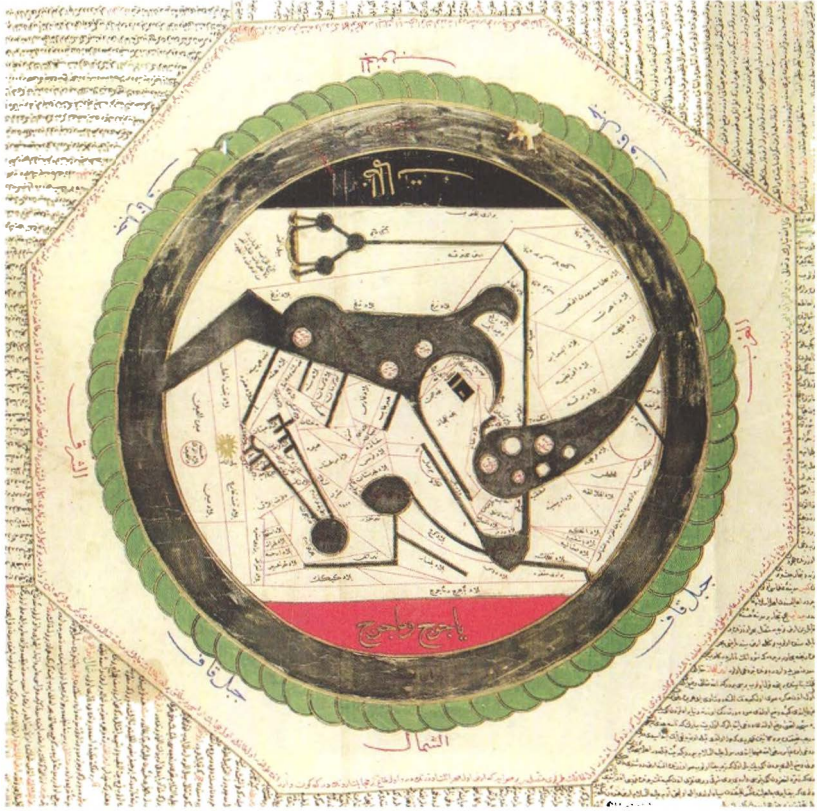
O tarihten sonra kelime gerek saray ve şehir edebiyatında gerekse Yunus Emre, Karacoğlan ve Pir Sultan Abdal gibi

dar, “Venedik’te Bir Ölüm”, *Kim var imiş biz burada yoğ iken*. Asya kaynaklarındaki kullanımların başka birçok örneği, Güneydoğu Asya’daki bir tanesi de dahil olmak üzere, Özbaran tarafından zikredilmektedir: *Bir Osmanlı Kimliği*, s. 58-64; Portekiz kaynakları için bkz. s. 78-88.

39. Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, 18. Yüzyıl*, İstanbul, 2003, s. 391 vd.

40. Nevres-i Kadim, *Tarihçe-i Nevres*, haz. Hüseyin Akkaya, İstanbul, 2004, s. 43.

41. *Urum’ı ü Şam’ı geçdüm, Arabistanlığa düşdüm*. Alıntılayan İskender Pala. “Ahmed Fakih ve Şiirleri Üzerine Bir İnceleme”, *Türk Kültürü İncelemeleri* 10, 2004, s. 131.



Bu çok-renkli Osmanlı dönemi dünya haritası örneği, *Tömâr-ı Hümayûn* adlı eserin içindedir. Eser, üç şehnamecinin, ya da saray tarihçisinin elinden geçmiş, Arifî'nin başladığı tomarı, Eflâtun sürdürmüş, Seyyid Lokmân 1569 yılında tamamlamıştır. Yeşile boyanmış dış halka Kaf dağlarını, kömür rengiyle dünyayı çevreleyen “Kuşatıcı Deniz”in (“Bahr el-Muhit”) hemen kuzeyine (kuzey yön altttadır!) kavuşan kırmızıya boyanmış kara parçası ise “Yecûc ve Mecûc” kavminin diyarını imler. Seyyid Lokmân, eseri *Zübdetü't-Tevârih* adıyla tomar formundan kitap formuna aktardığında bu haritanın yerine “gerçekçi” mimetik bir harita koymayı tercih etmiştir.

► Topkapı Sarayı Müzesi, A.3599. Bkz. Karen Pinto, *Medieval Islamic Maps: An Exploration*, Chicago, University of Chicago Press, 2016, s. 35-37.





Atlas Catalan

1373 yılından Atlas Catalan'ın dünya temsili. Burada "Turquia" yazısı bugünkü "Türkiye"nin tam ortasıdır. "Bulgaria" şimdinin Romanya-Polonya-Ukrayna'sından parçalar içerir, Karadeniz'in kuzeydoğusu "Allania"dır (Alan ülkesi). On yedinci yüzyıla kadar varlığını sürdüren bir yaklaşımla, ülkeler sözel lejandların yanı sıra hükümdar, mabed ve mahlukat temsilleri ile de tanımlanır.

► Cresques, Abraham. "Atlas de cartes marines, dit [Atlas catalan]", 1375. Bibliothèque nationale de France, Elyazmaları Bölümü, Espagnol 30. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55002481n>.

**Frà Mauro
Dünya Haritasında
Küçük Asya**

Batu haritacılığının
on altıncı yüzyıldan
itibaren standartlaştırdığı
"üstte kuzey" konumu
alıştığımız bir şey haline
gelmeden önce, güneyi
sayfanın/haritanın üst
tarafında konuşturmanın
haritalar yaygındı.

► **Frà Mauro,**
Mappamundi, detay,
c. 1450,
Biblioteca Nazionale
Marciana, Venedik.
Tıpkıbasım:
Frazer, William, 1804.
British Library Additional
MS. 11267.





Ortelius haritalarında Türk İmparatorluğu

Ortelius'un çok kopyalanan ve değiştirilerek kullanılan haritalarından (orijinali 1571) Osmanlı memâlikini gösteren parçanın 1626 tarihli İngilizce versiyonu (John Speed tarafından "geliştirilmiş").

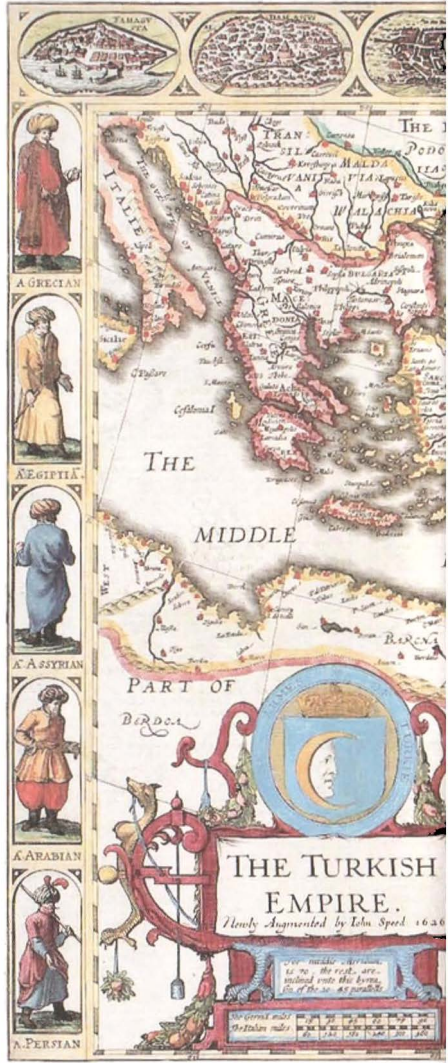
Türk İmparatorluğu ("The Turkish Empire") hem coğrafya olarak resmedilir, hem belli başlı şehir krokileri, hem de değişik "etnik" karakterler ve "zevceleri"nin temsilleri üzerinden.

► Ortelius, A. ve J. Speed, *The Theatre of the Empire of Great Britaine. Presenting An Exact Geography of the Kingdomes of England, Scotland, and Ireland and the Isles Adjoyning with the Shires Hundreds Citys and the Shire Townes within the Kingdome of England Devided and Described. As Also A Prospect of the Most Famous Parts of the World* içinde, Londra: Thomas Bassett and Richard Chiswell, 1626. David Rumsey Historical Map Collection.

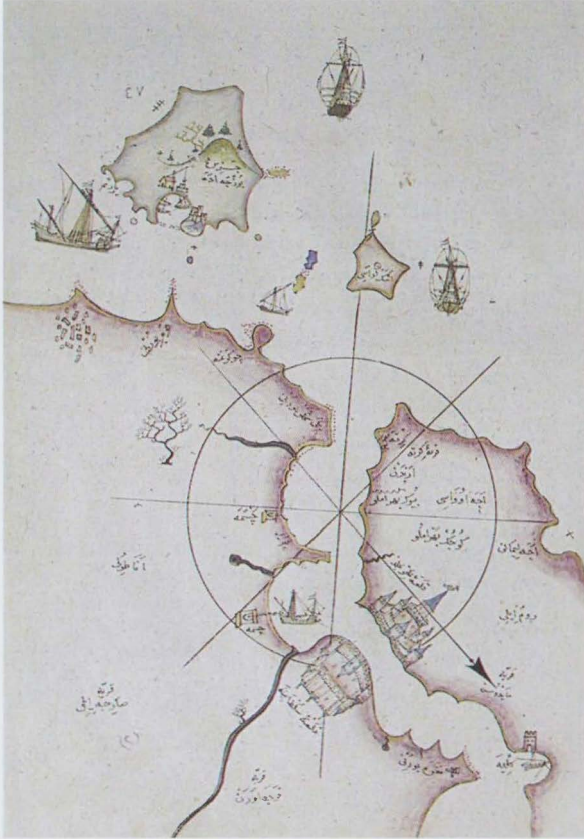
Alındığı yer:

<http://www.davidrumsey.com/luna/servlet/detail/RUMSEY~8~1~285384~90058057#>.

(10 Nisan 2017)







Piri Reis'te Rumili ve Anadolu

Piri Reis'in kitabında Çanakkale Boğazı'nın bir yakasında Rumili diğerinde Anadolu vardır. Türkçede en geç on dördüncü yüzyılda yerleşmeğe başlamış olduğunu tahmin edebileceğimiz bu kullanım, kısa sürede doğallaşmıştır. Günümüze kadar bu iki yer isminin belki de en çok zikredildiği ve tekrar tekrar içselleştirildiği bağlam, Boğazlar'ın iki yakasını gündelik hayatın seyri içinde yaşayan insanların beden ve zihin etkinlikleriyle ördüğü küçük ölçekli, "tanıdık" coğrafyadır.

► Piri Re'is b. Hacı Muhammed, "Kitab-ı Bahriye", İstanbul, 1525.
Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2612, 47a.

son derece popüler şairlerin sanatında “Şam”, “Frengistan” ve “Acem” (ya da “Acemistan”) gibi yer isimleriyle yan yana sık sık karşımıza çıkar. Aslında “Anadolu” kelimesi bugün Türk ozanlarınca yazılan *echt-Anadolu* şiir sayılan “halk şiiri”nde hemen hiç geçmez.⁴²

Osmanlı kültürel söyleminde “Acem”, “Rumî”nin en yaygın karşıtını oluştururken, coğrafi tanımlama olarak “diyar-ı Rum”un, “Acem diyarı” kadar “Arap diyarı”ndan da farklılığı ısrarla vurgulanır. Bu durum, Arap diyarının Osmanlı İmparatorluğu’na katılmasından sonra bile sürmüştür. Bir yer ismi olarak “Rum” kelimesi, kültürel aşinalık babında da duygusal içerik taşıyabiliyordu. Şeyhülislam İbni Kemal’e (ö. 1534) atfedilen, Yavuz Sultan Selim’e hitaben yazılmış bir dörtlükte, âlimin, askerlerin Arap diyarına yapılan uzun seferden yorulduğu ve eve dönmek anlamında Rum’a dönme özlerylerini dile getirdiği söylenir.

Nemüz kaldı bizim mülk-i ‘Arab’da
Nice bir otururuz Şâm u Haleb’de
Cihân halkı kamu ‘ayş u şarabda
Gidelüm biz dahı Rûm illerine⁴³

42. Örneğin, Saim Sakaoğlu’nun hazırladığı Karacaoğlan şiirleri derlemesinde Anadolu kelimesi sadece bir kere geçer: *Karacaoğlan* (Ankara, 2004), s. 556; bu şiir muhtemelen on dokuzuncu yüzyılda yaşamış, Karacaoğlan’a öykünen biri tarafından yazılmıştır, çünkü şiirde “İngiliz, Fransız, Moskof, Alaman” göndermeleri vardır – on dokuzuncu yüzyıldan önce yan yana getirilmesi mümkün olmayan bir ulusal kimlikler listesi. Anadolu değil, fakat “Rum” ve onun alternatifi olan daha halk ağızı “Urum”, Yunus Emre’nin bilinen şiirlerinden en az ikisinde karşımıza çıkar: Bkz. *Yûnus Emre Divânı: Tenkitli Metin*, haz. Mustafa Tatcı, İstanbul, 2005, s. 281 ve 269.

1649 tarihli bir Bursa *vefeyâtnâme*'si –yani şehrin “seçkin ölüleri”nin hal tercümesi– birkaç yerde “Rum” a bariz bir duygusal bağın ifadesi olan kafiyeli buluşlarla seslenir: *di-yâr-ı Rûm cennet-rûsûm* (cennete benzer Rum diyarı) ya da *diyâr-ı cennet-şî'âr-ı Rûm* (cenneti haber veren Rum diyarı).⁴⁴

Diyar-ı Rum'a duyulan muhabbetin en çarpıcı, hatta vak-tinden evvel ortaya çıkmış “vatansever” ifadelerine ise, Kap-tan-ı Derya Seydi Ali Reis'in Hint Okyanusu'nda felaketle sona eren bir deniz harekâtından eve dönüşünde yazdığı, di-yar-ı Hind'deki maceralarını anlatan muazzam popüler ese-rinde rastlanır. Önsözde kendini “*Kâtibî-i Rûmî* [mahlası], faîr” olarak tanımlayan ve aile mensuplarının sevgili şehir-i İstanbul tersanesinde kuşaklarca verdiği hizmeti anlatarak övünen kaptan, okyanus harekâtını, bahriyenin uğradığı fe-laketleri ve onu Gucerat'a götüren gemi kazasını anlatır. Orada geri dönüş yolunun imkânlarını araştırmaya koyul-muştur. Aralarında Padişah Hümayun ve Ekber de olmak üzere Kuzey Hindistan'daki türlü yöneticilerin meclislerinde bulunur, her fırsatta daima üstün şair meziyetlerini sergiler, saray darbelerinden ve eşkiya basmış yollardan kaçınır, ken-disine önerilen yüksek mevkileri de geri çevirir. Gucerat fas-lından hemen sonra, gurbet hissini vurgulamak istercesine, metne Çağatay Türkçesiyle tat kattığı şiirler yazmaya başlar.

43. Kemalpaşazade Divanı'nı yayıma hazırlayan Mustafa Demirel'in önsözünde zikredilir; İstanbul, 1996, s. XXX. Halk ağzıyla yazılmış bu şiir, Divan'ın kendisinde yer almaz. Bu koleksiyonda dikkate değer olan, “Rum” nakaratlı bir gazel (144) ve sevgiliye yazılmış, seven kalpleri Rum' un hu-duduna gelmiş hacılara benzeten bir diğeridir (182).

44. Balırdzade Selisi Şeyh Mehmed, *Ravza-i Evliya*, haz. Mefail Hızlı ve Murat Yurtsever, Bursa, 2000, s. 76, 257, 281.

Çağatay Türkçesiyle yazdığı ilk şiir, Allah'ın ona “vatan seferi”nde muvaffakiyet sağlaması duasıyla sona erer. Ancak Safevi-Osmanlı sınırına yaklaştığında *Rum tarzı üzere* şiirler yazmaya geri döner. O arada, bize *vatan arzusu*'nun kalbini hiç terk etmediğinden bahseder. Nasıl terk edebilir ki, memleketlerin en yücesinin kulu olduğu ona malumken? Hümayun, ona hangi memleketin, “vilayet-i Rum” un mu, yoksa Hindustan'ın mı daha büyük olduğuna dair tuzaklı bir soru sorduğunda, gözüpek bir cevap verir: “‘Pâdişâhum, Rûm’ dan murâd Nefs-ı Rûm ise, ol Vilâyet-i Sivas’dur. Hindûstân çokdur. Ammâ Pâdişâh-ı Rûm’a tâbi’ olan memâlik ise Hind anuñ ‘öşr-i ‘âşirince yokdur.’ diyü cevâb virüp pâdişâh dañı ‘Murâd cümlesidir.’ diyücek ‘Pâdişâhum bu hâķîre lâyiñ olan oldur ki İskender dünyâya hükm idüp yidi iķlîme mâlik olması gâlibâ Pâdişâh-ı Rûm olduğı gibidür.” Ama “Rum” un Osmanlı İmparatorluğu’nun bütününden daha sınırlı bir şeyi ima ettiğini de iyi bilir. Osmanlı Bağdat’ına vardığında selamete kavuştuğunu hisseder ama oradan bir an evvel *diyar-ı Rum*’a yollanır.⁴⁵

Kültürel çağrışımlar olsun ya da olmasın, “diyar-ı Rum” ya da sadece “Rum”, “Acem” diyarından batıya, ya da Arap ülkelerinden kuzeye doğru gelince girilen bölgedir. Bu coğrafi şemada, Arap ülkeleri çoğunlukla Suriye’de (Şam) baş-

45. Günümüz Türkçesiyle: “Eğer Rum deyince, insan sadece Sivas vilayetini (Osmanlı idari bölümlemesinde Rum denir) kastediyorsa, o zaman Hindustan daha büyüktür. Ama Padişah-ı Rum’un yönetimi altındaki illeri kastediyorsa, Hint onun onda biri bile etmez... İnsanlar İskender’in yedi iklim üzre hüküm sürdüğünü söylediklerinde, bahsettikleri şey Padişah-ı Rum’un hükümdarlığına benziyor olmalı.” Seydi Ali Reis, *Mir’atü’l-memalik*, haz. Mehmet Kiremit, Ankara, 1999.

lar, ama arada Türkmen aşiretlerin Kuzey Mezopotamya'nın Arap ve Kürt aşiretleriyle serbestçe kaynaştığı bir gri bölge, bir geçiş bölgesi vardır. Belli bir ânın politik sınırlarını ya da çok özgül coğrafi sınırları fazlasıyla önemseyen kaynakların bazen verdiği, gerçek olamayacak kadar kesin sınırlar da vardır; 1470'lerde Akkoyunlular için kaleme alınan bir vakayiname "Rum'la Şam arasındaki sınırı oluşturan Karabel" diye bir yerden⁴⁶ söz eder. Ancak, bu tür sınırlar genellikle daha bir esnek ve muğlaktı. Malatya kadar kuzeye uzandıkları düşünülebiliyordu, mesela: Yusuf bin Abdullah'ın on altıncı yüzyılın ilk başlarında yazdığı vakayiname "Halep ve Ayıntab'ı, Malatya'nın ilerisindeki tüm Arap vilayetleri"ni⁴⁷ anar. Öte yandan Firdevsi-i Rumî (ö. 1512'den sonra) 1490'larda, aklında ille de politik bir proje olmamakla birlikte "ta Kudüs'e kadar *Türk ili*" ifadesini kullanır.⁴⁸ I. Selim'in "Arap diyarını" fethi üzerine Şam dışındaki İbni Arabi türbesini yeniden inşa ettirme emrini yorumlarken, bu büyük patronaj jestinin muhatap aldığı kimselerin sadece Suriye'nin yerleşik Arap nüfusu değil, çoğu Safevi propagandasının ve onların temsil ettiği Sufi temayüllerin potansiyel hedefi olan, kimlikleri itibariyle birbirinden farklı, bazen de iç içe geçmiş aşiretlerin ta kendileri olduğunu da unutmamalıyız.

Osmanlı ve Azeri Türk edebiyatının en saygı gören şa-

46. Ebu Bekir Tihrani, *Kitab-i Diyarbekriyye*, haz. Necati Lugal ve Faruk Sümer, Ankara, 1962, s. 44; Türkçesi: *Kitab-ı Diyarbekriyye*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara, 2001, s. 41.

47. Yusuf bin Abdullah, *Tarih-i Al-i Osman*, s. 269.

48. Firdevsi-i Rumî, *Kutb-name*, haz. İ. Olgun ve İ. Parmaksızoğlu, Ankara, 1980, s. 76.

irlerinden biri olan Irak Türkmeni Fuzuli içinse, manidar (ve yine muğlak) sınır Suriye ve Rum arası değil, daha çok Bağdat ve Rum arasıydı. Ondan daha az değerli pek çok şairin el üstünde tutulduğu diyar-ı Rum'un patronaj ağlarıyla bağlarının kopuk olduğunu düşünüyordu; üstelik bir de Şii olan kendisi, Kerbela şehitlerinin acısını paylaşıyordu. Daha düz ve betimleyici bir biçimde, Musul'un kuzeyindeki topraklar da, orduların ve bireylerin hareketlerinden bahseden vakayinamelerde Rum'a giriş olarak görülebiliyordu.

Bu noktalardan herhangi birinin batısında ya da kuzeyinde bir yerden, erken yirminci yüzyıldan bu yana neredeyse otomatikman "Anadolu" olarak tercüme edilen diyar-ı Rum'a ayak basılabiliyordu. Ama tarihsel bir gözle bakarsak, Anadolu nerededir tam olarak? Bugün kelime neredeyse bütün dünyada Türkiye'nin Boğazların doğusuna düşen tüm toprakları için kullanılıyor. Aynı zamanda sık sık metaforik bir biçimde de kullanılıyor, özellikle Türkler tarafından: Taşranın derinlikleri, toprak, Türkiye'nin kirli çapaklı fakat gerçek özü, İstanbul'un (ve belki "gâvur İzmir'in" de) kozmopolit çürümüşlüğü'nün ve zenginliğinin olmadığı yer, gibi anlamlarda. Fakat "Anadolu", on dokuzuncu yüzyıl kadar geç bir tarihte bile öncelikle fiziki coğrafya terminolojisi gibi kullanılıyordu ve bu anlamda tanımladığı alan, Trabzon'dan Toros Dağları'nın doğu yamaçlarına kadar olan çapraz hattın, yani II. Basileus'la II. Mehmet'in imparatorluklarının dikkat çekici bir biçimde örtüşen doğu sınırlarının ötesinde aynı belirsizliği taşımaktadır. Braudel usulü derin coğrafi yapılar göz önüne alınacak olursa, doğabilimcilerin aşağı yukarı aynı çapraz hat boyunca keşfettikleri bir

botanik sınırı da hesaba katmak gerekir.⁴⁹

Bu anlamda, elimizdeki geç ortaçağ ve erken modern kaynaklardaki “Rum” kullanımı gerçekten de halihazırdaki Anadolu tasvirine benzer. Sınırları yine aynı şekilde muğlaktır, ama sadece doğu ve güney sınırları. Başka bir deyişle Rum Anadolu’yu kapsıyordu, fakat kelimenin Osmanlılarca kullanımında Küçük Asya yarımadasından daha fazlası kastediliyordu. Geç on dördüncü yüzyıldan itibaren Rum, kültürel uzam olarak Balkanlar’ı da kapsar oldu. Marmara Denizi’nin batısına düşen Osmanlı topraklarına *Rum ili* (Rumeli) deniyordu ki bu da aslına bakarsanız “Rum/Roma memleketi” demenin başka bir yoluydu. İran’dan batıya ve ya Suriye ya da Irak’tan kuzeye doğru seyahat ettiğinizde diyar-ı Rum’a ayak basardınız, fakat İstanbul ya da Çanakkale Boğazı’nı doğu yönünde katettiğinizde Rum’a değil Anadolu’ya girmiş olurdunuz. Daha önce bahsettiğimiz Haleti, “Gelibolu, Yenişehir ve Selanik’te, Rum’un büyük şehirlerinde” üç ayrı kadılıkta bulunduğunu yazar. Başka bir deyişle, bir kültürel coğrafi kuşak olarak diyar-ı Rum, Osmanlı kullanımında iki parçalıydı: Şimdi Anadolu olan yer ve bir zamanlar Rumeli olan yer.

Benzer biçimde, geç on sekizinci yüzyıldan başlayarak, “Rum”un coğrafi tanımlama olarak bu kullanımı da giderek terk edildi, yerini “Anadolu”nun genişleyen semantik alanına bıraktı, ama önce sadece fiziki coğrafya anlamında ve tabii Boğazların doğusunda. Grekçe *Anatoli* (doğu) kelimesi-

49. Suavi Aydın, “Anadolu Diyagonali: Ekolojik Kesinti Tarihsel-Kültürel Bir Farklılığa İşaret Edebilir mi?” *Kebikeç* 17, 2004, s. 117-37.

nin Türkçeleşmiş biçimi olan *Anadolu*, yüzyıllar boyu kemikleşmiş kurumsal terminolojide kullanılmıştı; “Anadolu vilayeti” (Küçük Asya’nın orta ve ortabatı kısımları) ya da “Anadolu defterdarı” (aynı görevin Rumeli’deki versiyonu ile çift teşkil edecek biçimde) gibi. Fiziki coğrafya anlamında “Anadolu sahilleri” (*Anadolu sevhili*) geç ortaçağdan beri yarımadanın kuzey kıyıları için genel geçer kullanımdaydı. İstanbul sakinleri yüzyıllardır şehirlerinin çeşitli veçhelerini ve tarihi işaret noktalarını oyunsu bir iki parçalılık halinde düşünmeye alışmışlardı; Anadolu’nunkilerin karşısında Rumeli’nin Hisar’ı, Fener’i vb. Boğazları doğu yönünde geçtiniz mi Anadolu’ya ayak basmış oluyordunuz.

On sekizinci yüzyıl sonlarına doğru ise, “Anadolu” kelimesi daha geniş bir kullanım alanı kazandı; Suriye’nin kuzeyinden gelirken, insan artık ille de diyar-ı Rum’a değil, Anadolu’ya ayak basabiliyordu. 1780’lerde yazılan Ahmet Vasıf Efendi vakayinamesi, “Rum”u geleneksel “Küçük Asya” anlamında sadece iki kere kullanır; başka iki yerde de kelimeye bağımsız bir “*Rum (Yunan) devleti*” kurma ve başına “*Rum kralı*” olarak bir Rus soylusunu geçirme amaçlı bir Rus politik kumpasına göndermede bulunmak için başvurur.⁵⁰ Başka bir deyişle “Rum” kelimesi şimdi artık, daha sonra 1820’lerdeki Yunan Özgürlük Savaşı ve ertesinde güçlenecek yeni bir politik anlam kazanmıştı. 1826 tarihli Vaka-i Hayriye’nin bir anlatımı ise, Yeniçeri “zındıkları”nın “1820-21 yılındaki hain Rum gâvurunun (*kefere-i fecere-i*

50. Ahmed Vasıf Efendi, *Mehasinü-l Asar ve Hakaikü-l Ahbar*, haz. Mücteba İlgürel, İstanbul, 1978, s. 23.

Rum) ayaklanması sırasında”⁵¹ Yunanlı asillerle çok içli dışlı olduklarını söyleyerek onları yerin dibine batırır. “Anadolu” kelimesinin daha geniş bir anlam aralığına kavuşmasının bu yeni hassasiyetle bir ilgisi olmalıdır. Aynı kaynaktaki başka bir çarpıcı kullanım daha vardır: Hacı Bektaş’ın kısa yaşam-öyküsü onun “Horasan’dan Anadolu’ya” göçünden bahseder ve böylelikle geç ortaçağ ve erken modern dönemde yazılmış, çoğunun Horasan’dan çıkageldiği söylenen kutsal kişilerin hayat öykülerinde sıkça görülen o kadim “Horasan’dan-Rum’a” motifine yeni bir yorum getirir.⁵²

Aynı dönemde birçok Yunan aydınının Yunanların kendilerini *Romaioi* olarak nitelendirmelerinden rahatsız olmaları ve tüm enerji ve nüfuzlarını bunu “Helenler” ya da “Yunanlar” olarak değiştirmeye çalışmak için kullanmaları ironiktir. Yunan aydınlanmasının ve daha sonra da bağımsızlığının bu aydınları kelimenin Bizans-Osmanlı çağrışımlarından rahatsız olmaya başladıklarında, gözlemleri *Romaioi* kimliğinin nice kurum ve tutumu tarif ettiği algısına dayanıyordu. Mesela 1787’de, Dimitrios Katartzis, başka bir yazarın fikirlerini analiz ederken şunları yazıyordu:

51. Şirvanlı Fatih Efendi, *Gülzar-ı Fütühat: Bir Görgü Tanığının Kalemile Yeniçeri Ocağının Kaldırılışı*, haz. Mehmet Ali Beyhan, İstanbul, 2001, s. 19. Aynı kaynak, ulemanın istilacı Rus ordularına karşı cihat çağrısından bahsederken genelleyici bir biçimde “Anadolu uleması”ndan bahseder. “Anadolu” kelimesinin önem kazanması belki Rusların Osmanlılara meydan okuyan belli başlı güç olarak ortaya çıkmaları ve Osmanlıların Rum Ortodoks nüfusunun hamileri olma iddialarıyla da ilgilidir. Rum kelimesinin kazanmakta olduğu yeni anlamdan dolayı, o sırada Rusya’nın saldırdığı yeri diyar-ı Rum olarak tanımlamak Osmanlı bakış açısından mümkün değildi.

52. A.g.y., s. 81; buradaki tabir *hatta-i Anadolu*’dur (Anadolu diyarı).

Bir arada iki bin küsur yılı kapsayan iki *ethni*'nin, Helen ve Roma'nın tek ve aynı olduğunu öne sürüyor, sadece ikinci birinciden türediği için; ama bunlar birbirlerinden kaderleri, yasaları, dinleri, gelenek-görenekleri, dilleri, yönetimleri, hatta giyim kuşanları ve kullandıkları araçlar açısından farklıdır. ⁵³

“Rum” hemen pes edip ortalıktan kaybolmadı ama. Bir Yunan devleti ve bir Yunan kralı hakkında ne düşünsürse düşünsün, Ahmed Vasıf Efendi *dilaveran-ı Rum*'la, yani 1787 yılında Mısır'da bazı asilere karşı yiğitçe savaşan Osmanlı askerleriyle gurur duyuyordu. ⁵⁴ Seyyid Muhammed Nuru'l Arabi, önemli bir on dokuzuncu yüzyıl mutasavvıfı, 1829' da (?), Kahire'deki şeyhi tarafından “diyar-ı Rum”a yollanmıştı. ⁵⁵ 1874 gibi geç bir tarihte bile, Osmanlı /Türk geleneğinde vatansever şiiri icat eden Namık Kemal bir beytinde rasgele “Rum” kelimesini geçirecek ve okurlarının kelimeyi eski anlamıyla tanıyacaklarını varsayacaktı. ⁵⁶ Fakat Şemseddin Sami'nin 1900'de yayımlanan ünlü sözlüğündeki

53. Alexis Politis, “From Christian Roman Emperors...”, s. 7; bkz. aynı ciltte, Peter Mackridge, “Byzantium and the Greek Language Question in the Nineteenth Century”, s. 50.

54. Ahmed Vasıf Efendi, *Mehasinü-l Asar*, s. 357.

55. Gölpinarlı, *Melamilik ve Melamiler*, İstanbul, 1931, s. 234-35. Müridin Serez'e (şimdi Yunan Makedonyasında) gidişini Gölpinarlı şeyhinin tavsiyesine uymadığı yönünde yorumlar, çünkü ona göre “Rum diyarı Anadolu”yu ima eder”. Bu görüşe katılamıyorum. Ayrıca bu kaynağın Arapça olduğunu ve “Rum/Rumî” kelimesinin konuyla ilgili kaynaklarımızda kullanılan çeşitli dillerde birtakım farklar içerebileceğini de göz önünde bulundurmalıyız. Biz burada büyük ölçüde kelimenin Türkçedeki kullanımlarıyla ilgileniyoruz.

56. *Ey vakıf-ı her mekânı Rum'un / Bir adı da Van mı Erzurum'un*. Bkz. Önder Göçgün, *Namık Kemal'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, Ankara, 1999, s. 397.

“Rum” maddesi, kullanımın on dokuzuncu yüzyıldaki kaderini sabitledi: “Asyâ-yi Vüstâ halkı el-yevm Anadolu’ya bu nâmı itlâk ediyorlar. ... Bizce ise bu isim yalnız yeni Rum cinsiyyetine mahsusdur.” “Anadolu” maddesine ise, “El-yevm memâlik-i Osmaniyye’nin en mühim kısmını teşkil etmektedir,” yazacaktı.⁵⁷

“Anadolu”nun Osmanlılar arasında düzenli olarak, derin bir anlam ve önem atfedilerek kullanıma girmesi için ise, yirminci yüzyılın ilk çeyreğini, ya da daha kesin söyleyecek olursak, imparatorluğun Avrupa’daki hemen bütün topraklarını kaybettiği 1912-13’teki Balkan Harbi’nin sonunu beklemek gerekiyor. Bundan önce, geç dönem imparatorluğunda modern bir yurttaşlık hissi yaratmak uğruna bir pan-Osmanlı kimliğine dönük denemeler yapılması ve bu yeni “Osmanlılık” nosyonunun giderek genişleyen bir okul ve matbuat ağında kullanıma sokulması, “Osmanlı” sözcüğünü eskiden olduğundan daha geniş bir kategori haline sokmuştu. Artık *Osmanlı şairleri* üzerine yazılabiliyordu, mesela. On dokuzuncu yüzyıl sonuna doğru Türklük de, küçük fakat etkili bir grup entelektüel tarafından bir kimlik olarak sahiplenilerek benimsendi.

Gene de Anadolu hakkında konuşmanın yeni yolları vardı ve belki de en özgün kavramsallaştırma, 1871-72’de Türk-

57. Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, İstanbul, 1900, bkz. “Rum” ve “Anadolu” maddeleri. Sami, Bouillet’nin *Dictionnaire universel d’histoire et de géographie*’indeki 9 satırlık “Anadolu” maddesini, zikredilen eseri örnek alan tarih ve coğrafya hakkındaki kendi ansiklopedik eserinde on bir sayfaya çıkarmıştı. Bkz. Ömer Faruk Akün, “Şemseddin Sami”, *İslam Ansiklopedisi*.

dilli Rum Ortodoks cemaati mensubu Evangelinos Misailidis'in yayımladığı bir romanda karşımıza çıkar. Bu cemaatten bahsederken Karamanlı demek hem popüler hem de akademik bir alışkanlıktır, ama Misailidis'in kendisi buna karşı çıkar ve Anadolu'lu olarak adlandırılmak istediğini söyler bize.⁵⁸ Hiç şüphesiz aklında, ister Türkçe ister Rumca konuşsunlar, Küçük Asya'nın Rum Ortodoks halkları vardır ve onların eğitim öğretim konusundaki geri kalmışlıklarını, Yunanistan'daki Yunanların bu konuda kaydettikleri gelişmelerle karşılaştırır. "Osmanlı İmparatorluğu hükümeti engel değil," der özetle; "'Anadolu Rumları' ya da 'Anadolulular'" (ikisini de kullanır) yeni okullar açmalı ve ne yapıp edip yeni çağa ayak uydurmak için elimizden geleni yapmalıyız." Sonra, canlandırılması gereken geçmiş başarıları örnek olarak antik tarihten ve Bizans tarihinden uzun bir felsefeciler, bilimadamları, şairler ve ressam listesi bulup çıkarmaya girişir. Gurur listesinde Anadolu'dan neşet ettiklerini tespit ettiği Hippokrates, Strabon, Safo, Palamas ve birçok başkaları vardır, bir-iki tane de Antakya'dan, Şam'dan ve Kıbrıs'tan isim; bunları da belli ki Anadolu kültür coğrafyasının doğal uzantıları olarak kabul eder.⁵⁹

58. Aklıma Elia Kazan'ın *Amerika Amerika* filminin alternatif adı *Anadolu Gülümsemesi* geliyor.

59. Evangelinos Misailidis, *Seyreyle Dünyayı (Temaşa-ı Dünya ve Cefakar-u Cefakeş)*, haz. Robert Anhegger ve Vedat Günyol, İstanbul, 1986. Misailidis 1849'dan itibaren, önce İzmir'de sonra İstanbul'da, *Anadoli* adında bir dergi çıkardı, bunu ayrıca yayınevinin adı olarak da kullandı. 1871-72'de yazdığı roman 1986'da Latin harfleriyle yayımlandığında, "ilk Türk romanı sayılıp sayılmayacağı" konusunda bir tartışma yarattı. Misailidis örneği bize Ermeniler ve Yunanlar arasındaki Anadolu kavramsallaştırmaları üzerine başka incelemelerin de yapılması gerektiğini düşündürüyor.

Her yerdeki milliyetçilerin kolayca iddia edeceği gibi “bizim halkımız” hep “vardı”, belki tarihin sisli başlangıcından beri – ama nerede? Kimileri kendilerini bildiler bileli “yurtlarında” olduklarını farz eder, oysa birçok halk, atalarının (Cermenler, Türkler, Slavlar, Aztekler ve zamanda yeterince geriye gidildiğinde bütün Hint-Avrupalılar) “vatanımız”la mutlu beraberliklerini kuruncaya kadar epey dolaşmak zorunda kaldıkları gerçeğiyle yüzleşmelidir. *Blut, Boden*’le birleşir ve *Lage*’ye kavuşur.⁶¹ “Halklar”, Kuzey Amerika’daki Avrupalılar için rivayet edildiği gibi “uçsuz bucaksız boş topraklara” adım atmış olabilir ya da “sevgi ve kardeşlik, aynı zamanda da üstün bir uygarlık ve politik is-

60. Bu meselenin aciliyetini anlamak için, Stefanos Yerasimos’un 1917 ile 1920 arasında yayımlanmış çeşitli kaynaklardan derlediği manidar örnekler göz atmak yeter: “Türkler herkesin bildiği gibi Moğolistan’dan gelmişlerdir. Orada bulundukları sürede, kendilerini ülke yönetmeye yeterli kılacak hiçbir şey öğrenmediler. Asker ve fatih olarak geldiler ve asla başka bir şey olamadılar... Türkler Küçük Asya’ya geldiklerinde, yanlarında hiç kadın yoktu... İlkel Türk her zaman hayvan mertebesinde kalacaktır... Eğer dıştaki cilasını kazırırsanız, altında Tatar’la karşılaşırırsınız... Hayat tarzları her zaman militaristtir... Tarih bize göstermiştir ki, Türklerin zekâ kapasitesi yoktur... Türkler inkâr edilemez biçimde ticaretten nefret ederler... Türkler sadece sayıdır... Türklerin ulusal bir kimlik oluşturabilme yetileri var mıdır?... Bu ne bir vatanır ne de bir ulustur... Bir Türk halkının varlığından söz edemeyiz... Asıl meskenleri olan Orta Asya’nın platolarından yola çıkmış ve Doğu Roma İmparatorluğu’nun sonunu hazırlamışlardır. Er ya da geç geldikleri yere dönmelerini sağlamak uygarlığın üzerimize yüklediği bir zorunluluktur.” Yerasimos, “Ne Mutlu Türk’üm Diyene”, *Türkler: Doğu ve Batı, İslam ve Laiklik*, çev. Temel Keleşoğlu, İstanbul, 2002, s. 40-49.

61. Kabaca söylersek Kan, Toprak ve Yer: Josef Strzygowski tarafından sanatın ana belirleyenleri olarak saptanan özellikler. Bkz. örneğin, son eseri *Europas Machtkunst im Rahmen des Erdkreises*, Viyana, 1943, s. 721, 723, 725.

tıklarla” gelmiş olabilirler (tabii gerekli askeri önlemler eşliğinde). Artık “halkımız”la “yurdumuz” arasındaki mukadder kucaklaşma tamamlandığına göre, Yunanlarla Ermenilerde artık burada olmadıklarına göre, yurdumuzu nasıl yeniden tanı(mla)yacağız? (Neden atalarımız onu başkalarıyla paylaşmıştı? Çünkü öncelikle hoşgörülüydüler – ayrıca Selçuklular ve Osmanlılar Türk olduklarını unutup Pers, Arap ve Bizans kültürlerine gönül vermişlerdi, vd.)

“Coğrafyanın nasıl vatana dönüştüğü” konusunda iz bırakan yazılarıyla bilinen Remzi Oğuz Arık, çoğu erken dönem Cumhuriyet aydınının aklını kurcalayan soruya yönelik tutkulu arayışın en iyi örneklerinden birini veriyor:

Vatanların ilk doğuşu ne kadar bulutludur? Hangi kütle vatanını seçmekte serbest olmuştur? Yer yer akan sel sularına, kaynak sularına benzeyen insanların, yer yer toplanıp coğrafyanın yatağına, kabına göre biçim almasında tesadüfün oyunları ne kadar büyüktür! Türkmenler Hazer’in şimalinden geçselerdi, şimdi kim bilir hangi dinde, hangi yerde idik? Birleşik Amerika’yı kuranların çıktığı yerlerin değişikliğini, çıkışlarında hâkim olan sebepleri düşününüz: Hangisi bugünün vatanını, devletini kurmak emelini taşıyordu?⁶²

Ama bir halk ve bir coğrafya yüzyıllar boyu birbirlerini karşılıklı biçimlendirmeye çalıştılar mı, önceden sadece toprak olan şey eninde sonunda vatana dönüşür. Arık’a göre, Oğuz Türkleri 1071’den sonra Anadolu’yu bu şekilde kendilerinin kıldımışlardı, onlardan önceki halklar ya toprağı bü-

62. Remzi Oğuz Arık, *Coğrafyadan Vatana* kitabındaki aynı adlı yazısı: ilk baskısı 1942; Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 11-17.

tünleştiremeyecek kadar dağınıktı ya da onu sadece sömürmekle yetinmişlerdi.

Değişik bir Anadolu anlayışı da yarımadanın İslam öncesi geçmişini kucaklayan “Mavi” akımı tarafından geliştirilmişti, ama ancak “bizim Anadolu” ile Yunanistan arasında kesin bir ayrıma gittikten sonra. Homeros mesela, “bizim Anadolu”dan ve “bizim”di, “onların” değil. Buna karşın Osmanlı sonrasının politik uzamında toprakları geri isteme (irredantizm) bağlamında ortaya çıkan rakip yaklaşımlar vardı – Batı’nın sömürgeciliğine cevap olarak gelişen Türkçü yaklaşım da dahil. Necip Fazıl Kısakürek’in aynı adlı dergisinde geliştirilen *Büyük Doğu* paradigması Hristiyan ve özellikle de Yahudi bakiyesinde değerli bir yan bulmuyordu; yeni Türk devletinde onlardan herhangi bir iz olmaması en hayırlısı olacaktı. Romancı Kemal Tahir’in Anadolusu Türklerin Osmanlı İmparatorluğu’nun kisvesinde bir *kerim devlet* kurdukları ülkeydi. Değişik başka “Anadolular” da ele alınabilir burada, ama konu sonuç itibarıyla Cumhuriyet Türkiye’si’nin kapsamlı bir entelektüel tarihini yazmak kadar çetindir.

Bütün bu kültürel coğrafya okumalarının kendi politik çapraşıklıklarını da beraberinde getirdiği gerçeğini gözardı edemeyiz – hem kendi kavramsallaştırmalarında hem de süregelen alımlanmalarında. Tüm bu sorular bizim zamanımızda da çoğalıp duruyor: Eski Yugoslavya’yı oluşturan toprakların kültürleri hakkında nasıl yazacağız? Makedonya nerede? Anadolu’ya geri dönmek gerekirse: Türk nedir? Kürt nedir? Onların hikâyelerini nasıl anlatacağız ve bu hikâyelerin en azından örtük olarak ayakta tuttıkları politik

savları nasıl hakkıyla ele alacağız? Mesela ünlü ve tartışma yaratan bir şair, İsmet Özel, bu toprakların Türkleri beklediğini söylediğinde, burada söz ettiklerimizle ilgisiz olmayan bir tarihsel anlatı ve politik sav ortaya atmaktadır. Bu satır ya da farklı yeni-milliyetçi yazarların yazdıkları hakkında ne düşünersek düşünelim, öfkelerinin nereden geldiğini ve daha da önemlisi, neden bu kadar verimli bir zemin bulduğunu düşünmek zorundayız. Milli öze olan ilgi ve diğer her şeyi dışlayan söylemler beni derinden kaygılandırırsa da, kendini küreselleşme çağı ilan eden bu çağda, ulus temelli kavramsallaştırma ve anlatıları yıkmak da korkarım ki, bunları manipülasyona açık (insan hakları, demokrasi, azınlık hakları, kadın hakları, vb. temelli) söylemlerle eklemlendirmek yoluyla emperyalizmin yeni biçimlerine yol açabiliyor.⁶³

Milliyetçiliklere ve milli tarihlere sataşmak postmodern bir eğlence halini aldı. Milliyetçiliklerin milyonlarca insana hitap ettiğini, başka şeylerin yanı sıra onlara bir vakar hissi ve egemenlik payandası desteği sağladığını unutma eğilimindeyiz, ki bence bunlar hor görülecek ya da kökü kazınacak şeyler değiller. İçinde bulunduğumuz küreselleşme çağının politik söylemi ve milliyetçilik eleştirisi kendi içinde ulus ya da *ethnos*-temelli anlatıların sorunsallaştırılmasından türemiş değildir; bu söylem en basit haliyle dünyanın belli bölgelerini ve belli halkları kadim nefretler ve içinden çıkılmaz anlaşmazlıklara iyice gömülmüş olarak görmek is-

63. Bu konuda ayrıca bkz. Slavoj Žižek, "Against Human Rights", *New Left Review* 34, Temmuz-Ağustos 2005, s. 115-31.

ter ki böylece onlara doğru yolu gösterebilsin.

Diyar-ı Rum'a dönecek olursak, Türkdilli Müslümanların geç ortaçağ ve Osmanlı döneminde "Romalı-lığı" temellük etmeleri ya da bugün bunun teslim edilmesi, mesela on dokuzuncu yüzyıl Britanya seçkinlerinin Roma mirası üzerindeki iddiaları ve ona bağlılıklarıyla karşılaştırılabilecek bir şey değildir: Temellük edilen şey, Roma imgesi değil, Rumîlerin yerleşik oldukları toprak ve süregelen kimi kültürel gelenek ve tutumlardır. Britanyalı sömürge yöneticileri örneğinde ve günümüz Amerika Birleşik Devletleri'ndeki neocon'lar (yeni muhafazakârlar) için geçerli olduğu gibi, Romalı-lık'tan şan şeref ve *siyasi bereket* devşirmek istenmiş de değildir.

İçlerinde en ünlü yazarlar ve sanatçılar da olmak üzere Osmanlı toplumu mensupları arasında Doğu Roma'nın fiziki ve kültürel coğrafyasından bir kimlik üretip onu üstlenmek bugün Türk ulus-devletindeki birçoklarına anlaşılmasa görünebilir. Joseph von Hammer-Purgstall'ın anıtsal *Geschichte des Osmanischen Reiches*'inin (1827 ve 1835 arası yayımlanmıştır) çevirmenlerinden biri, özgün eserde Osmanlı sanatına "Rum sanatı" olarak gönderme yapılmasını nahoş bulmuştur, Viyanalı tarihçinin niyeti sadece Tac Mahal'in muhteşem kubbesini Osmanlı mimarlarının eseri saymak olsa bile. Çeviriye şöyle bir dipnot eklenmiştir:

Osmanlı mimari san'atı Bizans mimarisinden iktibaslarda bulunmuşsa da, ikisi aynı şey demek değildir; Osmanlı mimarisi diğer mimarilerden te'sir almış olduğu halde, tamamıyla Türk-İslam zevkine uygun orijinal bir üslup ve müstakil bir mimari olarak eserler vermiş ve tarihe damgasını vurmuştur.⁶⁴

Bu yazdıklarımı “Rumî” sözcüğünü milliyetçiliklerin aşırılıklarına karşı panzehir olarak sunmak, onu “Türk” veya “Osmanlı”ya mekanik bir alternatif olarak geri kazanmaya da “Romalı-olarak-Türkleri” Avrupalı kimliğine katma çabasına girmek apaçık romantizm olacaktır. Ne var ki zaruri sayılan ulus, din ya da devlet-merkezli kategorileri sorgulayarak tarih yazarken, başka şeylerin yanı sıra, “Rumî”lik anlayışında cisimleşen modernlik öncesi kimlik kavram-sallaştırmalarının daha derinlikli bir arkeolojisinden yararlanabilir ve böylece ele aldığımız çoğul ortamlardaki “kendim/iz ve başkaları” kavrayışlarının serüvenini daha iyi anlayabiliriz. Bu arkeolojiyi tamamlayacak olan şey, mikro-coğrafi alışveriş ve alımlamalara odaklanılması ve kültürel kimliklerin oluşum ve evriminin ayrıntılı biçimde çalışılmasıdır.⁶⁵

Kimlik her zaman politik bir kaynak olagelmıştır (“Böl ve yönet” de kısmen bu olguya dayalıdır) ama artık kimlikler hakkında bilgi üretmenin çok daha incelmış biçimleri, güvenlik aset ve risklerinin hesap cetveline doğrudan yedirilmektedir. *Oublier Foucault* kitabının yazarı Baudrillard’

64. Joseph von Hammer-Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 10 cilt, Türkçe çevirisi Mümin Çevik ve Erol Kılıç, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1983, Mehmed Ata Bey’in yaptığı daha eski tarihli bir Osmanlı Türkçe çeviri esas alınarak yapılmıştır, 5:575.

65. Bu tür bir yaklaşımın vaadi Oya Pancaroğlu’nun “The Itinerant Dragon-Slayer: Forging Paths of Image and Identity” yazısında belirir, *Gesta* 43, 2, 2004. Yazar makalede Arap-Bizans uç bölgesindeki Hristiyan ve Müslüman toplulukların “ejderhayı alteden kahraman” figürü çevresindeki kültürel alışverişlerini mükemmel biçimde çözümler; bu tür alışverişlerin yoğun olduğu uç bölgelerinin mirası, diyar-ı Rum halklarının ilerki maceralarında da belirleyici bir rol oynamıştır.

ın öğüdüne uyararak “Foucault’yu unut”abilirim, ama bu bağlamda diyar-ı Rum’un bir çocuğu olup Mısır’da aldığı eğitim sayesinde son derece yetkin bir âlim ve Sufi olan, ütopik bir vizyon etrafında envai çeşit Rumîden oluşan büyük sayıda takipçi edinen ve sonunda 1416’da Osmanlı devleti tarafından idam edilen Şeyh Bedreddin’i unutabilir miyim? Zamanının *ulema-i zahir*’i (dini-hukuki ilimlerin zahiri veçheleriyle ilgilenen âlimler) hakkında Bedreddin şöyle demişti: “Hedeflerinin bilgi edinmek olduğunu söylüyorlar, ama bütün bilgileri iktidar ve mevki edinmeye yarıyor” (*câh ve riyâset*).

Sonuç olarak, insan kendi kimliğini tarihten arı bir biçimde tasarlayacak ve yayacak bir konumda bulunmadığı sürece kendine ait bir Roma yoktur. İktidar ilişkileri örtük olarak insanın “kendi”ni nasıl bileceğine de karışır. Kişi her zaman, “ulus”un içinde ve dışındaki ötekilere göre, güç hiyerarşilerinin ve değişen cazibe odaklarının dolayımıyla ortaya çıkan tarihsel koşullarda, kendi benlik kavrayışını yeni baştan düşünmeye ve tasarlamaya zorlanır. İşte böyle bir süreçte kendilerine eninde sonunda Türk ve Yunan demeyi öğrenenler (bunu tercih edenler?), on sekizinci yüzyıl içinde değişik sebepler ve değişik sonuçlarla giderek Rumî/*Romaioi* kimliğine bağlılıklarını terk ettiler. Tam da Roma’nın geçmişi konusunda yeni görüşleri olan yeni hegemonik güçler sahneye çıkarken. Bu da elbette “gerçek” Roma idi, Anadolu, yani Şarklı eksik versiyon değil.

Cemal Kafadar

Kendine Ait Bir Roma

Millet ve vatan kavrayışlarının tarihi ile ilgili tartışmaları derinleştirebilmek için, gerek bu unsurların gerekse bunları paylaştığımızı tahayyül ettiğimiz başka insanlardan oluşan topluluklara duyulan aidiyet hissinin tarihine eğilmek gerekir. İşte burada zihnimizin hayret kapısını ardına kadar açık tutmakta yarar var. Vatan, il, yurt, ulus, kavim, millet, soy gibi kavramların mazisi hepimiz için sürprizlerle dolu. Geçmişin en az bizim kadar incelikli insanların bu kavramların içini nasıl farklı şekillerde doldurduklarına yakından bakmak zorundayız.

Osmanlı devletinin şemsiyesi altına girmiş insanları ve onlara ait toprakları anlayabilmek için karşımıza çıkan en önemli anahtar kelimeler arasında diyar-ı Rum ve Rumîlik var. Bu sözcüklerle birlikte birçok soru sökün ediyor: Diyar-ı Rum neresidir? Bir tür vatan mıdır? Anadolu mudur Roma mıdır? Kimlere Rumî denmiştir? Roma kimliğinin ve kültür mirasının tapusu Bizans'tan Batı'ya mı geçmiştir?

İnsanlığın geçmişi bize farklı yerelliklerin mümkün olduğunu, "bir yer'in insanı olmanın" çok farklı şekillerde yaşanabileceğini gösteren nice hikâye sunuyor. Diyar-ı Rum'a dair bu küçük kitap bu hikâyelerden birine odaklanıyor.



Metis Edebiyatdışı

ISBN-13: 978-605-316-088-5



9 786053 160885

Metis Yayınları
www.metiskitap.com