

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Leyla Neyzi

NASIL HATIRLIYORUZ?

NASIL HATIRLIYORUZ?

TÜRKİYE'DE BELLEK ÇALIŞMALARI

Yayına hazırlayan: Leyla Neyzi



TÜRKİYE İŞ BANKASI

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>
Kültür Yayınları

2
basım

KÜLTÜR TARİHİ VE BELLEK ÇALIŞMALARI

**YAYINA HAZIRLAYAN: LEYLA NEYZİ
NASIL HATIRLIYORUZ?
TÜRKİYE'DE BELLEK ÇALIŞMALARI**

**© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2009
Sertifika No: 11213**

**EDİTÖR
ALİ BERKTAY**

**GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM**

**GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI**

**I. BASIM: ŞUBAT 2011, İSTANBUL
II. BASIM: OCAK 2014, İSTANBUL**

ISBN 978-605-360-170-8

**BASKI
YAYLACIK MATBAACILIK
LİTROS YOLU FATİH SANAYİ SİTESİ NO: 12/197-203
TOPKAPI İSTANBUL
(0212) 612 58 60
Sertifika No: 11931**

**Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek
metin, gerek görsel malzeme hiçbir yolla yayınevinden izin alınmadan çoğaltılamaz,
yayımlanamaz ve dağıtılamaz.**

**TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Fax. (0212) 252 39 95
www.iskulttur.com.tr
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>**

Yayına Hazırlayan
Leyla Neyzi

Nasıl Hatırlıyoruz?

Türkiye’de Bellek Çalışmaları

TÜRKİYE  BANKASI
Kültür Yayınları

İÇİNDEKİLER

Giriş

Leyla Neyzi (Sabancı Üniversitesi).....1

Bedensel Hafıza, Zihinsel Hafıza, Yazılı Kaynak: Hat Sanatının Günümüze İntikalinin Bazı Boyutları

İrvin Cemil Schick (İstanbul Şehir Üniversitesi).....13

Taş Üstüne Taş Koymak: 12 Mart Romanlarında Görgü Tanığı Belleğinin Yazınsallaştırılması

Çimen Günay-Erkol (Özyeğin Üniversitesi).....41

Felaketi Yazmak: Kıbrıs'ta Nostalji ve Tarih(ler)i

Rebecca Bryant (George Mason Üniversitesi).....65

Mario Levi ve Mıgırdiç Margosyan'da Yemek Hatırlama ve Hatırlama Yemekleri

Beatrice Hendrich (Giessen Üniversitesi).....91

Hafızanın “Dayanılmaz Hafifliği”: Arşivler ve Müzelerde Türk Yahudi Kadını

Amalia S. Levi (Maryland Üniversitesi).....121

Anıtkabir'de Ulusal Kimlik ve Belleğin Temsili

Christopher Wilson (İzmir Ekonomi Üniversitesi).....151

Bellek Topografyasında Özgürlük: Gelibolu Savaş Alanları ve Mekânsal Bir Deneyim olarak Hatırlama

Ahenk Yılmaz (İzmir Ekonomi Üniversitesi).....187

Kimliği Unutulmayanlarla Kurgulamak: Anadolu Ermenilerinin Cumhuriyet Döneminde İstanbul'a Göçü

Ayşegül Komsuoğlu-Birsen Örs (İstanbul Üniversitesi).....217

Sosyalizmi Hatırlamak: Moldova'dan Türkiye'ye Deneyimler, Karşılaştırmalar	
<i>E. Zeynep Güler (İstanbul Üniversitesi)</i>	247
Göç ve Hafıza: Bir Süryani-Kürt Kasabasında Sözlü Tarih Anlatıları	
<i>Ramazan Aras (Mardin Artuklu Üniversitesi)</i>	273

Giriş

*Leyla Neyzi**

Bu kitap, görece yeni bir disiplinlerarası alan olan bellek çalışmaları alanında Türkiye üzerine yapılmış yeni araştırmalardan bir seçkiyi okuyucuyla paylaşmayı amaçlıyor. Bellek çalışmaları, sosyal ve beşeri bilimlerde özellikle tarih, antropoloji, edebiyat ve psikoloji gibi disiplinlerin ağırlıklı olarak eğildiği, son yıllarda da kendi disiplinlerarası alanını oluşturan ve büyük ilgi gören bir konu.

Bellek çalışmaları, en genel anlamıyla bireysel ve toplumsal hatırlama (ve unutma) süreçlerini inceler. Son yıllarda beyin üzerine yapılan bilimsel araştırmalar, bireysel belleğin nasıl işlediğini anlamamızı kolaylaştırmakla birlikte, bu konuda deneysel çalışmalar sürmektedir. Bu araştırmaların en önemli bulgusu, hatırlama sürecinin bir muhafaza sistemi veya bir bilgisayar gibi çalışmadığını göstermesidir. Birey, hatırlama anında basit bir şekilde geçmişte depolanmış bilgiye ulaşmaz. Bellekteki veri, hatırlama anının özellikleriyle harmanlanarak yeniden oluşturulur (Rose 2003). Bu açıdan, belleği araştırmak için geçmiş kadar, güncel bağlam ve bu ikisinin arasındaki ilişkiyi dikkate almak gerekir. Hatırlama sürecini incelemek, aynı zamanda unutma sürecinin de farkında olmayı gerektirir. İnsan beyni, deneyimlediklerinin büyük çoğunluğunu unutmak zorundadır; bu

* Sabancı Üniversitesi.

açıdan hatırlanan, yaşanmış olandan yapılan bir seçkiden oluşur (Connerton 2009).

Sosyal bilimciler, bellek konusunu araştırırken, özellikle bireyin içinde bulunduğu toplumsal bağlam üzerinde dururlar. İnsan beyninin çalışma biçiminin ötesinde, hatırlama sürecinin toplumsal bağlamdan güçlü bir şekilde etkilendiği aşikârdır (Halbwachs 1992). Geçmiş nasıl hatırladığımız, bize okulda öğretilen tarihten, televizyon, film, gazete, dergi, internet gibi medyadan, aile ve sosyal çevremizden bize aktarılan sözlü ve yazılı kültürle yakından ilintilidir. Bellek çalışmaları özellikle bireysel olanla toplumsal olanın kesişme noktasına eğilir (Portelli 1991). Bireysel yaşam öyküsü anlatıları (sözlü tarih), otobiyografi, biyografi, popüler kültür, medya, sanat, mimari, mekân, objeler, beden gibi alanlarda belleğin izini sürer.

Tarihsel olarak felsefecilerin kavramsal çalışmalarıyla başlayan (Coleman 1992), sözlü kültüre dayalı ve yazının kitlelere henüz ulaşmadığı toplumlarda bilgi aktarımının ana yolu olan (Yates 1992) ve modernite hakkında yazılanlarda da öne çıkan bellek konusu (Benjamin 1997) 20. yüzyılda dünya savaşlarının ve totaliter rejimlerin toplum ve birey üzerindeki travmatik etkilerini inceleme süreciyle birlikte geniş bir araştırma alanı oluşturdu (Fussell 1975). Birinci Dünya Savaşı sırasında Avrupalı askerlerin yaşadıkları, daha sonraları travma sonrası stres bozukluğu olarak tanımlanacak fiziksel ve psikolojik bozukluklara neden olur. Savaş deneyimi, askerlerin hatırlama biçimlerini de etkiler. Sonradan travma çalışmaları olarak tanımlanacak bu yeni araştırma alanı, bellek konusundaki incelemeler için de öncü olur. Sigmund Freud, travmayı ve travmaya bağlı bellek bozukluklarını psikanalitik bozukluklar olarak nitelendirerek geçmiş hatırlamayı merkezine yerleştiren yeni bir disiplin yaratacak ve modern öznenin kendini tanımlama sürecini derinden etkileyecektir (Steedman 1995).

Bellek çalışmaları, özellikle İkinci Dünya Savaşı ve Holocaust yani Yahudilere yönelik soykırımdan sonra ivme kazanır. Özellikle 1960'lı yıllardan itibaren sözlü tarih yöntemi, soykırımdan kurtulanların deneyimlerini dinleyerek bir ses ve görüntü arşivi oluşturmak, yaşananlara tanıklık etmek ve iyileştirme sürecine katkıda bu-

lunmak amacıyla hızla gelişir (Felman ve Laub 1992). Holocaust ve soykırım araştırmaları İkinci Dünya Savaşı'ndan günümüze süregelen ve Güney Amerika, Güney Afrika, Kamboçya, Yugoslavya, Ruanda gibi ülkelerde yaşanan toplumsal şiddetin etkilerini araştıran sosyal bilimcilere örnek oluşturacaktır (Levy ve Sznajder 2002).

Çoğunluğu tarihçi olarak yetişmiş olan sözlü tarihçiler, zamanla kendi akademik alanlarını oluştururlar. Tarih disiplininin arşivde çalışmaya yönelik yönteminin toplumda göreceli olarak güçsüz konumdaki kadınlar, azınlıklar, göçmenler gibi kesimleri araştırmak için yeterli olmadığını savunan sözlü tarihçiler, bireylerin yaşam deneyimlerini kendi ağızlarından dinleyerek onların da tarihe dahil edilebileceğini öne sürerler. Bellek konusunun sosyal bilimlerde yoğun olarak araştırılmaya başlaması sözlü tarihin gelişimiyle başlar (Passe-rini 1987). Çünkü sözlü tarih, belleğin işleyiş biçimini, sözlü kültürü ve yazıyla ilişkisini irdelemeyi gerektirir (Assmann 2001).

Bellek çalışmaları alanına ivme kazandıran diğer bir gelişme, son yıllarda kimliğe ve bununla bağlantılı olarak geçmişe yönelik yoğun ilgidir. Bu ilgi, postmodernite deneyimiyle ilgili tartışmalarla yakından ilintilidir. Bazı yazarlar, günümüz toplumundaki zaman ve mekân iç içeliğinin bir denge gereksinimi yarattığını, kimlik ve geçmişe yönelimin bundan kaynaklandığını savunur (Huyssen 1994). Geleneksel olanın kaybına yönelik bir nostalji de belleğe yönelimin nedenlerindendir (Nora 2006). Bellek konusunun gündemden düşmesi, milliyetçilik ve kültürel kimliğe dayalı çatışmaların şiddet ve soykırımlara neden olması ve bu olayların geçmişin hatırlanma ve kurgulanma biçimiyle ilintili olmasından da kaynaklanmaktadır (Das 2000). Son yıllarda bellek çalışmaları alanında sorumluluk, adalet ve hukuka dair tartışmalar öne çıkmaktadır (Leydesdorff 2009). Git-gide kendi akademik alanını oluşturan bellek çalışmaları, kendi der-gisi ve alana giriş kitaplarıyla kurumsallaşmaktadır (Roediger III ve Wertsch 2008, Radstone ve Schwarz 2010).

Türkiye'de ise bellek çalışmaları çok yeni bir alan (Öztürkmen 2001/2002). 1980 sonrası toplumsal gelişmeler Türkiye'de yakın geçmişe olan ilgiyi yoğun bir şekilde artırdı. 12 Eylül 1980 askeri dar-besi toplumda onulmaz yaralar açtı. Siyasal baskı, küreselleşmenin

etkisiyle birlikte kültürel ve öznel kimlik arayışlarını öne çıkardı (Gürbilek 1992). Yeni medya iletişim olanaklarını artırdı. Türkiye toplumu yakın tarihi, özellikle de Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecini ve Cumhuriyet'in kuruluş projesini tartışmaya başladı (Ersanlı 2003). Yakın tarihe olan yeni ilgi, unutulmuş veya unutturulmuş olan ve özellikle Hristiyanlara, Yahudilere, Kürtlere ve Alevilere yönelik travmatik olayların gündeme gelerek yeniden değerlendirilmelerine neden oldu. Bunların arasında Ermeni tehciri, Türkiye-Yunanistan nüfus mübadelesi, 1934 Trakya olayları, Dersim 1937-38, Yirmi kur'a ihtiyatlar, Varlık Vergisi ve 6-7 Eylül 1955 olayları bulunmakta (Bali 1999). 1960, 1971 ve 1980 askeri darbeleri, 1984'ten günümüze Doğu ve Güneydoğu'da süren çatışmalar ve gazeteci Hrant Dink'in 17 Ocak 2007'de öldürülmesi de toplumu derinden sarsan ve sürekli tartışılan olaylar. Bugün Türkiye toplumu, siyasi ve kültürel duruşları ve dolayısıyla geçmişte yaşanmış olaylara dair anlatıları çok farklı kesimlerden oluşuyor (Neyzi 2004).

Bellek çalışmaları, tarihin bireysel yaşanmışlıklar yoluyla yeniden gözden geçirilmesine olanak sağlar. Türkiye'de okullarda öğretilen tarih, toplumun yakın tarihte yaşadığı birçok olayı işlememektedir (Danacıoğlu 2001). Ulusal tarih anlatısına dahil edilen birçok olay ise farklı grup ve bireyler tarafından değişik biçimlerde yorumlanmaktadır. Bireylerin evde ve yerelde öğrendikleriyle kamusal alanda öğrendikleri arasında farklılıklar ve çelişkiler bulunmaktadır. Çeşitli korku ve çekinceler, aile içinde bile geçmişle ilgili deneyimlerin sessizleştirilmesi ve aktarılmamasıyla sonuçlanabilmektedir (Kırlı 2005). Bütün bunlar toplumun geçmişle ilişkisini bozmakta ve yaşam deneyimlerini yorumlama ve aktarma süreçlerini etkilerken içten bölünmüş, yoğun iç çatışmalar yaşayan özneler oluşturabilmektedir (Neyzi 2010).

Türkiye'de bellek çalışmaları alanında akademik araştırmalar ancak 1990'larda sözlü tarihle başladı. Üniversitelerde bu alandaki dersler farklı disiplinlerden akademisyenlerin girişimleriyle açılmaktadır (<http://myweb.sabanciuniv.edu/sozlutarih/>). Bu konuda çalışan araştırmacıların çoğunluğunun kadın ve tarih dışı disiplinlerde eğitim görmüş olması (antropoloji, sosyoloji, edebiyat, folklor, toplumsal cin-

siyet çalışmaları, kültürel çalışmalar gibi) dikkat çekicidir. Sözlü tarihçi ve folklorcu Arzu Öztürkmen, araştırmaları ve Boğaziçi Üniversitesi'nde verdiği derslerle sözlü tarih alanında öncü bir rol oynamıştır (Öztürkmen 2006). Türkiye'de sözlü tarihin tanınmasına katkıda bulunan Uluslararası Sözlü Tarih Derneği (IOHA) konferansı, Öztürkmen'in girişimi sonucunda 2000 yılında İstanbul'da yapıldı. Türkiye'de sözlü tarih yöntemini kullanan sosyal bilimcilerin araştırdığı konular arasında toplumsal cinsiyet (Akal 2003), Cumhuriyet kuşağı (Akşit 2005), azınlıklar (Altınay ve Çetin 2009), devlet ve şiddet (Özgen 2003), toplumsal travma (Neyzi 2008), yerel tarih (Öztürkmen 2003), kentleşme (Şenol Cantek 2003), göç ve sınıf ilişkileri (Erdoğan 2002) bulunmaktadır.

Sivil toplum alanında Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı sözlü tarihin tanınmasında önemli bir rol oynamıştır. 1990'ların başında bir sözlü tarih arşivi oluşturan vakıf, projeler başlatmış, eğitimler vermiş, konferanslar düzenlemiş, yayınlar, sergiler, belgeseller yapmış ve sözlü tarih alanındaki sivil girişimleri desteklemiştir (Ahıska ve Yenal 2004). Zamanla sözlü tarih çalışmaları çoğalmış, birçok sivil toplum kuruluşu sözlü tarih projeleri başlatmıştır. Tarih Vakfı, Osmanlı Bankası Müzesi ve Anadolu Kültür gibi kuruluşlar sözlü tarih konusunda eğitimler düzenlemiştir.

Türkiye'de 1990'larda başlayan sözlü tarih araştırmaları, 2000'li yıllarda bellek çalışmaları alanını da kapsamaya başladı. Bellek konusunun kavramsal çerçevesinin çizilmesinde Meltem Ahıska'nın araştırmaları, düzenlediği konferanslar ve Boğaziçi Üniversitesi'nde verdiği dersler önemli bir rol oynadı. Ahıska, Türkiye'de bellek bağlamında neredeyse hiç tartışılmamış olan tarih disiplini ve yöntemini eleştirel bir biçimde gündeme getirdi (Ahıska 2006). Ahıska'ya göre, Cumhuriyet Türkiye'si'nde arşivlerin önemsenmemesi gerçeğinin ardında geçmişle ilişkideki derin rahatsızlık yatmakta. Antropolog Esra Özyürek, Cumhuriyet'e ve Osmanlı tarihine dair simgelerin farklı toplumsal ve siyasal hareketler tarafından nasıl kullanıldığını ve tüketildiğini inceleyerek bellek çalışmaları alanına katkıda bulundu (Özyürek 2001). Yael Navaro-Yashin de, popüler kültürde Atatürk mitolojisi üzerinde durarak toplumsal bellekteki merkezi yerini irdeledi (Na-

varo-Yashin 2002). Bellek çalışmaları alanındaki güncel araştırmalar sözlü tarih dışında edebiyat (Koroğlu 2007), otobiyografi (Adak 2007), medya (Suner 2006), mekân (Mills 2010), anıtlar (Tekiner 2010), kutlamalar (Öztürkmen 2001), kültürel miras (Cenker ve Thys-Şenocak 2008) din ve laiklik (Azak 2010) gibi konuları kapsamakta.

Elinizdeki kitap, Türkiye’de bellek çalışmaları alanında çok farklı konularda yeni araştırmaları kapsıyor. Bu konular arasında sözlü kültür ve geleneğin aktarımı; edebiyat ve anı ilişkisi; toplumsal çatışma ve travma; hatırlamanın toplumsal cinsiyeti; yemeğin edebiyattaki belleksel işlevi; müze, arşiv ve azınlıklar; mimari, mekan ve anıtlar; sosyalizmi hatırlamak; göç, yerel tarih ve azınlıklar bulunmaktadır.

İrvin Cemil Schick, “Bedensel Hafıza, Zihinsel Hafıza, Yazılı Kaynak: Hat Sanatının Günümüze İntikalinin Bazı Boyutları” adlı yazısında Türkiye’de bellek çalışmaları alanının tarihsel ve kavramsal çerçevesinin çizilmesine katkıda bulunacak saptamalar yapıyor. Bu bağlamda Osmanlı’dan günümüze yazılı kültürle sözlü kültür arasındaki ilişkiye ve geçişkenliğe dikkat çekiyor. Schick, hat sanatı örneğinde Osmanlı’da söz, beden ve yazının biraradalığını gösteriyor. İlginç bir şekilde, Türkiye’de eski yazının yasaklanmasıyla birlikte yazılı kültürün sözlüleştiğini ve hat ustalarının “hafıza adamları” haline geldiğini ileri sürüyor. Son yıllarda ise eskiye rağbet arttıkça artık okunamayan hat eserlerinin kendilerinin hafıza mekânları haline geldiğini savunuyor.

“Taş Üstüne Taş Koymak: 12 Mart Romanlarında Görgü Tanığı Belleğinin Yazınlaştırılması” adlı çalışmasında, Çimen Günay-Erkol edebiyat ve anı arasındaki ince çizgiyi ele alıyor. 12 Mart romanlarının ağırlıklı olarak yazarların kendi tanıklıklarına dayandığının varsayıldığına dikkat çeken Günay-Erkol, bu örnek üzerinden tarih-edebiyat ve gerçek-kurmaca ilişkisini tartışıyor. Yazarın gündeme getirdiği önemli sorular arasında “tarihsel gerçeklikle psikolojik gerçeklik ilişkisi nedir?” ve “tarihsel olarak geçersiz bir tanıklık edebiyat için ne ifade eder?” bulunmaktadır. Günay-Erkol’un önemli bir saptaması, 12 Mart romanlarının dönemin tarihinden ayrı olarak da değerlendirilmesi gerektiği.

Rebecca Bryant, “Felaketi Yazmak: Kıbrıs’ta Nostalji ve Tarih(ler)i” adlı yazısında Rum ve Türk kesiminden iki Kıbrıslı kadının anılarını birlikte okuyarak hatırlamanın toplumsal cinsiyeti gibi teorik olarak yeterince irdelenmemiş önemli bir konuya el atıyor. Bryant, bellek literatüründeki resmi tarih ve bastırılmış/alternatif tarih ayrımını eleştirerek, bu ayrımın fazlasıyla basitleştirici olduğunu savunuyor. Kıbrıslı kadınların anılarında mekâna yönelik nostalji söylemi öne çıkmakta. Anılar, milliyetçiliğin gündelik yaşama nasıl nüfuz ettiğini gösteriyor. Rebecca Bryant’a göre, kadınların anılarından yola çıkarak belleğe dayalı anlatıların hegemonik olmadığını iddia etmek oldukça zor.

“Mario Levi ve Mıgırdiç Margosyan’da Yemek Hatırlama ve Hatırlama Yemekleri” adlı yazısında Beatrice Hendrich az araştırılmış bir alan olan yemeğin edebiyattaki belleksel işlevi konusuna eğiliyor. Mıgırdiç Margosyan ve Mario Levi’nin romanlarını inceleyen Hendrich, özellikle duyusal ve duygusal bellek kavramları üzerinde duruyor. Mıgırdiç Margosyan’ın *Tesbih Taneleri*’nde yemeğin hatırlama işlevleri arasında duyusal niteliği, duyusal zenginliği ve temsil edilemeyen dile getirmesi bulunmakta. Beatrice Hendrich’e göre, Margosyan hatırlama olgusunu kavramsal olarak işlemezken, *İstanbul Bir Masaldı* adlı romanında Mario Levi hatırlama sürecinin kendisine odaklanmakta. Bellek çalışmaları alanında tartışılan birçok konuyu gündeme getiren Levi, hatırlamanın sorunsallarını ve unutmanın kaçınılmazlığını vurgular. Hendrich’e göre, Margosyan yemeği geçmiş anlatmak için kullanırken, Levi bellek meselesini tartışmak için kullanır.

Amalia S. Levi, “Hafızanın ‘Dayanılmaz Hafifliği’: Arşivler ve Müzelerde Türk Yahudi Kadını” adlı yazısında hem etnik-dinsel hem de toplumsal cinsiyet açısından azınlık olan Türk Yahudi kadınlarının arşiv ve müzelerde sessizleştirildiğini gösteriyor. Levi’ye göre Osmanlı Yahudi toplumunda kadınlar geleneği ve kimliği aktarmakta önemli bir rol oynarken modernite süreci Türkiyeli Yahudilerin hem kendi kültürlerini koruyamamaları hem de yerel/ulusal kültürle bütünleşememeleriyle sonuçlandı. Arşivci ve küratörlerin hem belleği saklama hem de belleği oluşturma işlevlerine değinen Levi, di-

ğer ülkelerin deneyiminin aksine Türkiye’de azınlık ve kadınların müze ve arşivlere çok geç dahil olduklarını ve bu konuda çalışmaların yeni başladığını öne sürüyor.

“Anıtkabir’de Ulusal Kimlik ve Belleğin Temsili” adlı yazısında Christopher Wilson bellek konusunu mimari alana taşıyor ve Türkiye’nin en merkezi bellek mekânlarından sayılabilecek Anıtkabir’in öyküsünü anlatıyor. Toplumsal belleğin kamusal bir mekân üzerinden nasıl oluşturulduğunu gösteren Wilson, Atatürk’ün Dolmabahçe Sarayı’ndaki odası, Ankara’daki Etnografya Müzesi’ndeki geçici mezar ve Anıtkabir’in yer seçimi ve mimari projesi gibi mimari ve mekânsal öğeleri analiz ederek ulusal bir bellek yaratma –ve sürdürme– sürecindeki işlevlerini tartışıyor.

Mekân konusuna eğilen ve savaş anıtlarını merkeze alan bir başka çalışma ise Ahenk Yılmaz’a ait: “Bellek Topografyasında Özgürlük: Gelibolu Savaş Alanları ve Mekânsal bir Deneyim olarak Hatırlama.” Yılmaz, kolektif belleği oluşturmada anıtların önemini vurgularken belleğin toplumu yönlendirme aracı olarak kullanıldığını savunuyor. Son yıllarda, kolektif, milliyetçi, savaşı yücelten erkek egemen anıtlara, farklı formlara sahip alternatif anıtlar da eklenmekte. Bu alternatif anıtların iddiası ölümü ve kahramanlığı yüceltmek yerine bireyin acılarını temsil etmek ve barışı simgelemek. Ahenk Yılmaz’ın sorduğu önemli sorulardan biri, bu yeni bellek mekânlarının eskilerinden ne kadar farklı olduğu ve bireylerin belleğini farklı bir şekilde oluşturup oluşturmadıkları. Yılmaz Gelibolu örneğinde topografyanın da anıtlar kadar yönlendirici olabildiğini ve bireyin bir mekânda bağlamdan kopuk özgür bir deneyim yaşamasının güç olduğunu savunuyor.

Ayşegül Komsuoğlu ve Birsan Örs, “Kimliği Unutulmayanlarla Kurgulamak: Anadolu Ermenilerinin Cumhuriyet Döneminde İstanbul’a Göçü” adlı yazıda az araştırılmış bir konuya değiniyorlar: Ermenilerin Türkiye sınırları içerisindeki göçleri. İstanbul Ermenilerinin “İstanbullu” Ermeniler olmadığını belirten Komsuoğlu ve Örs bu nüfusun dörtte üçünün Anadolu kökenli olduğunu gösteriyorlar –her ne kadar son yıllarda gelenler ve daha önceden gelenler arasında farklılıklar ve sorunlar yaşanıyor olsa da. Anadolu’da yaşayan

Ermenilerin bütünüyle İstanbul'a göçmesiyle bu kültürün Anadolu'dan silinmekte olduğunu ama göçenlerin bellek ve yazı yoluyla kültürlerini aktarmaya çaba gösterdiklerini de belirtiyorlar.

“Sosyalizmi Hatırlamak: Moldova'dan Türkiye'ye Deneyimler, Karşılaştırmalar” adlı yazısında, E. Zeynep Güler Türkiye'de evlerde çalışan Moldovalı kadınların sosyalizmi nasıl hatırladıkları ve Moldova-Türkiye karşılaştırması üzerinde duruyor. Geçmişte sosyalizm eleştirilse de bugünün gözüyle birçok açıdan olumlu bir biçimde hatırlandığını da vurguluyor.

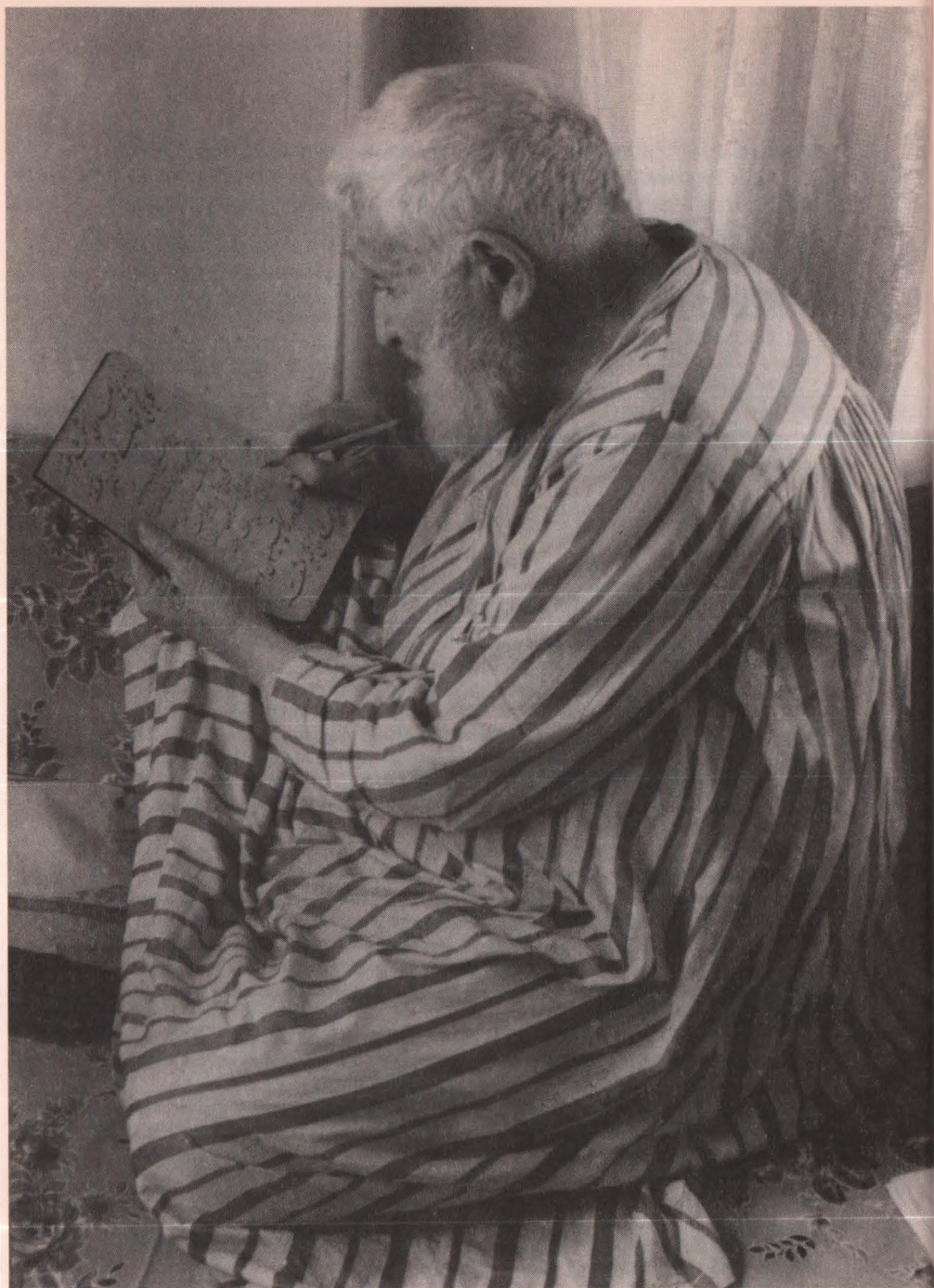
Ramazan Aras, “Göç ve Hafıza: Bir Süryani-Kürt Kasabasında Sözlü Tarih Anlatıları” adlı çalışmasında, Mardin Kerboranlı olup günümüzde İsveç'te yaşayan Süryaniler ve Kerboranlı'daki Kürtlerle yaptığı sözlü tarih görüşmelerinden yola çıkarak kasabanın yakın tarihine eğiliyor. Hem komşuluk ilişkileri hem de çatışmalar yaşamış bu iki halkın ortak geçmişlerini, yakın tarihteki kırılma noktalarını ve birbirlerini nasıl anlattıklarını inceliyor. Yaşanan olumsuzluklara ve Hristiyan-Müslüman ayrımına rağmen Kerboranlı kimliğinin ve Kürtçenin bu iki toplum tarafından benimsendiğini belirterek hem Kerboranlı'da hem de diasporada Süryani kültürünün mekânlar, yer isimleri ve bellek yoluyla aktarılmaya devam ettiğini vurguluyor.

1980'li yıllardan itibaren Türkiye'de geçmişe ve kimliğe yönelik artan ilgi, anı, biyografi, otobiyografik roman, belgesel film ve televizyon dizisi gibi ürünlerin üretilme ve tüketilme sürecini tetiklemiş, sivil toplum kurumları ve akademisyenler de sözlü tarih ve bellek çalışmaları alanında projeler geliştirmeye başlamışlardır. Bu kitapta, çoğu genç akademisyenler tarafından kaleme alınan yazılar, yeni bir disiplinlerarası alan olan bellek çalışmalarının Türkiye'de de hızla gelişmekte olduğunu ve özgün yerel araştırmaların yapılmakta olduğunu gösteriyor. Bu çalışmaların desteklenmesi için üniversitelerde bellek çalışmaları alanında disiplinlerarası programların, araştırma projelerinin ve sözlü tarih arşivlerinin oluşturulması ve tarih bölümlerinde daha eleştirel bir perspektifin gelişmesi Türkiye'de yakın geçmişin daha özgür ve disiplinlerarası bir ortamda araştırılabilmesi için elzemdir.

KAYNAKÇA

- Adak, Hülya. 2007. "Ötekileştiremediğimiz Kendimizin Keşfi: 20. Yüzyıl Otobiyografik Anlatıları ve Ermeni Tehciri." *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar* 5 (Eylül 2007): 231-253.
- Ahıska, Meltem. 2006. "Occidentalism and Registers of Truth: The Politics of Archives in Turkey." *New Perspectives on Turkey* 34:9-29.
- Ahıska, Meltem ve Zafer Yenal, derleyenler. 2004. *Hikâyemi Dinler misin? Tanıklıklarla Türkiye'de İnsan Hakları ve Sivil Toplum*. İstanbul: Tarih Vakfı.
- Akal, Emel. 2003. *Kızıl Feministler: Bir Sözlü Tarih Çalışması*. İstanbul: TÜSTAV Yayınları.
- Akşit, Elif Ekin. 2005. *Kızların Sessizliği: Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Altınay, Ayşe Gül ve Fethiye Çetin. 2009. *Torunlar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Assmann, Jan. 2001. *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Azak, Umut. 2010. *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*. London: I.B. Tauris.
- Bali, Rıfat. 1999. *Bir Türkleştirme Serüveni: Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri (1923-1945)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Benjamin, Walter. 1997. "Some Motifs in Baudelaire." *Paris—The Capital of the Nineteenth Century*. Londra ve New York: Verso, 109-154.
- Cenker, Işıl Cerem ve Lucienne Thys-Şenocak. 2008. "Moving beyond the Walls: The Oral History of the Ottoman Fortress Villages of Seddülbahir and Kumkale." *Oral History and Public Memories* içinde. Derleyen Paula Hamilton ve Linda Shopes. Philadelphia: Temple University Press.
- Coleman, Janet. 1992. *Ancient and Medieval Memories: Studies in the Reconstruction of the Past*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connerton, Paul. 2009. *How Modernity Forgets*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Danacıoğlu, Esra. 2001. *Geçmişin İz: Yanbaşımızdaki Tarih İçin Bir Kılavuz*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Das, Veena. 2000. "The Act of Witnessing: Violence, Poisonous Knowledge, and Subjectivity." *Violence and Subjectivity* içinde. Derleyenler Veena Das v.d. Berkeley: University of California Press, 205-225.
- Demirel, Yücel. 2009. "Kitleleşen Şenliğin Toplumsal Eğitime Dönüşmesi: Türkiye'de Geleneksel Yeni Yıl Kutlamalarının Pedagojik Geri Kazanımı." *Toplum ve Bilim* 115:177-203.
- Erdoğan, Necmi, derleyen. 2002. *Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Yoksulluğun Toplumsal Görünümleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ersanlı, Büşra. 2003. *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Felman, Shoshana ve Dori Laub. 1992. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge.
- Fussell, Paul. 1975. *The Great War and Modern Memory*. Oxford: Oxford University Press.
- Gürbilek, Nurdan. 1992. *Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Huyssen, Andreas. 1994. *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*. New York: Routledge.
- Kırlı, Biray Kolluoğlu. 2005. "Forgetting the Smyrna Fire." *History Workshop Journal* 60 (1): 25-44.

- Köroğlu, Erol. 2007. "Suskunluğun Farklı Kırılma Noktaları Olarak Türk Edebiyatından Unutma ve Hatırlama Örnekleri." *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 5:255-264.
- Levy, Daniel and Natan Sznaider. 2002. "Memory Unbound: The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory." *European Journal of Social Theory* 5(1): 87-106.
- Leydesdorff, Selma. 2009. "When Communities Fell Apart and Neighbors Became Enemies: Stories of Bewilderment from Srebrenica." *Memories of Mass Repression: Narrating Life Stories in the Aftermath of Atrocity* içinde. Nanci Adler, Selma Leydesdorff, Mary Chamberlain ve Leyla Neyzi, derleyenler. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.
- Navaro-Yashin, Yael. 2002. *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neyzi, Leyla. 2010. "Keşke Gİtneselerdi: Türkiye'de Ermenileri Hatırlamanın Ağırlığı." *Bir-birimizle Konuşmak: Türkiye ve Ermenistan'da Geçmişe Dair Bireysel Anılar* içinde. Leyla Neyzi ve Hranush Kharatyan-Araqelyan. Bonn: dvv International.
- Neyzi, Leyla. 2008. "Remembering Smyrna/Izmir: Shared History, Shared Trauma." *History & Memory* 20 (2): 106-127.
- 2004. *Ben Kimim? Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nora, Pierre. 2006. *Hafıza Mekânları*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Özgen, H. Neşe. 2003. *Van-Özalp ve 33 Kurşun Olayı: Toplumsal Hafızanın Hatırlama ve Unutma Biçimleri*. İstanbul: TÜSTAV Yayınları.
- Öztürkmen, Arzu. 2006. "Remembering conflicts in a Black Sea town: A Multi-sited Ethnography of Memory." *New Perspectives on Turkey* 34: 93-115.
- 2003. "Remembering through the Material Culture: Local Knowledge of Past Communities in a Turkish Black Sea Town." *Middle Eastern Studies* 39 (2): 179-193.
- 2001/2002. "Sözlü Tarih: Yeni Bir Disiplinin Cazibesi." *Toplum ve Bilim* 91: 115-121.
- 2001. "Celebrating National Holidays in Turkey: History and Memory." *New Perspectives on Turkey* Fall 25: 47-75.
- Özyürek, Esra. 2006. *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*. Durham: Duke University Press.
- 2001. *Hatırladıklarıyla Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Passerini, Luisa. 1987. *Fascism in Popular Memory: The Cultural Experience of the Turin Working Class*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Portelli, Alessandro. 1991. *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning in Oral History*. Albany: State University of New York Press.
- Radstone, Susannah ve Bill Schwarz, ed. 2010. *Memory: Histories, Theories, Debates*. New York: Fordham University Press.
- Roediger III, Henry L. ve James V. Wertsch. 2008. "Creating a New Discipline of Memory Studies." *Memory Studies* 2008 (1): 9-22.
- Rose, Steven. 2003. *The Making of Memory*. New York: Vintage.
- Steedman, Carolyn. 1995. *Strange Dislocations: Childhood and the Idea of Human Interiority, 1780-1930*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Suner, Asuman. 2006. *Hayalet Ev: Yeni Türk Sinemasında Aidiyet, Kimlik ve Bellek*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Şenol Cantek, L. Funda. 2003. *Yabancılar ve Yerliler: Başkent Olma Sürecinde Ankara*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tekiner, Aylin. 2010. *Wanda: Hayatların Kırık, Esterik, Seyhanı, Yabancı: İletişim Yayınları*.
- Yates, Frances. 1992. *The Art of Memory*. Londra: Pimlico.



Bedensel Hafıza, Zihinsel Hafıza, Yazılı Kaynak: Hat Sanatının Günümüze İntikalinin Bazı Boyutları

*İrvin Cemil Schick**

*el-hattu mahfîyun fî ta'lîmi'l-üstâzi
ve kıvâmuhu fî kesreti'l-meşki
ve devâmuhu 'alâ dîni'l-İslâmi***

H. Ali b. Ebî Tâlib

Yazılı kültür ile sözlü kültür arasındaki farkın önemi ve belirleyiciliği konusu, Eric A. Havelock, Walter J. Ong, Harold A. Innis, H. Marshall McLuhan, Jack Goody gibi kuramcı ve araştırmacılar tarafından 20. yüzyıl boyunca bir hayli işlenmiştir. McLuhan'ın ünlü “İleti, iletişim aracının kendisidir” sözü,¹ iletişim aracının anlam ileme, dolayısıyla da anlam üretme ve tüketme süreçlerindeki merkeziliğini vurgulaması açısından bu geleneğin son noktası sayılabilir.

* İstanbul Şehir Üniversitesi.

** hat, üstadın öğretişinde gizlidir
ve kıvâmı çok meşk yapmaktadır
ve devâmı İslâm dini üzerindedir.

Gerçekten de yazılı kültür ile sözlü kültür arasında, yazıyla söz arasındaki farka indirgenemeyecek olan, iletişim aracını aşarak aracın taşıdığı anlama varan, hatta giderek bizatihi toplumun anlam dağarcığını dönüştüren önemli farklar olduğuna şüphe yoktur.

Öte yandan bu iki kültür türünün birbirinden tamamiyle ayrılmadığı, aralarındaki sınırın geçirgen olduğu da bir gerçektir. Örneğin Ong, 11.-12. yüzyıl İngiltere'sinde mahkemelerin, delil olarak sözlü şahadeti yazılı belgeye tercih ettikleri gibi örneklerden hareketle sözlülüğün yazılı kültürlerde de var olabileceğini belirtmiştir.² Hatta Jacques Derrida, sözlü iletişimde konuşanla işiten bir arada bulunduğundan iletiyi sorgulamanın ve tartışmanın mümkün olduğunu, bu nedenle de Batı felsefesinin her zaman sözü yazıdan üstün tuttuğunu belirtmiş, eleştirdiği bu tavrı da *logocentrisme* [söz-merkezcilik] diye adlandırmıştır.³ Aşağıda görüleceği gibi benzer tercihler, yazının vazgeçilmez bir öneme sahip olduğu İslam kültüründe de (özellikle Şiîler arasında) yer yer söz konusudur.

Yazılı kültürün anlam mahfazası nasıl toplumsal olarak kabul edilmiş birtakım simgeler (örneğin harfler) vasıtasıyla bir ortama kaydedilmiş olan metin ise, sözlü kültürün anlam mahfazası da bireysel ve toplumsal şekilleriyle hafızadır. Bu bakımdan, sözlü ve yazılı kültürlerin yan yana varolabildiği gözönünde bulundurulduğunda, yazılı kültürlerde hafızanın yeri de araştırılmaya değer bir konudur. Nitekim geçen yüzyılda bu husus da birçok kuramcı tarafından ele alınmıştır. Örneğin hafıza ve tarihyazıcılığı, çağdaş toplumlarda anıtların ve anma törenlerinin artan önemi, hafıza ve mekân, restorasyon çalışmaları ve hafıza turizmi, hafızanın kimlik inşasındaki rolü gibi konular, Maurice Halbwachs, Pierre Nora, Simon Schama, Jacques LeGoff, Patrick H. Hutton, Diane Barthel, Svetlana Boym ve daha birçok kuramcı ve araştırmacı tarafından incelenmiştir.

Hafızanın sözlü olduğu kadar yazılı kültürlerde de varlığını sürdürdüğü biçimlerden biri *bedensel hafızadır*. Yani dilsel olarak, sözcükler yoluyla ifade edilmeksizin, vücut terbiyesi ve alışkanlığı sayesinde gerektiğinde tekrarlanabilen hareketlerin beden tarafından "hatırda" tutulması. Örneğin dik oturmak, saygı duyulan biriyle karşılaşıldığında başı hafifçe öne eğmek, kucaklaşıp öpüşmek yahut suda

yüzmek, insanın zihniyle değil, bedeniyle hatırladığı hareketlerdir; bunlar bedensel hafızada tutulurlar ve her icra edilişlerinde tekabül ettikleri değerleri ve tavırları yinelerler. Paul Connerton'ın dediği gibi, “Bedenlerimiz geçmiş, beceri gerektiren bazı hareketleri icra etmekteki süregelen kabiliyetleri yoluyla da tamamiyle etkin bir şekilde muhafaza ederler.. Alışkanlık hafızasında tutulan geçmiş, adeta bedende tortulaşmış gibidir.” Bu bağlamda Connerton iki toplumsal uygulama türünden söz eder: *bedensel uygulamalar* ve *yazma uygulamaları*. Bunlardan bedensel uygulamalar, “kelimelere dökülmemelerine, bilinçli olarak öğretilmemelerine, hatta kendi başlarına birer davranış birimi oldukları tanınamayacak kadar otomatik olmalarına rağmen son derece yapılandırılmış ve tamamen önceden kestirilebilir bir niteliğe sahip olabilirler.” Sofra adabını örnek gösteren Connerton, bu gibi davranışların “ancak alışkanlık olarak iyice hatırlandıklarında kural olarak unutulduklarını” belirtir.⁴

Buraya kadar Connerton'ın modelinde itiraz edilecek bir şey yoktur. Ancak bir yazma uygulaması örneği olarak alfabeden söz ettikten sonra, bedensel uygulamalarla yazma uygulamaları arasındaki ilişki konusunda sergilediği tarihselci yaklaşım sorgulanmalıdır. Connerton'a göre, “Bir sözlü kültürden bir yazılı kültüre geçiş, bedensel uygulamalardan yazma uygulamalarına geçiş demektir.”⁵ Fakat kalem alıp yazı yazan bir insan, harfleri tek tek nasıl şekillendireceğini bilinçli olarak aklından geçirmez, el alışkanlığı onları otomatik olarak şekillendirir ve üretir. Daktilo veya bilgisayar klavyesiyle yazmak da, hiç olmazsa bu aletleri kullanmasını bilen biri için, aynı derecede otomatiktir. O halde bu yazma uygulamasının bir bedensel uygulamaya tâbi olduğu kesinlikle söylenebilir.

Alelde yazıdan yazı sanatına geçildiğinde –her ne kadar yazı sanatı daha kurallı ve dolayısıyla zihni daha fazla meşgul edici görünse de– durum yine böyledir. Örneğin Michel Foucault, “itaatkâr beden” üzerine yazdıklarında güzel el yazısına değinir. Jean-Baptiste de La Salle'in 1706'da yazdığı *Conduite des écoles chrétiennes* [Hıristiyan okullarının adabı] başlıklı kitaptan alıntı yaparak öğrencilere dayatılan vücut disiplinini uygulayan Foucault, “bedeni bütünüyle etkisi altına alan sıkı yasaların” oluşturduğu bir “jimnastik”ten,

mesela vücudun dik tutulması, sol bacağın sağ bacadan ileride bulunması, bedenle masa arasında iki parmak mesafe bırakılması gibi kurallardan söz eder; bu çerçeve dahilinde, “Disiplinli bir beden, verimli bir hareketin ön şartıdır” sonucuna varır.⁶ Connerton da bu örneğe değinirse de şöyle yorumlar:

Burada asıl önemli nokta, öngörülen ve öğrenilenin bir bedensel uygulama olduğudur. Tesadüfen aynı zamanda bir yazma uygulamasıdır; fakat bu, söz konusu uygulamaya bağımlı bir niteliktir, çünkü temelde öğrenilen bir bedensel harekettir.⁷

Yani Connerton’a göre güzel yazı öğreniminde yazı yazılması ikincil bir husustur, asıl önemlisi bunun (sözlük anlamıyla) bir tür beden eğitimi olmasıdır. Ancak güzel yazı öğreniminin yazı niteliğinin ikincil olduğunu iddia etmek, Avrupa bağlamında da, İslam kültürü bağlamında olduğu gibi imkânsızdır.

Yeri gelmişken, beş sene Galata Sarayı’nda hocalık etmiş olan Alphonse Mougeol’un eğitimde reform amacıyla yazıp 1875’te yayınladığı *L’École en Orient* [Doğu’da okul] başlıklı kitapta yazı öğretimine ilişkin söyledikleri de hatırlanmaya değer. Türkiye’de kullanılan kâğıt, ahşap kalem, ahşap kâğıt, is mürekkebi gibi gereçleri gözden geçirip eleştiren Mougeol, şunu da belirtmekten kendini alamaz:

Diz üstünde yazı yazma tarzı, yahut daha doğrusu saplantısı, sınıf zımnıyla bağdaşması mümkün olmayan bazı duruşları pekiştirir ve şüphesiz güzel yazının maddî olarak icra edilmesini geciktirir. Şahsî tecrübemiz, Türkçenin madenî kalem uçlarıyla, alalade kâğıt ve mürekkep kullanılarak ve adi bir masa üzerinde yazılabileceğini ispat etmiştir. Tek sorun, beden duruşu ve kalem tutuşuna ilişkin gerekli alışkanlıkların edinilmesidir.⁸

Görüldüğü gibi burada, (Avrupa kökenli bazı kustaslara göre) “daha iyi” addedilen bir biçimde yazı yazabilmek için bir beden disiplini yerine başka bir beden disiplini önerilmektedir ki bu da söz konusu bedensel uygulamanın ancak yazı uygulaması için var olduğunu bir kere daha kanıtlamaktadır.⁹

Mougeol'un konusu gerçi hat sanatı değil, gündelik ihtiyaçları karşılamak üzere yazılan yazının güzelliği ve randımanlı üretimidir. Ancak diz üstünde yazı yazmanın, hat sanatının yüzyıllara dayanan bir kuralı olduğu da unutulmamalıdır. Nitekim Uğur Derman, hocası Necmeddin Okyay'ın (1883-1976) "Osmanlı hat geleneğinin son temsilcisi" olduğunu söyledikten sonra, bu nitelemesini şöyle izah eder:

Şunu belirteyim ki Okyay'dan sonraki Osmanlı neslinde de çok kıymetli hat sanatkârları yetişmişti. Fakat kendisi, meselâ hattı diz üzerinde yazmak, sulu mürekkebi sol başparmağı üstünde koyulaştırıp öyle kullanmak gibi terk edilmiş birçok meslekî geleneği şahsında toplamıştı.¹⁰

Hat sanatının, bunlar gibi vücuda dair daha pek çok âdeti ve kuralı vardır. Bunun şirin bir örneği, Beşiktaşlı Nuri adıyla bilinen son dönem hattatlarından Hacı Nuri Korman'ın (1868-1951) anlattığı, meşhur hattatların birçoğunun neden o kadar uzun yaşadığını izah eden şu rivayettir:

Hattatlar, yazarken harflerin düzgün çıkması için nefeslerini tutarlar; Yaradan, her insana enfâs-ı mâdûde-i hayât bahsettiği cihetle, bu nefesleri daha uzun bir zamanda kullanan hat müntesiblerinin ömrü de, hâliyle bahsedilenden daha fazla sürermiş.¹¹

Bu tür kurallar sözlü olarak hocadan talebeye geçtiğinden, hiç olmazsa geçmiş devirlerde icra edildiği şekliyle hat sanatının bir bedensel uygulamaya sıkı sıkıya bağlı olan bir yazma uygulaması sayılabileceğine şüphe yoktur.

Görülüyor ki gayesi yazılı kayıtlar üretmek olmakla birlikte hat sanatı (diğer İslâmî kitap sanatları gibi) tarihi boyunca hafızayla iç içe olmuştur. Çünkü nesilden nesile aktarılmasının esası ders kitabı okumak değil, hocayla öğrenci arasında bir sözlü alış veriş gerektiren meşk almak usulü olduğu gibi, sanatçılar da el melekelerini karalama ve temrinler, yani sürekli tekrarlama yoluyla pekiştirmiştir, ta ki harflerin şekil ve orantıları şuurlu hareketten ziyade alışkanlık-tan doğana kadar. Kısacası bir yazma uygulaması olan hat sanatı,



19. asrın büyük hattatlarından Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin, sülüs ve nesih yazılarında alfabenin harflerini içeren, H. [12]78 (1861-1862) tarihli müfredat murakkası. (Yazarın koleksiyonu.)

geçmiş devirlerde ayrılmaz şekilde bir bedensel uygulamaya dayanmıştır.

Ancak 1928 “Harf Devrimi” sonrasında hat sanatı önemli ölçüde işlevselliğini yitirmiştir. Osmanlı döneminin mirası olan son birkaç hattat da ümitsizlik ve sefalet içinde ölüp giderken, hat eğitimi görmüş olmakla birlikte hocalık ve bilim adamlığı vasıfları daha ağır basan bir avuç insan bu sanatın *ayaklı hafızaları* olma görevini üstlendiler. Bu köprü insanlar, zihinlerinde tuttuklarının yok olmasını önlemenin tek şartının da onları yazıya dökmek olduğunu idrak ettiklerinden, çeşitli kitap ve makaleler üreterek kayda değer bir yazılı bilgi birikimi oluşturdular.

Demek ki bedensel uygulamalardan yazma uygulamalarına geçiş –Connerton’ın dediği gibi sözlü kültürden yazılı kültüre geçilmesi değil, tam tersine– var olan bir yazılı kültürün gayrimeşrulaştırıl-

masıyla o güne kadar okur yazarlığı oluşturduğu kabul edilmiş olan hüner dağarcığının değersizleşmesi ve geçersizleşmesi, bu suretle de *mevcut yazılı kültürün sözlüleşmesi* getirmiştir. Dolayısıyla Türkiye’de hat sanatı bağlamında bedensel uygulamalardan yazma uygulamalarına geçiş, *bir yazılı kültürden bir başka yazılı kültüre* geçişin dolaylı neticesi sayılmalıdır.

1980’li yıllardan itibaren kısmen dahilî toplumsal ve kültürel dönüşümlerin, kısmen de küresel ölçekli bazı gelişmelerin sonucu olarak Türkiye’de Osmanlı döneminin kültürel kalıntılarına büyük bir ilgi duyulmaya başlanmıştır. Antikacılık ve müzayedecilikteki patlama, gazete sayfalarında ve magazin basınında özel koleksiyonculara ve topladıklarına geniş yer verilmesi, giderek de birbiri ardınca kurulan özel müzeler, bu sürecin gözle görülür boyutlarındandır. Ancak ezici çoğunluğun Arap alfabesiyle yazılmış olan bir yazıyı okuyamadığı bir toplumda hat sanatına farklı anlamlar yüklenmesi de kaçınılmazdı. Nitekim hat eserleri, kaybedilen kültürel (ve sosyo-ekonomik) devamlılığın yerine geçecek şekilde kullanıma sokularak, unutulmuş gerçekliklerin ve kendisinden kopulmuş olan geçmişin *mecazları* haline getirildiler. Bir yandan yeni zengin tabakalar, hat eserlerinde (ve daha genel olarak Osmanlı antikalarında) parayla satın alabildikleri bir köklülük simgesi bulurlarken, diğer yandan da kültürel programları, toplumdaki bu gibi kopmaları reddetmeyi gerektiren bazı siyasî akımlar, hat sanatında bir otantiklik, geri dönülmesi gereken bir öz aradılar. Her iki durumda da hat eserleri, Pierre Nora’nın deyişiyle *hafıza mekânları* haline geldiler.¹²

Bu makale, hat sanatının bedensel hafızaya dayalı olan tarihî geçmişinden, önce zihinsel hafızaya dayalı olan yakın geçmişine, sonra da yazılı kaynaklara dayalı olan şimdiki haline kadar geçirdiği evreleri konu edinmektedir.

Hat Sanatı ve Bedensel Hafıza

Yukarıda belirtildiği üzere, Arap harflerinin terk edilmesinden önceki devirlerde hat sanatı Türkiye’de önemli bir sözlü kültür boyutuna sahip olmuş, bedensel hafızayla yakın ilişki içinde varlığını sür-

dürmüştür. Bu ilk anda çelişkili görünebilir. Çünkü bir yandan hat sanatı tanımı icabı bir yazma uygulamasıdır ve varlığını doğal olarak yazılı kültüre borçludur; öte yandan İslam dininin yazıyla olan bağı son derece sıkıdır, Kur'ân-ı Kerim'in nüzûlüyle yazı gerek ilkece, gerekse pratik açıdan İslam dininin ayrılmaz bir parçası olmuştur.¹³ Ancak bu gerçekler, İslam kültüründe önemli bir sözlülük boyutu olmadığı anlamına gelmez.

Seyyid Hüseyin Nasr'a göre İslamî ilimlerde sözlü gelenek her zaman yazılı metinlerin yanında var olmuş, kitapları bütünleyici bir rol oynamıştır.¹⁴ Hangi kitapların önemli addedilip belirli fikir akımlarının temel eserleri sıfatıyla öğretimde kullanıldığı büyük ölçüde sözlü gelenek tarafından belirlendiği gibi, “böyle kitaplar, sadece yazılı metinlerden ibaret kalmayıp, üstadın talebeye iletilen ve bilgiyi edinmesi istenenlerin hafızasında saklanan bir şifahî öğreti yoluyla söze eşlik edegelmiş, bir bakıma sözün içine daldırılmıştır.” Nakledilmesi gereken bilgiler, “kâğıt üzerine yazılmış harfler ve kelimelerin tüketemediği, kendilerini teslim almaya hazır olanlara iletilmek üzere sözlü kalmaları gereken bazı gerçekler” içerirler. Bu nedenle “sözlü gelenek, yazılı metni, anlaşılması istenen fikirlerin tek temeli olan bir mutlak metin olmaktan çıkartıp, yaşayan koca bir dünyaya açılan bir kapı haline getirir, kitap bu dünyaya yolculuğun çıkış noktasını oluşturur.” Nasr'ın naklettiğine göre İran'da üstadlar derse başlarken iyi bir öğrencinin yalnız sayfadaki siyah satırları değil, beyaz boşlukları da okumayı öğrenmesi gerektiğini söylerlermiş. Burada “beyaz boşlukları” okumaktan kasıt, metinde yazılı olmayan, ancak metnin anlaşılması için gereken, ya da metinden hareketle varılabilecek olan bilgilerin edinilmesidir; bu ise doğal olarak öğrencinin keyfî yorumlarına göre değil, sözlü gelenekten intikal eden ilkelere göre yapılmalıdır. Bu ortamda sözlü gelenek, hocaların yetkesini –üstada yakınlık derecelerine göre– belirlemiştir. Bir konuyu derinlemesine çalışmış, hocanın *huzur*'unda bulunarak ondan yüz yüze feyz almış bir âlime İran'da *üstâd-dîde*, yani “üstad görmüş” denir ki bilginin sözlü yoldan intikalini bundan daha özlüce yansıtabilecek bir terim düşünmek zordur. Silsilenin iki ucundaki kişileri birbirine bağlayan yalnız okudukları yazılı metin değil, paylaştıkları “ya-

zılı olmayan kitabı” teşkil eden sözlü gelenektir. İşte bu nedenledir ki bir üstad talebelerine bir kitap okuduğunda, “kitap, anlamının başka bir boyutunu ele verirdi –bir boyut ki, aynı kitaba hocanın sözlü öğretisinin yardımı olmadan tek başına başvuran birine asla görünmezdi.”

O halde üstad ile talebe arasındaki kişisel alışverişin gayesi, yazılı metinden hareket edilerek sözlü gelenekte, yani hafızalarda yaşayan bilgilerin aktarılmasıdır. Bu da demektir ki iletilecek bilgi bir bütün olarak ele alındığında, var olduğu tek yer hafızadır. Âşık Paşa’nın H. 730’da (1329-1330) yazdığı *Garibnâme*’de dediği gibi, “Her ne san’at kim cihanda işlenür / Anı halk üstad elinden öğrenür.” Yazarı meçhul bir fütüvvetnamedeki “okumakla yazmakla olmaz, tâ üstâddan görmeyince” sözleri de aynı görüşü dile getirmektedir.¹⁵ Güzel yazının gelişmesini doğrudan toplumun uygarlık düzeyine bağlayan, doğduğu Mağrib’de yazılan yazıyı ise çirkin bulan İbn-i Haldun, H. 779’da (1377) tamamladığı *Mukaddime*’de devrinin Kahire’si hakkında şöyle der:

Mısır’da yazı öğretmek için ayrı öğretmenler tayin edilmiş olup, bunların her harfin kâğıt üzerinde nasıl yazıldığını, özel kanun, kaide ve hükümlere göre öğretmekte olduklarını işitiyoruz. Üstelik bu öğretmenlerin bizzat kendi elleriyle yazarak her harfin nasıl yazıldığını göstermeleri sayesinde öğrencinin bilgi derecesi yükselir, öğrenci gözü ile görür, mükemmel bir surette meleke hâsıl eder.¹⁶

Yani burada da güzel yazı hakkındaki bilgilerin, hocadan bizzat öğrenciye sözlü olarak aktarıldığı vurgulanmaktadır. Gerçi kıraat ve tilâvet gibi sanatların kitaptan öğrenilemeyeceği şüphesiz aşıkârdır ama, fıkıh, kelâm ve tefsir gibi yazılı metinlere dayalı ilimlerde de sözlü geleneğin önemli bir yer tutması ilgi çekicidir. Bunlar gibi hat sanatı da sınırlı sayıda yazılı kaynakları olmakla birlikte sözlü bir gelenek olarak nesilden nesile intikal etmiştir.

Hat sanatının yazılı kaynakları dörde ayrılabilir. Birincisi ve şüphesiz en önemli olanı, geçmiş sanatçıların eserlerinden oluşan muazzam külliyyattır. Son dönem hattatlarından Reisülhattâtîn Ahmed

Kâmil Akdik (1861-1941), “bu işde birinci vazife eslâfın âsârını tedkik ve taklid eylemektir” diyerek bu külliyyatın hattatların yetişmesindeki önemini açıklıkla dile getirmiştir.¹⁷ Safevî döneminin büyük hattatlarından Sultan Ali el-Meşhedi de H. 920’de (1514) yazdığı hat sanatına dair manzum eserde öğrencilere şöyle öğüt verir:

Üstadların hatlarını topla / Nazar eyle şuna buna / Kime tabiatın yatkinsa / Bakma yazısından başkasına / Ta ki gözün yazısına doysun / Sayesinde harflerin inci gibi olsun / Şurası kesin ki meşk iki türlü / Sözüm sana ey güzel yüzlü / Birine kalemî de diğerine nazarî / Yok inkâr etmek bu sözleri / Kalemî nakl etmek demektir / Gündüz hafî gece celi meşktir / Nazarî ise bakmaktır hatt’a / Âgâh olmak kelimeye harfe noktaya.¹⁸

Görüldüğü gibi Sultan Ali’ye göre hat sanatının öğrenilmesinin, yani meşk alma sürecinin iki boyutu vardır. Bunlardan ilki, talim, kâralama ve taklit yoluyla el alışkanlığı ve terbiyesi sağlamaya yönelik uygulamalı bir çalışmadır; ikincisi ise üstadların yazılarını incelemek suretiyle harflerin yapı ve şekillerini, ölçülerini, birleşerek nasıl kelime oluşturdıklarını anlamaya yönelik, hem “bakmak” hem de “kuram” anlamlarında nazarî bir çalışmadır. Her ikisinde de geçmiş sanatçıların eserleri esastır.

Gerek önem, gerekse yaygınlık açısından ikinci dereceden sayılabilecek olan yazılı kaynaklar, hoca hattatların öğretim amacıyla hazırladıkları meşkler, hurufat kıt’aları ve murakkalarıdır. Bunlar, harflerin tek tek ve başka harflerle bitişik olarak nasıl yazılmaları gerektiğini gösteren örneklerdir. Kimisinde nokta hesabıyla harflerin oranları verilir, pek azında da harflerin aldığı türlü şekillerin adları kayıtlıdır.¹⁹ Üçüncü grup yazılı kaynaklar, özgül olarak yazı yazma hakkında kaleme alınmış risalelerdir. Bunlarda mürsel, müdevver, mevkuf, müdgam gibi sıfatlarla nitelenen harf biçimleri, bunların ölçüleri ve birbirleriyle ilişkileri gibi bilgiler anlatılır.²⁰ En nihayet dördüncü grup yazılı kaynaklar, konuları daha genel tutulmuş risaleler olup, hattat ve diğer kitap sanatçılarıymın yaşam öykülerinden kâğıt boyama ve aharlama yöntemlerine, mürekkep tariflerine kadar muhtelif bilgiler içerirler.²¹



Hattat Şeyhülislam Veliyüddin Efendi'nin (ö. 1768), aynı harfi yahut kelimeyi defalarca yazarak el alıştırmaya yönelik bir ta'lik karalaması. (Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, 2444.)

Bu dört kaynak türünün hiçbiri, yüz yüze bir hocadan meşk almaksızın hattatın yetişmesi için yeterli değildir. Ancak Nasr'ın dediği gibi hat âleminde çıkılacak bir yolculuğun başlangıç noktasını teşkil edebilirler. Yol gösteren yine hoca olacaktır. Sultan Ali el-Meşhedi, yukarıda bahsi geçen eserinde şöyle der:

Hat kaidelerini nazm etme / Hatadır bu fakirin nezdinde / Ne de ne-
sire mümkündür ifadesi / Yok bu bâbda sözün bir faidesi / Hat'ta yoktur
hadd ve bidayet / Nasıl yok ise sözde nihayet / ... / Hat bir kere olunca
zahir / Hüneri ayıbı gösterilebilir / Ey sen ki tek bir harf yazmadın / Na-
sıl tâlim etsin seni üstâdın / Güzel yazının öğretilmesi / Gıyabında müm-
kün değil ki / Hat kayıpsa sen de yoksan ortada / İtirazında olmaz hiç-
bir mana / Gizlidir çünkü hüsn-i hat san'atı / Bilemez onu sarf etmeyen ça-
bayı / Hocan sana diliyle anlatmadıkça / Sen de yazamazsın kolaylıkla
/ Amaç eğer bilgi aktarmak ise / Hem kalemle olur bu hem dille / Ama
muteber olanı bil ki dilledir / Bütün zorluklar onunla kolaylaşır.²²

Sultan Ali'nin, kendi yazdığı bir manzumede, bu tür eserleri “hata” olarak nitelendirmesi sadece bir alçakgönüllülük örneği olarak görülmemelidir; ünlü hattat burada, okuyucunun dikkatini, elindeki eserle yetinemeyeceğine, bir üstaddan meşk almaktan asla vazgeçemeyeceğine çekmektedir.

Rivayete göre Osmanlı hat sanatının kurucusu Şeyh Hamdullâh'a (1429-1520) “bu yazıyı nasıl elde ettiğini sormuşlar, o da ‘Gözlerimi hocanın eline ve kalemine, kulağımı diline, gönlümü yazıya verdim, elimle kalemi de gereğine bağladım, bir harfi nasıl yazmak îcâb ediyorsa yazıncaya kadar yazmaktan bıkmadım’ cevabını vermiş”tir.²³ Mahmud Bedreddin Yazır'ın (1893-1952) hocası Hâfız Ömer Vafî Efendi'den (1880-1928), onun da kendi hocası Sâmi Efendi'den (1838-1912) naklen anlattığı bu hikâye, hat öğreniminin hattatlar nezdinde nasıl görüldüğünü göstermesi açısından ilgi çekicidir. Şeyh Hamdullâh'tan daha da eskiye giden, üstelik bu kez bir rivayet değil, çok-önemli bir hattatın te'lif eseri olan bir şiir niteliğindeki bir delil de İbn-i Bevvâb'ın (ö. 1022 veya 1032) *Kaside-i Râ'iy-ye*'sidir ki, orada öğrencilere şöyle öğüt verilmektedir: “Hatt-ı üstâde nazar ve meşk ve idmâne müdâvemet idüb cebr-i nefse ve ta'ab ve meşakkate sabr eyle.”²⁴

Hoca ile öğrenci arasındaki yüz yüze ilişkiye verilen önemin bir işareti de, bu kurala uymayanlar hakkında yazılanlardır. Örneğin Kadı Ahmed b. Mîr Münşî el-Hüseynî, H. 1015 (1606) civarında yazdığı *Gülistân-ı Hüner* adlı eserinde, I. Şah Tahmasp'ın sanatsever yeğeni ve damadı Sultan İbrâhim Mîrzâ'nın (ö. 1577) “birkaç gün” Mâ-

lik-i Deylemî'den ders aldığını, ancak sahip olduğu “idrak ve kabiliyet-i cibillî ve zâtî” sayesinde daha sonra Mîr Ali'nin kıt'alarını görüp taklit ederek kendi kendini yetiştirdiğini, kısa zamanda çok ilerleyerek nice yazılar yazdığını ve ün kazandığını belirtir.²⁵ Yazarın bunu özellikle kayda değer bulmuş olması, olağandışılığının açık bir göstergesidir. Keza Suyolcuzâde Mehmed Necib Efendi, H. 1150'de (1737) tamamladığı *Devhatü'l-Küttab* adlı eserinde, Sultan I. Mahmud dönemi Reisü'l-küttab'larından Abdi Efendi hakkında “Aklâm-ı sitte'yi Hablî Hüseyin Efendi'den görmüş, fakat âsâr-ı kudemâyı tetkik ve mütalâa ile çok terakki göstermiştir” der.²⁶ Buradaki “görmüş” sözcüğü, (kitabın geri kalanında kullanılışı da göz önünde bulundurulduğunda) Abdi Efendi'nin Hüseyin Hablî'ye icâzet alana dek devam etmediğini düşündürmektedir. Daha da çarpıcı bir örnek, her halde en meşhur istisna olan Mahmud Celâleddin Efendi (ö. 1829) hakkında söylenenlerdir. Mesela Mîrzâ Habib Isfahânî, *Hatt ve Hattâtân*'da şöyle yazar:

Ve bazıları kavlince ashâb-ı dâiyeden ve kibir ve azamet-fürûş olduğundan ve kimseye serfûrû itmediğinden Yamak-zâde Sâlih'e gidüb meşk istemiş ise de Yamak-zâde ne olduğunu bilmekle meşk virmemiştir. Badehu Ebûbekir Râşid'e müracaatla Ebûbekir dahi eyü yazmak ancak çok yazmaya mütevakıftır deyu özür-âver olmağla Celâleddin bunlara inâden kendü başına olkadar sa'y ve cidd ve cehd itmiştir ki hüsn-i hattda bunların hepsini geçmiştir. Hattı tarif ve tavsiften müstağnîdir. Bu sûretde kimse nin hakiki şâkirdi sayılmaz.²⁷

Bir hocadan meşk almaksızın hat sanatının doruk noktasına tırmanabilmiş olan Mahmud Celâleddin'den bütün kaynakların benzer şekilde söz etmesi, yani hepsinin sanatçının bu yanını vurgulamayı seçmiş olması, bir kere daha, sözlü geleneğin merkezî konumunu ispat etmektedir. Kısacası, hat sanatında kural, öğrencinin hocasından yüz yüze, yani sözlü olarak meşk almasıydı. Elbette iyi bir hattat kendisinden önce gelen büyük hattatların eserlerini inceleyerek onlardan da ders çıkarmalıydı ama, bu ancak istisnâî hallerde meşk almanın yerine geçebilirdi.

Hat sanatının diğer bir özelliği de, elleri işlekliliğini kaybetmesin diye hattatların sürekli yazı yazmasıdır. Harfleri kesişenleri karalama, keşismeyenleri temrin adını alan bu çalışmalar,²⁸ sanatçıların kendileri için idman niteliği taşıdığı gibi, hat öğrencileri ve meraklıları için de hattatların doğaçlama hareketlerini, hatası ve savabıyla türlü denemelerini yansıtan, tarihî değeri olan önemli sanat eserleridir. Örneğin Hâfız Osman'ın (1642-1698) seyahat ettiğinde hiç durmadan yazı yazmaya devam ettiği, İstanbul dışındayken yaptığı her karalamasına nerede yazıldığını kaydetmesinden anlaşılmaktadır.²⁹ Daha da ilginç, Kazasker Mustafa İzzet Efendi (1801-1876) ile ilgili olarak Uğur Derman'ın hocası Necmeddin Okyay'dan duyduğu şu rivayettir:

1255/1839'dan itibaren altı yıl müddetle Eyüb Camii hatibliğini sürdüren Mustafa İzzet Efendi, Cuma günleri hutbe hazırlığı dolayısıyla hat çalışmalarına ara verir ve bu münasebetle talebesine dermiş ki: "Cumar-tesi günleri yazdığım yazıları, aradan kırk yıl geçse, ensesinden tanırım!"³⁰

Eğer bir gün yazmamakla bu kadar büyük bir sanatçının yazısı gözle görülür şekilde değişebiliyorsa, o zaman hat sanatının en az zihinsel olduğu kadar da bedensel bir uygulama olduğuna, hattatların yazı yazmasının bir süre sonra bilinçli hareketlerden ziyade bedensel hafızadan kaynaklandığına, harfleri her şeyden önce el alışkanlığının şekillendirdiğine şüphe yoktur. Vefatından sonra terekesinde 65.000 satır celî ta'lik kalıbı bulunduğu rivayet edilen Yesârî-zâde Mustafa İzzet Efendi'nin (ö. 1849) kalem hâkimiyetine, Hattat Filibeli Bakkal Arif Efendi'nin şu anlattıkları tanıklık etmektedir:

Nûn gibi ta'lik hattında miyar sayılan bir harfi birbiri üstüne bindirerek kâğıda önce sağdan sola, sonra aksi yönde birçok kere süratle yazar, hat meraklıları bunları dikkatle ölçtüklerinde her harfin birbirine mutâbık gelişine hayran kalırlarmış.³¹

Böyle bir mutabakat, ancak yoğun terbiye görmüş bir elden çıkabilir; o halde burada da, Kazasker örneğinde olduğu gibi, hat sanatının bedensel uygulama boyutu ön plandadır.

rı olduğuna şüphe yoktur ama, okur yazar *olmayanların* mutlak sayısı hesap edildiğinde onlarda da %15'i aşan bir artış olduğu anlaşılır. Üstelik 1940'ta nüfusun %21'inin okur yazar olması, 1927'de okur yazar olan %10,5'in hepsinin o tarihte de okur yazar olmaya devam ettiği anlamına gelmez; evvelce okuma yazma bilen, hatta belki Osmanlı kültür ortamında yüksek seviyede bilgin yahut fikir adamı olan birtakım kişilerin 1940'a gelindiğinde artık tümüyle veya hut işlevsel olarak okur yazarlıktan çıkmış olması mümkün ve hatta muhtemeldir. Okullarda sadece Latin harfleri kullanılmasının, Türkçe kitapların sadece Latin harfleriyle basılmasının kanunen mecburî hale getirilmesi,³⁴ Harf Devrimi'yle amaçlananlar hatırlandığında, elbette anlaşılabilir, belki de kaçınılmaz bile addedilebilir. Ancak bunun, 600 küsur yıllık bir yazılı kültürün, yani Osmanlı kültürünün aniden sözlüleşmesi, yalnız bununla kalmayıp gayrimeşru hale getirilmesi sonucunu getirdiği de açıktır. Üstelik bu gayrimeşruluk sadece kanun yoluyla dayatılan yasaklardan ibaret değildi: İdeolojik açıdan da eski yazı sakıncalı görülmüş, Cumhuriyet ilkelerine sadakatsizlikle, gericilikle eş anlamlı sayılmıştır.³⁵ Genellikle sadece yapıcı yanlarıyla ele alınan Harf Devrimi'nin bu boyutunun da göz önünde bulundurulması, hat sanatının 1928'den sonra uğradığı dönüşümlerin doğru değerlendirilmesini mümkün kılacaktır.

Her şeyden önce hayatlarını kitabetle kazananların akıbetini düşünmek gerekir. İlk defa 1679'da Osmanlı İmparatorluğu'nu ziyaret eden Luigi Ferdinando Marsigli (yahut Marsili), o dönemde sadece İstanbul'da 90.000 civarında kâtip bulunduğunu iddia etmiştir.³⁶ Bugüne ulaşan el yazmalarının hacmi düşünüldüğünde bu herhalde abartılı bir sayıdır ama, kâtiplerin o dönemde Osmanlı toplumunda önemli bir meslek grubu oluşturduğuna şüphe yoktur. Hattatlar –yani sadece müstensih değil, sanatkâr sayılmaya da hak kazanmış olanlar– bunların ancak bir kısmı da olsa, Osmanlı matbaacılığının II. Meşrutiyet dönemine kadar fazla ivme kazanmadığı dikkate alındığında³⁷ hattat zümresinin 20. yüzyılın başlarında hâlâ ehemmiyetini koruduğu anlaşılır. Harf Devrimi esnasında hayatta olan önemli hattatların, bir anda mesleklerinin ortadan kalkmasıyla ne hallere düştüğü hakkında şu örnekler bir fikir verecektir. Şeyh Aziz

Rifâî (1871-1934) ve Kâmil Akdik birçok yıllarını Mısır'da, Mâcid Ayrıl (1891-1961) ise Irak'ta geçirdiler, Mâcid Bey ayrıca uzun seneler Ankara'da Vilâyet'te bürokrat olarak geçimini temin etti. Beşiktaşlı Nuri, Kastamonu civarında bir köye yerleşerek yıllarca tarımla uğraştı, Halim Özyazıcı (1898-1964) ise Silivri kapısı dışında Tepebağ'da arazi satın alarak bağcılık yapmaya başladı, ancak bir gece bağından dönerken geçirdiği trafik kazası sonucunda hayatını kaybetti. Hulûsi Yazgan (1869-1940) yoksulluk içinde kaldı, kendisine bir lütuf olarak verilen Türbeler Baş Bekçiliği görevi sayesinde kıt kanaat geçindi. Tuğrakeş İsmail Hakkı Altunbezer (1873-1946) hakkında İbnülemin Mahmud Kemal İnal şöyle diyor:

Hin-i inkilâbda Divân-ı Hümâyûn'daki me'muriyeti -umumla beraber- nihayet buldu. Açıkda kaldı. Kendi ifadesine göre bir hizmet reca edince "Sizin vazifenizin mukabili bizde yoktur. Tekaüdünüzü isteyiniz" denildiğinden tekaüd edildi.³⁸

Sümerbank'ta tasarım yaparak, grafoloji konusunda bilirkişi olarak mahkemelere çıkarak geçimini sağlamaya çalıştı. Hamid Aytaç (1891-1982), Cağaloğlu'nda matbaacılık yapmaya kalkıştı, çinkografiyle etiket, kartvizit vb basarak sefalet içinde yaşadı ve öldü. Necmeddin Okyay, Üsküdar Yeni Vâlîde Câmîi'nde babadan kalma imamlık görevini yürüterek fakirlik içinde kalmaktan kurtuldu ama, hayatına anlam ve yön vermiş olan sanatının yok olup gitmesinin acısını çekti. Yukarıda adı geçenler arasında Hulûsi ve Halim Efendiler, Hakkı ve Hamid Beyler gibi hat sanatı tarihinin en önemli isimlerinden bazıları yer alıyor; bu kadar iyi tanınmayan yüzlerce, belki binlerce kâtip ve hattatın ise Harf Devrimi'nden sonra ne hallerle düştüğü artık bilinmiyor.

Sözün kısası, kesintisiz olarak yüzyıllar boyunca hocadan talebeye sözlü olarak aktarılmış olan hat geleneği, 1928'de fiilen sona erdi. Peki, bazı kimselerin "zimmetinde" olan, zihinsel hafızalarında yaşayanengin bilgi birikimi şimdi ne olacaktı? Sözlü olarak nesilden nesile intikal etmeleri artık mümkün olmadığına göre yazıyla kaydedilmeleri gerekliydi. Pierre Nora'nın şu sözleri durumu çok güzel özetler:

Hafıza, her yerde hazır ve nazır olmaktan çıkınca artık hiç olmayacak demektir, bir kişi onun mes'uliyetini üstlenmeye yalnız başına karar vermediği sürece. Hafıza kolektif olarak yaşamaktan çıktığı ölçüde, kendilerini homme-mémoire [hafıza adam] haline getirecek fertlere ihtiyaç duyar.³⁹

İşte, toplumun hatırlamak istemediklerini hafızalarında taşımayı seçenler, yani Nora'nın deyimiyle hafıza adamlar, köprü vazifesi-ni üzerlerine alarak hat sanatının bilgi dağarcığını –kısmen de olsa– yok olmaktan kurtarmışlar, yazılı bir kültürün bu sözlü bileşkenini sözlüleşmiş bir kültürün yazılı bileşkeni haline getirmişlerdir.

Bu hafıza adamlar arasında *kitabü't-tabakat* [yaşam öyküleri derlemesi] geleneğinin son Osmanlı mümessili olan, ilk baskısı 1955'te yapılan *Son Hattatlar* kitabının yazarı İbnülemin Mahmud Kemal İnal (1870-1957); kitap sanatları hakkında çoğu sözlü olarak nesilden nesile aktarılmış olan bilgileri topladığı üç ciltlik *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli* başlıklı kitabı ancak ölümünden çok sonra, 1972-1989 yılları arasında yayınlanabilen hattat Mahmud Bedreddin Yazır (1893-1952); bir ömür boyunca topladığı bilgileri başkalarına nakletmekten yorulmayan hattat Necmeddin Okyay⁴⁰ ve ömrünü hocası Necmeddin Efendi'den ve çevresinden öğrendiklerini, üzerlerine gani gani ekleyerek başkalarına aktarmaya hasretmiş olan Uğur Derman en başta akla gelen isimlerdir.

Yirmi beş seneden beri tanımak bahtiyarlığına erişmiş bulduğum Uğur Bey hakkında, hafızanın (ve özgül olarak da Uğur Bey'in hafızasının) önemine dair bir anımı buraya kaydetmek istiyorum. Birkaç yıl önce, Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi'nin bir kıt'asını satın almıştım. Bu değerli hattat daha ziyade binalara işlenecek ebadda celî yazılarla meşgul olmuş, elinden çıkma pek az kıt'a bırakmış olduğundan elime geçen eserin sahte olabileceğine dair kuşkularım vardı. Konuyu Uğur Bey'e açtım. Cevabı şu oldu: "Hattatlar genellikle yazılarını tashih ederken kalemle kısa kısa çizgiler çizerler. Oysa Yesârîzâde küçük nokta kümeleriyle yazılarını tashih ederdi. Yazıya bakalım, eğer tashihler noktalarla oluşuyorsa ona ait olduğu kesinleşmiş olur." Yazıyı görmek için bıraktığım çerçeveceye gittik.

Dikkatle incelediğimizde gerçekten de tashih gerekmiş olan yerlerinde minik minik nokta kümeleri gördük. Bu suretle ben de koleksiyonuma eklediğim kıt'anın gerçekten Yesârîzâde'nin elinden çıkmış olduğunu görüp sevindim. Ancak olay, düşündürücüydü. Çünkü hattatlar silsilesi bakımından Uğur Bey ile Yesârîzâde'yi düz bir çizgi bağlamaktadır: Uğur Bey'in hocası Necmeddin Efendi'nin hocası Sâmi Efendi, Yesârîzâde'nin talebesi Ali Haydar Bey'in (1802-1870) talebesiydi. Uğur Bey'in hocasından, muhtemelen onun da kendi hocasından duymuş olduğu, doğrudan doğruya Yesârîzâde'nin kendisinden yahut belki öğrencisinden gelen bu bilgi ise hiçbir yayında yer almıyordu. Belki bir araştırmacı, yüzlerce hattatın binlerce eserini gözden geçirip tashihli yerlerini dikkatle incelediği takdirde bu bilgiye sil baştan ulaşabilirdi ama, böyle küçük bir ayrıntı için ne kadar muazzam bir çalışma gerekecekti. Anımı buraya kaydetmekle bu bilgi kırıntısını umarım unutulmaktan, yeniden keşfedilmeye mahkûm olmaktan kurtarabilmişimdir. Ne var ki bunun gibi yazılmayı bekleyen sayısız başka ayrıntı var.

Amerikalı yazar Ray Bradbury'nin 1953'te yayınlanan *Fahrenheit 451* adlı bilim-kurgu romanında, kitapların yasaklandığı, bulunanların anında yakılıp imha edildiği bir distopya söz konusudur. Bazı insanlar, kitapları hepten yok olmaktan kurtarmak için ezberlemek yoluna giderler. Her biri bir kitabı baştan başa hafızasına kaydeder, metnini tekrarlaya tekrarlaya ormanda gezinerek, bir gün çağrılıp yeniden basılması için ezberden okuyacağı anı beklemeye koyulur. İşte Bradbury'nin bu "kitap insanları" gibi, Uğur Derman da İslâmî kitap sanatlarındaki birçok bilgiyi hafızasında taşıyarak günümüze aktaran canlı bir vasıta olmuştur. Üstelik nasıl Bradbury'nin hayal ettiği toplumda hatırlamak bir siyasî muhalefet eylemi ise, Cumhuriyet Türkiye'si'nde de öyle olmuştur, zira bir toplum üzerinde tahakküm kurmak, hiç olmazsa kısmen, hafızaların denetlenmesine bağlıdır. Connerton'ın dediği gibi, "Eski toplumsal düzenle bağları kesin olarak kopartma teşebbüsü, bir çeşit tarihî birikimle karşı karşıya gelir ve tökezlemeye yüz tutar. Yeni rejimin amaçları ne kadar topyekûn ise, bir zorunlu unutmaya dönemi, o kadar baskıcı bir şekle getirmeye çalışacaktır. ... Bir totaliter rejimin tebaasının zihnen

köleleştirilmesi, hatıralarının ellerinden alınmasıyla başlar. ... Vatandaşların devletin gücüne karşı mücadelesi, hafızalarının zoraki unutmaya karşı mücadelesidir.”⁴¹ Bundan dolayı da hafıza, her zaman bir siyasî mücadele alanıdır. Uğur Bey gibi herşeye rağmen unutmaya karşı direnenler yalnızca resmen kabul görmeyen birtakım veri yığınlarını sırtlamakla kalmamış, ayrıca çağdaşlaşmayı kültür mirasının toptan terk edilmesiyle aynı kefeyle koyan yanlış politikalara karşı da sessizce savaştı.

Batı dünyasında postmodernlik diye adlandırılan ve 1970’li yılların ortalarından itibaren gerek toplumsal hayatta, gerekse fikir dünyasında serpilen akım Türkiye’yi de etkisi altına aldı. Bu akımın vasıfları arasında bulunan çağdaşlaşma üst-anlatısına karşı keskinleşen güvensizlik, ana-akım dışı ve alt kültürlerle artan merak, kimlik politikalarının ve öz arayışlarının yükselişi, maneviyata ve cemaat merkezliliğe dönüş gibi ögeler, Türkiye’de özgül bir siyasî ortama denk düştü. 12 Eylül 1980 darbesi sonrasında ve özellikle de Turgut Özal iktidarı döneminde oluşan nisbeten apolitik, kültür açısından muhafazakâr, iktisadî açıdan ise gelir dağılımının genişlediği, sınıf yapısının farklılaştığı, zirvedekilerin görülmemiş şekilde zenginleştiği ve kısmen de kimlik değiştirdiği bu ortam, kitap sanatlarının ve bu arada hat sanatının gerek icracılarının, gerekse destekçilerinin çoğalmasına sahne oldu. Yani bir yandan özellikle gençlik arasında hat, tezhib, ebru gibi sanatlara ilgi artarken, bir yandan da bu eserlerin koleksiyonunu yapanların, müzayedelerde, galerilerde, antikacı dükkânlarında satan ve alanların sayısı yükseldi. Bu da yüzyıllar boyunca hocadan öğrenciye sözlü olarak aktarılmış olan, 1928’den sonra da birkaç insanın hafızasında saklanmaya devam edilen bilgilere acil bir ihtiyaç doğurdu. İlk kitabını 1977’de yayınlayan Uğur Derman’ın bugün onlarca kitabı ve yüzlerce makalesi bulunması, gerek artan talebin, gerekse bu talebi karşılamaya kendini adanmışlığının bir göstergesidir. Ancak Uğur Bey ile bir hat sohbetinde bulunmuş olan herhangi birinin doğrulayacağı gibi, kaydedilmiş olan bilgiler, kaydedilmeyenlerin yanında hâlâ devede kulak kalmaktadır. Bu bilgilerin vakit kaybedilmeden yok olmaktan kurtarılması gereklidir.



Kuruluşu 975 yılına tarihlenen Kahire'deki el-Ezher üniversitesinde sözlü bilgi aktarımı.
(Kaynağını tesbit edemediğim bir 19. yüzyıl çelik gravürü.)

Yukarıda da belirtildiği gibi, sözlü kültürden yazılı kültüre geçildiği için değil, bir yazılı kültür sözlüleştirilerek yerine bir başka yazılı kültürün getirilmiş olması nedeniyle birtakım bedensel uygulamaların yerini yazma uygulamalarına bırakması, kapsamlı bir kayıt işlemini gündeme getirmiştir. Bazı kimseler bunu görev bilmiş, yazı, teyp, video yoluyla hâlâ şifahî olan bilgileri kaydetmeye başlamıştır. Uğur Bey'in eşi, değerli müzehhibe Çiçek Derman ile Uğur Bey'in öğrencisi, değerli hattat Mehmed Özçay başta olmak üzere bu kimselerin kitap sanatlarına bu yönden ettikleri hizmet ne kadar övülse azdır.

Giritli yazar Nikos Kazancakis (1883-1957), *Mora'ya Yolculuk* adlı eserinde şair Angelos Sikelianos ile birlikte Isparta'ya yaptığı ziyarete dair duygulandırıcı bir hikâye anlatır. *M. Uğur Derman Armağanı: Altmışbeşinci Yaşı Münasebetiyle Sunulmuş Tebliğler* kitabına yazdığım önsöze bu öyküyle başlamıştım, bu yazıyı da yine onunla bitireyim:

Bir çitin üzerinde değişik bir çiçek gözümüze ilişti. Onu koparmak için durduk. Etrafımıza çocuklar toplandı.

"Bu çiçeğin adı nedir?" diye sorduk.

Kimse bilmiyordu. Sonra koyu saçlı bir çocuk atıldı: "Lenio Teyze bilir!" dedi.

"Koş, çağır onul" dedik.

Küçük çocuk kasabaya doğru koştu, biz de çiçek elimizde bekledik. Onu hayranlıkla seyrettik, kokladık, fakat sabırsızlanmıştık. Kelimeye hasrettik. Kısa bir süre sonra çocuk döndü.

"Lenio Teyze," dedi, "geçen gün ölmüş."

Kalplerimiz daraldı. Bir kelimenin öldüğünü hissettik; ölmüştü, ve artık kimse onu bir mısradaki kullanıp ölümsüzleştiremeyecekti. Dehşet içindeydik. Ölüm bize hiç bu kadar geri dönülmez görünmemişti. Çiçeği çitin üzerinde bir ceset gibi bırakıp oradan uzaklaştık.⁴²

Hat sanatının bin küsur yıllık bilgi birikimini bu –artık isimsiz– çiçeğin kaderini paylaşmaktan kurtaran hafıza-adamların değerini bilmenin, onlara olan minnet borcumuzu ödemenin en iyi yolu, şüphesiz bilgilerinin sistemli bir şekilde kaydedilmesi ve yayınlanmasıdır.

NOTLAR

- 1 "The medium is the message." McLuhan (2003): 19-35.
- 2 Ong (2002): 95-99. Ortaçağda hukuk alanından başka örnekler için bkz. Stock (1983): 42-59. Bu durumun, bir pozitif bilim dalı olarak kriminolojinin bunca ilerlemesine rağmen bugün bile bazı biçimlerde hâlâ varlığını sürdürüyor olması kayda değer. Örneğin genellikle mahkemeler, sunulan bir delilin bir emniyet görevlisi yahut uzman tanık tarafından şahsen doğrulanmasını şart koşarlar. İslam hukukunda sözlü ve yazılı deliller hakkında bkz. et-Tahâvî (1972): giriş.
- 3 Derrida (1967): kısım 1.
- 4 Connerton (1999): 72-73, 83.
- 5 Connerton (1999): 75.
- 6 Foucault (1975): 154.
- 7 Connerton (1999): 77-78.
- 8 Maugeol (1875): 45.
- 9 Bu konuya ilişkin hattat dostum Mehmed Özçay'ın şu gözlemini kaydetmek isterim: "Biz Cumhuriyet nesli olarak masada eğilerek yazı yazmaya alıştığımız için o şekilde yazageldik ve sonunda bugün ve ögelirginin maruz kaldığımız an'anevi usulde oturarak dik bir şekilde yazsaydık muhtemelen bedenimiz bu müşkilata maruz kalmaya-

caktı. En azından bu derece rahatsız olmayacaktık." Gerçekten de yüzyılları aşmış gelen bazı âdetlerin sadece keyfî tercihlerin ifadesi olmadığını, zamanla sınındıkları ve deneme-yanılma yoluyla iyiyle kötüyü ayırdıkları için yabana atılmaması gereken bazı hikmetler içerdiklerini hatırlamakta fayda vardır.

- 10 Derman (1999). Necmeddin Efendi'nin, dizi üzerinde yazı yazarken Uğur Derman tarafından çekilen fotoğrafı, burada Uğur Bey'in izniyle yayınlanmaktadır (bkz. s. 12); ilk yayınlanışı: Derman (1969): 505.
- 11 Derman (2009): "Hacı Nuri Korman" maddesi. Burada zikredilen metinler, Uğur Bey'in yazdığı Türkçe aslından alınmıştır. Ayrıca bkz. Yazır (1972-1989): c. 2: 243, Derman'ın notu.
- 12 Bkz. Nora (1984-1992).
- 13 Bkz. Schick (2010).
- 14 Bu paragraf, Nasr (1992) üzerine temellendirilmiştir. Fischer ve Abadi (1990: bölüm 2) de sadece İslam kültüründe varlığını sürdüren sözlü gelenekten değil, ayrıca yazılı metine duyulduğunu iddia ettikleri "güvensizlikten" de uzunca bahsediyorlar. Ancak iddialarının birçoğu dayanaksız olduğu gibi, karşı görüşü destekleyen fazlasıyla veriyi de malesef göz ardı etmektedirler.
- 15 Aktaran Ülgener (1981): 91.
- 16 İbn Haldun (1990-1991): c. 2: 410.
- 17 İnal (1955): 173.
- 18 Bu manzum eserin bütünü, "Risâle-i Mevlânâ Sultan Ali" adıyla Kadı Ahmed b. Mîr Münşî el-Hüseynî'nin *Gülîstân-ı Hüner* başlıklı kitabında yer almaktadır. Buradaki alıntı için bkz. Ahmed İbrâhimî Hüseyinî (1352): 73, çeviri bana ait. Burada sunduğum sözde manzum çeviriler elbette edebî olmak iddiasında değildir; amacım sadece asıl metnin havasını korumaktır.
- 19 Bu tür eserlerin yayınlanmış örnekleri için bkz. Edgü (t.y.). Ayrıca birçok meşk mecmuası tıpkıbasım olarak yayınlanmış olup, bunların listesi kaynakçadadır.
- 20 Bu tür eserlerin bazıları tıpkıbasım olarak yayınlanmış olup, bunların listesi kaynakçadadır.
- 21 Bu tür eserlerin yayınlanmış örnekleri için bkz. Habib (1305); Muhammed Heft-Kalemî Dihlevî (1910); Âlî (1926); Müstakimzade Süleyman Sadeddin (1928); Nefeszade İbrahim (1939); Suyolcuzade Mehmed Necib (1942); Ahmed İbrâhimî Hüseyinî (1352). Benzer bilgiler çeşitli dilbilgisi, inşâ vb kitaplarında da yer almaktadır. Yakın dönemde yazılmış olan eserleri buraya almadım.
- 22 Ahmed İbrâhimî Hüseyinî (1352): 74-75, çeviri bana ait.
- 23 Yazır (1972-1989): c. 1: 147. Yazır, Ömer Vasfi Efendi'nin de bu babda şöyle dediğini nakletmektedir: "Güzel meşk görmeli ama, daha çok hoca yazarken, târif ve tâlim ederken, hele çıkartmayı yaparken çok dikkatli olmalısın, sözle yaptığı îzahlara, temsillere, teşbihlere ehemmiyet vermelisin. ... [A]nlamadığını sor, hocanın el ve kalem hareketlerini yakından tâkib et, yazarken de tatbik eyle."
- 24 Çeviri, Habib Efendi'nindir. Kasidenin gerek aslı, gerekse tercümesi için bkz. Habib (1305): 45-47.
- 25 Ahmed İbrâhimî Hüseyinî (1352): 104.
- 26 Suyolcuzade Mehmed Necib (1942): 89. Ayrıca bkz. 44, 91, 92-93, 110, 117, 128.
- 27 Habib (1305): 166.
- 28 Örnekleri için bkz. Edgü (t.y.).
- 29 Derman (2009): "Hâfız Osman" maddesi; ayrıca bkz. Derman (1967, 1998-1999).
- 30 Derman (2009): "Kazasker Mustafa Paşa Efendi" maddesi; ayrıca bkz. Derman (1970, 1976).

- 31 Derman (1988-devam ediyor): 308.
- 32 Bu konudaki tartışmalara ilişkin daha geniş bilgi için bkz. Emiroğlu (1977); Yorulmaz (1995).
- 33 Ertem (1991): 314, 316.
- 34 “Yeni Türk harflerinin kabul ve tatbiki hakkındaki kanun”; bkz. Ertem (1991): 287-291.
- 35 Bu zihniyetin hat sanatı üzerindeki etkisi konusunda bkz. Schick (2007).
- 36 Marsigli (1732): c. 1: 40.
- 37 Bkz. Schick (2011).
- 38 İnal (1955): 98.
- 39 Nora (1984-1992): c. 1: XXX.
- 40 Hat, tezhib, ciltçilik ve benzer konularda Okyay’ın ilettiği birçok ıstılahat için bkz. Pa-kalın (1946-1956).
- 41 Connerton (1999): 12, 14-15.
- 42 Kazantzakis (1965): 89-90.

KAYNAKÇA

Matbu Meşk Mecmuaları

- [Hâfız Osman Efendi] (1299). *Fenn-i Hatda Meşhur ve Benâm Olan Hâfız Osman Efendi Merhumun İşbu Talimli Hattı Mekâtib Şâkirdanı İçün Maarif Nezaret-i Celilesi Cânibinden Tab' ve Temsil İtdirilmiştir*, [İstanbul]: [Maarif Nezareti].
- (t.y.). *Murakka Hattı'l-Hâfız Osman Me'hûz bi'l-Fotoğrafi Teşgîlü Muhammed Efendi Hüsnî Vekili Matbaati Bulak ve Re'isi Teşgîli Dâri'l-Virâkati*.
- [İsmail Zühdi Efendi] (1294). *Meşâhir-i Hattâtin-i Sâlifeden İsmailü'z-Zühdi Efendinin İşbu Hatt-ı Nefisi Mekâtib Şâkirdânına Meşk Numûnesi Olmak Üzere Maarif Nezaret-i Celilesi Cânibinden Tab' İtdirilmiştir*, [İstanbul]: [Maarif Nezareti].
- [Mahmud Celâleddin Efendi] (1305). [Meşk Mecmuası], [Kahire]: Maarifü'l-Umûmiye.
- [Mehmed Şevki Efendi] (1948). *Mecmû'atu Şevki fî Hattayî'l-Sülûs ve Nesih*, [Kahire]: Şirketü'l-Şemerli.
- (1996). *Şevki Efendi'nin Sülûs ve Nesih Meşk Murakkas*, haz. Muhiddin Serin, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- (1999). *Mehmet Şevki Efendi'nin Sülûs-Nesih Hat Meşikleri*, haz. M. Uğur Derman, İstanbul: Milletlerarası İslam Kültür Mirasını Koruma Komisyonu.
- (t.y.). *Muhammed Şevki Efendi, Sülûs Nesih Hurufat*, İstanbul: Klasik Türk-İslam Sanatları Galerisi Yayınları.
- [Mustafa İzzet Efendi, Kazasker] (1996). *Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin Sülûs ve Nesih Meşk Murakkas*, haz. Muhiddin Serin, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- [Mustafa İzzet Efendi, Yesârizâde] (t.y.). *Hilye-i Hâk nî Mürekkebat*, haz. M. Uğur Derman, İstanbul: Klasik Türk-İslam Sanatları Galerisi Yayınları.
- [Özyazıcı, Mustafa Halim Efendi] (2000). *Halim Efendi'nin Nesih, Dîvânî, Celî Dîvânî, Rik'a Meşk Murakkas*, haz. Muhiddin Serin, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- [Yazgan, Mehmed Hulûsi Efendi] (1999). *Hulûsi Efendi'nin Ta'lik Meşk Murakkas*, haz. Muhiddin Serin, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

Matbu Hat Risâleleri

- Abdurrahman Yûsuf ibnü's-Sa'îğ (1985). *Tuhfet uli'l-Elbâb fî Sınâ'ati'l-Hattı ve'l-Kitâb*, haz. Hilâl Naci, Tunus: Dâr Bû Selâmet li't-Tibâ'at ve'n-Neşr ve't-Tevzi'.
- [Ahmed b. Mîr Münşî el-Hüseynî, Kadî Ahmed İbrâhimî Hüseyinî (1352). *Gülistân-ı Hüner*, haz. Ahmed Süheylî Honsârî, Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran.
- Hakkâkzâde Mustafa Hilmi Efendi (müstensih) (1986). *Mizanü'l-Hatt alâ Vaz'i'l-Üstâdis-Selif*, haz. Abdülkadir Dedeoğlu, İstanbul: Osmanlı Yayınevi, 1986.
- [Mehmed bin Tâceddin], Seyyid Mehmed Mecdî Efendi (müstensih) (t.y.). *Sülûs Yazısı Rehberi*, Medine: Erzurumlu Mustafa Necâtüddîn [yeni harflere çevirisi: haz. Mücteba Uğur, *Vakıflar Dergisi*, 21 (1990): 335–360].
- Muhammed b. Hasan et-Tıbbî (1962). *Câmi' Mehâsin Kitâbeti'l-Küttâb*, haz. Salâhuddîn el-Müneccid, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd.
- Muhammed Mu'nis Efendi (1988). “el-Mîzânü'l-Mâlûf fî Vaz'i'l-Kelimâti ve'l-Hurûf”, Cemâl et-Tûnî (haz.). *el-Hattü'l-Arabi* içinde, Londra ve New York: Dârü'l-Kâtibi'l-Misrî li't-Tibâ'at ve'n-Neşr.

Kitap ve Makaleler

- Connerton, Paul (1999). *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press [ilk basımı 1989].
- Derman, M. Uğur (1967). "Hattat Hâfız Osman'ın Yazı Sanatımızdaki Yeri", *Hayat Mecmuası* 51: 8-9.
- (1969). "Yazı Nasıl Yazılır?" *İslâm Düşüncesi* 2, 8: 505-512.
- (1970). "Kadıasker Mustafa İzzet Efendi ve Yazdığı Hilye-i Saadet", *Hayat Mecmuası* 47: 23-26.
- (1976). "Ölümünün 100. Yıldönümünde Kadıasker Mustafa İzzet Efendi", *Meydan* 540: 43-45.
- (1988-devam ediyor). "Mustafa İzzet, Yesârîzâde" maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 31: 307-309.
- (1998-1999). "Hâfız Osman'ın Üçüncü, Yesârî'nin İkinci Ölüm Yüzyıldönümleri", *P: Sanat, Kültür, Antika*, 12: 140-147.
- (1999). "Osmanlı Hat Geleneğinin Son Temsilcisi: Necmeddin Okyay", Harvard Üniversitesi'nde sunulan yayınlanmamış tebliğ, 8 Eylül.
- (2009). *Eternal Letters from the Abdul Rahman Al Oweis Collection of Islamic Calligraphy, Sharjah*, çev. Irvin Cemil Schick, Sharjah: The Sharjah Museum of Islamic Civilization, 2009.
- Derrida, Jacques (1967). *De la grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Edgü, Ferit (t.y.). *Türk Hat Sanatı (Karamalar/Meşkler)*, İstanbul: Ada Yayınları.
- Emiroğlu, Cüneyd [yani Kadir Mısıroğlu] (der.) (1977). *İslâm Yazısına Dair*, İstanbul: Sebil Yayinevi.
- Ertem, Rekin (1991). *Elifbe'den Alfabe'ye*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Fischer, Michael M.J. ve Mehdi Abadi (1990). *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Post-modernity and Tradition*, Madison ve Londra: The University of Wisconsin Press.
- Foucault, Michel (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, [Paris]: Éditions Gallimard [Türkçe çevirisi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayıncılık, 2000].
- Habib [Mîrzâ Habib İsfahânî] (1305). *Hatt ve Hattâtân*, İstanbul: Matbaa-ı Ebüzzîya.
- İbn Haldun, [Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed] (1990-1991). *Mukadime*, çev. Zakir Kadirî Ugan, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları [ilk basımı 1954].
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal (1955). *Son Hattatlar*, İstanbul: Maarif Basımevi.
- Kazantzakis, Nikos (1965). *Journey to the Morea*, New York: Simon and Schuster.
- Marsigli, [Luigi Ferdinando], Comte de (1732). *L'État militaire de l'Empire ottoman, ses progrès et sa décadence*, Lahey: Pierre Gosse ve Jean Neaulme, Pierre de Hondt, Adrien Motjens; Amsterdam: Herm. Uytwerf ve Franç. Changuion.
- McLuhan, H. Marshall (2003). *Understanding Media: The Extensions of Man. Critical Edition*, Berkeley: Gingko Press [ilk basımı 1964].
- Mougeol, Alphonse (1875). *L'École en Orient*, Paris: Imprimerie Viéville et Capiomont.
- Muhammed Heft-Kalemî Dihlevî, Mevlânâ Gulâm (1910). *Tezkire-i Hoşnüvisân*, haz. Muhammed Hidayet Hüseyin, Kalküta: Asiatic Society of Bengal.
- Mustafa Âlî [Gelibolulu] (1926). *Menâkıb-ı Hünerverân*, haz. İbnülemin Mahmud Kemal [İnal], İstanbul: Matbaa-ı Âmire [Yeni Türkçe çevirisi: *Hattatların ve Kitap Sanatılarının Destanları (Menâkıb-ı Hünerverân)*, haz. Müjgân Cunbur, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982].
- Müstakimzade Süleyman Sadeddin (1928). *Hilye-i Hattatîye*, haz. İbnülemin Mahmud Kemal [İnal], İstanbul: Devlet Matbaası.

- Nasr, Seyyed Hossein (1992). "Oral Transmission and the Book in Islamic Education: the Spoken and the Written Word", *Journal of Islamic Studies* 3, 1: 1–14 [yeni baskısı: George N. Atiyeh (der.), *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East* içinde, Albany: State University of New York Press, 1995: 57–70].
- Nefes Zade İbrahim (1939). *Gülzarı Savab*, haz. Kilisli Muallim Rifat, İstanbul: Güzel Sanatlar Akademisi Neşriyatı.
- Nora, Pierre (1984–1992). "Entre mémoire et histoire: La problématique des lieux", Pierre Nora (der.), *Les lieux de mémoire* içinde, [Paris]: Éditions Gallimard, c. 1: XV–XLII [Türkçe kısmî çevirisi: *Hafıza Mekânları*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006].
- Ong, Walter J. (2002). *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Londra ve New York: Routledge [ilk basımı 1982].
- Pakalın, Mehmet Zeki (1946–1956). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Schick, İrvin Cemil (der.) (2000). M. Uğur Derman Armağanı: Altmışbeşinci Yaşı Münasebetiyle Sunulmuş Tebliğler, İstanbul: Sabancı Üniversitesi.
- (2007). "Hat ve/veya Tasvir", Şinasi Tekin hatıra sayısı, *Journal of Turkish Studies/Türk-lük Bilgisi Araştırmaları* 31, 2: 209–224.
- (2010). "Text", Jamal J. Elias (der.), *Key Themes for the Study of Islam* içinde, Oxford: Oneworld Publications [Türkçe çevirisi: "İslam ve Yazılı Metin", İrvin Cemil Schick, *İslam, Cinsiyet, Kültür Üzerine Yazılar* içinde, haz. ve çev. Pelin Tünaydın, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011'de çıkacak].
- (2011 [çıkacak]). "Print Capitalism and Women's Sexual Agency in the Late Ottoman Empire", *Comparative Studies in South Asia, Africa, and the Middle East*, 31, 1. [Türkçe çevirisi: "II. Meşrutîyet'te Matbuat Kapitalizmi, Cinsiyet ve Cinsellik", İrvin Cemil Schick, *İslam, Cinsiyet, Kültür Üzerine Yazılar* içinde, haz. ve çev. Pelin Tünaydın, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011'de çıkacak].
- Stock, Brian (1983). *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton: Princeton University Press.
- Suyolcuzaade Mehmed Necib (1942). *Devha-tül-Küttâb*, haz. Kilisli Muallim Rifat, İstanbul: Güzel Sanatlar Akademisi Neşriyatı.
- [et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed] (1972). *The Function of Documents in Islamic Law: The Chapters on Sales from Tah w's Kit b al-Shur t al-Kab r*, der. Jeanette A. Wakin, Albany: State University of New York Press.
- Ülgener, Sabri F. (1981). İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası: Fikir ve Sanat Tarihi Boyu Akisleri ile bir Portre Denemesi, İstanbul: Der Yayınları [ilk basımı 1951].
- Yazar, Mahmud Bedreddin (1972–1989). *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, haz. M. Uğur Derman, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Yorulmaz, Hüseyin (der.) (1995). *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Alfabe Tartışmaları*, İstanbul: Kitabevi.



Auschwitz yakınlarında bir mezar taşı. Ziyaretçiler yaşananları unutmadıklarını belirtmek ve sevdiklerinin sağlığı adına iyi dileklerde bulunmak amacıyla mezar taşının üzerine küçük taşlar bırakıyorlar. (Fotoğraf: Cem Günhan)

Taş Üstüne Taş Koymak: 12 Mart Romanlarında Görgü Tanığı Belleğinin Yazınsallaştırılması

*Çimen Günay-Erkol**

12 Mart romanlarının tarihle kurduğu diyalog, sadece döneme ilişkin ayrıntıları kaydetmeyi değil, aynı zamanda duygusal sarsıntılar yaratarak okuru bu dönemin tanığı kılmayı da amaçlar. Bazı 12 Mart yazarları, işkence ve kötü muamele mağdurları olarak, yaşananları diğer yazarlardan farklı bir tanıklık konumundan değerlendirebilir. Bu tanıklık hiyerarşisi, dönemin ayırt edici bir özelliğidir ve yazarların yanı sıra, 12 Mart'ı içeriden yaşayan pek çok kişi için de geçerli olmuştur. Bu yazıda, sözü edilen farklı tanıklık konumlarından hareketle 12 Mart deneyiminin yazınsallaştırılması üzerine çözümler yapılması amaçlanmaktadır. Görgü tanıklığı konumunun çeşitliliği yazınsal üretim için bir avantaj mıdır? Pragmatik ve estetik amaçlar bu çeşitlilikten nasıl etkilenir? Kurmaca metinlerde tanıklığın gerçeklik derecesi önem taşır mı? Tarihsel olarak geçersiz olan bir tanıklık, psikolojik olarak geçerli olabilir mi? Bu sorulara verilecek cevaplar, edebiyat ile tarihyazımının kesişme noktasını belirginleştirerek görgü tanığı belleğinin yazınsallaştırılması üzerine görüşler üretecek ve aynı zamanda tanıklığın gerçekliği/kurmacalığı tartışması çerçevesinde, tarihsel-politik romanlar olarak adlandırılabilir.

* Özyeğin Üniversitesi.

miş 12 Mart romanlarının bu etiketlere uygun olup olmadığını da sorgulamış olacaktır.

Edebiyat incelemelerinin tarihine baktığımızda, anı ve otobiyografi gibi türlerin diğer tanıklık anlatılarına kıyasla ayrıcalıklı denebilecek bir yere sahip olduklarını görürüz. Hatırı sayılır bir süre boyunca, anıların gerçeğe daha yakın durduğu veya sadık olduğu, otobiyografinin ise gerçekten hiç sapmadığı varsayılmıştır.¹ Bu ayrıcalıklı konumu yaratan koşullar, günümüzde, bilimdeki ilerlemeler, alımlama konusundaki çoğulcu kuramlar, postmodernizmin doğuşu ve belleğin işleyişindeki kaypaklığı kanıtlayan dramatik kanıtlar tarafından geçersizleştirilmiş durumda. Gerçek ve kurmaca, artık eskiden olduğu kadar kolay bir şekilde, hiçbir kesişme noktası olmayan iki kutup gibi değerlendirilemiyor. Uydurma anılar (*false memory*), bellek araştırmalarında son yılların gözde konusu oldu ve algının seçiciliğinden söz etmek veya anıların oluşmasında kurmacanın da bir payı olduğunu söylemek artık geçmişte olduğundan çok daha yaygın bir şekilde kabul görüyor. Şimdi, yeniden, adına “hatırlamak” denen o karmaşık sürecin dinamiklerini ele almak zorundayız.

Hatırlamak, basit ve doğrusal değildir. Bellek çoğu zaman hatıraların üzerine yazıldığı bir tablete veya deftere, kimi zamansa bir kutuya, mahzene veya depoya benzetilerek tarif edilir. Bu tanımlar, statik, güvenilir ve korunaklı bir saklama alanını ifade eder. Oysa bu kapalı ve korunaklı bellek imgesi çoktan dinamik ve imgelemle iç içe geçmiş bir saklama olanağına işaret eden yeni bir bellek tanımı tarafından tahtından indirilmiş durumda. Günümüzde bellek canı nereye isterse oraya oturan, fırlatıp attığınız ayakkabıyı koşarak yakalayıp geri getiren bir köpeğe benzetiliyor; kendisine ait bir iradesi olduğundan söz ediliyor.² Unutmak istediğimiz pek çok şeyi hâlâ hatırladığımız düşünülecek olursa, bu çok da garip bir iddia değil. Bu yeni bellek tanımı, tarih ve edebiyat, gerçek ve kurmaca gibi geçmişten bugüne sarsılmaz bir şekilde taşınmış olan ikiliklerin alıcı gözle yeniden incelenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Tarih yazımının dayandığı gerçeğe sadık bellek imgesi hafifçe sarsılmaya başladığına göre, yavaş yavaş tarihten söz ederken de edebiyatın kurmaca dünyasına doğru küçük adımlar atabiliriz.

Bu küçük adımları atmak için en ilginç patikalardan birini tanıklık edebiyatı sunar. 2001 yılında, Nobel ödülünün yüzüncü yılı kutlamaları nedeniyle Stockholm’de bu konu çerçevesinde düzenlenen sempozyumdan sonra giderek daha fazla ilgi gören bir alan konumuna geçen tanıklık edebiyatı, en geniş anlamıyla görgü tanıkları ve ikinci, üçüncü dereceden veya kuşaktan tanıklar tarafından yapılan edebiyatı kapsar.³ Tanık olunan olaylar, gündelik olaylar değil, daha çok kitleleri etkileyerek tarihsel ve toplumsal dönüşümlere yol açan olaylardır; iktidar kavgaları, savaşlar, kanlı çatışmalar, suikastler, cinayetler, kazalar ve toplumsal hafızaya kazınan benzer olaylar tanıklık edebiyatına konu oluşturur. Yaşanan travma bazen kuşaktan kuşağa aktarılır; bu nedenle, olaylara tanık olanlar yaşamını kaybettikten sonra bile tanık edebiyatı kategorisine girecek metinler yazılabilir. Tanık edebiyatı, tarih ve edebiyatın kesişme noktasında yer alır ve her iki alandan da beslenir: Bir yarıyla tarihsel gerçekliklere, bir yarıyla ise kurmacanın olanaklarına dayanır. Bu şekilde, tarihe tanıklık ederken aynı zamanda anı yazmanın sorumluluklarından kaçmak veya baskıları ve politik kovuşturmaları bertaraf etmek isteyenler için de fırsatlar sunar.

Dünya edebiyatı, karşımıza zengin bir tanık edebiyatı yelpazesi çıkartmaktadır. Yahudi soykırımı, Hiroşima ve Nagazaki’nin bombalanması, Vietnam savaşı, Afrika’daki ırk ayrımı ve bunun doğurduğu sonuçlar, 11 Eylül saldırıları ve buna benzer pek çok travmatik olay, bu olaylara tanık olan kişilerce yazınsallaştırılmıştır. Kuramsal tartışmalar, Yahudi soykırımına tanıklık eden kurmaca yapıtlardan hareketle şekillenmiştir; bu tartışmalarda, bireysel ve kolektif bellek, ortak bilinçaltı ve travma gibi unsurlar, tanık edebiyatını belirgin kılan unsurlar olarak işaretlenmiştir. Hiroşima ve Nagazaki’de yaşananlar Japon edebiyatında “A-Bombası edebiyatı” adı verilen bir edebiyat hareketine temel oluşturur.⁴ Benzer şekilde, 11 Eylül’de yaşanan saldırılar da Amerikan edebiyatında bir “11 Eylül edebiyatı” doğmasına neden olmuştur.⁵

Bu metinler, tıpkı peşlerinden tarihsel olaylara ilişkin hatıraları sürükleyen birer anıt, büst, lahit veya mezar taşı gibi, insanlığın unutmaya meyilli belleğine basılan birer mühürdür. Yukarıda sözü edilen

tüm tanık edebiyatı örneklerinde, yaşananları ve o anlardan geriye kalanları yorumlama çabası vardır ve bu çaba, bir hatırlama çabası olduğu gibi, aynı zamanda tarihe not düşme ve gelecek kuşaklara iz bırakma çabasıdır. Auschwitz yakınlarındaki mezar taşlarını ve ziyaretçiler tarafından bu mezar taşları üzerine, Yahudi geleneğine uygun olarak, yaşananları unutmadıklarını belirtmek ve sevdiklerinin sağlığı adına iyi dileklerde bulunmak amacıyla bırakılan küçük taşları tanıklık anlatıları için birer metafor olarak kullanabiliriz. Bilgi ve belgeye dayalı tanıklık anlatılarını bir mezar taşına benzetecek olursak, kurmaca tanıklık anlatıları da bu mezar taşı üzerine bırakılan küçük taşlar gibidir. Her küçük taş, ayrı bir anımsamanın simgesidir.

Edebiyatımızdan yazınsal tanıklıklara örnek olarak gösterilebilecek metinlerde de acı ve korku gibi faktörlerin etkisiyle toplumsal hafızaya kazınan olaylar karşımıza çıkar: Kurtuluş Savaşı, Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Türkiye ve Yunanistan arasında gerçekleşen nüfus mübadelesi, Varlık Vergisi uygulaması, 6-7 Eylül olayları ve askeri darbeler, bu olayların birebir tanığı olan veya olayların ilk elden tanığı değilse bile bir parçası olan kişilerce yazınsallaştırılmıştır. Kurtuluş Savaşı tanıklıkları edebiyatımızın bazı ünlü yazarlarının kült kitaplarını oluşturur: Halide Edip Adıvar'ın *Ateşten Gömlek* romanı ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Yaban*'ı çizdikleri canlı portreler ile dönemin tarihsel ve politik karmaşasına yakından bakma olanağı sunar. Mübadele romanları, Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti ile Yunan hükümeti arasında, 30 Ocak 1923'te Lozan'da imzalanan nüfus mübadelesine ilişkin protokolün insanlara yaşattığı sıkıntıların ve acıların izini sürer.⁶ Tanık edebiyatı kategorisine giren kimi yapıtlarda, tanıklık edenler olayları birinci elden yaşayan ve yaşanan dönüşümlerden birebir etkilenen kişiler değil, bu etkileri yıllar sonra hisseden, yarım kalmış bir sorgulama ve hesaplaşmayı yürüten kişilerdir. Örneğin Markar Esayan'ın 2004 yılında İnkılap Kitabevi Roman Ödülü'nü kazanan *Şimdinin Dar Odası* adlı romanı, tarihsel devinimlerle zenginleşmiş bir tanıklığa dayanır. Romanını 6-7 Eylül olaylarına da uzanan bir kimlik tartışması üzerine kuran Esayan, birinci dereceden tanığı olmadığı halde geçmişte yaşanan travmatik olaylardan etkilenen bir birey olarak yazar.

Benzer bir tanıklık konumunu karşımıza darbe romanları çıkarır. 12 Mart ve 12 Eylül, her ikisi de bir ölçüde kendi edebiyatlarını yaratmış tarihsel dönemeçler olarak edebiyatta boy gösterir ve okurlara bir tanıklık konumu sunar. Bu konum, sadece o yılların sınıfsal ve politik gerilimine, çatışmalı atmosferine ve askeri müdahale ile şekillenen tarihine bir yeniden bakış olanağı sağlamakla kalmaz, aynı zamanda bellek ve belleğin tarihsel gerçeklik ile olan ilişkisi üzerine düşünmek için de verimli bir hareket alanı sağlar; çünkü, bu dönemlere damgasını vuran olaylar sadece onları yaşayanlar tarafından değil, olaylara hiçbir şekilde tanık olmamış, o yıllarda belki de o dönemi hatırlayamayacak kadar genç olan ve yaşamlarını bu olayların inşa ettiği bir iklimde sürdürmeye çalışan kişiler tarafından da yazınsallaştırılmıştır.⁷ Darbe dönemlerinde yaşanan olayların etkisi yılların ötesine uzandığı için hem 12 Mart hem de 12 Eylül aradan geçen onca zamana karşın genç edebiyatçılara esin kaynağı olmaya devam etmektedir.

Felaketten Sonra Tanıklık adlı kitabında, zulme, işkenceye, Yahudi soykırımına, 1990'larda Balkanlar'da yürütülen etnik temizliğe tanık olan insanların anlattıklarına eğilen Stevan Weine, travmatik olayların ve bu olayların kişiler üzerindeki etkilerinin çok daha detaylı bir şekilde tartışılmasına olanak tanıdıkları için kurmaca tanıklıkların önemli bir görev yürüttüğünü söyler.⁸ Tanık edebiyatına örnek olarak gösterilen yapıtların gündeme getirdiği pek çok ayrıntı, henüz yaşananları sorgulama iradesi belirgin bir şekilde ortaya çıkmamışken öncü bir sorgulama yürütülmesine hizmet etmiştir. Araştırmacılar bu sorgulamanın edebiyat dışına taşan boyutuna özellikle dikkat çekerler: Ernst van Alphen, Yahudi soykırımı üzerine kurulu edebiyat yapıtlarından söz ederken, bu büyük travma hakkında yazanlar için "tarihsele duyulan ilginin yazınsala duyulan ilgiden daha önemli" olduğunu söyler.⁹

Pek çok diğer tanıklık anlatısının yazarı için de benzer bir cümle kurabiliriz. Örneğin, 12 Mart romanları, yazarların kendilerini adayabilecekleri bir estetik yalıtımın pek de olanaklı olmadığı bir toplumsal, politik ve tarihsel gerilimin içine doğmuştur. Devletin vatandaşlarına olan acımasızlığını ve karşıt politik kamplar arasındaki nef-

reti anlamak dönemin yazarlarının en temel amacını oluşturur. 12 Mart yazarları için estetik unsurlardan daha önemli olan, dönemin öne çıkan olayları hakkında konuşmak, bu olaylara ilişkin detayları yeniden hatırlamak, olaylar arasındaki bağlantıları incelemek ve yaşananları gözden geçirerek eleştirmektir. Yahudi soykırımına ilişkin anılardan beslenen kurmacalar gibi, 12 Mart edebiyatı da melez anlatılarıyla tarihsel ve kurmaca söylemler arasındaki sorunlu ayrımı belirginleştirmiş ve bunu yaparken, aynı zamanda, tarafsız bir tarih iddiasını da sorunsallaştırmıştır.

1990'larda 12 Eylül darbesine ilişkin tanıklıkların birbiri ardına gün yüzüne çıktığı bir süreç yaşandıysa da, 12 Mart'a ve 1971-1973 yılları arasındaki askeri yönetime ilişkin çok az sayıda tanıklık, biyografi-otobiyografi ve anı yazılmıştır. 12 Mart anıları, ancak 12 Eylül'ün üzerinden hatırı sayılır bir zaman geçtikten sonra yazılmaya ve yayımlanmaya başlandı.¹⁰ Bu döneme ilişkin tanıklıklar bugün bile sınırlı sayıdadır. Anı ve biyografi/otobiyografi gibi türlerde kısıtlı sayıda üretim olmasına karşın, kurmaca gibi gerçeklik iddiası taşımayan bir türde, 12 Mart'ta yaşananlar üzerine yoğunlaşan zengin bir üretim bulunmaktadır. 1971'de askeri muhtıranın hemen ardından yayımlanmaya başlayan romanlar, hepsi dönemin canlı tanığı olan yazarların 12 Mart deneyimlerini aktarmış ve dönemlerinin kült kitapları olmuştur.¹¹ Okurları dönemin çalkantıları hakkında aydınlatmayı ve onları 12 Mart'ın yakın tarihine aşına kılmayı amaçlayan yazarlar, ülkedeki baskı atmosferi nedeniyle bu amaçlarını kurmacanın dehlizlerine gizlemiş ve 12 Mart'a ilişkin deneyimlerini ve tanık oldukları olayları kurmacanın olanaklarıyla yazıya geçirmeyi yeğlemişlerdir.

I. 12 Mart Romanları: Nasıl Bir Tarih, Nasıl Bir Tanıklık?

12 Mart romanlarının okurla kurmaya çalıştığı iletişim, yazarların ideolojik görüşleri ve estetik tutumlarından bağımsız olarak politik bir öncelik taşımaktaydı: Bu romanlar ister sağ isterse soldan yazılsın, öncelikle ülkenin içinde bulunduğu karmaşayı sergilemeyi

ve okurlarda politik bir duyarlılık yaratmayı amaçlıyordu. Okurlar tarafından tercih edilen popüler kitaplar olmalarına karşın, 12 Mart romanları, eleştirmenlerden olumlu sözler işitmedi. Pek çok eleştirmen, 12 Mart romanlarının okurda politik duyarlılık yaratma amacının bu romanların estetik değerini azalttığı görüşünde birleşmektedir.¹² Genel görüş, bu romanların düşük sanatsal kaliteye ve taraf- lı tarih anlatılarına sahip ve politik vurgunun ağır bastığı romanlar olduğu yönündedir. 12 Mart'ın anılarından doğan edebiyat, eleştirmenler tarafından duygusallığa saplanıp kalan, olaylar hakkında kli- şe yorumlar yapan, politikanın etkisindeki yapıtlar olarak değeri- lenmiştir. Bu doğru olsa bile, Hayden White'in ünlü "kötü bir ya- pıt bize yazınsallık hakkında iyi bir yapıttan daha fazla şey anlatır" sözünü hatırlarsak, 12 Mart romanlarının gerek edebiyat araştırmala- rında gerekse bellek araştırmalarında dile getirilen sorunlar hak- kında bizlere söyleyebilecek çok şeyi olduğu düşünüyorum.¹³ 12 Mart romanlarındaki hatırlama çabası, gerçek ve kurmacayı birleştirirken aynı zamanda belleğin kaypaklığını ve güvenilmezliğini de ele alır; dolayısıyla tarih ve edebiyatın kesişme noktalarındaki pürüzler üze- rine de görüşler üretir.

"12 Mart deneyimi" ifadesi sadece 12 Mart 1971'de gerçekleşen ve insanların kendilerini agresif bir baba/devletin elindeki madun ço- cuk/vatandaşlar olarak bulmasına neden olan askeri müdahalenin gelişimine, işleyişine ve etkilerine değil, karşıt politik görüşlere men- sup gruplar arasında iç savaşı andıran bir sertliğe bürünen kan da- vasına ve tüm ülkeyi etkisi altına alan politik gerilime de gönderme- de bulunur.¹⁴ Kesin rakamlara ulaşmak mümkün olmasa da, 1970- 1980 yılları arasındaki çatışmalı on yılın faturasının beş binden faz- la kişinin hayatı ile ödendiği tahmin edilmektedir. 1975-1980 yıla- rı arasındaki kayıpların "Kurtuluş Savaşı'ndaki kayıplara eşit" ol- duğunu ifade eden Ergun Özbudun'a göre, bu süreçte beş binden faz- la kişi hayatını kaybetmiş ve bu sayının üç katı kadar kişi de yara- lanmıştır.¹⁵ Erik-Jan Zürcher, 1977 yılında iki yüz otuz olan ölü sa- yısının 1979'da bin iki yüz-bin beş yüze çıktığını belirtir.¹⁶ 1981'de ülkücü hareket, 1974-1980 yılları arasında işlenen altı yüz doksan dört cinayete ilgili olarak yetkililerce suçlanır.¹⁷

12 Mart romanları, tarihe tanıklık etme görevini sırtlanmış ve dönemin iktidar kavgalarına, ailelerin, evliliklerin ve arkadaşlıkların ideolojilerin gerilimi altında parçalanmasına ve tutukluluk, kötü muamele ve işkence nedeniyle yaşanan acılara odaklanarak politik kutuplaşmanın ve askeri müdahalenin yarattıkları travmayı estetize ederek asimile etmeye çalışmıştır. 12 Mart romancıları, muhtırayı izleyen dönemde yayımlanan kitaplarında kaypak zaman-mekân kurguları içinde, kimliği belirsiz olan ve baskı altında tutulan karakterlerden söz açtılar ve bu karakterlerin karşı karşıya kaldığı insanlık dışı muameleden söz ederken üstü kapalı söylemleri tercih ettiler. Ancak, zamanla, açıkça ve daha eleştirel yazmaya ve dönemin olaylarını gerçekçi bir üslupla ele almaya yöneldiler. Yeni politik dengeler kurulduğunda yeni 12 Mart öyküleri ortaya çıktı. Bazı yazarlar, anti-komünist/ülkücü gençlerin yaşadıkları zorlukları vurgulayan bir tarihsel çerçeveyi gündeme getirmeye çalıştılar. Bu yazarların romanları, devrimci solun üzerinde hak iddia ettiği mağdur ve tanık rollerini sorguladı ve askeri müdahalenin “ülkeyi anarşiden kurtarma” iddiasıyla ifade edilen haklılığını canlı tutmaya çalıştı.

İlk 12 Mart romanı olarak kabul edilen *Gizli Emir* (Melih Cevdet Anday, 1970), askeri müdahaleden kısa bir süre önce yayımlanmıştır: Anday'ın ismi verilmeyen bir kentte kısıtlanmış bir yaşam süren ve sürekli yüksek güçlerin bir emir vererek her şeyi değiştireceğini sayıklayıp duran insanların çıkişsızlığına odaklandığı bu romandan bir yıl sonra, 12 Mart darbesi gerçekleşir. Bu roman, ülkedeki politik baskı ortamının tartışıldığı bir yazınsal söylemin çıkış noktası olur. Melih Cevdet Anday'ın *Gizli Emir*'ini 1972'de Çetin Altan'ın *Büyük Gözaltı*'sı takip eder. 1974'te bu alanda deyim yerindeyse bir patlama gerçekleşir ve Çetin Altan'ın *Bir Avuç Gökyüzü*, Füruzan'ın *47'liler*, Tarık Dursun K.'nin *Gün Döndü*, Erdal Öz'ün *Yaralısın* ve Melih Cevdet Anday'ın *İsa'nın Güncesi* adlı romanları yayımlanır. Bu romanları 1975'te Sevgi Soysal'ın *Şafak*'ı ile Emine Işınsoy'un *Sancı*'sı ve 1976'da Pınar Kür'ün *Yarım Yarım*'ı izler. 1976'da ayrıca Samim Kocagöz'ün *Tartışma*, Demirtaş Ceyhun'un *Yağmur Sıcağı*, Demir Özlü'nün *Bir Uzun Sonbahar* ve Oktay Rıfat'ın *Bir Kadının Penceresinden* adlı romanları da yayımlanır. 1977'de Se-



12 Mart'tan sokak çatışmaları. Kaynak: *A Cloud of Black Smoke* (68 hareketinin otuzuncu yıldönümünde hareketin mensupları tarafından çekilen fotoğraflardan oluşturulan bir albüm.)

vinç Çokum *Zor* adlı romanını yayımlar. 1979'da ise Tarık Buğra'nın *Gençliğim Eyvah* ve Adalet Ağaoğlu'nun *Bir Düğün Gecesi* adlı romanları yayımlanır. Bu iki roman dikkatleri yeniden 12 Mart deneyimlerine çeker; ancak, 12 Eylül 1980'de gerçekleşen askeri müdahale, bu romanların ele aldığı tarihsel kesit üzerine düşünme çabalarını kesintiye uğratır.

Görgü tanığı kavramını en geniş şekliyle düşünecek olursak, 1970'lerde yapıt veren 12 Mart yazarları, o yıllarda sokak sokak kamp-lara ayrılmış olan büyük şehirlerde yaşamaları nedeniyle, yaşanan karmaşanın görgü tanıklarıdır. Ancak, bazı yazarlar, politik görüşleri ve konumları nedeniyle diğerlerinden çok daha fazlasına tanıklık etmişlerdir. 1971'deki müdahalenin fiziksel anlamda kurbanı olan yazarların yapıtlarında tanıklık boyutu çok daha fazla göze çarpar. Bu yazarlar, uğradıkları haksızlığın yarattığı travmayı aşmaya çalışan kimsesizleşmiş bireyler üzerinden tutuklu olarak yaşadıkları zorlu günleri anlatırlar. Anlatılar, bireysel öyküler üzerine kurulu gibi görünseler de aslında ortak bir mücadele içindeki kolektif bir ben-

liğin deneyimlerini örnekler. Fiziksel anlamda bir tutukluluk deneyimi yaşamayan ama toplumdaki kamplaşmaya tanıklık eden ve yapıtlarında bu kamplaşmadan yola çıkarak askeri müdahalenin yarattığı baskı ortamını ele alan yazarlar da vardır. Bu yazarların yapıtlarında da dönemin tarihsel gerçeklikleriyle ilişki kurma çabası belirgindir.

Tüm 12 Mart romanları, yakın geçmişi yeniden bulmaya, olayları gözden geçirmeye ve 12 Mart'ta neler yaşandığını sorgulamaya çalışır ve romanlar bunu birbiriyle çelişen tanıklık pozisyonlarından yapar. Bu çeşitlilik, 12 Mart'ın yazınsal düzlemde yeniden üretimi adına bir avantaja dönüşür; çünkü her romanda farklı tanıklıklar üzerinden farklı tarihler kurulur ve böylece 12 Mart'ın yüksek sesle dile getirilen tarihinin gerisinde aslında duymazdan gelinen bazı sesler olduğu hissettirilir. 12 Mart romanları “aşağıda” ve “sessiz” kalanların/bırakılanların sesi olmaya çalışır; sadece görünenlere değil, görünmeyenlere de tanıklık etmeye çabalar. Tanıklık, onlara ege-



12 Mart'tan kareler: bir yürüyüş.
Kaynak: *A Cloud of Black Smoke*

men olmaya çalışan güçlere karşı insanların ellerindeki tek silahtır. Baskı altındaki bireyler sözkonusu olduğunda tanıklığın bir “onay cihazı”na (*authenticating apparatus*) dönüştüğünü söyleyen Barbara Foley’in de haklı olarak belirttiği gibi, bu yolla insanlar birey olarak kimliklerini, öznelliklerini ve özgürlüklerinin “onay”ını talep etmiş olurlar.¹⁸

12 Mart romanlarındaki tanıklık nasıl bir tanıklıktır ve bu tanıklık nasıl bir tarih inşa eder? 12 Mart romanları çoğunlukla solun 12 Mart’ta uğradığı ağır yenilgiyi dile getiren öykülere sahiptir; sağdan yazılan romanlar daha az sayıdadır. Tüm romanlarda tanıklık çoğunlukla mağduriyet konumundan yapılıdır. Daha güçlü kişiler/kurumlar tarafından ezilen, insanlardan beklediği desteği göremeyen, büyük bir mekanizmanın kontrolünde olduğunu hisseden ve bu kontrolü aşmaya çabalasa bile başarısız olan bireyler, birer parçası oldukları güçler dengesini sorgular ve ezilmekten kurtulmanın yollarını ararlar. 12 Mart’ın politik tarihi, sola sempati duyan yazarların yapıtlarında eşitsizliklerle dolu bir sistemi değiştirmeye çalışan bireylerin devletin sert uygulamaları ve halk kitlelerinin mücadelelerine destek olmaması sonucu yaşadıkları olumsuzluklarla şekillenirken, aynı tarih, karşı kamptan olan yazarların yapıtlarında bu bireylerin kişisel çıkarları uğruna düşüncesizce ülkeyi felaketin kıyısına sürüklemesi gibi bir temaya kaynaklık eder. Diğer bir deyişle, yazınsal düzlemde iki farklı tarih kurulur ve bu tarihler arasındaki zıtlık, geleneksel tarihçiliğin belgelere dayanan nesnel tarih anlayışını daha en baştan sorunsallaştırır. Romanlarda tartışma, politik iktidarın sorgulanmasını merkeze alsa da, yer yer genişler ve iktidarın topyekûn bir sorgulamasına dönüşür. Asker-sivil ve sağ-sol gibi ikiliklerin yanı sıra, toplumsal cinsiyet rolleri ve aile-evlilik kurumu da eleştirilir.

Çoğu 12 Mart romanı gerçekçi bir anlatıma sahiptir. Birkaç roman dışında karşımıza sıradışı olayların gerçekleştiği kaygan bir zaman-mekân düzlemi çıkmaz. 12 Mart anlatıları yazarların kişisel deneyimlerinden hareketle şekillenir. Örneğin, Çetin Altan’ın *Büyük Gözaltı’sı*, yazarın 12 Mart müdahalesinin hemen ardından gözaltına alındığında yaşadıklarından beslenir. Benzer şekilde, Erdal Öz’ün *Yaralısın* romanı, yazarın 12 Mart’taki tutukluluğu sırasında yaşa-

dıklarına ve edindiği bilgilere dayanır; Sevgi Soysal'ın *Şafak*'ı, yazarın Adana'da geçirdiği sürgün cezasının detayları ile şekillenir; Emine Işınsoy'un *Sancı*'sı, çatışmalarda hayatını kaybeden Ertuğrul Durmuş Önkuzu'nun yaşamından kesitler taşır. Kimi yazarlar yapıtlarındaki gerçeklik duygusunu belirginleştirmek için bu detayları vurgularken, kimileri ise yaşamöyküsel nüansları silikleştirmeye veya bu nüansları anlatıda kendilerini temsil eden karakterden farklı karakterlere atfederek kurmacaya gizlemeyi tercih ederler. Pınar Kür'ün *Yarın Yarın* adlı romanında, yazarın 1968'deki öğrenci olayları sırasında Paris'te yaşadıkları romanın erkek baş kahramanına atfedilir; Demir Özlü'nün *Bir Uzun Sonbahar*'ında romanın isimsiz baş kahramanının yaşadıkları Özlü'nün ideolojik savaşımdan izler taşır; Adalet Ağaoğlu'nun *Bir Düşün Gecesi* adlı romanında, 12 Mart'ta birbirlerini farklı politik görüşlere savrulmuş bulan kardeşler arasındaki geçimsizlik, yazarın kendi ailesindeki benzer sürtüşmelerden hareketle yazınsallaştırılır.

12 Mart romanlarındaki bu gerçeklik boyutuna çeşitli eleştiriler getirilmiştir. Örneğin Fethi Naci, güncelin romanını yazmanın zorluklarına değinir. Ona göre, henüz anılar tazeyken onları romanlaştırmamanın edebiyat yapmak için gereken uzaklığı iyi ayarlayamamak gibi bir olumsuz yanı vardır ve 12 Mart romanları da bu olumsuzluğu taşır.¹⁹ Bu soru, tarih yazarlığını da yakından ilgilendirir: Güncel bilginin tarihsel bilgiye dönüşümünün nasıl bir zamansal uzaklık gerektirdiği araştırmacılar tarafından sorgulanmaktadır. Bir diğer eleştirmen, Murat Belge, 12 Mart romanlarının gerçekçiliğini sorgular. Belge'ye göre, bazı yazarlar "ideolojik meşruiyet endişesi"yle hareket ederek çeşitli deneyimleri yüceltme yoluna gitmiş ve bu nedenle de gerçekçi olmayan portreler çizmişlerdir.²⁰ Belge, yaşananlara içerden bakanların 12 Mart'ın nedenleri ve sonuçları hakkında daha eleştirel bir bakış geliştirdiğini, dışarıdan bakanların ise içerde olmamalarını telafi etmek için yüceltici bir bakış açısını benimsediklerini ifade eder.²¹ Bu yüceltici bakış açısından duyduğu rahatsızlığı, 2007'de yayımlanan nehir söyleşisinde de tekrarlayan Belge, devrimcilerin 12 Mart'ta yaşadıklarının romanlarda dürüstçe anlatılmadığını ileri sürer.²²

Her iki eleştiri de tanıklığın yazınsallaştırılması sürecinde çok önemli olan bir unsura işaret ediyor: tanıklıklar edebiyata dönüştüğünde gerçek dediğimiz şeyle araya konan mesafe. Bu mesafe, paradoksal bir şekilde, hem yapıtlara “iyi edebiyat” payesi vermek için talep ediliyor (Fethi Naci’nin eleştirisinin gösterdiği gibi), hem de dürüstlük konusunda yetersizleştiği noktada reddediliyor (Murat Belge’nin eleştirisinin gösterdiği gibi). Belge, 12 Mart’a ilişkin deneyimlerin tarihsel gerçekliğinin (baskı, kötü muamele, işkence) romanlarda kolayca yer bulduğunu ancak bu tarihsel gerçekliğin yarattığı psikolojik gerçekliğin (yabancılaşma, korku, yenilgi hissi, yapılan yanlış işler nedeniyle duyulan pişmanlık vb) üzerine yeterince gidilmediğini, hatta bir yenilgi ve çöküntü portresi çizmemek adına bu duyguların cesaret ve dayanıklılık övgüsü veya ütopyik güzellemlerle savuşturulduğunu ifade ederken romanların eleştirel konumları hakkında doğru bir tespit yapmaktadır. Ancak, bu tespit kurmaca yapıtların çözümlenmesi adına analitik bir çıkış yolu önermez. Ele aldığımız yapıtlar tarih anlatıları veya biyografiler olsaydı, tanıklığın gerçeklere yakınlığı/uzaklığı üzerine konuşmak bizim için önemli olurdu. Ama söz konusu metin bir kurmaca ise, anlatılanların gerçeğe uygunluğu birincil bir sorun değildir. Kaldı ki, gerçeğe uygun olmasalar bile, bu anlatılar, dönemin çalkantılarını birinci elden yaşayan pek çok insan için gerçeğin yerine geçmiş, onlara kendilerini kurmaca karakterlerin deneyimleri üzerinden ifade etme ve kurmacanın kendilerine sunduğu rol modellerini benimseyerek yaşadıkları travmayla başa çıkma şansını vermiştir.

Yine Yahudi soykırımının anıları üzerinde yükselen edebiyattan örnek vereceğim. Ünlü Wilkomirski davasının gelişimi, yazınsallaştırılan tanıklıklarda gerçek ve kurmacanın yer değiştirmesi konusunda ilginç olaylara sahne olmuştur. Binjamin Wilkomirski’nin ilk olarak 1995 yılında Almanca yayımladığı *Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939-1948* (daha sonra İngilizcesi, *Fragments: Memories of a Wartime Childhood* adıyla çıkmıştır) adlı kitabı kısa sürede ün kazanmış ve dokuz dile çevrilmiş, 1998 yılında Wilkomirski’nin söylediği kişi olmadığı iddiaları nedeniyle ateşli bir tartışma başlamış ve sonunda anıların kurmaca olduğuna ikna olan yayıncı kitabı geri

çekmek zorunda kalmıştır. Yayıncı, Stefan Maechler adlı bir tarihçi den kitapta yer verilen olayları araştırmasını ve bir rapor hazırlamasını istemiştir. Binjamin Wilkomirski'nin gerçek adının Bruno Döseker/Grosjean olduğunu, anılarda adı geçen kimi kişilerin asla yaşamadığını ve toplama kampına ilişkin hatıraların tamamen uydurma olduğunu ortaya çıkartan Maechler'in raporu, *Fragments*'ı tarih denilen büyük anlatının sahnesinden indirmiştir.²³

Bu güçlü ve çarpıcı anlatı tarihsel olarak geçersizleştirilmesine karşın uzun bir süre daha tartışma yaratmaya devam eder. Zihinleri meşgul eden soru şudur: *Fragments* kurmaca adı altında yeniden değerlendirilebilir mi? Bu yolla itibarını yeniden kazanabilir mi? Bu yolla kazanılacak bir itibar uydurma anı/otobiyografi kitabının yarattığı hayal kırıklığını örtöcek kadar büyük olacak mıydı bilinmez; ama, kurmaca adı altında sunulmuş olsaydı bu etkileyici anlatı için gerçeğe uygunluğun birincil bir sorun olmayacağını biliyoruz. *Fragments*, etkileyici ve inandırıcı bir kurgusal evren kurmuştur. Dolayısıyla, eğer kurmaca olarak sunulsaydı, *Fragments*'ın kurgusal evrende bir gerçeklik değeri olacak ama tarihsel olarak gerçeklik iddiası olmayacaktı.

Bu kaygan zemin, kurmaca tanıklıklarda iki farklı gerçeklik düzlemi ayırt etmemize yardımcı olur. Birinci düzlem tarihsel gerçeklik düzlemidir. Anlatılar, bu düzlemde ele aldıkları olaylarla ilgili tarihsel kanıtlar sunabilir veya belgelere dayalı tartışmalar yürütebilir. Bir de psikolojik gerçeklik düzlemi var. Bu düzlemde ise belgelerin, kayıtların ve gözle görülenlerin ötesinde bir tanıklık söz konusu. Bu iki düzlem gerçeklik adına uyum içindeyse, tarihe göndermeler yapan ve ele aldığı gerçekliklerin etkisini tartışacak psikolojik derinliğe sahip anlatılar ile karşı karşıyayız demektir. Bu iki düzlem çatışmalı ise, diğer bir deyişle psikolojik düzlem aslında tarihsel olarak kanıtlanamayan bir gerçekliğe tanıklık ediyorsa, yazının başında sözü edilen pürüzlerden biri ile karşı karşıya olduğumuzu anlarız.

II. Geçersiz Tanıklıktan Geçerli Roman Çıkar mı?

Bu pürüz bize şu soruyu sordurur: Tarihsel olarak geçersiz olan bir tanıklık edebiyat için ne ifade eder? Yahudi soykırımından kur-

tulanların tanıklıkları üzerine yapılan çalışmalar bu soruya cevap vermek için yol gösterici olabilir. Beş yaşlarında iken ailesi ile Roman-ya'dan sürülen ve toplama kamplarından kurtulmayı başaran insanlardan biri olan psikiyatrist Dori Laub'un Yale Üniversitesi Soykırım Tanıklıkları Arşivi'ne temel oluşturan çalışmaları, hem tarihyazımının "nesnel" yaklaşımını sorgulamış, hem de bugün travmatik anılar üzerine yapılan araştırmalara öncülük etmiştir. Laub'un araştırmaları esnasında daha sonra "kurmaca anı"lar konusunda çok etkili olacak önemli veriler de edinilir: Örneğin, Auschwitz'teki kamptan kurtulan tanıklarla yapılan görüşmelerin birinde kadınlardan biri, kampa başlayan bir isyan sırasında dört bacanın havaya uçurulduğunu gördüğünü söyler. Bu tanıklık tarihçiler arasında görüş ayrılıklarına yol açar; çünkü, isyan sırasında sadece bir bacanın havaya uçtuğu bilinmektedir.²⁴ Tarihçiler, kadının tanıklığının geçersiz olduğu yönünde fikir belirtir; çünkü, kadın tarihsel bilgilerle çelişen bir ifade vermektedir. Ancak, Dori Laub, bu tanıklığın gerçeği yansıtmaya ve tarihsel olarak geçersiz olsa bile psikolojik olarak geçerli olduğunu söyleyerek söz konusu tanığın araştırmalardan dışlanmasına karşı çıkar. Laub'un bakış açısına göre, kadını ayakta tutan ve yaşama bağlayan tek şey günün birinde toplama kampından kaçabileceği düşüncesidir ve bu nedenle isyan onun tanıklık anlatısında, gerçekte olduğundan daha fazla tehlike yaratan bir olay olarak yer etmiştir.²⁵

Tanık edebiyatını bu "psikolojik gerçeklik boyutu"nu öne çıkararak düşünmek, 12 Mart romanlarına da farklı bir açıdan bakmamızı sağlayabilir. Eleştirmenler tarafından 12 Mart romanlarına uygulanan "doğruluk testi," 12 Mart romancılarının ideolojik görüşlerini paylaştıkları roman kişilerini sempatik gösterme çabasıyla hareket ettiklerini, kişilerin cesaret ve direnme güçlerini abartarak onları kahramanlaştırdıklarını ve bazı şeyleri görmezden geldiklerini ortaya koyar. Örneğin, Erdal Öz'ün *Yaralısim* adlı romanında, gözaltına alınan isimsiz anlatıcı, gördüğü ağır işkenceye karşın konuşmaz. Sessizliği, paradoksal bir biçimde, güçsüz ve savunmasız bırakılan, işkencecilerin elinde oyuncak olmuş bir bireyin gizli gücünü ortaya koyar. Öz, acıya dayanmaya çalışan ama içten içe, içinde bulunduğu durumun yıkıcılığını da kavrayan bir insan portresi çizer.

“Doğruluk testi”ni sürdürecektir olursak, bu romanı, işkenceye dayanıklılık konusunda gerçekçi olmayan bir portre çizmekle itham edebiliriz. Murat Belge, 12 Mart romanlarını eleştirdiği yazısında, tam da bu idealleştirmeyi hedef alır. Öte yandan, doğruluk testini bir süreliliğine askıya alıp, bu tanıklığın arka planındaki dinamikleri inceleyecek olursak, çizilen portreyi işkenceye karşın konuşmayacak kadar dirençli olmaya, güce sahip olmaya duyulan özlemin bir yansıması olarak da değerlendirebiliriz. Buradaki tanıklık, tıpkı yukarıdaki örnekte olduğu gibi, psikolojik olarak geçerli bir tanıklıktır.

Örnekler çoğaltılabilir. 12 Mart romanlarının pek çoğunda acıya ve baskıya direnç göstermeye çalışan karakterler karşımıza çıkar. Ancak, kimi yazarlar, bizzat bu çabanın kişiler üzerine yıktığı yükü de anlatılarının bir parçası yaparak daha derin bir psikolojik tanıklık konumu yaratırlar. Örneğin Çetin Altan’ın *Büyük Gözaltı*’sında, hangi suçla gözaltına alındığını bilmeyen isimsiz anlatıcı, hapsedildiği küçük hücrede olayları gözden geçirirken başkalaştığını ve gardiyanlara güçlü ve dirençli görünmeye çalışarak aslında bir tür oyun oynadığını fark eder. Diğer hücrelerden gelen sesler ona işkenceye hazırlanması gerektiğini hatırlatır ve anlatıcı için sahnelediği oyun, bir tür “erkeklik” testine dönüşür. *Büyük Gözaltı*’nın isimsiz karakteri anlatıda bir cesaret timsali kesilmez; aksine, çaresizliğini açıkça ifade eder ve duyduğu korkuyla dalga geçmenin yollarını arar. Roman hem bu ikircikli ruh halini canlı bir şekilde gözler önüne serer, hem de içine girilen “poz yapma” durumunu müstehzi bir bakışla inceler.²⁶ Benzer bir şekilde, Sevgi Soysal’ın romanı *Şafak*’ta, erkeklerin karakolda sorgulanmak üzere beklerken verdikleri farklı tepkiler karşılaştırılarak dayanıklılık “rolü” gözden geçirilir. Yıllar önce evini basan askerlere kapıyı açmak üzere gebe karısını gönderen ve bu “zayıflığını” hatırladıkça utanan Mustafa, sorgu öncesinde dirençliyken, “erkekliği”ni şovenist hareketlerle kanıtlayan milliyetçi Zekeriya, ağlamaklı sözlerle polis Abdullah’ı suçlu olmadığına ikna etmeye çalışır. Her iki romanda da cesaretleri sınanan bireyler bulunmaktadır ve gerek Altan gerekse Soysal, bu sorgulamayı kullanarak tarihsel olarak geçerli tanıklık konumu ile psikolojik olarak geçerli tanıklık konumunu başarıyla içiçe geçirirler.

Geçmiş bugüne taşıyan öykülerdeki tanıklıkları, tıpkı belleğin yaşananları kaydederken yaptığı gibi, imgelemele karışık bir süzgeçten geçirerek kaydeden alternatif “tarih” anlatıları olarak değerlendirebiliriz. Kuşkusuz her ölçüm, gerçeği kaydetmeye çalışırken onu bir ölçüde değiştirir. Tarihçiler de yaptıkları seçme ve ayıklama işlemleri nedeniyle nesnelliğin, şeffaf anlatımın uzağına düşerler; ancak tarih, kanıtlara duyduğu inançtan vazgeçmez. Romanlar ise geçmiş ve geçmişe ilişkin tanıklıkları kanıtlara dayanmadan da inşa edebilirler. Bu nedenle, edebiyat tarihsel olarak geçersiz olan tanıklıkları dışlamaz. Bu tanıklıklara dayanan anlatılar, bir yandan tarihin nesnel bilgisine sahip olunup olunamayacağını sorgular, öte yandan yaşananların hafızaya olduğundan farklı bir şekilde kaydedilmesinin arkasında yatan dinamikleri aydınlatmaya ve insan psikolojisini ve bu psikolojiyi etkileyen kültürel ve toplumsal yapıyı yorumlamaya çalışır.

Kurmaca metinlerin gerçekmiş gibi algılandığı ve romanlara açılan davaların kanıksandığı bir coğrafyada, anlatılara uygulanan “doğruluk testi”ni bir çırpıda kenara atmak kolay değil. Ancak 12 Mart romanlarını hakkıyla okuyabilmek için böylesi bir çabanın özellikle büyük bir önemi var; çünkü, bu romanlardaki tanıklık sadece 1970’lerde yaşananlara ışık tutmak amacıyla değil, aynı zamanda orantısız güç kullanımını yaratan psikolojiyi irdelemek, kültürün güç tanımını ve gücü kutsamasını sorgulamak ve sosyo-kültürel bir eleştiri geliştirmek amacıyla yapılıyor. Bu sorgulamanın belirginleşebilmesi için 12 Mart romanlarını 12 Mart askeri muhtırasının tarihinden ayrı olarak da düşünebilmek gerekmektedir.

III. Tarihe Katılmanın Bir Yolu Olarak Görgü Tanıklığı

Adını 12 Mart 1971 askeri muhtırasından alan bir romanlar toplamını bu olaydan ve politika ile tarihin gölgelerinden soyutlamak çok kolay olmasa da, bugün 12 Mart romanlarında sunulan görgü tanıklığını farklı perspektiflerden okumak için pek çok nedenimiz var. Bunlardan birincisi “edebiyat tarihin yansımasıdır veya toplumsal gerçek içine yerleştirilmiştir ya da bir veya öteki tarihsel anın ürünüdür” şek-

linde ifade edilen klasik aktarımcı görüşün artık geçerliliğini yitirmiş olması.²⁷ Belleğin tanımı gibi edebiyatın tanımı da artık (nereye isterse oraya oturan köpeğinki gibi) özerk bir irade düşüncesinin etrafında yapılıyor ve gerek belleğin, gerekse edebiyatın “tarihsel” gerçeklikleri, tarihin ortaya koyduğu gerçekliklerden farklı olabiliyor.

12 Mart romanlarını, darbe atmosferine tanık olan bireylerin acıları ve endişeleri hakkında gerçek göndermeleri de olan kurmaca hikâyelerin bir araya geldiği yapıtlar olarak görmek yerine, onları tarihsel bir katalog veya politik şifreler barındıran yapıtlar olarak değerlendirmenin bir mübalağa için gerçekleri feda etmeye benzediğini söyleyebiliriz. 12 Mart romanlarının pek çok örneğinin askeri müdahaleye ilişkin olayların taze anılarına dayandığı ve bu nedenle, gündelik detaylar açısından zengin ve haber veya yaşamöyküsü yazımına özgü nüveler taşıyan yapıtlar olduğu doğrudur. Bu romanların amacının insanlara ulaşmak, onları kendilerine dayatılan gerçekler karşısında direnmeleri için motive etmek olduğunu da zaten daha önce belirtmiştim. Yine de, bu özelliklerin romanların alımlanışında birinci dereceden belirleyici olması bir abartıya işaret eder.

12 Mart romanları, sadece insanların politik kimlikleri nedeniyle yaşadıkları çelişkileri değil, aynı zamanda kültürün ve geleneklerin onlara dayattıkları kurallar nedeniyle hissettikleri endişeyi de görünür kılar. Dolayısıyla, anlatıların hedefi sadece 12 Mart özelinde yaşanan boğucu politik atmosferi belirginleştirmek değil, aslında daha geniş bir kültürel eleştiri yürütmektir. 12 Mart atmosferinden soyutlandıklarında bile bu romanlarda bir kısıtlanmışlık duygusu ve bir iktidar ve güç eleştirisi hissedilir. Bir diğer önemli nokta ise 12 Mart romanlarının tarihi konu edişinin statik bir yansıtmadan çok dinamik bir kırılmaya denk düşmesidir. Bu romanlar tarihin “ürün”leri oldukları kadar, aynı zamanda tarihin “üretici”sidirler; çünkü bu romanlardaki karakterler, dönemi onlara benzer şekilde baskı altında deneyimleyen kayda değer sayıdaki insan için birer rol modeli olmuştur.

12 Mart romanları, politik yönelimleri ne olursa olsun, bir kahraman kültü oluşturmuştur. Bazı yazarlar roman karakterlerini epik öğelerle süsleyerek kahramanlaştırmış, bazıları ise onları madun ancak azimli kişiler olarak canlandırmıştır. Her iki şekilde de bu ka-

rakterler rol modelleri olarak ortaya çıkmıştır ve insanlar, gerçek yaşamlarında, kendilerini edebiyattan görüntülere sığdırmaya çalışmıştır. Bu özellikleri göz önüne alındığında, 12 Mart romanlarına Stephen Greenblatt'ın deyiimiyle, “geçmişin kendisini incelenmek üzere sunduğu şeffaf pencereler”miş gibi davranmak haksızlık olur; onlar, şeffaf pencereler değil, “her kültürel düzenin biçim ve anlam verdiği bir kolektif gerçeklik etkisi yaratmak için kullanılan yapıtaşlarıdır.”²⁸ 12 Mart romanları hem kültürel hem de psikolojik bir iş yapmakta, okurlara dönemin “dilbilimsel, kültürel, toplumsal ve politik kumaşına” dokunma olanağı sunarken aynı zamanda bu kumaşın tasarlanmasına ve dokunmasına da katkıda bulunmaktadır.²⁹

12 Mart romanlarını, yazınsallaştırdıkları toplumsal ve politik gerçekliklere bir çeşit katılma yolu açan yapıtlar olarak yeniden değerlendirmek gerekmektedir. Onlara bu açıdan bakmak, yazınsal metni üretimi bitmiş bir meta olarak görme fikrine karşı çıktığı ve metinle çevresi arasındaki ilişkiyi interaktif bir ilişki olarak değerlendirdiği için, ancak edebiyata post-yapısalcı bir yaklaşımın içinden olanaklıdır. Bu yaklaşım, edebiyatı tarihsel, toplumsal ve politik gerçekliklere “emniyetli bir mesafeden” tutulan bir ayna olarak gören eski dogmatik görüşü de geçersizleştirir.³⁰ Melih Cevdet Anday'ın *Gizli Emir*'inin 12 Mart darbesinden bir yıl önce yayımlandığını düşünenecek olursak, bu “kumaşa ‘dokunma’ olanağı sunarken aynı zamanda kumaşın ‘dokunma’sına katkıda bulunma” formülündeki espriyi haklı görmek de olasıdır. *Gizli Emir*'in olacakları önceden bilen anlatısı, 12 Mart romanlarına tarihin basit bir yansıması olarak bakmayı zorlaştırır. Kendiliğinden oluşan bir tarih ve onun yansıtılması suretiyle oluşan bir edebiyat fikrine karşılık, yorumlanan bir tarih ve bu tarihin yeniden yorumlanması suretiyle oluşan bir edebiyat düşüncesini bir adım daha ileri götürerek, yazınsal metinlere daha aktif bir rol biçebiliriz.

Edebiyatı “doğruluk testi”ne sokmak ve “tarih” olamadığı için eleştirmek yerine, tarihi, üzerinde anlaşmaya varılan tarihsel gerçekliği olumsuzlayan tanıklık anlatılarını da dikkate almaya sevk etmek ve tarihin varolan tanıklıklar arasındaki çelişkileri önemsemesini sağlamak, 12 Mart deneyimi açısından çok daha fazla yol açıcı olacak-

tır. Birer ikişer gün yüzüne çıkan biyografi ve otobiyografiler veya belgelere dayalı anı kitapları sayesinde 12 Mart'ın tarihine ilişkin bilgilerimize her gün yeni bilgiler ekleniyor.³¹ Farklı tanıklıkların ortaya çıkmasıyla dönemi farklı bir açıdan yeniden inceleme şansına kavuşuyoruz. Tanıklık anlatılarındaki çeşitlilik, “doğruluk testi”nin birden fazla anahtarı olduğunu fark etmemizi kolaylaştırıyor ve kurmaca düzlemdeki farklılıklara da ışık tutuyor. Bu ışık, 12 Mart'ın sadece tarihini değil edebiyatını da daha kavrayıcı bir şekilde ele almamız için reddedilemeyecek kadar çekici bir davet sunmaktadır.

Araştırmalar, görgü tanıklığının geçerliliğinin, tanık olunan olay üzerinden geçen zamanla ters orantılı olduğunu göstermektedir.³² Tanık olunan bir olayın belleğe nasıl kaydedildiği kadar, nasıl hatırlandığı da önemli bir sorudur. Durum böyle olunca, 12 Mart'ın bugün yazılacak tanıklık anlatılarıyla anlaşılmaya çalışılması fikri yadırganabilir. Ancak konuşulamayan, anlatılamayan, itiraf edilemeyen bazı şeylerin zamanla konuşulabilir, anlatılabilir ve itiraf edilebilir olduğunu düşünecek olursak, tarihsel gerçeklikten belli sapmalar olması pahasına, 12 Mart'ın arkasındaki psikolojik gerçeklikleri anlamak için hâlâ bir şansımız var demektir. Bu şans iyi kullanabilmek için anı ve biyografi veya otobiyografi gibi bilgi ve belgeye dayanan yazınsal türler kadar, kurmacanın duygusal gücüne de ihtiyacımız var.

NOTLAR

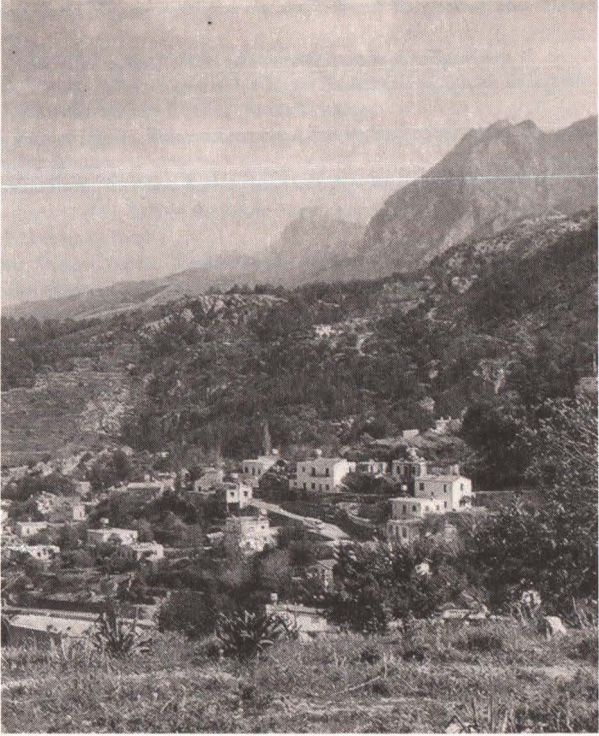
- 1 Otobiyografiler genellikle arşivlere ve belgelere dayanarak bilgi verir. Anılarda ise tarihin değil belleğin yazıya aktarılması söz konusudur.
- 2 Psikolog Douwe Draaisma bu benzetmeyi yazar Cees Noteboom'a referansla yapar. Bkz. Draaisma (2008), s. 1.
- 3 İkinci ve üçüncü dereceden tanıklık, görmedikleri bir olayı, o olayı yaşayan birinden öğrenen veya olayın yarattığı etkileri hatırlayan kişilerin tanıklığı için kullanılır. Bu kişiler bizzat görmedikleri bu olayları da “hatırlarlar” ve tanıklık edebilirler. Bkz. Engdahl (2001).
- 4 Bkz. Treat (1996).
- 5 Bkz. Keniston ve Quinn (2008).
- 6 Mübadele romanına şu yapıtlar örnek verilebilir: *Emanet Çeyiz* (1998) Kemal Yalçın; *Giritli Mustafa* (2000) Ertuğrul Erol Ergir; *Kalimerhaba İsmir* (2004) Can Eryümlü. Anadolu'dan göçenlerin tanıklıklarına bazı örnekler ise şöyle: *Benden Selam Söyle Ana-*

- dolu'ya* (2001) Dido Sotiriou; *İzmirli Nine* (1999) Elsa Hiou; *Yitik Kentin Kırk Yılı* (1994) Kozmas Politis.
- 7 Bkz. Türkeş (2000).
- 8 Bkz. Weine (2006).
- 9 Bkz. Alphen (1997), s. 27.
- 10 12 Mart'a biyografik tanıklıklara şu örnekler verilebilir: *12 Mart Anıları* (2008) Nihat Erim; *Gülleyla'ya Anılar* (2002) Azra Erhat; *Bir Annenin 68 Anıları* (2000) Muazzez Aktolga; *Yarılma* (2000) Gün Zileli; *Kimse Kızınasın Kendimi Yazdım* (1999) Hasan Cernal; *İnsanlar Tanıdım: Mihri Belli'nin Anıları* (1999) Mihri Belli; *12 Mart'tan 12 Eylül'e Mamak* (1998) Oral Çalışlar; *Ziverbey Köşkü* (1987) İlhan Selçuk; *12 Mart Anıları* (1978) Sadi Koçaş.
- 11 Melih Cevdet Anday'ın *Gizli Emir* (1970) adlı romanı muhtıradan önce yayımlanmıştır. Adını askeri müdahaleden alan bu edebiyat, 1971-1980 yılları arasındaki dokuz yıllık süreçte en etkili örneklerini vermiştir. Bu romanlar büyük bir okur kitlesi edindiler ve dönemlerinin kült kitapları oldular. Popülerliklerine karşın, resmi ideoloji ile çakıştıkları için asla tarihsel veya yazınsal olarak kayda değer bulunup okullarda okutulan kitaplardan olmadılar.
- 12 Türkiye'deki tarihsel olaylara değinen pek çok diğer roman gibi 12 Mart romanları da bir gerçeğe uygunluk filtresinden geçirilerek ve dikkati anlatıların yaşananlara sadakatine çeken bir doğruluk indeksi referans alınarak incelenmiştir. Bkz. Moran (1994), s. 11-17; Belge (1998), s. 114-134; Naci (1988).
- 13 Bkz. White (2004), s. 70.
- 14 Bkz. Neyzi (2001); Mardin (1978).
- 15 Bkz. Özbudun (2000), s. 35.
- 16 Bkz. Zürcher (1993), s. 276.
- 17 Bkz. Jongman ve Schmid (2005), s. 674.
- 18 Bkz. Foley (1986), s. 243.
- 19 Bkz. Naci (1988).
- 20 Bkz. Belge (1998).
- 21 Bkz. Belge (1998).
- 22 Bkz. Çandar (2007), s. 184.
- 23 Maehler raporunu tamamlamasına karşın bu konu üzerine çalışmaya devam etmiş ve yazarın Yahudi soykırımının dramatik gücünü ne şekilde kullanarak ikna edici bir oto-biyografi yazdığını incelemiştir. Bu çalışma 1999 yılında piyasadan kaldırılan *Fragments* ile birleştirilerek tek kitap olarak yayınlanmıştır. Bkz. Maechler (2001).
- 24 Olayın tarihsel olarak incelenmesi için bkz. Gutman (1990).
- 25 Bkz. Laub (1992), s. 59.
- 26 Bkz. Günay (2006).
- 27 Bkz. Pieters (2001), s. 12.
- 28 Bkz. Pieters (2001).
- 29 Bkz. Brannigan (1998), s. 12.
- 30 Bkz. Greenblatt (1988), s. 7.
- 31 12 Mart muhtırasının başbakan yaptığı Nihat Erim'in kasetlere okuduğu ve daha sonra çözülerek sağlığında daktilo edilen metinler, geçen yıl, yani Erim'in ölümünden yirmi sekiz yıl sonra yayımlandı. Bkz. Erim (2008).
- 32 Görgü tanığı belleğinin kırılabilirliği konusundaki öncü araştırmalar Elizabeth Loftus ile Roy S. Malpass ve Patricia Devine'e aittir. Bkz. Loftus (1975); Malpass ve Devine (1981). Daha yakın zamanlarda yapılan bir araştırma için bkz. Wells ve Olson (2003).

KAYNAKÇA

- Alphen, Ernst van (1997). *Caught by History: Holocaust Effects in Contemporary Art, Literature and Theory*, California: Stanford University Press.
- Belge, Murat (1998). *Edebiyat Üstüne Yazılar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Brannigan John (1998). *New Historicism and Cultural Materialism*, New York: St. Martin's Press.
- Çandar, Tuba (2007). *Murat Belge: Bir Hayat*, İstanbul: Doğan Kitap.
- Draaisma, Douwe (2008). *Yaşlandıkça Hayat Neden Çabuk Geçer: Belleğimiz Geçmişimizi Nasıl Şekillendirir?* İstanbul: Metis Yayınları.
- Engdahl, Horace (2001). *Witness Literature: Proceedings of the Nobel Centennial Symposium*, Stockholm.
- Erim, Nihat (2008). *12 Mart Anıları*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Foley, Barbara (1986). *Telling the Truth: Practice of Documentary Fiction*, New York: Cornell University Press.
- Greenblatt, Stephen (1988). *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Berkeley: University of California Press.
- Gutman, Israel (1990). "The Armed Struggle of the Jews in Nazi Occupied Countries", Yahil (ed.), *The Holocaust* içinde, Oxford: Oxford University Press: 457-498.
- Günay, Çimen (2006). "12 Mart Romanlarında Erkeklik ve Muhafazakârlık: Büyük Gözaltı ve Gençliğim Eyvah", *Pasaj* 3: 75-94.
- Jongman, A. ve A. P. Schmid (2005). *Political Terrorism: A New Guide to Actors, Authors, Concepts, Data Bases, Theories & Literature*, New Jersey: Transaction Publishers.
- Keniston, A. ve J. F. Quinn (2008). *Literature After 9/11*, New York: Routledge.
- Laub, Dori (1992). "Bearing Witness, or the Vicissitudes of Listening", Felman ve Laub (ed.), *Testimony: The Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, New York: Routledge.
- Loftus, Elizabeth (1975). "Leading questions and the eyewitness report", *Cognitive Psychology* 7: 560-572.
- Maechler, Stefan (2001). *The Wilkomirski Affair: A Study in Biographical Truth* (Including the text of *Fragments*), New York: Schocken Books.
- Malpass, R. S. ve P. G. Devine (1981). "Eyewitness identification: Lineup instructions and the absence of the offender", *Journal of Applied Psychology* 66: 482-489.
- Mardin, Şerif (1978). "Youth and Violence in Turkey", *Archives Européennes de Sociologie* 19: 229-254.
- Moran, Berna (1994). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış III*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Naci, Fethi (1988). *60 Türk Romanı*, İstanbul: Oğlak Yayınları, 1988.
- Neyzi, Leyla (2001). "Object or Subject? The Paradox of 'Youth' in Turkey", *International Journal of Middle East Studies* 33: 411-432.
- Özbudun, Ergun (2000). *Contemporary Turkish Politics: Challenges to Democratic Consolidation*, Londra: Lynne Rienner Publishers.
- Pieters, Jürgen (2001). *Moments of Negotiation: The New Historicism of Stephen Greenblatt*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Treat, John W. (1996). *Writing Ground Zero: Japanese Literature and the A-Bomb*, Chicago: University of Chicago Press.
- Türkeş, Ömer (2000). "Romanda 12 Mart Suretleri ve '68 Kuşağı", *Birikim* 132: 80-85.
- Weine, Stevan (2006). *Testimony After Catastrophe: Narrating the Traumas of Political Violence*, Evanston: Northwestern University Press.

- Wells, G. L., ve Olson, E. A. (2003). "Eyewitness testimony", *Annual Review of Psychology* 54: 277-295.
- White, Hayden (2004). "The Value of Narrativity in the Representation of Reality", Bal, Mieke (ed.), *Narrative Theory* içinde, New York: Routledge. 1-23.
- Zürcher, Erik Jan (1993). *Turkey: A Modern History*, New York: I.B. Tauris.



Lapta'nın yukarı mahallesi: Başıpınar.

Felaketi Yazmak: Kıbrıs'ta Nostalji ve Tarih(ler)i¹

*Rebecca Bryant**

Atalarımın, anne-babamın ve kendimin tarihini yazmak boynumun borcu diye düşünüyorum. Ayrıca, onların ve o dönemin insanların âdetleri, gelenekleri ve meslekleri hakkında da yazacağım tabii ki. İçimi dağlayan acı, size tarif edemeyeceğim kadar derin.

Dünyanın adaletsizliğine daha fazla katlanamıyorum. Doğduğum ve büyüdüğüm evi, o patikalarda ve inişli çıkışlı tepeciklerde koşmayı, pınarların soğuk suyundan içmeyi ne kadar çok istediğimi durmadan, gece gündüz düşündüğüm zaman, göğsümde bir ateş yanıyor ve öyle bir kedere gömülüyorum ki gözyaşlarım sel oluyor. Öylesine ağlamak ve haykırmak istiyorum ki ovalar ve dağlar duysun. Ancak buna daha fazla dayanamayınca susuyorum.²

Söylediklerinden çok, söylemeye çalıştığı ancak söyleyemediği, söylemeyi başaramadıklarından dolayı bu alıntıyla başlamak istiyorum. Bu sözler, sürgünde yazılan, üç kuşağın hikâyesini anlatmaya çalışan ve daha ilk cümlelerinden itibaren “tarih” türüne uyum sağlamakta –bunu denese bile– başarılı olamayan bir hatıratın açılışı. İl-

* George Mason Üniversitesi (çeviren: Doğuş Derya ve Pembe Behçetoğulları).

ginç bir biçimde hatıratın yazarı Meropi Siakidou, ilkökul mezunu olmasına rağmen sesini hangi türle duyurabileceğinin farkında. Meropi hikâyesini *laografia* unsurlarına (âdetler, gelenekler vb) başvurarak “nesnel” kılmaya çalışırken, nesnelliğe ilişkin bu girişimi, bir sonraki cümlesinde acısının itirafıyla başarısızlığa uğruyor.

Bu yazı, Kıbrıs'ta yaşanan “katastrof” hakkında yazan kadınların nostalji ve tarihle ilgili kullanımlarını yapısöküme uğratmaya çalışıyor. En başından beri bu hikâyelerin en önemli unsurları olduğunu düşündüğüm bazı temel öğeleri açığa çıkarabilmek amacıyla, Kıbrıs'ta yaşananlar için “çatışma” yerine “katastrof” kelimesini kullanıyorum: Çünkü, bütünlüklü ve kronolojik bir “tarih” olarak anlatılabilecek, bir dizi olaya ayırabileceğimiz çatışmadan ziyade, bir deneyim, bir “dönüm-noktası” (*kata-strofi*) olarak neler yaşandığına vurgu yapabilmek istiyorum. Hem söz hem de eylem olarak erkekler ve hatta çatışmayla ilgili belge(sel) ve arşivi, deneyimsel ve sözel olana yeğ tutan –tarih ve siyaset bilimi gibi– birincil yazın türlerince kontrol edilen bir çatışma içinde hatırlamanın toplumsal cinsiyeti üzerine düşünmenin ilk adımı olarak görüyorum bunu.

Meropi'nin giriş cümlelerini, bir başka metnin giriş cümleleriyle, Meropi'nin 1974'e kadar yaşadığı ve sonra terk etmek zorunda kaldığı küçük kasabada yaşayan bir Kıbrıslı Türkün yayınlanmamış hatıratıyla karşılaştırmak istiyorum. İkinci metnin açılış cümleleri birincisiyle birçok ortak nitelik taşıyor, fakat Meropi'nin acı feryadına karşı, ikincinin tonu daha sakin, hatta sıradan:

Bu kitapta anlatılanlar, İngiliz Koloni Yönetimi altında 1928'de Lapta'da doğan, Kıbrıs'ın bütün çalkantılı yıllarına tanıklık etme fırsatını yakalamış, 1960 yılında Kıbrıs Cumhuriyeti'nin kurulmasına tanıklık etmiş, fakat Cumhuriyet'in Rum ortak tarafından ele geçirilmesinden sonra yıllarca göçmen olup zorluğa ve acıya katlanmış, ama yine de ailesinin mutluluğu ve refahı için bütün bu kâbusları atlatma gücünü kendinde bulmuş. S.Ö.'nün hayatının gerçek öyküsüdür ve ailesinin başından geçenlerle atalarından miras kalan unsurlara dairdir. Hikâyenin kahramanı beş çocuklu bir ailenin dördüncü çocuğudur ve başından geçenler, ilerdeki kuşaklar için, Kıbrıslı Türk köy yaşamı hakkındaki gerçekleri anlatacaktır.

İki metin arasındaki benzerlikler ve farklılıklar hemen fark edilebilir. Bunlar, 1920'lerde, altı yıl arayla doğmuş; aynı küçük kasabada büyümüş, sadece ilkokulda okumuş ve evlerini terk etmek zorunda kalmış iki kadının otobiyografileri. Birincisi kendisi tarafından yayınlanmış; diğeri yazarının ondan ısrarla "kitabım" diye söz etmesine rağmen yayınlanmamış. Benzerliklerine rağmen, büyük oranda deneyimlerdeki ayrılıklardan kaynaklanan farklılıkları da bir o kadar çarpıcı. Meropi acıyla feryad ederken, S. daha mesafeli bir yaklaşım sergiliyor. Bu metinler arasındaki fark, sadece birinin Rumca ve diğersinin de Türkçe yazılmış olması ya da yazarların kendi toplumlarına özgü meselelere ya da türlere bağlı olmaları da değil; farklar özellikle Kıbrıslı Türk yaklaşımında kitabın daha başında bir "kapı"la, örneğin acının azaldığı bir "son"la başlamasından; buna karşın, Kıbrıslı Rum örneğinde, kitabın başından bir son olmadığını ilan etmesinden kaynaklanıyor.

Kıbrıs'la ilgili çalışmalarda, resmi tarihte Kıbrıslı Rumların geçmişini hatırlamaya ve Kıbrıslı Türklerin de unutmaya vurgu yaptığı söylenir.³ Bu resmi tarihe göre, Kıbrıslı Rumlar hem 1974'te terk etmek zorunda kaldıkları evlerine, hem de çatışmadan önceki o zamana, yani düşüş öncesi geçmişe geri dönmeyi arzuluyorlar.⁴ Kıbrıslı Türklerin resmi tarihi ise geri dönüşün olmadığını altını çizer. Bu tarihlerde, geçmişe doğru kırılmayı yaratan, Kıbrıslı Türklerin acı çektiği 1963-1974 arası dönemdir ve Türk askeri yeni geleceği yaratarak onlara bir anayurt kurmuştur. Kıbrıslı Rumların tarihleri nostaljik olarak görülebilirken, Kıbrıslı Türklerinki anti-nostaljik olarak okunabilir.

Resmi tarih bunlar. Ve resmi tarih oldukları için de, Kıbrıslı Rumların unuttuğu ya da unutmak istediği ve Kıbrıslı Türklerin de hatırladığı ya da dönmek istediğine dair muhtemelen bastırılmış, karşı-hegemonik anlatıları bulmak ve onaylamaya çalışmak kolay bir entelektüel yorum olur. Bu tip entelektüel müdahaleler, Kıbrıs'ta akademisyenler, gazeteciler, yazarlar ve aktivistler tarafından sık sık yapılageldi. Gerçekte, resmi tarihlerin başka bazı gerçekleri bastırdığı, geçmişe dair bir hakikatin birkaç kurnaz siyasetçinin çıkarına kurban edildiği düşüncesi, Kıbrıslılığın ya da ortak bir Kıbrıslı kimliği-

nin doğması için gerekli temel motivasyonlardan biriydi. Bu kimlik, ortak bir anayurt fikrine dayalı fakat temelini birkaç ortak yemek, bazı ortak gelenek ve tavırdan alan ve destekçilerinin, Ortadoğulu ya da Levanten, ama en çok da Türk ya da Rum/Yunan olmayan “Kıbrıslı” diye tanımladıkları bir kimliktir. Hatta bu hareketin bazı destekçilerinin tavırlarından da görülebileceği gibi, inşa sürecinde olan bu yeni Kıbrıslı kimliğinin zaman zaman yerini almaya aday olduğu Yunan ve Türk milliyetçilikleri kadar özcü bir etnik milliyetçi tavır içine de girebildiği gözlemlenmektedir.⁵

Başka bir çalışmamda⁶ kapsamlı bir biçimde ele aldığım ve yukarıda alıntıladığım anlatının iddiasını paylaştığım gibi, özne ve devlet arasındaki ya da kişisel geçmişlerle/tarihlerle kolektif tarihler arasındaki ilişki, alışageldiğimiz “resmi” ve “bastırılmış” tarihler ayrımının izin verdiğinden daha karmaşıktır. Öncelikle, “resmi” ve hegemonik kavramları arasında bir ayrım yapmak gerektiğini belirtmem gerekir. Pratiklerin ve ideolojilerin hegemonik olması hususunda, onların “artık kontrol biçimleri olarak görülmeyecekleri biçimde günlük hayata işlemleri, kök salmaları” gerektiğini söyleyen Jean ve John Comaroff’la hemfikirim.⁷ Bu tarif, Zizek’in “ideoloji, gerçekliğimizden bir kaçış noktası önererek değil bazı travmatik, gerçek çekirdekten kaçışa imkân veren sosyal gerçekliğin kendisini önererek işler”⁸ gözlemiyle de örtüşüyor. Başka bir deyişle eğer, Ricoeur’ün (1986) ileri sürdüğü gibi ideoloji, gerçekliği tarif etme iddiasındaysa, hegemonya da o ideolojinin günlük hayatta gerçekliği biçimlendirip sunduğu ve Zizek’in *yapısal travma* diye adlandırdığı biçimde kamufle ettiği delildir.

Kıbrıs’ta ya da başka bir yerde resmi tarihler, bu tür bir hegemonyayla ilgili iddiada bulunabilmek için sınırlılıklar taşır. Okullardaki öğrenciler kitaplarından bıkar, gezilere alaka göstermez ve onlara dayatılan tarihe karşı ironik bir duruş edinirler. Tarih genelde şüphle karşılaşılır ve tabu başlıklar eninde sonunda tartışılır. Tarih, en iyi ihtimalle şüphleyle, en kötü ihtimalle de ilgisizlikle karşılaşılır. Bu tür tarihler hegemonik hale gelemezler.

Bana öyle geliyor ki, “gayri resmi” ya da “bastırılmış” tarihlerin karşı-hegemonik ve bu yüzden de özgürleştirici olduklarına dair ge-

nel varsayım oldukça düşündürücü, muhtemelen de yanıltıcıdır. Yanıltıcı olduğunu düşünüyorum çünkü siyasal elitlerle halk arasında –hele de Kıbrıs gibi küçük bir ülkede– iyice sorunlu bir ayırım yapılmasına yol açmakta ve ayrıca bir “gerçek” öznenin resmi anlatıların karşısı olduğunu varsaymaktadır. Bu ayırımı Judith Butler de sorunlu bulur ve öznellik analizinde şunları söyler: “Öznenin kuruluşunun paradoksu tam olarak, bu normlara karşı direnen öznenin kendisinin bu normlar tarafından üretilmiyorsa bile, mümkün kılınıyor olmasındadır.”⁹ Bu tam olarak –antropologların uzun zamandır bildiği gibi– içinde yaşadığımız kültürün sembolik sınırlamalarından kaçmamızın mümkün olmadığı anlamına gelir.

Yine de ~~özne~~ler, bazı antropologların işaret etmeye başladıkları gibi,¹⁰ kendilerini “daha iyi” insanlar haline getirmek için –milliyetçi, İslamcı ya da başka siyasal ya da toplumsal kimlikler edinerek– iradi olarak hegemonik kültürün şeklini alırlar. Benzer bir biçimde, genelde bireylerin kendi hayat hikâyeleri sadece “resmi” ve “gayri resmi” olanın bir karışımı değildir. Çünkü bu hikâyeler sıklıkla bireylerin kendi anlatılarıyla karmaşık bir ilişki içinde olan hegemonik anlatıların unsurlarını da taşırlar. Bu makalede, resmi ve hegemonik veya gayri resmi ve karşı-hegemonya arasındaki kolaycı bir karışıklığın, insanlar hikâyelerini anlattıklarında bunun bireylerin kendileri ve diğerleri için ne anlama geldiğini anlamaya engel olduğunu iddia ederek, hegemonik olana karşı “resmi” olanı tartışacağım.

Burada öne süreceğim sav oldukça basit: Birkaç köylü kadının bilinçli bir biçimde kaleme aldıkları türe-bağlı yazılarını geçmişe duyulan nostalji sorununu tartışmak için inceleyeceğim. Fakat, birinci kısımda açıkladığım gibi, *nostalji*yi Yunanca etimolojik anlamında değil, 17. yüzyıldan kaynaklanan orijinal anlamıyla, anayurdu belli bir biçimde hayal etmeyi de içeren geri dönüş özlemini ifade etmek üzere kullanacağım. “Anayurdun hayal/tasavvur edilmesi”ni, topluluk ve mekânın toplumsal aidiyet ile birbirine bağlanma yollarını hayal etmek anlamında kullanıyorum. Nostalji bu anlamıyla sürgünün ocak ve yuva özlemini ya da basit çocukluk zamanlarına özlemi içerebilir. Öyleyse nostalji, zamanın geçişi ya da sürgün biçimleri nedeniyle toplumsal aidiyetin var olmayan tarafına özlem ola-

rak görülebilir. Nostaljiye önemli olan, toplumsal aidiyet içinde, kayıptan ziyade, kazanılabileceği ya da yeniden kazanılabileceği ima ederek yokluğu/olmayanı vurgulamasıdır. Kelimenin etimolojisi bunun bir “dönüş” olması gerektiğini savlarken, burada geleceğe dair nostalji olasılığını da dikkate alabileceğimizi öne süreceğim.

Konuyla ilgili yazılanların birçoğunun aksine, Kıbrıslı Rum anlatılarının nostaljik ve Kıbrıslı Türk yazınının anti-nostaljik olduğunu değil, fakat farklı şeylerin anımsanması itibariyle ikisinin de nostaljik olduğunu göstereceğim. Kıbrıslı Rumların yazını, katastrofiden önceki köy yaşam biçimlerine özlemi açığa vururken, Kıbrıslı Türklerin yazını köy yaşamına bir özlemi değil, enklavlardaki dayanışma ve karşılıklı bağımlılığa duydukları nostaljiyi ifşa ediyor. Her ikisi de, farklı sosyal aidiyet anlarına özlem duyuyorlar, fakat burada öne sürdüğüm gibi, adanın her iki tarafında birbirine karşıt sözcüklerle ifade edilen bu sosyal aidiyet duyguları, ya Türk ya da Rum olan bir topluluğa yönelik olarak ortaya çıkıyor.

Katastrof-öncesi köy yaşamına Rumların duyduğu özleme rağmen, bu özlemlerin geçmişteki ortak yaşama değil, daha ziyade bir zamanlar kendilerine ait olmuş olan ve hep öyle kalacağını düşündükleri bir yere dönük olduğunu söyleyeceğim. Kıbrıslı Türklerin anlatıları ise, kamp yaşamını betimlerken nostaljik unsurları içerse de var olmayandan ziyade apokaliptik bir anayurt özlemi aracılığıyla kavramlarımızı karıştırıyor –geçmişteki değil gelecekteki bir anayurt. Ve daha sonra resmi tarihlerin neden yerelde kurulan bu aidiyet duygusu aracılığıyla işleyebildikleri konusuna dönmeyi umut ediyorum.

Nostalji ve Ötekilik

Birçok yazarın belirttiği gibi, nostalji kelimesi etimolojik olarak *nostos*, yani dönüş ve *alghos* yani özleme ya da acıya dayanır. Yani etimolojik olarak nostalji, geri dönüşe özlem demek. Ancak yine de varsayımsal olarak daha iyi bir geçmişe dair yazmanın her türüne nostaljik diyemeyiz. Örneğin Kıbrıs'ta, nostalji, çatışmadan önceki, herkesin doğduğu köyde yaşadığı düşüşten önceki zamana kadar gider, ancak aynı zamanlardaki yoksulluğu ve belirsizliği içermez. Öy-

leyse nostalji, sadece geri dönüşe olan özlem değil; böyle bir özlemi yaratan geçmişin, o özlemi belli bir biçimde türetecek olan anlatım biçimidir de.

Hatta bundan öte, kelimenin etimolojisinin ifade ettiği gibi nostaljinin kökeni eski Yunancaya dayanmaz. Nostaljinin kökeninde, varsayımsal bir hastalığı, birinin yerel toprağına dönüş arzusu diye adlandırılan bir hastalığı tarif etmek üzere 17. yüzyılın sonlarında ortaya atılan yeni bir anlam yatar. Yunanca *ksenitia* ya da Türkçe *gurbet* sözcükleri kişinin anayurdundan uzakta olma durumunu tarif eder ve bu nostalji duygusuyla birleşerek oluşan *sıla* özlemini ortaya çıkarır. Ve ulaşımın kolaylaşmasından önceki yakın geçmişte sözcüğün, orijinal 17. yüzyıl anlamıyla, hem *ksenitia* hem de *gurbet*, “sürgün”ün, kendi yerel köyünden elli ya da yüz mil uzakta dahi halini tarif etmek üzere kullanılmıştı.

Bu yeni anlamın yaratıcısına göre, bu ıstırapın belirtileri en çok yaşadıkları ülkenin alışkanlıklarını hor gören ve “sıkça anavatandaki mutluluğu işaret ederek bu mutluluğu herşeye tercih edenlerde” görülebilir.¹¹ Dominic Boyer, 1989 sonrası Doğu Almanya’daki nostaljiyi ele alan makalesinde Johannes Hofer’in bu ıstırapa dair yaptığı orijinal tanımlamaya yer verir ve “yakın nostaljinin semptomunun öyle ya da böyle, milliyetçilik olduğunu” söyler.¹² Boyer’e göre Hofer tanımlamalarında, *heim* (ev) ve *nation* (millet) kavramlarını dönüşümlü olarak kullanmakla kalmaz, aynı zamanda sürgün halini fizyolojik bir ıstırap, hatta mani olarak koyar ve milleti bu yolla doğallaştırır.

Boyer’e paralel olarak diyebiliriz ki, “*algos*’un millet ile olan ilişkisini deşifre etmek”¹³ yukarıda tartıştığım metinlerde de varolan yurt hasretini anlamamız açısından önemlidir. Yukarıda söylediğim gibi, Kıbrıslı Rumların metinleri, “geri dönüşe özlemi” (ayrıldıkları köylerine, kayıp geçmişlerine, kopuştan önceki bütünlüğe geri dönüşe dair olan özlemi) vurguladığı noktada nostaljik iken, Kıbrıslı Türklerin metinleri böyle bir özlemi dile getirmediğinden anti-nostaljiktir. Ve yine yukarıda vurguladığım gibi, bu durum, her iki tarafın resmi tarihlerinin ideolojik olarak doktrine edilmesinin sonucudur: Kıbrıslı Rum resmi siyaseti nostaljiyi “Unutmayacağım” (*Dhen Kschenon*) kam-

panyasının aracı olarak kullanırken, Kıbrıslı Türk resmi siyaseti de geçmişin adanın bölünmesi ile son bulduğunu ilan ediyordu.

Oysa, bireysel ve kolektif geçmişler/tarihler arasındaki ilişki bundan daha karmaşıktır. Bireysel ve kolektif geçmişler arasındaki karmaşık ilişki, aynı zamanda bireysel umutları kolektif travmalara yazan bir ilişkidir. Hep birlikte göreceğimiz gibi, Meropi ve S.'nin hikâyeleri, resmi tarihlerin aksi yönünde yazılmış hikâyeler değildir. Tam tersine bu hikâyeler, hegemonyayı, hiyerarşiler ve gündelik hayatın politikası üzerinden yeniden yapılandıran resmi tarihlerin yerel yorumlamalarıdır. Resmi tarihler bu yerel tarihlerin içinden doğru kabul görür, reddedilir; özlemlere, kayıplara ve gündelik hayatın bilincine nüfuz eder.

Bu elbette ki, kadınların yazdıklarının önemsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Rosemary Sayigh, Filistin'de yürüttüğü çalışmada, tarih anlatıcıları olarak sürekli erkeklere yönlendirildiğini anlatır. Burc el-Barcana kampında araştırmaya başladığında genç bir öğretmen kendisine yaşlı adamlardan oluşan bir liste verdiğini ve Filistin tarihini ancak bu insanlardan dinleyebileceğini söylediğini yazar.¹⁴ Benzer biçimde benim Kıbrıs'ta, 1993 senesinde başlayan ve bugüne kadar gelen araştırmamda da insanların bilinmesi ve belgelenmesi gerektiğini düşündüğü belirli olayların görgü tanığı kadınlar olmadığı sürece, anlatıcı olarak erkeklere yönlendirildim.

Meropi'nin oğlu kitabı bana vermek için gönüllü olurken bir yandan da ezile büzüle, annesini "çok fazla eğitimi olmayan, sadece bir köylü kadın" olarak tarif etti. Meropi giriş kısmında oğlunun kitabı yazması yönünde onu nasıl cesaretlendirdiğini belirtmesine rağmen, oğlu, kitabı bana ancak dört ayda ve çekine çekine verdi. Bu yüzden kadınların tarihleri, neredeyse yerellik damgasıyla algılanarak genellikle "gayri resmi" olarak ele alınıyor.

Bu tarihler, Herzfeld'in "kültürel mahrem" (*cultural intimacy*) dediği, kültürel olarak bizi biz yapan ve aynı zamanda başkaları tarafından okunduğunda ya da duyulduğunda bizi mahcup eden "o alan"ı üretirler. Bu tarihleri bir kültürel mahrem formu olarak ele almanın milliyetçiliğin gündelik mahremi anlamak açısından önemli olduğunu düşünüyorum.

Burada tartıştığım bütün çalışmalar Kuzey Kıbrıs'taki küçük bir kasabadan, Lapta'dandır ve bu yüzden kasabanın içinden çatışmaya dair yapılan betimlemeler köy düzeyinde, ya da yerel düzeyde bu topluluk ve aidiyet duygularının nasıl kurulduğu üzerine düşünmemize imkân verir. Lapta'yı seçmem tesadüfî değil: Bunu çalışmaya başlamamın sebebi, kasabanın Kuzey Kıbrıs'taki Girne bölgesinin en büyük kasabası olması ve yakın tarihinin onu birçok açıdan, adadaki daha geniş olaylara dair bir mikrokozmos yapmış olmasıdır. Lapta, iki bin beş yüz Kıbrıslı Rum ve beş yüz Kıbrıslı Türkten oluşan karma bir kasabaydı; bu oran adanın genelindeki nüfus oranlarını da aşağı yukarı temsil eder niteliktedir. Lapta, belediye başkanınca başı çekilen güçlü bir Rum milliyetçi hareketi ve güçlü bir Türk yeraltı direniş hareketi olan, varlıklı bir kasabaydı.

1964 Ocak ayında, adayı bölen toplumlararası çatışmalar başladığında, bütün (Laptalı) Kıbrıslı Türkler kasabayı terk etti ve ayrılışlarının ardından birkaç gün geçer geçmez evleri yağmalandı ve yıkıldı. Sonraki on bir yılı, bu sürenin önemli bir kısmı çadırlarda olmak üzere, kamplarda geçirdiler. 1974'te, Yunan cunta hükümetinin desteğiyle Cumhurbaşkanı Makarios'a karşı düzenlenen darbe Türk ordusunun müdahalesine sebep oldu ve adayı tamamen böldü. En kötü çarpışmalardan biri Lapta'da yaşandı ve neredeyse tüm Laptalı Rumlar ilk birkaç hafta içinde kasabalarını terk ettiler. Aynı yılın sonbaharında, Kıbrıslı Türkler artık kasabalarına döndüklerinde, kendi evleri yıkılmış olduğu için, Rum komşularının terk ettiği evlere yerleştiler.

Meropi'nin hatıratı, kasabadaki yaşantılarını ve onun alt üst oluşunu anlatır. Dede ve nineleriyle anne ve babasının hayatlarını, borçlanma ve refah dönemleriyle, iş ve keyif zamanlarıyla hatırladığı kadarıyla son derece ayrıntılı anlatır. Ve kasabadan kaçışlarını/ayrılışlarını da detaylarıyla anlatır: O gün ne pişirmişti, kızının ayrılması için onu nasıl ikna etmişti, ayrıldıktan sonra nerede kalmışlardı ve daha sonra onlara neler olmuştu. Bütün bu detaylar içinde Meropi, kasabada 1964 yılına kadar yaşamış olan birkaç yüz Türkten ve o yıl içinde onların kasabadan ayrılışından hiç söz etmez. Bundan öğluna söz ettiğim zaman, oğlu, Meropi'nin, kasabanın tamamen Rum-

ların bulunduğu bir bölgesinde yaşadığını belirterek şöyle devam etti: “Bir kadın olarak, mahallesinden hiç çıkmış olduğunu sanmıyorum. Muhtemelen Türkleri hiç görmemiştir.”

Bu soruyu Meropi’ye sorma fırsatını hiç bulamadım, çünkü kitabı yazdıktan birkaç sene sonra Alzheimer hastalığının belirtilerini göstermeye başladı. Fakat bölgenin zengin Türk evlerine yakınlığı ve köydeki toprak sahipliğinin parçalanmış doğası düşünüldüğünde oğlunun yanıtı bana yetersiz görünüyor. Türklerden aynı kasabada birlikte yaşadıkları Türkler olarak değil de, genel bir kategori olarak söz ettiği kitabının sonsözünde belli oluyor. Bu sonsözde Meropi, oğlundan güç aldığını ve torunlarına yaşadıkları toprakları nasıl terleri ile suladıklarını, bu toprakların yaban ellere gitmesi için nasıl acılarla yoğrulduğunu anlatma arzusu duyduğunu anlatır. “Çocuklarımın doğup büyüdüğü evin benim dedemin evi olduğunu öğrenmelerini istiyorum” der, “o ev ki, büyükannem uğruna mücevherlerini ve elbiselerini satmış, fakat yine de ellerinden kayıp gitmiştir”.

İşte beni bu kitabı yazmaya iten güdü... Ve elbette, istiyorum ki torunlarım bugün o evde Türklerin yaşadığını bilsinler. Ve kaybetmemek için çok uğraştığımız o toprakların, çocuklarımıza bırakmak için alinteri döktüğümüz o meyve bahçelerinin keyfini bugün Türklerin sürdürdüğünü ve bizim o toprakları görme hakkımızın bile olmadığını bilsinler.¹⁵

Kitapta tekrarlanan ve Kıbrıslı Rumların toprakla olan bağlarını anlatmak için kullandıkları emek ve toprak temasını başka bir çalışmada detaylarıyla tartıştım.¹⁶ Bunun yerine, bu yaşlı köylü kadının ailesinin kayıplarını anlatırken, Türklerin dışardan geldiği ve gerçekte kendilerine ait olmayan şeyin tadını çıkardıkları anlatımına odaklanmak istiyorum.

Meropi’den bir nesil daha küçük ve Türk müdahalesinin olduğu dönemde ilkökul öğretmeni olan bir kadının yazdıklarında, bu tema daha açık ve net bir şekilde görülebiliyor. Nitsa çok üretken bir yazar ve Kıbrıs’taki ilkokullarda okutulan çocuk kitapları serisi ödül almış. Bu anlamda –özellikle kendi rolünü, çocuklara belli bir tarihi

endoktrine eden bir öğretmen olarak da gördüğü için— çalışması “resmi tarih” olarak addedilebilir. Tanıştığımızda bana doğrudan şöyle dedi: “Otuz yıl boyunca öğretmenlik yaptım. Üç binden fazla öğrenci geçti elimden. Onlardan bir tanesinin bile kaybettiğimiz topraklarımızı unutabileceğini düşünüyor musun?” Fakat katastrof üzerine yazan diğer kadınlar gibi Nitsa da bölünmeyi kronolojik bir olay olarak değil, hayatlarında bir kırılma yaratan ve ayrılığın dayanılmaz acısına sebep olan bir dönüm noktası olarak tarif eder. Didaktik hatırlamaya politik bir teknik olarak ihtiyaç duyan resmi tarihlerden farklı bir biçimde, Nitsa yazınında insanın köyünden ayrılışının acısını güçlü bir biçimde uyandırır ve mütemadiyen öğrencilerin zihnine işler.

Nitsa’nın bütün kitapları ya Lapta’da geçer ya da Lapta’yla ilişkilidir. Bunlardan biri olan Ateşler (*Oi Foties*), savaşın dehşetinin karkatik bir biçimde yeniden anlatımıdır —bir ailenin Lapta’dan kaçışının, birbirlerini kaybedişlerinin ve kısmi birleşmelerinin öyküsü. Fakat Nitsa, aynı yıl, çok farklı bir kitap daha yayımlar. *Dönüş* (*O Ghyrismos*) adlı bu kitapta, Lapta’yı ziyaret edebilmek için Maruni bir ailenin kızınıymış gibi yapan genç bir kızın hikâyesini anlatır. 1974’ten sonra birçok Maruni aile parçalanmış; gençler güneye göç ederken aileleri (anne-babaları) kuzeyde kalmıştı. Maruni azınlık çatışmada taraf olmadığı için, gençler sınırı geçip ailelerini ziyaret edebiliyordu. Nitsa’nın kitabında, genç bir kız, Eleni, savaştan birkaç yıl sonra Maruni komşularıyla “Eleni Georgiou ismiyle değil, Kormacit’ten Francesca Antoniou” ismiyle sınırı geçmeye karar verir.

Birkaç talihsizlikten sonra, kendisini Lapta’da bırakmaları, kendi köylerine gitmeleri ve birkaç saat sonra dönerken onu almaları için Maruni aileyi ikna eder. Ancak her şey aniden öyle değişmiştir ki, kısa zaman sonra kaybolur ve sonunda korku ve bitkinlikle perişan olur. Yine de, evine ulaşmıştır ve babasını tanıyan bir Kıbrıslı Türk ailenin bu evde kaldığını öğrenir. Gözlerini rahat bir yatakta açar ve kendisini kimin bulduğunu daha sonra öğrenir. Bu kişi, köyü dolaşıp şilte ve kılıfları dolduran yorgancı (*paplomatas*) Kâmil’dir. Kızın orta-sınıf ailesinin aksine, Kâmil yoksul bir köylüdür.

Dahası, Nitsa kitabı “düzgün” Yunancayla yazdığından, Eleni Kıbrıs değil, Yunanistan Yunancası konuşmaktadır; ancak bu arada Kâ-

mil ve karısı kızla Kıbrıs lehçesi ile konuşurlar. Nitsa için “düzgün” Yunanca konuşmak milliyetçi bir ifadedir ve eğitim ve geleneği gösterir. Daha “aşağı” Kıbrıs lehçesini yazınına koymaya direnir ancak onu Kıbrıslı bir Türkün ağzına yerleştirir. Elbette, Kıbrıslı Türkler Rumcayı lehçeyle konuşurlar ve çok azı “düzgün” Yunanca bilir. Ancak küçük bir kız da “düzgün” Yunanca konuşamaz günlük hayatında. Ve Kıbrıslı bir Türkün ağzında Kıbrıslı Rum lehçesi hem tanıdıklığın hem de sınıf farkının işaretidir.

Kâmil Eleni’yi güneydeki ailesinin (anne-baba) yanına götürebilmek için bir hareket planı yapar, fakat Eleni kurtarıcılarının yanında çok rahat olduğunu, hatta onları sevmeye başladığını fark etmeye başlar:

Bir gün öncesine kadar, onu kurtarmış, yardım etmiş, ona sevgi göstermiş ve onu korumuş, bir başka ırk ve dine mensup insanlardan, evini ve ata mirasını aldıkları için nasıl nefret ettiğini düşündü.

Şimdi ise onların da kendi insanları gibi, bütün sıradan insanlar gibi olduklarını fark eder:

Kâmil ve karısı, toprağı işlediler, ter akıttılar ve uğraştılar. Köyün diğer ortakları, toprağın sahiplerinin, arkadaşlarının dönüşüne kadar uğraştılar. Arkadaşlarının evlerinde sadece geçici bir süre için oturduklarını, onların döneceğini biliyor ve buna inanıyorlardı. Bütün diğer komşu köylüler gibi.¹⁷

Bu yüzden, Eleni’nin gözünde Kâmil ve karısı çabaladıkları, “arkadaşlarının dönüş” anını bekledikleri için insanlaşırlar.

Nitsa’nın yazını okuyucuyu aynı zamanda politik anlamları olan belirli bir hassasiyete taşımak, hatta bir ders vermek üzere şekillenmiştir. Nitsa’nın kitabındaki Kıbrıslı Türkler, köylü lehçesi konuşan, toprakta çalışan ve ter döken basit insanlardır. Ayrıca, oldukça incelikli/kurnaz bir biçimde Nitsa’nın Kıbrıslı Türk “komşu köylüler” tarifi, onları sadece basit ve zararsız olarak göstermekle kalmaz, toprağın gerçek efendilerini/sahiplerini bekleyen topraksız köylüler olarak da resmeder (*ton idhioktiton*). Nitsa, tüm toprağın Rum-

lara ait olduğu hissini yaratır, hatta Kıbrıslı Türklerin de toprağın “gerçek” sahiplerinin kim olduğunu bildikleri izlenimini verir. Bu hikâyede nostalji bir yere, sosyal aidiyetin milli de olduğu bir yere duyulan özlemdir.

Nitsa'nın hikâyelerinde bir yere ait olmakla ilgili duyarlılık Me-ropi'nin ailesinin yoksulluğu ve düşüşünü tarif edişindeki duyarlılığın sergilendiği kurmaca formu yansıtır. İşte bu aidiyet duygusu, milliyetçi nostaljiye yerel bir özlem formu kazandırabilmektedir. Bu bağ Nitsa'nın bir başka kitabında –Kabarmış Kalpler (*Floghismenes Kard-hies*)– daha da net ortaya çıkar. *Kabarmış Kalpler*, büyükbabasını sürekli oturup belli bir Lapta fotoğrafına baktığı için eleştiren bir erkek çocuğuyla başlar; büyükbaba tarihi görmeye çalıştığını söyleyerek yanıtlar onu; oğlansa evlerden başka birşey görmediğini söyler. Diyalog şöyle devam eder:

–Evler. . . . Ama hangi evler? Ne evleridir onlar? Ne kadar yaşadılarsa, o gördüğün evler...

– Hade dede... Duygularının seni alıp götürmesine izin veriyorsun. Lapta'mızı hatırladın ve arkası geldi.

–Kyriako, Lapta'mızı hatırlamadım. Hayır, hatırlamaya ihtiyacım yok, çünkü hiç unutmadım. Birşeyi unutmak için, önce onunla yaşamaktan vazgeçmen lazım, en azından biraz olsun. Fakat ben, bir an olsun bile, Lapta'da –güzel ormanlarında/kırlarında, limon çiçekleri kokuları arasında, akıp duran suyunda, bütün o geçmişte– yaşamaktan hiç vazgeçmedim ki. Lapta Kyriako, benim içimde ve onu her yere benimle götürüyorum. Olduğum herşey Lapta'dır ve o benimle yaşıyor.¹⁸

Bu hikâyenin aslı, dedenin Lapta kasabasına olan bağlılığı değil, o kasabadaki muayyen bir eve –Yunan deniz subayı Konstantinos Kanaris'in Yunan Bağımsızlık savaşı sırasında asker ikmal etmek için gelip kaldığı eve– olan bağlılıktır. Hikâyeyi anlatan dedeye göre bu ev, “Kıbrıs'ın Hellenizmin bir parçası olduğunu gösteren, toprağımız ve özgürlüğümüz için verdiğimiz mücadeleleri müşterekleştiren ve nihayetinde, Yunanistan'ın tümünde yapıldığı gibi ülkenin özgürlüğü ve adaleti için verilmiş kavgayı”¹⁹ gösteren evdir.

Nitsa, dedenin melankolisinin sadece meyve bahçelerine duyduğu bir özlem değil, artık yitirilmiş şanlı bir tarihe dair olduğunu anlatmak için gençlere özgü bir sinizme başvurur. Cümlelerinin içinde toprağın Yunan olduğunu ve tarihin bir özgürlük mücadelesi tarihi olduğunu söylemekle birlikte, ısrarla *topos* yani *yer* sözcüğünü kullanır. Vatan veya toprak anlamına gelen *ghi* sözcüğünü kullanmadığı gibi, anavatan anlamına gelen *patridha* sözcüğünü de kullanmaz. Nitsa, somut bir toprağı ya da soyut bir anavatanı ifade eden kelimeler yerine “Hellenizmin bir parçası” diyerek mekânı görünür kılar. Dolayısıyla da kitap boyunca, toprağı işleyen Türk köylünün bile Ruınları efendi olarak kabul ettiği, tamamen Yunan geçmişi olan bir vatan portresi çizer. Eleni’nin babasının evi üzerinde hak talep etmeyi aklından bile geçirmeyecek olan “geçici” yorgancından korkmayı gerektirecek bir durum yoktur. Nitsa hikâyesinde, okuyucuya Kıbrıslı Türklerin de acı çektiğini gösteren bir geçmiş ve bugün anlatısı verir. Kıbrıslı Türklerin acısı, her şeyin eskisi gibi olduğu bir zamana dair özlemde somutlanır.

Kayıp anayurda duyulan özlem, bu noktada, Hofer’in anlattığı ıstıraba benzer bir şekilde ifade edilir. Anayurda duyulan bu özlem, tam da bu yurdun “Hellenizmin küçük bir parçası” olmasından dolayıdır. Meropi’nin hikâyesi aslında hiçbir zaman bu terimlerle ifade edilmemiş olsa da, mekâna olan aidiyetine ve Türkletin bu mekâna dair ötekiliğine/yabancılığına dair söyledikleri, benim bu yorumu yapmama neden oluyor. Meropi, tarih öncesi bir geçmişe, çatışmalardan önceki bir geçmişe özlem duyarken aslında aidiyetini tamamen Yunan olduğunu varsaydığı bir geçmiş üzerinden tanımlamaktadır. Kıbrıslı Türkler, kayıp mekânı bir özlem vesilesine dönüştüren bu sosyal aidiyetin bir parçası değildir.

Geleceğin Anayurdu

S., yetmiş yaşlarında, ufak tefek, kırılğan görünümlü kalın gözlüklü ve yakınlaştırmacı bir gülümsemeye sahip bir kadın. Ona yaptığım birçok ziyaretin ilkinde, oldukça düzenli olan misafir odasının pencerelerini açmış ve güneş ışınları duvarlardaki evlilik fotoğrafla-

rının üzerine doğru süzölmüştü. Beyaz başını kaşıyarak kanepeye, hemen yanıbaşına oturmuş ve anında hikâyesini anlatmaya başlamıştı. İleriye doğru uzattığı kıvrık parmağını havada sallayarak bana ilk söylediği şey “çırılçıplak kaçtık” oldu. Sadece üzerlerindeki elbiseler ve taşıyabilecekleri birkaç parça eşya ile kaçmak zorunda kaldıklarını söylemişti.

S., daha gelini bizi tanıştırır tanıştırmaz, benimle bir yakınlık kurmuştu. Beni ona gönderen, S.’nin hayat hikâyesini yazdığını duyan ve bunun ilgimi çekeceğini düşünen bir komşusuydu. Beni misafir odasına alır almaz, toplam otuz beş sayfa olan bir dökümanı, kendi deyimiyle “kitabını” bulmaya gitti. Bu sayfalardan ailesinin Lapta’dan sürgün edildiği yılları ve hayatta kalma mücadelelerini hemen öğrenmiş oldum. 1964 yılında, S. ve şu anda vefat etmiş olan kocası, yanlarında üç küçük çocuk ve bir keçi ile Lapta’dan bir otobüse binmişler ve dağın öteki tarafında kurulmuş bir kampta on yıldan fazla kalmışlardı.

Kitabı bu kampta başlarına gelenleri ve 1974’te kasabalarına yaptıkları “şanlı geri dönüşü” anlatıyordu. Aslında kitap yaşadıkları acıyı belgelemek amacıyla yazılmış olsa da, S. hikâyesini milliyetçiliğin dili içinden yazmak için çaba göstermiş, babasının Atatürk’e duyduğu derin sevgi ile başlayıp, gençliğinde öğrendiği milli bir şiirle kitabı sonlandırmayı seçmişti.

Yazının girişinde de belirttiğim gibi, bu metinde çarpıcı olan, Meropi’nin biyografisinin aksine, S.’nin hikâyesinin içsel bir teleoloji, mutlu sona ulaşan bir hikâye olmasıdır. Daha da ötesi, bu hikâyesinin hemen her sayfasında Rum komşularla (S.’nin tabiri ile İkinci Dünya Savaşı esnasında Oniki Ada’dan Türk gemileri ile gelen Yunan göçmenlerle) olan ilişkilerin giderek tatsızlaşmasına ve Rumların kasabayı terk edişine kadar bu tatsızlıkların devam etmesine yer verilmesidir. S., küçük bir kızken Rum komşularının annesine “İstanbul’u alacağız, sonra da Kıbrıs’ı alacağız ve eğer mecbur kalırsak, hepinizi öldüreceğiz” dediklerini anlatır. Bu anlatış biçimi daha sonra, gerginliklerin artışının, şiddetin patlamasının ve evlerin dağılmasının bedeli olarak adanın bölünmesini ve komşuların yerlerinden edilmelerini anlatan bir hesap vermeye dönüşür. Dolayısıyla, S.’nin

hikâyesi, Türk ordusunun müdahalesine gidişi gösteren bir teleoloji tarafından yapılandırılmıştır. Onun “gerçek olaylar” üzerine bina edilmiş ve “doğru”ya tanıklık eden anlatısı, hikâyesinin temsil ettiği özlem ve bu özlemi şekillendiren hassasiyet ile ilgili çok az ipucu verir. Bu hassasiyet yine kendisini bir nesil önceleyen ve evvelinde yine ilkokul öğretmeni olan Laptalı diğer bir kadının yazdıkları tarafından verilmiş bir bağlamdan kaynaklanıyor olabilir.

Sevim, diğer birçok Laptalı Türk gibi, S. ile uzaktan akrabaydı. S. bir ara bana, Sevim’in yazdığını görünce kendisinin de yazmak konusunda cesaretlendiğini söylemişti. Onunla buluştuğumda Sevim’in bana ilk söylediği şey “barış” istediğiydi –aynı konuşmada 1960’lar ve 70’lerde genç bir kadın olarak çektiklerini anlatmış olmasına rağmen. Bu aleni çelişkiyle kafam karışarak Sevim’in ilk romanının kapağını beklentiyle açtım. Kitaba *İki Halkın Hikâyesi* başlığını koymasının nedeninin, Rumları şeytan gibi değil insani yüzleriyle temsil etmek amacıyla yazılması olduğunu söyledi. Ne beklediğimi bilmeden romanı okumaya başladım ve kısa bir süre sonra küçük oğlanın ve ailenin hayatta kalma mücadelesinin hikâyesine kendimi kaptırdım. Ailenin deniz kenarında oldukça taşlı bir tarlaları vardı ve oğlanın babası tarlayı ekebilmek için, her gün tarlayı taşlardan temizlemek gibi yorucu bir işe gidiyordu. Ancak daha tarladaki işini bitiremeden şiddet yayılmaya başlamıştı. Her şeyi arkalarında bırakıp, dağların arasında, karanlık ve soğukta, silahları ve köpekleriyle peşlerinde Rumlar, göçmek zorunda kalmışlardı.

Sevim bana amacından söz ettiği için, insani bir şekilde temsil edilen Rumları aradım. Bulabildiklerim sadece aşk sebebiyle –romantik ya da ailevi– Türkleri düşman gibi değil, insan gibi görebilen üç kadın oldu. İkiisi Türk erkeklerine âşık olan genç kadınlardı; üçüncüsü ise bunlardan birinin annesiydi. Kısacası “iyi/makbul Rumlar”, duygusal bağları milli bağlarından daha önde olan ve Türklerin insanlaşmasına izin vererek kendileri de insanlaşan kadınlardı.

Fakat bu karakterler nadirdir. Gerçekte, iki romanda da Türkler insani ve normal; Rumlar ise karikatürize edilmiş bir acımasızlığa sahip karakterler olarak çizilmişlerdir. Bir kız, Eleni, bir Türk genç âşık olur ve babasının karşı çıkışlarına rağmen, ismini Havva ola-

rak değiştirerek onunla evlenir. Baba milliyetçiliğin yüklediği nefretle o kadar “delirmiştir” ki, sonunda kendi öz torununu öldürür. Bu ilk romanda, doktor bir vampir gibi, şeytanın ele geçirdiği bir komşu olarak gösterilir/çizilir. Henüz yayınlanmamış olan ikinci romanda, bir kadın, milli(yetçi) nedenlerle bedenini satarken bir piskopos şeytanla bir anlaşma yapar. Bunlar, atfedilen/varsayılan ve hâlâ kaskatı/çözülmemiş duran “insanlığa” dair başarısız kalan “açıklamalar”dır. Roman “Bunu nasıl yapabildiler?” diye sorar.

Sözü edilen ilk romanda Sevim, toplu katliamları anlatır ve daimi bir korku içindedir. “Yaşadığımız şeyleri anlattım, ama bildiğimiz şeyleri de” diye açıkladı Sevim bana. Birçok Lapta Türkünün yaşadığı Zeytinlik/Temblos kampını, dağlardan açılan ateş, saldırı ihtimalleri gibi günlük tehlikeleri anlattı. Sevim, romanında kadınların gece olunca korktuklarını, Rum askerlerinin geceleri dağlarda onları yakalarlarsa neler yapacaklarını bağıra bağıra bütün gece anlattıklarını yazar ve roman bir Rum saldırısı, tecavüz ve yeniden bir göç hikâyesi ile sona erer.

İlk romanın son sayfalarında iki çocuk, bir Rum saldırısında yakalanır ve canlı olarak gömülür. Bunlardan biri büyük bir sabır ve mücadeleden sonra doğan bir çocuktur; diğeri ise Eleni ve Ahmet’in oğludur ve katili de kendi büyükbabasıdır. Ve roman böyle sona erer, bir katliamla! Kıbrıslı Türklerin kolektif belleğinde toplu mezarların ve mekanik vahşetin bir sembolü olarak yerleşen buldozer figürü; küçük bir oğlan çocuğunun gittikçe kısılan ve “Fakat ben ölmek istemiyorum. Fakat ben ölmek istemiyorum” diyen yakarışıyla son bulur.

Romanın başlığına rağmen, kitapta Rumlar, dışarıdan, çoğunlukla enklavların olduğu yerden görülür. Fakat yayınlanmamış ikinci romanda Sevim, Rum karakterlerin, özellikle Zehra’yla zıt kişilik olan Maria’nın zihnine girmeye çalışır. Kitapta iki kadın da delidir, fakat Zehra uhrevi bir saflığa sahip bir deli iken, Maria’nın deliliğinin sebebi ihtirasa bulanmış bir zalimlik ve onu alçalmaya götüren açgözlülüktür.

Maria kocasını yeni kaybetmiş, yaşlı ve zengin bir adamın evinde temizlikçilik yapan genç bir kadındır. Sevim’in kitabındaki birçok

Rum karakter gibi, Maria da ecinnilidir. Bu hikâyede, hâlâ genç olan Maria, birdenbire erkeklere ve paraya dair ihtiraslarına kurban olur. Erkeklerin arzuladığı balık etinde bir kadındır ve güzelliğinin karşılığını bulur. Kitap ilerledikçe, Maria'nın birçok erkekle birlikte olduğunu ve onları istekleri doğrultusunda yönlendirdiğini öğreniyoruz. Aynı zamanda, yaşadığı ev Lefkoşa'nın Türk bölgesini görür ve o bölgeden durmaksızın gelen silah sesleri kızlarını çok korkutur. Fakat Rum radyosundan dinlediği haber bültenlerine inanarak gerçeğin aksine Türklerin onlara saldırdığına inanarak rahat bir şekilde rezil işine devam eder. Zıddı olan Zehra ise, birinci romanın sonunda öldürülen çocuklardan birinin annesidir ve ikinci kitap, oğlunun gömülü olduğu yerde oturan ve ağlayan anneyle açılır. Kitap ilerledikçe, bu olaydan sonra annenin bütün duygularını kaybettiği ve haftalarca konuşmadığı ortaya çıkar. Ve yeniden ağzını açtığında garip bir sesle: "Allah'ın askerleri geliyor!" diye bağırır. Bu çılgık kitabın akışı boyunca yankılanır, ta ki "Allah'ın askerleri" dağların üzerinde, uçaklarını V şeklinde uçurarak ve Yunan mevzilerini bombalayarak kitabın dramatik finalinde gerçekten ortaya çıkıncaya kadar.

Türk müdahalesine yönelik bu beklenti, bu önsezi ve kehanet teması, Kıbrıs Türk folklorunda ve ayrıca birçok kişinin anlatısında da vardır. Bu, geçmişe bakarak yaşadıkları acılara kurulan yeni bir devletle anlam vermeye çalışan, geçmişle ilgili bir gelecektir. Birinci kitabın sonunda Sevim, Rum saldırısı sırasında ölen yakınlarının cesetlerini ortaya çıkaran aileyi gösterir. Aynı aile, yakınlarını birbirinden ayırmamak için onları yeniden buldukları yere gömer. Tam gitmek üzere kalktıklarında, bu mezara canlı canlı gömülürken çığlık atan küçük Kadir'in sesini taşıyan bir rüzgâr çıkar:

Rüzgâr, küçük çocuğun inleyen nağmelerini alıp, dalga dalga kuzeydeki bir yerlere götürdü. Orada yaşayan birilerinin kalplerine dolan bu sesler giderek büyüdükçe büyüdü. Kalpler öfkeyle çarptı. Oradan, kuzeydeki tepelerin ardından, denizlerle göklerin birleştiği yerden bir şimşek çıktı ve ardından gürleyen bir ses "Bekle..." dedi.

– Biraz daha sabret... Özgürlük gelecek... Bir gün senin yatmakta olduğun o topraklara özgürlük gelecek. Boşuna ölmedin sen.²⁰

Nostalji alanının dışında bulunduğumuz şüphe götürmez. Ve aslında, S.'nin de, Sevim'in de hikâyeleri geçmişe değil geleceğe yöneliktir. Nostaljiyi daha çok kadınların enklavlarda yaşadıkları zorlukları anlatış ve yazış şekillerinde, yani, Kıbrıslı Türklerin farklılıklarını ve ayrılıklarını bir tarafa bırakıp bir bütün olarak hareket ettikleri dönemde bulabiliriz.

Romanlarında Sevim, kapılarını kasabaya gelen Lapta Türklerine nasıl açtıklarını ve kadınların çocukların karnını doyurmak, onları giydirmek için nasıl çalıştıklarını ve geceleri (nasıl) beraber dua ettiklerini anlatır. S., otobiyografisinde otobüse alınması için ısrar ettiği keçinin topluluktaki çocukları sütsüz kalmaktan kurtardığını anlatır. Sevim bana, savaştan sonraki ev dağıtımında kendisine çok daha iyi bir evin verildiğini, fakat bu evin numaraları değiştiren birisi tarafından nasıl elinden alındığını anlattı. "Bu tür şeyler enklavlarda olmazdı" diye ayrıca belirtti. Öte yandan S., Rum komşularının kendisinden çaldığını söylediği eşyalar için öfkeliyken, bunlara yönelik nostaljik bir tavır göstermedi. Onun yerine, prefabrike bir mezbele olarak tarif ettiği enklavdaki evinden eşyalarını getirdi. Bugün örneğin, oğlunun yaptığı oturma odasındaki tahta kanepede yatıyor. Benzer biçimde, S. o dönemde Türkiye'den yardım olarak gelen yiyeceklerden şikâyet etse de, Kıbrıslı Türkler enklavların değişmez menüsü olan uzun ömürlü konserve süt ve konserve et gibi yiyecekleri büyük bir zevkle tüketmeye devam ediyorlar.

Anlatılan hikâyelerde ifade edilen anayurt özlemi ulaşılmış bir umut beklentisidir. Bu bekleyiş esasında sadece kendilerinin olacağı bir anayurda gönderme yapan bir özlem halidir. Hikâyelerde, şiir ve şarkılarda, Türk ordusunun gelişine özlem olarak ifadesini bulmuştur. Türk ordusunun müdahalesine duyulan özlem sık sık, bir âşğın/sevgilinin zor koşullardaki gelini kurtarmasına duyulan özlem gibi romantik kelimelerle ifade edilmiştir. Bu tür benzetmeler Kıbrıslı Rumların da bildiği ve istedikleri zaman kullandığı benzetmelerdi. Enklav döneminde, Kıbrıslı Rum askerler, mikrofonları enklavlara yönlendiriyor ve bir psikolojik savaş yöntemiyle kadınları cinsel olarak tehdit ederek erkekleri aşağılıyorlardı. Enklavlardan birinde, Kıbrıslı Rum askerler popüler bir şarkı olan *Bekledim de Gelmedin*'i hoparlörler-

den çalarken, Kıbrıslı Türkler de *Bir Gece Ansızın Gelebilirim*'le karşılık veriyorlardı.

Hem S. hem de Sevim, sosyal olarak ait olabilecekleri –ama Türklerden oluşan– bir yer arayışını ifade ediyorlar. Bu, bir yandan, retrospektif olarak nostaljik iken, Kıbrıslı Türklerin kamplarda dayanışma içinde yaşadıkları zamana dair de bir özlemi ifade eder: herkesin aynı parayı kazandığı, herkese “eşit” yiyecek dağıtıldığı, herkesin ortak düşmana karşı birlikte mücadele ettiği bir zaman. Buna mukabil, Hofer'in “bir hastalık” olarak tanımladığı anayurt özlemi-nin bazı özel koşullarda, kişiyi geçmişe değil geleceğe yönlendirdiğini öne sürmek istiyorum. İki tür anlatı da teleolojiktir, fakat bir tanesi düşüşten önceki zamana dönüşü anlatırken, öteki, gerçeğin üzerindeki örtünün kalkacağı ve anayurdun yaratılacağı/doğacağı bir durumu anlatır. Eğer nostalji anayurdu bir cennete dönüştürüyorsa, bu ancak kayıp ya da henüz ulaşılmamış bir cennet olabilir.

Sonuç

Kadınların ulusun, yabancı nüfuzundan korunması gereken “içerisini” sembolize ettikleri, erkeklerin ise “dışarısını” temsil ettikleri oldukça yaygın bir söylemdir. Carol Delaney'in de ifade ettiği gibi “Kadınlar ulusu sembolize edebilirler, ama erkekler onu temsil ederler.”²¹ Büyük oranda bu nedenden dolayı, ikinci dalga feminizmin ilk yıllarında, kadınların özne olma hallerini ve seslerini görünür kılmak, resmi söylemlerde saklı olan güç ilişkilerini ortaya çıkaran bir karşı-hegemonya pratiği olarak görüldü.

Benim bu makaledeki toplumsal cinsiyet analizim, ağırlıkla kadınların anlatılarının tarihyazımında pek de güvenilmeyen anlatılar olduğu anlayışından hareket etmiş ve bu anlatıların tasarlanışının bizlere kültürel mahrem ile ilgili birşeyler söyleyebileceği fikri üzerine inşa edilmiştir. Tartışmış olduğum hiçbir anlatı “olaylar” üzerine odaklanmamış; çoğu anlatı da politik bir aktöre değinmemiştir. Bu anlatılar, daha çok ailelerin, kayıpların, acıların ve umutların hikâyeleridir. Hem S. hem de Meropi, gelecek kuşaklar için, yani çocukları için yazdıklarını vurgulamışlardır. Aynı zamanda, meraklı araş-

tırmacı bu çalışmalarda çarpıcı birşeyler bulurken, bu çalışmaların çevirisi mümkün olmayan ve kendi toplumları içinde amaçlar güden –özellikli olarak bu toplumlara yazılmış– üretimler olduğunu da söylemek gerekir. Her iki kadın da yaşamlarını hem kendileri hem de toplumlarının temsilcileri olarak yazmışlardır ve dolayısıyla hikâyeleri gerçek tarihsel olaylar veya kronolojiden çok, ilişkiler ve duygulanım durumlarına dayanmaktadır.

Bu bağlamda, “içeriden” bakıldığı anda, yani olayları bir *katastrofi* şeklinde anlatan perspektiften bakıldığında apaçık görülen, “biz” ve “onlar” diye bölünmüş ve kendini bu hikâyeler içinden yansıtan ve üreten bir özlem duygusudur. Bu hikâyeler, “anayurtta” altüst olmuş bir sosyal hayat formunu ve sosyal aidiyeti anlatır. Bununla birlikte, bu hikâyeler, bir sosyal aidiyet biçimi olarak tasarlanan anayurt özleminin aynı zamanda tekелci olduğunu gösterir: Burada açıkladığım metinlerde, özlem ya Rum ya da Türk’tür; toplumlararası değildir ve kesinlikle “Kıbrıslı” değildir. Bu noktadan hareketle, “ait olmaya özlem olarak nostalji”nin politik sonuçlarını yeniden düşünmeyi öneriyorum ve bu kadınların metinlerinden yansıyan nostaljinin bizlere politik öznelerin kuruluşu ile ilgili birşeyler söyleyebileceğini de düşünüyorum.

Bu kadınların metinleri “büyük çatışma”yı anlatmayı ya da kronoloji ile sınırlandırılmayı reddettikleri anda “resmi” tarihlere karşı dururken, kadınların hepsi, çocukları ve torunları için, yani gelecek kuşaklar için yazdıklarını vurgulamışlardır. Tam da bu noktada, kadınların yazdıkları açıkça politiktir. Ve inanıyorum ki, olayı değil ama katastrofiyi (felaketi) –Judith Butler’ın ifadesiyle, “yaptıklarımız başımıza çöktüğünde bizimle ilgili birşeyler ortaya çıkar, bizim diğerleri ile olan bağlarımızı tasvir eden birşeyler” anlamındaki bir katastrofiyi ya da kopuşu– yazmanın önemi buradadır. Bundan da öte, Butler, kederin bireysel ve siyaset dışı olmaktan çok, karmaşık bir düzende ki siyasi cemiyet hissiyatını donatan birşey olduğunu ve bu donatımı, esaslı bağımlılıkları ve ahlaki sorumlulukları kuramsallaştırmada etkili ilişkisel bağları açığa çıkararak yaptığını söyler.²²

Katastrofi, ani bir ölüm gibi, bilinen her şeyin altüst oluşudur. Aynı zamanda bu altüst oluş, kaybedilenin ve birinin kendi kaybı için yas

tutmasının da sınırlarını çizer. Bu makalede adı geçen kadınlar, çocukları ve torunları için yazarken, kendilerini taşıyıcısı olarak gördükleri bir geçmiş anlatısı kurmaya gayret göstermişlerdir. Bu kadınların hikâyeleri “gayri resmi” anlatılar gibi görünse de, aslında karşı-hegemonyacı değillerdir. Dile getirdikleri hassasiyetler daha çok mahrem bir milliyetçilik yoluyla ifade edilmiş yerel özlemlerdir.

Kıbrıslı Rum resmi retoriği, Türk işgaline kadar Kıbrıslı Türkler ve Rumların birlikte uyum içinde yaşadığı iddiasına dayanır; dolayısıyla da Kıbrıs sorununun çözümünü Türkiye ordusunun geri çekilmesinde ve herkesin “eskisi gibi olması”nda görür. Kıbrıslı Türklerle uyum içinde yaşanmış ortak bir geçmişi anlatan bu resmi retoriğe rağmen, benim bu makalede tartıştığım anlatılar gösteriyor ki, özlem, ancak tekelci olduğu müddetçe mahrem olan bir geçmişin çağırılması ile mümkün olmaktadır. Bu hikâyelerin anlatıcıları ve karakterleri bırakmış oldukları köylere dönmeyi özlemektedirler çünkü bu köylerin Rum, dolayısıyla da kendilerinin olduğunu düşünmektedirler.

Benzer bir şekilde, geçmişini unuttu üzerine inşa edilmiş Kıbrıs Türk resmi retoriği, geçmişini ancak yaraları iyileştirmek üzere hatırlamaya odaklanır. S. ve Sevim’in hikâyeleri düşüşten önceki zaman ile açılıp, çocukluklarının çatışma öncesi dünyasına doğru uzansa da, Meropi ve Nitsa’nın hikâyeleri gibi geri dönmeye dair güçlü özlemler barındırmazlar. Bu hikâyelerde özlem daha çok, bir “anayurt” yaratacak olan Türk müdahalesi ve bir toplum olarak varolma arzusu üzerinden tanımlanır. Bu durum adayı yeniden birleştirmek için yapılan son BM referandumunda da görülebilir. Kıbrıslı Türklerin büyük çoğunluğu Annan Planı’na evet demişlerdir çünkü bu plan ile kendi ayrı devletlerine ve kendilerinin olan bir alana kavuşacaklardır. Yer değiştirecek köyler dahi plana evet demişlerdir çünkü yeni yerleşkelere hep birlikte, bir toplum olarak gideceklerdir.

Bu bağlamda, kadınların sesleri, çatışmanın mahrem yanını –ancak “esaslı bağımlılıkları ve ahlaki sorumlulukları” gündeme getirdiği noktada hegemonyaya şekil veren yanını– ifşa eder. Ve nostalji, incelikli bir şekilde özlemleri uyandırdığı, sosyal aidiyetleri biçimlendirdiği noktada, siyaseti mümkün kılan bir duygusal zemin ola-

rak belirir: geri dönüşü gerçekleştirilebilir kılan ve geleceği birinin uğruna kavgaya edeceği bir anayurda dönüştüren bir zemin.

NOTLAR

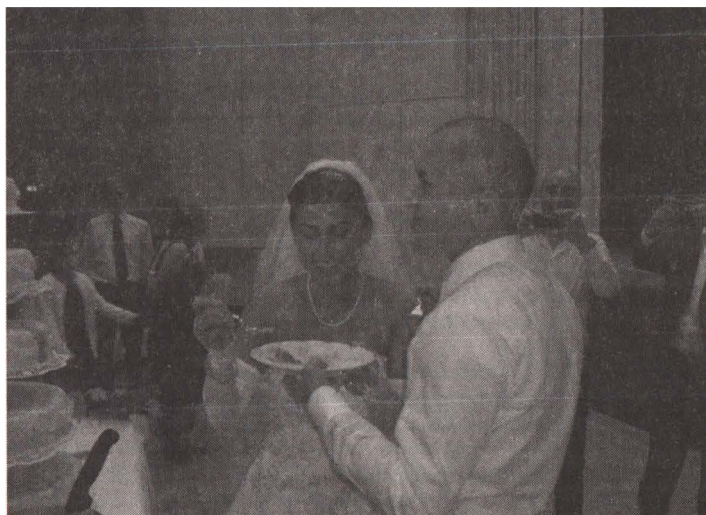
- 1 Bu makalenin orijinali, "Writing the Catastrophe: Nostalgia and Its Histories in Cyprus," *Journal of Modern Greek Studies* 26 (2008) sayısında; Türkçesi ise *Kıbrıs Yazıları* Yaz 2008 sayısında yayınlandı.
- 2 Meropi Karatzia-Siakidhou, *Istoria Trion Gheneon* (Nicosia: Meropi Siakidhou) 1998, s. 9.
- 3 Bkz. Rebecca Bryant, *Imagining the Modern: The Cultures of Nationalism in Cyprus* (Londra: I.B.Tauris), 2004; Maria Hadjipavlou-Trigeorgis, "Different Relationships to the Land: Personal Narratives, Political Implications and Future Possibilities," V. Calotychos, *Cyprus and Its People: Nation, Identity, and Experience in an Unimaginable Community, 1955-1997* (Boulder, CO: Westview Press), 1998, s. 251-76; Paul Sant Cassia, "Missing Persons in Cyprus as *Ethnomartyres*," *Modern Greek Studies Yearbook*, 14/15, 1998/1999, s. 261-84; Paul Sant Cassia, "Piercing Transformations: Representations of Suffering in Cyprus," *Visual Anthropology*, 13, 1999, s. 23-46.
- 4 "Düşüş, içinde bulunan varlık alanından, istem dışı bir inişi niteler. Sahip olunan bu varlık alanını kaybetmenin yanı sıra, düşenin de bir değersizlik duygusuna uğramasına neden olur" (Ali Yıldırım, "Düşmek İmajı ve Şeyh Galib'in Düşüşü", *Bilig, Yaz/2007*, sayı 42: 213-227).
- 5 Bu kimliğin özcü doğası, adada yaşayan diğer gruplara, özellikle Türkiye'den göç eden Türklere yönelik hoşgörüsüzlükte de görülebilir. Bazı yazarlara göre Kıbrıs Sorunu tüm manifestolarıyla adadaki toplumsal cinsiyet eşitsizliği gibi diğer konuları gölgelemiştir (Cynthia Cockburn, *The Line: Women, Partition and the Gender Order in Cyprus* (Londra: Zed Books), 2004). Bu körlük, hegemonik milliyetçiliğe karşı mücadele verenlerin dahi diğeri kadar dışlayıcı ve özel bir biçimde sivil-olmayan bir karşı-hegemonik milliyetçilik geliştirmelerine sebep olmuştur.
- 6 Bryant, *a.g.e.*
- 7 Jean Comaroff ve John Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, c. 1 (Chicago: University of Chicago Press) 1991, s. 25.
- 8 Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (Londra: Verso) 1989, s. 45.
- 9 Daha sonra şöyle devam ediyor: "Bu kurucu sınır, faillik (*agency*) olasılığını dışlamasa da failliği iktidara dışarıdan yapılan bir muhalefet olarak değil iktidara içkin, sürekli olarak tekrarlanan ve ifade edilen bir pratik olarak konumlandırır." (Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford, CA: Stanford University Press) 1997, s. 15; ayr. bkz. Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton: Princeton University Press) 2005, s. 1-29).
- 10 Bkz. Rebecca Bryant, "An Aesthetics of Self: Moral Remaking and Cypriot Education," *Comparative Studies in Society and History* 43(3), 2001, s. 583-614; Charles Hirschkind, "The Ethics of Listening: Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt," *American Ethnologist* 28(3), 2001, s. 623-649; Bryant 2005; Mahmood 2005.
- 11 Boyer, Dominic, "Ostalgia and the Politics of the Future in Eastern Germany," *Public Culture* 18(2), 2006, s. 363.
- 12 Boyer, *a.g.m.*

- 13 Boyer, a.g.m., s. 362.
- 14 Rosemary Sayigh, "Women's Nakba Stories: Between Being and Knowing." (Sa'di ve Abu-Lughod içinde) 2007, s. 138.
- 15 Karatzia-Siakidhou 1999, s. 164-5.
- 16 Rebecca Bryant, *The Past in Pieces: Belonging in the New Cyprus* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010).
- 17 Nitsa Solomonidhou-Anastasiou, *Ghyrismos* (Nicosia: Nitsa Solomonidhou-Anastasiou) 1998, s. 66-67.
- 18 Nitsa Solomonidhou-Anastasiou, *Floghismenes Kardhies: Paidhiko-Istoriko Mythistorima* (Nicosia: Nitsa Solomonidhou-Anastasiou) 1993, s. 7.
- 19 Nitsa Solomonidhou-Anastasiou, a.g.e., s. 6-7.
- 20 Sevim Baran, *İki Halkın Hikâyesi*, KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı Yayınları-29, 1993, s. 544.
- 21 Carol Delaney, "Father State, Motherland, and the Birth of Modern Turkey," *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*, ed. Sylvia Yanagisako ve Carol Delaney (Londra: Routledge) 1995, s. 69-86.
- 22 Judith Butler, *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence* (Londra: Verso) 2004, s. 22.

KAYNAKÇA

- Baran, Sevim (1993). *İki Halkın Hikâyesi*, Lefkoşa: KKTC Eğitim ve Kültür Bakanlığı.
- Boyer, Dominic (2006). "Ostalgie and the Politics of the Future in Eastern Germany", *Public Culture* 18(2): 361-381.
- Boym, Svetlana (2001). *The Future of Nostalgia*, New York: Basic Books.
- Bryant, Rebecca (2001). "An Aesthetics of Self: Moral Remaking and Cypriot Education," *Comparative Studies in Society and History* 43(3): 583-614.
- (2004a). *Imagining the Modern: The Cultures of Nationalism in Cyprus*, Londra: I. B. Tauris.
- (2004b). "An Ironic Result in Cyprus", *Middle East Report Online*, <http://www.merip.org/mero/mero051204.html>.
- (2005). "The Soul Danced into the Body: Nation and Improvisation in Istanbul", *American Ethnologist* 32(2): 222-238.
- (2010). *The Past in Pieces: Belonging in the New Cyprus*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Butler, Judith (1997). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- (2004). *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*, Londra: Verso.
- Calotychos, Vangelis, ed. (1998). *Cyprus and Its People: Nation, Identity, and Experience in an Unimaginable Community, 1955-1997*, Boulder, CO: Westview Press.
- Christou, Miranda (2006). "A Double Imagination: Memory and Education in Cyprus", *Journal of Modern Greek Studies* 24(2): 285-306.
- Cockburn, Cynthia (2004). *The Line: Women, Partition and the Gender Order in Cyprus*, Londra: Zed Books.
- Comaroff, Jean, ve John Comaroff (1991). *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Cilt 1, Chicago: University of Chicago Press.

- Delaney, Carol (1995). "Father State, Motherland, and the Birth of Modern Turkey", Sylvia Yanagisako ve Carol Delaney (ed.), *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis* içinde, Londra: Routledge, 69-86.
- Fokaidis, Fokas (1982). *Λατσηθος: Ιστορια και Παραδοσεις* (Lapta: Tarih ve Gelenekler). Lefkoşa: Girne Rum Belediyesi.
- Hadjipavlou-Trigeorgis, Maria (1998). "Different Relationships to the Land: Personal Narratives, Political Implications and Future Possibilities," Calotychos, *Cyprus and Its People: Nation, Identity, and Experience in an Unimaginable Community*, 1955-1997 içinde, Boulder, CO: Westview Press, 251-276.
- Herzfeld, Michael (2004). *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, New York: Routledge.
- Hirschkind, Charles (2001). "The Ethics of Listening: Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt", *American Ethnologist* 28(3): 623-649.
- Karatzia-Siakidou, Meropi (1999). *Ιστορια Τρων Φερεων* (Üç Kuşağın Tarihi), Lefkoşa: Meropi Siakidhou.
- LaCapra, Dominick (1999) "Trauma, Absence, Loss," *Critical Inquiry* 25(4): 696-727.
- Mahmood, Saba (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ricoeur, Paul (1986). *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. George H. Taylor, New York: Columbia University Press.
- Sa'di, Ahmad H. ve Lila Abu-Lughod, ed. (2007). *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*, New York: Columbia University Press.
- Sant Cassia, Paul (1998/9). "Missing Persons in Cyprus as *Ethnomartyres*", *Modern Greek Studies Yearbook* 14/15:261-284.
- (1999). "Piercing Transformations: Representations of Suffering in Cyprus", *Visual Anthropology* 13:23-46.
- Sayigh, Rosemary (2007). "Women's Nakba Stories: Between Being and Knowing," Sa'di ve Abu-Lughod, *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory* içinde, New York: Columbia University Press, 135-160.
- Seremetakis, C. Nadia (1996) "The Memory of the Senses, Part I: Marks of the Transitory", Seremetakis ed., *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity* içinde, Chicago: University of Chicago Press, 1-18.
- Solomonidhou-Anastasiou, Nitsa (1993). *Φλογιμενες Καρδιες* (Yanan Kalpler), Lefkoşa: Nitsa Solomonidhou-Anastasiou.
- (1998a). *Oi Φωπιες* (Yangınlar), Nicosia: Nitsa Solomonidhou-Anastasiou.
- (1998b). *Γυρισμος* (Dönüş), Nicosia: Nitsa Solomonidhou-Anastasiou.
- Spyrou, Spyros (2006). "Children Constructing Ethnic Identities in Cyprus," Y. Papadakis, N. Peristianis, ve G. Welz, ed., *Divided Cyprus: Modernity, History, and an Island in Conflict* içinde, Bloomington: Indiana University Press, 121-139.
- Taylor, Charles (2004). *Modern Social Imaginaries*, Durham, NC: Duke University Press.
- Yakinthou, Christalla (2008) "The Quiet De"ation of *Den Xehno*? Changes in the Greek Cypriot Communal Narrative on the Missing Persons in Cyprus", *Cyprus Review* 20(1):15-33.
- Zizek, Slavoj (1989). *The Sublime Object of Ideology*, Londra: Verso.



Mario Levi ve Mıgırdiç Margosyan'da Yemek Hatırlama ve Hatırlama Yemekleri

*Beatrice Hendrich**

Sanal Zamanlarda Yemek ve Tüketim

Televizyonda yemek programları, kitapçılarda yemek tarifi kitapları çoğaldıkça çoğalıyor – günümüzde yemek içerikli yayın ve ürünler iktisadi ve kültürel hayatın vazgeçilmez unsurlarındandır. 2008 Frankfurt Uluslararası Kitap Fuarı'nda 120 adet kitaptan oluşmuş, fuardan sonra dünyayı gezecek bir “Yemek Tarif Kitapları Kanonu” sergilendi.¹ İlk bakışta, yemek yayın ve şovlarına duyulan bu ilgi, dünya çapında yozlaşan, kaybolan, “fastfood”laşan bir yemek kültürüyle çakışıyor izlenimi uyandırıyor. Yalnız bu dolaylı ve sanal yemek kültürünün bu kadar gelişmesinin, kaybolanın ve ona duyulan nostaljik özlemin hem sonucu hem yansıması olması olasılığı da büyüktür. Yemek tarif kitaplarının ve programlarının en az iki anısal işlevi ilk bakışta göze çarpar: Birincisi, gerçekte, günlük hayatta kimse (artık) hazırlamadığı yemeklerin sanal bir şekilde tadına vara-

* Giessen Üniversitesi.

bilme, ikincisi ise “eski” toplumsal, ailevi ve ekonomik düzene –nostaljik de olsa– duyulan özlemdir. Kadınların evde, erkeklerin dışarıda çalıştıkları, dost ve komşu ilişkilerinin çok daha samimi ve gıda maddelerinin yerli olduğu, hatta kimin tarafından üretildiğinin bilindiği geçmiş zamanlarda, kadınlar saatlerce nefis yemekler hazırlarmış, akraba, dost, komşu gelip yermiş. Şehirleşen, modernleşen, bireyselleşen bir toplumda böyle sofra muhabbetlerinin ne yeri ne de zamanı vardır. (Bu tür yemek mitlerinin aynı zamanda burjuva aile anlayışına dayandığı ve tarih içinde beslenme uygulamalarının çok çeşitli olduğu, insanların tarih boyunca ya açlık içinde yaşadıkları, ya da sağlıklı beslendikleri gerçeğine nostaljik yemek özlemi imgeleminde yer yok tabii.)

Belirli yemek hazırlama yarışmalarından yemek kültürünün “gelecek kuşaklara taşınması”² gibi bir belleksel işlev beklenir. Bu tür yarışmalara ve dile getirilen açıklamalara yukarıda dile getirilen nedenlerden dolayı eleştirel gözle bakılabilir: Burada da gıda maddelerinin ve yemek hazırlamanın anısal işlevi, geçmişin yemeklerini hatırlamakla sınırlı kalmaz. Bu yarışmaların arka planı (yerel) milliyetçilik, toplumun toplumsal düzenini pekiştirmek, toplumun gerçekte var olmayan kültürel ahengini sergilemek gibi öğelerden oluşabilir.

Ayrıca, karmaşık(laşan), özcü kültürel aidiyet anlayışını gittikçe sorgulayan bir dünyada tas kebab hazırlayıp “biz buyuz” demenin çekici bir kolaylığı vardır.

Dini anısal ritüellerde, ritüel yemeklerin önemli olduğunu antropoloji göstermektedir. Hazırlanan/dağıtılan/kurban edilen/beraberce tüketilen yemekler, bir inanç ya da tarihi bir tecrübenin hatırlanması olarak algılanır ve yılın belirli günlerinde yinelenmesiyle söz konusu inanç güncelleştirilip pekiştirilir. Başka bir söylemle: Belirli bir yemeği hazırlamak ya da simgelemekle yemeğin kendisi değil de bir inançsal temel veya tarihi ana mit belleklerde “tazelenir”.

Günümüzde, dini ritüellerin mutlak kuralları yer yer uygulanmaz hale gelirken, popüler kültürde tarihsel, dinsel ve toplumsal motifler modern sözlü kültürün “esnek” anlatı ve ürünlerinde harmanlanabilir. Bununla ilgili somut bir örneği, Almanya’da yaşayan kaba-

retist Muhsin Omurca'nın, yazarlarından birisi olduğu yemek kitabı *Kültür Alakart*'ı³ 2008 Frankfurt Uluslararası Kitap Fuarı'nda kameralar önünde tanıtırken dile getirmiş olduğu sözcüklerde bulmak olasıdır:

Annem bana şöyle anlatırdı: Nuh gemisinde gıda malzemeleri tükenirken, Nuh hayvanlarıyla insanları açlıktan kurtarmak için gemide ne varsa yiyecek olarak bir tencereye katıp bol suda haşlamış. Ondan sonra bütün insanlar ve hayvanlar hiç zarar görmeden aynı tencereden karınlarını doyurmuş. O yüzden biz Türkler senenin belirli bir gününde aşureyi hazırlayarak insanlığın ve hayvanların kurtuluşunu kutluyoruz. Sizin - Alman olarak - bilmediği bir örf olarak aşureyi komşulara dağıtıyoruz. Bugünlerde aşure buğday tanelerinden [vb] oluşuyor. Bence Almanya bir aşure toplumdur. Almanya bir tencedir, Almanlar ise içindeki su ve biz fındıkları, kuru fasulyesi vesaire oluyoruz.⁴

Bu alıntıda iki nokta ön plana çıkar: birincisi medyaarasılığı (*intermediality*), ikincisi ise yemeğin belleksel gücü. Aynı zamanda bu iki faktör birbirini destekler. Mit gibi temel anlatılar medyalar arası gerçekleşir: Sözlü kültürden (kutsal) kitaplara geçer, oradan da kültürel belleğe girip halk öykülerinin bir parçası olabilir. Muhsin Omurca örneğinde gördüğümüz gibi popüler kültürün sahnelenmesinde yeni bir bağlama göndermede bulunup ("göç toplumu") televizyon yoluyla büyük bir seyirci kitlesinin kültürel belleğini güncelleştirebilir. İkinci nokta ise yemeğin belleksel niteliği ve gücüdür: Neden Nuh'un gemisi anlatısı tek tanrılı dinlerin temel anlatılarından sayılmakla birlikte Nuh'un gemisinde, hayvan, seller vb öğeler belleğin ve hatırlamanın odak noktasını oluşturmaz da aşure yemeği o mitin simgesi, daha doğrusu anlatısal özeti olur? Din bilimleri gibi disiplinlerin kuşkusuz bu soruya kendilerine özgü yanıtları vardır, ama bellek araştırmaları açısından, belleğin yemeğe odaklanması olağan bir durumdur. Bellek açısından yemeğin özel niteliği duyusallığıdır. Duyusallığı sayesinde bedensel belleğe eklemlebilir; böylece sonrasında da tadıyla, kokusuyla belirli bir anın ya da olayın duygularını canlandırır. Çocukluğunda Nuh'un gemisi an-

latısını dinleyip aşure yemiş olan biri, büyüdüğünde Nuh'un gemisinin detaylarını unutsa bile, aşureyi görünce, koklayınca, tadınca, sosyal bir düzenin ("aşure geleneği") verdiği duygusal güvenliği, çocukluğun mutluluğunu (ya da bunların tam tersini) öncelikle duygusal olarak anımsar.

Bebekken öğrendiklerimizin en güçlü ve en derin izlerini muhtemelen yiyeceklerin tatlannda buluruz. İçkin dünyamızın bizden uzaklaşmasına ya da çöküşüne en uzun süre direnç gösteren ve bu dünyaya duyduğumuz özlemi sürekli kılan, bebekken aldığımız bu derslerdir. Bu içkin dünya, her şeyden önce, anne kaynaklı dünya, ilksel tatların ve temel gıdaların dünyasıdır.⁵

Bu duygulara "çocukluğumda aşure günleri" anlatısının görsel hatıraları –yani hatırlayanın beyinde canlanan resimler– eklemle-nebilir; yalnız görsel hatıralar duygusal hatıralardan çok daha kolay "karışabilir", yani dışarıdan gelen etkiler karşısında savunmasızdır-lar. Duyusal ve duygusal belleğin bireysel ve toplumsal kimliği büyük bir çapta belirlemesi yazınsal yapıtlara da yansır. Yemek ve iç-mek, gıda maddeleri tüketmekle doğrudan ilgili olan yazı ve filmler⁶ göz önünde bulundurulmasa da, ana konusu bundan değişik olan yapıtlarda bile yemek yemeyen bir kahraman zor bulunur.⁷ Bellek edebiyatına gelince –otobiyografi, tarihi romanlar vb– burada da ye-meğin genellikle kilit bir rol oynadığı görülür.

Edebiyatta Duyusal Bellek ve Bellek Araçları

... tıpkı Japonların, suyla dolu porselen bir kaseye akıttıkları silik kâğıt parçalarının, suya girer girmez şekillenerek, renklenerek belirginlik kazandı-ğı, somut, şüpheye yer bırakmayan birer çiçek, ev, insan olduğu oyun-larındaki gibi, hem bizim bahçedeki, hem M. Swann'ın bahçesindeki bü-tün çiçekler, Vivonne nehrinin nilüferleri, köyün iyi yürekli sakinleri, onların küçük evleri, kilise, bütün Combray ve civarı şekillenip hacim kazandı, bah-çeleriyle bütün kent çay fincanımdan dışarı fırladı. (Marcel Proust, *Swann'ların Tarafı*)

Dünya edebiyatının en ünlü bellek aracı kuşkusuz Marcel Proust'un "madlen"idir. Proust'un yedi ciltlik *Kayıp Zamanın İzinde*'sinin yapısı unutmama ve hatırlanma ekseninde dönerken, hatırlama sürecinde gıda maddelerine, yemek hazırlamaya ve zengin sofralara büyük önem verilir. Rose Arnold'a göre, *Kayıp Zamanın İzinde*'nin ilk cildinde (*Swann'ların Tarafı*), 142 yerde yemek konu edilir.⁸ Hatta baş karakterlerden birisi, kahramanın ailesinin kadın aşçısı Françoise'dır. İhlamur çayına batırılan madlen pastası Marcel adındaki anlatıcının istemsiz belleğini (*mémoire involontaire*) harekete geçirir ve çocukluğuna "geri götürür". Proust, madlenin belleksel işlevini bireysel çağrışım ve hatıralarla kısıtlamamıştır. Marcel'in bireysel hatıraları sayfalarca anlatıldığından takip edilebilmesi olası iken, ancak dikkatli bir okur madlenin kolektif belleksel katmanını görebilir. Rose Arnold'un belirttiği gibi, madlenin şekli dini bir motifi, tarihi Santiago de Compostella'ya giden ve bir Yakup midyesiyle simgelenen hac yolunu çağrıştırır:

Santiago'ya giden eski yolların birisi Illiers-Combray'den geçerdi, kilisesi ise bu azize adanmıştı. Yani, o muazzam bireysel belleğinin içinden çıktığı, öykünün de çekirdeğini oluşturan bu ufak kırıntıda aynı zamanda kolektif belleğin tüm kültürel zenginliğini damıtılmış bir halde buluruz.⁹

Bu kısa örnek bile yemek konusunun edebiyattaki belleksel ve simgesel çok katmanlılığını bizlere gösterir. İstemsiz belleği uyandıran duysal bellek aracılığıyla yazar Marcel Proust örneğin, anlatıcısı Marcel'i şimdiki zamanda bulunan bir noktadan geçmişinin herhangi bir noktasına ulaştırabilir. Yemek ve içecek hem bireysel hem toplumsal hatıralara işaret edebilir, bireysel hatırlamanın uyarıcısı ya da hatırlamanın nesnesi olabilir. Aynı zamanda anılan yemeğin tadı –ya da aşağıda değinilecek olan sofranın düzeni vb– bir anlatı temeli, bir *basso continuo* gibi, okurun damağında ve belleğinde hazır kalıp, okunan bölümü belirli bir havaya büründürür. Madlenin "ün"ünü ve birçok edebi yapıtta rol oynayan yemekleri ele alan yazıların varlığına rağmen, bu tekil ve bir metne odaklanan yaklaşımları sistematize edip yemeğin edebiyattaki işlevini kuramsallaştıran bir çalışma

bugüne kadar yapılmamıştır. Başlıklarıyla böyle bir çalışmayı vaat eden kitaplar bile bir dizi tekil ampirik yazıdan öteye gitmez.¹⁰ Yemek alanının edebiyattaki belleksel işlevleriyle ilgili bir yayın –bilgi kadarıyla– bugüne dek hiç yoktur. Bu yüzden bu yazıda kullanılan yaklaşım antropolojik yemek çalışmalarıyla güncel edebiyat ve bellek çalışmalarını ve burada ağırlıklı olarak bellek ve hatıra araçları ile ilgili çalışmaları bir arada okumaktan ibaret olacaktır. Burada bellek ve hatıradan kastedilen birşeylerin saklanıp, daha sonra hiçbir değişiklik olmadan sabit bilgi ve resmin ortaya çıkarılması ve gösterilmesi değildir. Belleği tartışırken belleğin yapılanması, yapılanmanın mekanizma ve süreçleri ve hatıraların daima şimdiki zamanda, hatta geleceği kurgulayarak oluşagelmeleri bu tartışmanın temelini oluşturacaktır. “Birşeyi hatırlamak, onu fantezi gücü ve yeteneğiyle hayal etmektir.”¹¹ Bellek araçları ise sadece film ve kitap değil; herhangi bir yapı veya eşya (türkü, harita, bina) bir hatıranın vasıtası, yani medyası olabilir. Bu da eşyanın yaratıldığı zaman hatıra niyetiyle ya da bambaşka bir niyetle yaratılmasından tamamen bağımsızdır. Bunun sıkça rastlanan bir örneği ise sıradan ev olarak inşa edilen, yalnız sonradan içinde yaşayan/ölen şahsın ününden dolayı o şahsın anısına müzeleştirilen evlerdir.

Özellikle bugünlerde Türkiye’de filizlenmekte olan anı yemek kitapları türü ve onunla ilgili tartışmalara burada değinilmeyecektir.¹²

Mıgırdiç Margosyan: Çağrışım Yapan Yemekler

Saro nenam bir gün Heredan’daki evlerinde tarhana hazırlayıp kuruması için dama sermiş; aynı gün, bahçeden topladığı sebzelerle de turşu kurmuş; ama o yıl hem damdaki tarhana, hem de kilerdeki turşu kurtlandığı gibi, bir de o kara haber köye ulaşmış: “Ermeniler köylerini boşaltıp Kafle’ye çıkacak!” İşte o yıl köyü boşaltıp “Kafle” yollarında birbirlerini kaybettikten sonra ölen oğullarının ardından kızı Mirye ile oğlu Sarkis’i yıllar sonra bulduğunda İncil’e el bastırıp, öğüdünü tutacağına dair yeminini alarak, babama iki şey tembih etmiş: “Oğlim, sen sen olasan, Heredan’a bi daha ayağ basmıyasan! Getsen, diyerler ki gelmiş toprağlarına sehab çığhacağ, seni öldürler! Zatani kardaşların hepi öldi, tek sen kalmıssan! Bi de,

işallah evlendiğinde eğer Allah bi oğlan verirse, Margos sülelesi senden sora da devam ederse, bizim evimize tarğhana yapmağ, turşi kurmağ oğır-sızlığ getiri, bilesizl Buni heç unıtmıyasız, evde turşidir, tarğhanadır, yap-mıyasız!"¹³ (TT 377-378)

Bu kesit *Tespîh Taneleri*'nin (TT) kilit bölümlerinden sayılır: 20. yüzyılda Türkiye Ermenilerinin tarihini ve yazgısını, hayatta kalanların kıyımı takip eden ekonomik ve toplumsal sıkıntılarını göz önüne getirir, romanın temel yapısına ışık tutar. Bir gıda maddesinin bu pasajın odak noktası olması da tesadüf değildir. Çağrışımlarla çalışan Margosyan, tarhanadan ya da yontulmuş bir taştan âlem yaratmanın ustasıdır nitekim. Kitapta sürekli konu edilen gıda maddelerinin, yemeklerin ve sofraların çeşitli işlev ve önemine değinmeden önce, Mıgırdiç Margosyan ve çalışmaları hakkında kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

1938'de Diyarbakır'da dünyaya gelen Mıgırdiç Margosyan, *ka-varagan kraganutyun* (Ermeni Köy Edebiyatı) ekolünün son temsilcisi olarak kabul edilir.¹⁴ Öykülerinde çocukluk hatıralarıyla Diyarbakır yöresinin insanlarına ve "eski hayata" yer verir. Anlatılarında kullandığı üslup hiçbir zaman sıradan bir nostaljiye veya *kitch*'e kaymaz. Çocukluk diyarının kültürel zenginliğini ve insanlar arasındaki sıcak ilişkileri göstermekle beraber, fakirliği, gelişmemişliği, etnik çatışmaları ve siyasi şiddetin uzun gölgesini, miras bıraktığı toplumsal ve bireysel sarsıntı ve kederini tek bir cümlede betimlemesi, öykülerinin en önemli biçimsel özelliklerinden birisidir. "Çocukluk hatıraları" aslında Ermenilerin tarihini ve Diyarbakır toplumunun ince detaylarını çizen minyatürlerdir. Margosyan'ın yazı tekniğinde iki nokta baskındır: Çağırışım ve otobiyografik kurgu. Margosyan metinleri her ne kadar otobiyografik bir görünüm taşısa da, özyaşamöyküsünü anlatmak için yazmaz.

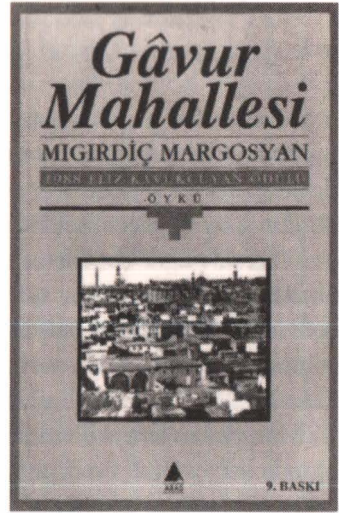
Ben kendimi hep merkeze koyuyorum, sanki kendimi anlatır gibi, aslında kendi çocukluğumu anlatırken, Ayşe'nin, Mehmet'in [...] oradaki o insanların çocukluğunu anlatıyorum [...] Benim niyetim, bunları anlatırken, oradaki örf ve âdetleri, oradaki yaşantıyı anlatmak.¹⁵

O tarzda yazabilmek için Margosyan kendisini çağrışımlarına bırakır, başka bir deyişle, mekânsal bir yapıyı –Diyarbakır sokaklarını– göz önüne getirip, antik çağın bellek ustaları gibi bu mekânsal yapıyı gezip yollarını, köşelerini tek tek yoklayıp hatıralarını “bulur” ve kurgulaştırır.¹⁶

Uzun yıllar sadece Ermenice yazan yazar, 1980’lerden itibaren Ermeni okurlar arasında ün kazanmaya başlamıştır. Türkçede ise ilk defa *Gâvur Mahallesi* öykü kitabıyla 1992’de okur karşısına çıkar. 2006’da yayımlanan doğrudan Türkçe yazılmış *Tespîh Taneleri*, Mıgırdiç Margosyan’ın ilk romanıdır, yayınevinin tanıtımına göre bir anı romandır. Yazar, kendi hayat öyküsünü temel alıp 50’li yılların İstanbul’unu, Mıgırdiç adındaki kahramanın Diyarbakır’daki çocukluk hatıralarını ve Ermenilerin yakın tarihini karmaşık bir olay örgüsünde kurgulamıştır. 1952’de 15 yaşındaki Mıgırdiç, anadilini öğrenmesi için İstanbul’a gönderilir. Genç, Diyarbakır’da “gâvur” azınlığın üyesiyken, İstanbullu şehirli Ermenilerin arasında bu sefer doğudan gelen “Kürt” olarak etiketlenen genç, yabancılaşmayı bir kez daha yaşar. Çektiği memleket hasreti ve yalnızlığında kendisine destek olan kişi ise âşık olduğu sınıf arkadaşı Zulal’dır, o da 6/7 Eylül olaylarından sonra ailesiyle Türkiye’yi terk etmek zorunda kalır. Mıgırdiç’in hatıra ve çağrışımları sayesinde dikkatli okur, hem Diyarbakır’ın geçmişini, hem de geçmişin bugüne uzanan etkisini kavrar. Gereken yerde sözünü sakınmadan keder, üzüntü, yalnızlık ve kıyımı dile getiren kitabın hiçbir satırı okurda sıradan bir acıma duygusu uyandırma amacı taşımaz. Sakin bir nehir gibi akarak okuru bir daha bırakmamak üzere beraberinde alıp götürür. Mehmed Uzun, Margosyan’ın bu biçimini “sesi alçaktan çıkanların anlatısı” olarak niteler.¹⁷ Margosyan ise bu sakin gücünü şiddeti reddeden kimliğine bağlar: “Dolaylı olarak bunun mesajını vermeye çalışıyoruz. Aksi halde savunmaya geçmek veya saldırgan olmak gerekir ki bu benim tarzım değil.”¹⁸

Margosyan’ın biçiminin diğer bir özelliği de çokdilliliktir. Anlatıcının dili standart Türkçedir, diyaloglarda ise her bir öykü kişisi kendine özgü bir dille konuşur: Kimisi “Diyarbakır ağzı”yla, kimisi de malını Kırmanci dilinde satmaya çalışan Kürt çerçi örneğinde oldu-

ğu gibi Kürtçe konuşur. Hem gündelik hem de dini hayata ait –tercümesiyle birlikte– birçok kavram Ermenice olarak verilir. Bu dillerden başka, Hatay yöresine özgü Ermenice gibi “küçük” dil ya da şiveler diyaloglarda kullanılmadan konu olurlar. Anlatı ilerledikçe kahramanın Diyarbakır Türkçesinin nasıl değiştiği, daha önce bilmediği, sonra kullanmaya başladığı “sürpriz” veya “randevu” gibi sözcüklerde görülebilir. Bu çokdillilik ve dillerin kayboluşu bellek çalışmaları açısından önemli olmasına karşın bu çalışmada ele alınmayacaktır.



Şarap ve Ekmek: Karşı-Bellek

Dini ritüellerin etkili olabilmesi için etkileyici ve dokunaklı hatıra ve duygu uyandırmaları gerektiğinden hareketle yemek, duysal niteliği nedeniyle dini ritüellerin temel öğelerinden birisi olarak kabul edilebilir. Odak noktasını yemeğin oluşturduğu ritüeller salt soyut fikirler değildir, koku ve tadıyla başka zaman ve mekânları da canlandırır. Hristiyan dinindeki törenlerin en önemli gıda maddeleri olan ekmek ve şarap, Akdeniz’in tipik ve tarihi gıda maddeleri olarak (zeytin yağıyla beraber) önce Yahudiliğin, sonra da Hristiyanlığın kutsal metinlerine ve simge sistemine girmiştir.¹⁹ En önemli ritüel Evharistya’da (komünyon) cemaate ekmek ve şarap dağıtılarak İsa ile havarilerinin beraber kutladıkları son “akşam yemeği” tekrarlanıp cemaatin toplumsal ve spiritüel birliği güncelleştirilip pekiştirilir. Her Evharistya’da tekrarlanan satırlar şöyledir:

Sonra [İsa] eline ekmek aldı, şükredip ekmeği böldü ve onlara verdi.
“Bu sizin uğrunuza feda edilen bedenimdir. Beni anmak için böyle yapın”

dedi. Aynı şekilde, yemekten sonra kâseyi alıp şöyle dedi: “Bu kâse, sizin uğrunuza akıtılan kanımla gerçekleşen yeni antlaşmadır.”²⁰

Bu sahnede yemek, performans ve tekrar bir araya getirilip, bireyin duysal belleğini uyandırarak kültürel belleğin nasıl yapılandırıldığı net bir şekilde ortaya çıkarılır. Yemek yemenin ve sofranın bu dini önemi geleneksel Hristiyanlığın gündelik hayatına da yansır: Yemekle ilgili her işleme dini bir anlam yüklenir. İster yemeğin hazırlanması olsun, ister sofranın düzeni olsun, dinin öngördüğü çerçevede gerçekleşir. Margosyan’ın metinlerinde ise kadınların taze yoğrulmuş ekmeklere fırına verilmeden önce parmaklarıyla haç işaretini koymaları (TT 278) bu geleneksel tutumun bir örneğidir.

Margosyan’ın öykülerini ilginç ve çekici kılan olgu, bu alışılmış okuma ve söylemlerin dışına çıkması, hatta bunları yer yer tersine çevirmesidir. Dini uygulamaları, ritüelleri ve kuralları anlatırken, hatırlarken, cemaatin sofranın beraberliğinden, İsa’nın kendisini feda etmesinden söz edilmez. Bunun yerine toplumsal düzen –ya da düzensizlik– dile getirilir. İlk okuyuşta anlatılanlar salt esprili bir din eleştirisi gibi algılanabilir. Çocukların dini ayinde üç saat ayakta durmaları “İsa peygamberimizin vücudunu temsil eden bir parçacık yufkayla ödüllendirilerek” günahlarından kurtulmaları (TT 98) ya da daha önce düğünlerde cümbüşçü olarak hayatını kazanan genç papazın kutsanmış şarabı “fondip” etmesi (“Anadili Serüvenim”²¹ 14) buna örnek verilebilir. Bu alıntıların bağlamlarında hiç de öyle olmadıkları görülür: Margosyan’ın bu hafif esprisi kaybolmamakla birlikte, olayların trajik yönü daha fazla kendini hissettirir. Çocukların ayinde bu kadar çok sıkılmalarının sebebi özellikle ana dilleri Ermeniceyi hiç bilmediklerinden dolayı anlatılanlardan birşey anlayamamalarından kaynaklanır. Eski papazın ölümünden sonra bir çalgıcının papazın yerine geçmesinin sebebi ise elbette Ermeni ilahiyat öğretiminin (o dönemde) yasak olması ve din uzmanlarının artık yetişmemesidir. Ayrıca Diyarbakır’da papaz olabilmek için teolojik bilgidən çok “bilek ve yüreğe” ihtiyaç vardı, yoksa Müslüman çocukların alay, hakaret ve çürük meyve-sebze yağmuruna dayanamazdı (“Anadili Serüvenim”, 11).

Evharistya gibi kültürel belleğin dini kanon içinde sabit bir içeriği olan bir hatırlama güdüsünün, yine de birey tarafından farklı okunabileceğini vurgulamak gerekir. Kültürel bellek ancak sürekli olarak güncelleştirilip topluma, hatırlama topluluğuna beğendirilmeye ya da dayatılmaya çalışılır. Bu girişimin başarısı ise az çok bireyin buna “razı” olmasına bağlıdır.

Margosyan’ın Ermenilerin yakın tarihini anlattığı gibi, ırkçılığın toplumsal hiyerarşisini ve bu hiyerarşideki Ermenilerin konumunu da açık bir biçimde anlatması din ve yemek bağlamının diğer bir motifini oluşturur. Hristiyanlığın antisemitik yamyamlık fantasmagorilerinden birisi, Yahudilerin Hristiyan çocukları yakalayıp kesip yemeleri ya da kanını içmeleridir. Diyarbakır’da henüz bir Yahudi cemaatinin var olduğu dönemlerde Ermenilerde buna dair bir “inanışın” var olduğunu Margosyan okura bildirir. Yakalanan çocuklar, kanları çıksın diye iğneli fıçılara atılıp içinde sallandırılmış.²² Yalnız Diyarbakırlı Yahudiler apar topar yeni kurulmuş İsrail devletine göç ettikten sonra “onların iğneli fıçıları bu kez de biz gâvurlar, biz Fillelere miras kalmıştı” (“Bozanlar’a Gittik”²³, 94). Yani hiyerarşinin en alttaki sınıfı gidince bu “pozisyon” Ermenilere kalmış.

Kendi Vücuduna Sahip Çıkma (Hakkı): Yemek, Ceza ve Disiplin

Tespih Taneleri’nde baskın olan bir başka motif ise bedenin denetimi, disipline edilmesi ve cezalandırılmasıdır. Sergilenen beden denetimi, toplumsal hiyerarşinin aynası ve maddeleşmesidir, bir toplumun hiyerarşik sistemleri gibi çok çeşitlidir. Hiyerarşinin en altında çocuklar bulunur ve bu çocuklar arasında da yine ayrı bir hiyerarşi hüküm sürer. Herhangi bir azınlığa –bedensel engelli, dini/etnik azınlık, cinsiyet vb– mensup olan bir çocuk, kendilerini üstün gören çocuklara karşı ya boyun eğecek ya da “savaşacaktır”. Margosyan’ın betimlediği futbol maçları ya da mahalle savaşları bunu somut bir şekilde gösterir. Diyarbakır’ın Gâvur Mahallesi’nde Ermeni çocuklar Müslüman çocuklara karşı maç yaparken, Yahudi bir çocuk zorla hakem yapılır ve maç sonunda iki taraftan dayak yer-

di (TT 27). Büyükler tarafından çocukların bedenlerine uygulanan ceza ve denetim mekanizmaları da çeşit çeşittir: Okula başlayınca kafayı tıraş etme (TT 32), katile sırasında Müslüman aileler tarafından evlat edinilip sünnet edilen oğlan çocukları (TT 63, 273), ruhban okulunda “tıpkı askerler gibi bir üniforma” giyme (TT 386) bunlardan sadece birkaç örnektir.

Kural, disiplin ve cezadan oluşan bu egemenlik sistemine yemek (yemek) denetimi de dahildir. Verilen yemeği kabul et(me)me, başkasına yedir(me)me vb büyük ölçüde var olan ya da kurulmaya çalışılan toplumsal düzen ile doğrudan ilişkilidir.

Yemeği ve beslenmeyi büyük derecede şekillendirip belirten olgu iktidardır. [...] Yani, sosyal konumu düşük ve ekonomik gücü az olan gruplar güç uygulayamadıklarından [...] süreli ya da sürekli olarak açlığa maruz kalabilir. Dolayısıyla, Counihan, açlığı güçsüzlüğün mutlak işareti olarak nitelendirir.²⁴

Margosyan'ın metinlerinde yemek ve beden bağlamını, sofrayı, stok ve yemek ye(dir)me olarak üç başlık altında toplamak olasıdır. Ama ne şekilde olursa olsun, anlatılan sofrayı ve yemek yeme sahnelerinin çoğunda baskı ve özgürlüğün yoksunluğu durumu belirleyicidir. Bu bağlamda yemeğin bolluğu, varlığı ve yokluğu fazla önemli değildir. Önemli olan, insanın, ama özellikle çocukların, seçemeleri, kendi istençleri dışında nitelik ve nicelik açısından seçmedikleri yemeği yemek zorunda kalmaları ya da aç kalmalarıdır. Aşağıdaki alıntılar bunu somutlaştırır: Hem yapısal hem de psikolojik olarak örtüşen iki sahnede ortaya çıkan sorun zorla dayatılan bolluktan kaynaklanır. “Malez”²⁵ adlı öyküsünde Mıgırdiç adındaki bebeğin doğumu, ilk günleri ve haftaları her şeyi hatırlayan, naif bebeğin kendi perspektifinden anlatılır. Yorucu bir doğum ve –bebeğin açısından– anlamsız işkenceci pratiklerini takiben, annesi bebeğin meme emmesini ister:

İlk anda hiç bir anlam veremedim. Beni boğmak mı istiyordu? [...] Şimdi zorla ağızıma tıkadıkları şeyle yeniden işkence faslına geçmişlerdi. Yapılacak tek şey, karşı saldırıya geçerek onları caydırmaktı. (“Malez” 73).

Tespîh Taneleri'nde ise genç Mıgırdiç, Karekin Vartabed ile beraber Kınalı Ada'da kilise yönetimi tarafından yemeğe davetlidir. Yalnız orada ikram edilen zengin yemekleri Diyarbakırlı genç daha önce hiç görmemiştir, yabancıdır. Bu nedenle ıstakozu tabağında saklamaya çalışır, ama nafi!

Bir süre sonra tabağımdaki ıstakozu diğer yemeklerin arasına diri diri gömmeye çalıştığımı fark eden şişmanca ev sahibesi elimden kaphı çatalımı didiklenip ufalanmış bir parça ıstakozu daldırıp adeta ağızma zorla sokarken, kendince lezzetli olan böyle bir yemekten beni mahrum bırakmayarak 'analık' görevini yerine mi getiriyordu? (TT 423)

Sofra düzeni de kitabın öğelerinden biridir. Sofra düzeninin toplumsal ve metaforik anlamı betimlenir. Kurulan sofranın niteliği (yer sofrası, masa, bıçak-çatal kullanımı, herkese ayrı bardak ve tabak, ailece bir tencereden yemek yemek), yemeklerin niteliği ve insanların yemek sırasındaki tutumları (konuşma yasağı, misafire iyi parçaları seçme), tüm bunlar aynı zamanda toplumsal yaşantısının aynasıdır da. Sofra düzenini anlatırken bir resimde toplumsal düzenin çok geniş bir yelpazesi açılır: Anlatılan tek bir aile evreninde bu aileye özgü hiyerarşi, kural ve değerler değil, aynı zamanda yörenin hatta ülkenin toplumsal düzeni sergilenir. Genç Mıgırdiç'e İstanbul'da herkes tarafından aynı soruların sorulmasının nedeni de budur. Diyarbakırlı Mıgırdiç İstanbulluların ötekisidir:

"Hepiniz aynı kaptan yiyip aynı odada mı yatıyorsunuz?" "Heee! Aynı kabdan kaşuğla yiyiyiğh. Aynı yerde yan yana, barabar yatıyığh." "Hayret doğrusu!" (TT 226) Evde, okulda, yurttaki katı yemek kuralları ise tüm "büyüklerin" (veli, öğretmen, usta) mutlak iktidarını gösterir. Ancak, *Tespîh Taneleri*'nde Mıgırdiç'in İstanbul'da yaşadığı yemek denetimi ve yasak sistemi, yurdu Diyarbakır'da yaşadığından çok daha sıkı ve istisnasızdır. Diyarbakır'da çocuklara -zor hayat şartlarına rağmen- sevgi ve şefkat gösterilirken, İstanbul'un yurt ve okul düzeni Foucault'nun disiplin anlayışına çok yakındır.

Gerc Gerebed ve Hatırlamanın Katmanları

Kış hazırlıkları ve stok motifi *Tespih Taneleri*'nde değişik bağlamlarda ele alınır. Romanın üç hatırlama düzleminde dile getirilmesinin hem içerik hem anlatının akışı açısından taşıdığı öneme baktığında bunun hiç de tesadüf olmadığı görülür. Konuya giriş olarak, Mıgırdiç Margosyan'ın duyuşal, kültürel, mekânsal ve tarihi bellekleri bir kahramanda kurguladığı Gerc Gerebed bölümü üzerinde durulacaktır.

Kör, kısa boylu, “minik baston”la yürüyen Gerc Gerebed (cüce Gerebed, Gerebed dayı) Gâvur Mahallesi'nin sakinlerindendir. Bir yandan hayatı perişanlıklarla doluyken –bedensel engelli, Tehcir'e sürüklenmiş, “şimdi” Diyarbakır'da başkalarının iyi niyetine bağımlı olarak fakir fukara hayatını sürdürür– öte yandan tüm komşuların ona duydukları saygı ve sevgi sezilir. Her evin kapısı ona açıktır, sakinleri kendisi gibi “kafle artığı” olan Gâvur Mahallesi'nde kendine has bir yeri vardır. “Gâvur Mahallesi'nin dar sokaklarında yolunu bastonu ve hem mekânsal hem duyuşal belleği sayesinde bulur. ... şar şar şar akıp giden su seslerinden o anda hangi çeşmenin, hangi ‘kastal’ın yanı başında bulunduğunu, sıcak, taze ekmeklerin, laavaşların çevreye yayılan mis gibi kokularından Çırig, Çarşı [...] fırınlarından hangisinin önünden geçmekte olduğunu” (TT 122) anlar. Bedensel engelli bir insan olarak Gerc Gerebed'in toplumsal cinsiyeti de öbür erkeklerinkinden farklıdır: “Kendisi erkek olmakla birlikte” (TT 126) kadınlara şehriye kesmekte yardımcı olur. Ellerin üstün becerisi sayesinde kışlık stoklara Halil İbrahim bereketi katar. Yani, gözlerinin görmediğini elleri soyut bir düzeyde görür. Fazla konuşmayan, “İncil'in sesine kulak kabartıp onun manevi gölgesinde huzur arayan” (TT 124) Gerebed'in gerçekten neyi düşünüp hayal ettiğini okur öğrenemez, ama tahmin eder: Kendisini bu “zengin yalnızlığına” iten olaylar unutulacak gibi değildir.

Romanın başka bölümlerinde ise stok motifi doğrudan insanların tarihsel tecrübeleriyle ilişkilendirilir. Gıda malzemelerinde daima “tedarikli” olduğunu söyleyen İstanbullu Narin Hanım, “cam kavanozlarımda fasulye, nohut, mercimek, pirinç, şeker, tuz muz”un her

zaman elinin altında olmasını ister. “Biz harp gördük, Varlık da” diye sözünü sürdürür (TT 235).

Kışlıkları hazırlamamak da tarihsel tecrübeden kaynaklanan bir tutum olabilir. Başta gösterilen örnekte Mıgırdiç’in ninesi, aileden hiç kimsenin bir daha turşu hazırlamamasını istemiştir. Bu kilit bölümün yapı ve hatırlama katmanlarına yakından bakmak gerekir:

1. İstanbul’da Patrikhane’de yaşayan öğrenci Mıgırdiç bundan sonra arkadaşlarıyla öğle yemeğini Vahram’ın lokantasında yiyeceğini öğrenir. (TT 363) Sonraki sayfalarda okur Vahram’ın yemekleriyle, müşterileriyle tanışır. Patrikhane’de yaşayan yaşlı Manyel Ağa’nın yemek alışkanlıkları dile getirilir: “... hatta salata tabağındaki sirke-li turşu suyuna ekmeğini banarak yemeğine son noktayı koyuyordu.” (TT 373) Bu –yazar açısından hatıra olan– gözlemin ardından Mıgırdiç çocukluğunun bir sahnesini hatırlar.

2. Soğuk bir kış gününde küçük Mıgırdiç turşu almak üzere Emmo Sofilere gönderilir. Çocuk için bu görev bir serüvene dönüşür (buzlu sokakta kayıp düşer, parasını kaybeder), ama bundan daha önemli olan şu sorudur: “Peki, şarap yapanlar aynı zamanda turşu kurup sirke de yaptıkları halde anam neden turşu kurmuyor?” (TT 377)

3. “Kafle” günleri: Tam tarhana ve turşu gibi kışlıklar hazırlanırken, Heredan köyü boşaltılıyor, hazırlanmış malzemeler artık kimsenin işine yaramayıp kese ve kavanozlarında kurtlanıyor. (TT 377-378)

Çağrıştıran Yemeklerin Ötesinde: Anlatılamayanı “Dile Getirme”

Mıgırdiç Margosyan kendi deyişiyle çağrışımlarla çalışan bir yazardır. Bu yaklaşımla yetinecek olursak, o zaman turşu ile taş arasında niteliksel bir fark olmaması gerekirdi. Yemeğin de özel bir hatırlama işlevi yok olurdu o zaman. Margosyan’ın yazılarında ve özellikle anı romanı *Tespîh Taneleri*’nde, yemek/gıda alanının en az üç önemli hatırlama işlevi vardır:

1. Yemeğin duyuşal niteliği: “Duyuşal bellek bir çeşit depolamadır. Depolama ise her zaman deneyim, kişi ve maddelerin ötekilik

kaplarında cisimleştirilme ve korunmasıdır. Duyuların uyanması hatıra, maddi hatıra kapasitesinin uyanması; uyanık olmak ise hatırlamak anlamına gelir ve hatırlamak madde üzerinden duyular yoluyla gerçekleşir.”²⁶

2. Yemeğin duysal zenginliği. Yemeğin tadı ve kokusu çok değişik hatıralar uyandırabilir. Bu hatıralar hem kolektif hem bireysel, acı ve tatlı, açık veya koyu renkte olabilir. Turşunun acı tadı kıyımın acısına işaret ederken, malezin lapamsı beyaz niteliği insanın henüz şekillenmemiş ilk(el) dünya algılayışıyla ilişkilendirilebilir. Bir parça ıstakoz Karekin Vartebed için lezzet ve doyum anlamına gelebilirken, aynı parça Diyarbakırlı Mıgırdiç için ötekileştirilmenin bir ifadesidir.

3. *Tespîh Taneleri* için özellikle geçerli olan belki en önemli işlevi, temsil edilemeyişi “dile getirmek”tir. Sözlerle anlatılamayan yaşanmışlıklara ve anılara bir yemekte ya da yemekten söz edildiğinde göndermede bulunulabilir. Böylece okur için yazıya dönüşür. Melissa Bilal, bugünkü (nostaljik) Ermeni söyleminden söz ederken Slavoi Žižek’in bir hayalet gibi var olan, ama dile getirilemeyen, yine de her söylemi belirleyen “temsil edilemeyen X”ini anar.²⁷ Bu X, doğal olarak burada Ermeni kıyımı olmakla beraber, bunun temel özelliğine göndermede bulunmaktadır. Her kıyımın özel stratejileri ve silahları olduğu gibi, 1915 kıyımında da açlık ve susuzluğun çok üstün bir rolü vardı; örneğin (geçiş) kamplarında erzak bulmak zor ya da olanaksızdı.²⁸ Bu yemek vesilesiyle uygulanan ilkesel denetim, Mıgırdiç’e öğrencilik hayatına kadar eşlik eder. Ancak küçük mekânlarda, örneğin “Vahram”da yemek yiyebilmek” mümkün olduğunda Mıgırdiç ve arkadaşları özgürlüğün tadına varabiliyorlardı.

Mario Levi: Yemek ve Sosyal Düzen

Jülyet’in annesi, birbirleriyle kavgalı kardeşlerinin bu ziyafetin konukları arasında yer aldıklarını bildiğinden, başlangıçta, ‘hazırlıkların’ yaşandığı günlerde, özellikle de sinagogdan çıkışta bir hayli tedirginmiş. Ancak Madam Roza, bu durumu, deneyimlerinin kendisine verdikleriyle, gerektigince dikkate almış, bulunduğu oturma düzeniyle tüm küskün kardeşleri aynı

masanın etrafında birleştirmeyi başarmıştı. Bu sorun, bir kez daha yok sayılarak yaşanmış, hayatın bir yerlerine konmuştu. Unutmaya çalışmak, er-telemenin, kendinden kaçmanın bir başka biçimiydi belki de. Kendinden ya da başkalarıyla yaşanabilecekler düşünüldüğünde, kendine kaçmanın bir başka biçimi. (*IBM*²⁹ 463)

Mario Levi'nin 1999'da yayınlanıp 2000 Yılı Yunus Nadi ödülünü kazanan *İstanbul Bir Masaldı* (*IBM*) adlı romanı, "hatırlama" kadar "unutma" hakkında da bir eserdir. Okur, anlatılan sahne ve düşüncelerin arkasında hep bir "acaba?"yı aklından geçirir. Çünkü anlatılanların sadece "doğru" olma ihtimali var, ama garantisi yoktur.³⁰ Bunun nedenini kitabın yapısında aramalı: Her şeyi bilen bir anlatıcıdan vazgeçip, tam tersine çoğunu bilmeyen isimsiz bir anlatıcının (ve başkahramanın) arama ve öğrenme serüvenini canlandıran bu yapıt hatırlamanın sınırlarını ve tuzaklarını da ortaya koyar. Anlatılan olaylar açısından, bu eser tarihi roman kategorisine girebilir. Bir İstanbullu Yahudi ailesinin, akraba ve dostlarının yaklaşık 80 senelik (20. yüzyılın başından 80'li yıllara kadar) yaşamöyküsünü kurgulamıştır. İstanbul'un toplumsal tarihinden, Kuledibi ve Şişli gibi çok kültürlü semtlerin kültürel gelişiminden ve değişiminden, İkinci Dünya Savaşı'nın ve Holokost'un Yahudi cemaati üzerindeki etkilerinden, Türkiye'nin azınlıklarını vuran Yirmi Kur'a Nafia askerliğinden, Varlık Vergisi'nden ve 6/7 Eylül olaylarından yer yer söz edilir. Ama okuma sürecinde bu tarihi olaylardan çok farklı bir okuma da olasıdır: O da Türkiye "resmî" azınlıklarının tümünden "kaybolmaları", değişik yerlere göç etmeleri, Türkiye'de kalanların ise gittikçe daha çok yalnız kalmaları, "yabancı" olarak kabul edilmeleridir.

Bu masal, 'yanlış' bir kulaçta ya da kürek sallayışta, o akıntıların biri tarafından yutulmaktan, bambaşka bir denize sürüklenmekten korkmanın hikâyesiydi. (*IBM* 20)

İsimsiz, ailesinin geçmişini arayıp, şahsi otobiyografik öyküler ya da parçacıklarını toplayan kahraman, "şimdiki zaman"dan o hatı-

raları elde etme serüven ve teşebbüsünü anlatır, daha doğrusu hatırlar. Bulduğu –bazen fotoğraf şeklinde cisimleşen– hatıralardan çizgisel bir öykü oluşturmaktansa bazılarını kısa bir öykü için birleştirir, bu öykü eksik, hatta hatalı olabilir ve ancak sayfalar sonrasında düzeltilecektir. Karmaşık bir örgüde “somut” olayların kimin tarafından, hangi durumda nasıl duyulduğu, anlatıldığı, hatırlandığı anlatılır. Bu hatırlama parametrelerine bu kadar önem verilmesiyle, doğal olarak parametreler değiştikçe hatırlamanın sonuçları da değişir. Roman, kurgulanmış bir tarih ya da anı romandan çok meta-belleksel³¹ bir yapıttır.

Anılan tarihi gerçeklerin salt birkaç sözcükle, düşük sesle, telaşsız, fazla özlü bir tonla anlatılmaları kimileri tarafından ciddi bir şekilde eleştirilmiştir.³² Sofra düzeni, özellikle de yemeklerin ayrıntılı olarak isimleriyle beraber verilmesi bütün bu belirsizliklerle ters düşecek bir durumdur. Bu nasıl değerlendirilmeli?

Hayden White, tarihçilerin tarihyazımını okumalarını kökünden değiştiren eseriyle tarih-edebiyat bağlamı anlayışına devrim getirdikten sonra³³ günümüzdeki tarih bilimi artık White’ın attığı temele sadık kalmakla beraber yine de tarihyazımını ve edebi metinleri birbirinden ayıran ince kriterleri belirlemeyi amaçlar. Hem anı hem tarih romanlarının popülerleşmesiyle beraber bu tartışma günümüzde daha da önem kazanmıştır. *İstanbul Bir Masaldı* gibi somut olaylara ağırlık vermeyip, hem yemek hem başka eşyanın anahtar olarak kullanıldığı bir eser için bu tartışmanın sonuçları belirleyici olabilir.

İstanbul Bir Masaldı kurgulanmış bir tarihyazımı değil, hatta tarihyazımsal bir üst kurmaca (*historiographic metafiction*) değildir. Bireysel yaşamöykülerine dayanan aşk, sahicilik, cinsellik gibi evrensel konular işleyen anlatı, tarihi bir çerçeve gibi kullanır. Mesleği yazarlık olan anlatıcı sonra bir anlatıya dönüştüreceği biyografik bir “öykü”, “hatıra” ararken ister istemez tarihi arka planla karşı karşıya gelir. “Tarih”in, daha doğrusu siyasi karar ve olayların karşı konulmaz şiddetiyle etkisine tanık olur. Tarihi gelişmeler, siyasi değişimler kitabın 48 kahramanını ülkeden ülkeye savurur, kişisel karar ve yaşamlara yok denecek kadar az mekân bırakır. Ailelerin “acımasız” kuralları bu duruma teselli getirmediği gibi bireyleri daha da sı-

nırlandırır. Bazı kimseler bu savrulmayı “Yahudilerin kısmeti” olarak nitelendirip bir anlam kazandırmaya çalışır (IBM 60),³⁴ kimisi içine kapanarak kimisi başka ülkeye göç ederek bu alın yazısına karşı koymaya çalışır.

Yazı yöntemi olarak olası dünyalar kuramına (*possible worlds theory*) uygun bulgulardan icat edilen yaşamöyküleri de mutlak bir doğruluk iddiasında bulunmaz, sadece kendi içinde bir tutarlılık amaçlar. Anlatıcının eline yeterince bilgi geçmeyince “öneri” getirir. Örneğin, bir köstekli saati yapan ustayı, saatin hikâyesini ve manevi değerini anlayıp öykülemeye çalışırken, ancak şöyle diyebilir:



Bir dostun, kendini unutturmama adına, bir aynılığı, farklı bir yoldan, birlikteliğe dönüştürmek için verdiği bir armağan... Bir dostun ya da... Odesalı saat ustasını, tüm bunlar düşünüldüğünde, hiç kimse tanımıyor. Soruların, dolayısıyla da olasılıkların, buna bağlı olarak da hikâyelerin çoğaltılmasına olanak sağlayacak bir durum bu. (IBM 58)

Tüm bu belirsizlikler –siyasi güvensizlik, toplumsal gerginlik, başarısız aşklar– içinde (bir kurtarıcı işlevine sahipmiş gibi) yemekler hazırlanır, sunulur, tüketilir –ya da reddedilir. *İstanbul Bir Masaldı*’da yemek ve sofraların işlevi çok çeşitlidir. Aşağıda bu işlevler üç temel başlıkta gruplandırılacaktır.

Yanlış Düzen

Sofra düzeni, toplumsal/ailevi düzenin aynası kabul edilebilir. Bu düzen güzel, bozuk, eksik, dinamik, karmaşık da olabilir.

İstanbul Bir Masaldı’da insanlar “devamlı” bir sofrada yer alır, sosyal ilişkiye girer. Bu sofralar çilingir sofrası da olabilir, Pesah sofrası da. Yalnız çoğu, başlangıçtaki örneğin gösterdiği gibi, “hatalı”dır.

Ya gereken şekilde oluşturulamamıştır ya da ilk anda görüldüğü gibi değildir. Bunu çok bariz bir şekilde örnekleyen bölüm, “Mimiko’nun misketleri” bölümüdür. Bölüm iki hatırlama katmanından oluşur: “Şimdiki zamanda” anlatıcı, Jülyet adında bir kadınla beraber eski fotoğraflara bakar. Bu fotoğraflara bakarak “hatırlanan” olaylar ise ikinci katmanı oluşturur. Birinci katmanda kurulan sofraya hem güzel, lezzetli, hem de –”hafiften”– hatalıdır. Jülyet herhangi bir kadın değil, anlatıcının âşık olduğu ama ulaşamadığı kadındır. Üstelik de arkadaşı Berti’yle evlidir. “Kaçak Cumartesi yolculuklarında” bazen buluşurlar, Jülyet de “üzerleri fırında kızartılmış kaşarlı sıcak ekmekler” ve “kremalı neskafe” hazırlar. “Bu işlerin ustasıydı, küçük törenler için gereken havayı yaratmayı iyi bilirdi Jülyet.” (İBM 166) Anlatıcının ilgisini çeken siyah-beyaz fotoğraf ise yine bir sofraya gösterir ve seyredenleri geçmişe götürür. Görünen bir içki sofrasında toplanmış “smokinlerini giymiş üç adamla, dekolte elbiseleri günün son modasına uygunmuş gibi görünen üç kadın”dır. (İBM 161) Jülyet’in anlattığına göre, resim bir nişan gecisini gösterir. Ama özünde resim, yalnız insanların yalnızlık ve terk edilme öyküsüdür: Nişanlananlar, Ceni ile Moris, eşcinsel olup da evlilik yoluyla “iyileşmeyi” ümit eden Moris, Ceni’ye düğünden önce gerçeği itiraf ettiği için evlenmeyeceklerdir. Fotoğrafta görünen ve hatırlanan ikinci çift ise Mimiko ile annesidir. Jülyet’in yaşıtı olan Mimiko, babasız, yalnız, nispeten fakir bir çocuk olarak büyümüştür. Yanlış bir evlilikten sonra eski arkadaşlarından da uzak durur, öldüğünde cenazesi, bilinmeyen birisi tarafından kaldırılır. “Mimiko’nun misketleri” bölümünde, yalnızlığın sahnelerinin birçoğu sofrada yer alır. Mimiko çocukken, annesi Madam Viktorya, Mösyö Dimitro’yla bir ilişki yaşamıştır.

Mösyö Dimitro, Madam Viktorya’nın hazırladığı bol mezeli sofraya Mimiko’yu da çağırır sık sık. Ona rakı içerir, anlamadığı açık saçık fıkralar anlatır. Büyüsün, erkek adam olsun dermiş. Mimiko o sıralarda ya sekiz ya da dokuz yaşındaymış, Berti’ye söylediklerine bakılacak olursa Mösyö Dimitro’dan en çok o gecelerde korkmuş, nefret etmiş. (İBM 169)

En büyük önemi taşıyan sofraya ise Tepebaşı'nda bir restoranda kurulur. Annesi öldükten ve karısı Lena onu terk ettikten sonra Mimiko kendisine has bir ritüel geliştirir.

Lena'yla ilk kez yemek yedikleri o lokantaya gidermiş arada sırada. [...] Önceden iki kişilik bir rezervasyon yaptırır, masayı ona göre hazırlatır, belki gelir diye kansını, sevgili Lena'sını [...] beklemeye koyulmuş. (IBM 182)

Tabii ki Lena gelmeyecektir, ama garsonlar dahil herkes bu seneler süren oyuna ayak uydurur. O yüzden yaşlı ve yalnız Mimiko'yu en sık gören ve seven insan aileden, “çevreden” olmayan garson Muhittin Bey olur.

Fotoğraftaki üçüncü çift ise Jülyet ile eşi Berti'dir. Onlar ise Mimiko öldükten sonra “tesadüfen” Tepebaşı'ndaki o restorana gidip Mimiko'nun eskiden oturduğu masaya otururlar, o zaman Muhittin Bey onlara “tesadüfen” Mimiko'dan söz eder. Mimiko bölümü vefa ve yalan üzerine yazınsal bir çalışmadır.

Yalanlar da bir yerden sonra savunulabilirdi, evet. Yalanlar da yalanlarımız da... Ceni o mektupta mutlu bir kadın olduğunu söyleyebilir, Mimiko o yemek törenlerini göze alabilir, Jülyet Tepebaşı'ndaki o lokantaya Berti'yle 'tesadüfen' gittiğini söyleyebilir miydi yoksa? (IBM 190)

“Mimiko'nun misketleri”nde sofrada oturan Jülyet anlatı ve hatırlama katmanlarını birbiriyle ilişkilendirir. Şimdiki zamanda resme bakarak geçmişteki akşamı hatırlar, nişana katılan insanların öyküsünü anlatır ve kendisi de sahnelerin bir parçasıyken sofradaki hata ve yalanları deşifre eder.

Pesah

Pesah Bayramı, yukarıda sözü geçen komünyon, ekmek ve şaraba verdiği önemden ve insanları “sofra”da bir araya getirdiğinden yemek ritüeli kategorisine girer;³⁵ temel yapısı açısından ise hatırlama törenidir. Ele alınan konu çerçevesinde Pesah Bayramı'nın çeşit-

li anlamlarından en önemlisi “esaretten kurtulma, sürgünden dönme” düşüncesidir.³⁶ Mario Levi’nin romanın ana kahramanlarından birisi Berti’nin babası, Mösyö Jak Ventura’dır. “Bir güvenlik dünyasının insanı” disiplinli dürüst tüccar Mösyö Jak’ın karşıt kutbu kayınbiraderi Mösyö Rober’dır. Pesah motifi en yoğun Rober’in hayat öyküsünü anlatan bölümde geçer. Bu sahneleri Jak Ventura’nın Pesah anlayışıyla karşılaştırmak da oldukça anlamlı olacaktır. “Maceracı” Mösyö Rober, gençliğinde İstanbul’dan kaçıp uzun yıllar Londra’da yaşadıktan sonra, yaşlı, güçsüz ve her yönden iflas etmiş bir insan olarak İstanbul’a geri döner. Yeniden ailesiyle birlikte Pesah’ı kutlayarak “geçmişin parçalarını toplayabilmek” ümidini taşır (*İBM* 250). Fakat İstanbul’da geçirdiği ikinci Pesah Bayramı’nda asıl kurtuluş yolunun İstanbul’u bir daha geri dönmek üzere terk etmek olduğunu anlar ve bu ikinci kutlamaya katılacağı “kesin dönüşünü” hazırlar. Ailesiyle bir sofrada oturup kadınların hazırladıkları yemeklerden yemeyi ve ortak geçmişlerini güncelleştirmeyi reddeder. Ayrılacağı sabah anlatıcı Rober’e daha önce Rober’in yaşam tarzını sertçe eleştirenlerden olan Jülyet’in hazırladığı geleneksel Pesah yemeklerinden getirir: “Bir de sabah kah-valtıları için birkaç parça hamursuz ekmeğiyle, biraz beyaz reçel... O sıcaklığın, başka bir yerde de olsa yeniden yaşanması, anımsanması için.” (*İBM* 303) Mösyö Rober’in bu “jeste” karşı göstermiş olduğu tepkisi ikirciklidir: Gülmseyip sadece o hazırladığı iki bavulu götürebileceğini söyler. Okur ilerdeki sayfalarda da Rober’in bu yemekleri kabul edip etmediğini öğrenemez. Bu tavır, anlatıcının Pesah yorumuyla da özdeşleşir: “Esaret’ten kurtulmak nereye kadar olasıydı?” diyerek bayramın geleneksel okumasını sorgular. (*İBM* 273) İkram edilen yemeklere karşı tutumu Mösyö Jak’ın tutumuyla karşılaştırılınca karşıt pozisyonları daha da somutlaşır. Jak Ventura toplumsal ve dini değerleri sorgulayacak birisi değildir. Uzun bir hayatın son senelerine kadar aile ve dostların Pesah yemeğinde bir araya gelmelerini aradığı düzenin bir simgesi olarak değerlendirir. Özünde sorunlu geçen evliliğini, eşi Madam Roza’yı hatırladığında, onun Pesah akşamları için hazırladığı yemekleri, “değerleri ancak yitirildikten sonra anlaşılan tatları, kokuları, renkleri”ni oldukça nostaljik bir biçimde hatırlar. (*İBM* 674)

Aynı sahnede birkaç hatırlama katmanını ve zamanını birden barındırmak, *İstanbul Bir Masaldı*'nın yapısına uygundur. Pesah motifli sahnelerinde bu prensip doruk noktasına ulaşır. Tarihi kökü M.Ö. 13. yüzyıla giden bir olay –İsrail kavminin sürgünden kurtulması– Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın kültürel belleğine dahildir. Bu temele dayanarak Mario Levi, birbiriyle ilintili üç hatırlama katmanı kurar, kahramanlarının özel anı, esaret ve kurtuluş ya da kurtulamayışlarını canlandırır. İsimsiz anlatıcı, anlatı zamanında, “Herkesten eni-konu uzaklaştığı bir zamanda” (*İBM* 283), Mösyö Rober ile Pesah akşamının ertesinde geçen son karşılaşmasını hatırlar. O karşılaşma sırasında konu edilen hatıralar arasında yine başka, daha önce yaşanan Pesah akşamlarına simgesel ve belleksel önemlerinden dolayı ayrı bir önem atfedilir. “O akşamlar yanlış adımlarının kutlanması gibiydiler biraz da.” (*İBM* 271) Ailece ya da arkadaş çevresinde gerçekleşen kutlamalarda konuşulanlarda ise özel deneyimler o tarihi esaret ile ilişkilendirilir. Bu romanda insanların Pesah’ı okumaları, ona atfettikleri anlam ve ilişkilendirdikleri hatıralar sonradan, bireyin deneyimi, şimdiki durumu ve beklentilerine bağlı bir işlem olarak gerçekleşir: Hatırlama işlemi zaman içinde devingen ve yeni etkenlere kapalı olmayan bir süreçtir.

Aşk, Cinsellik ve Yemek

İstanbul Bir Masaldı aynı zamanda aşkı “işleyen” bir romandır: çoğu zaman gerçekleşt(e)meyen, hatalı, mutsuz aşklar. Bu aşkların önemli bir ögesi –bazen düşünip yaşanamayan– cinselliktir. Beden, cinsellik ve yemek kuşkusuz birbiriyle yakından ilgili olgulardır.

Birçok kültürde, yemek yemek bütün hayat boyunca süren cinsel ve toplumsal cinsiyete bağlı bir deneyimdir. Yemek ve cinsellik metaforik olarak örtüşür. Yemek yemek cinsel birleşme anlamına gelebilir, yemek ise cinsel ilişki temsil edebilir.³⁷

Yukarıda anıldığı gibi, Jülyet anlatıcının büyük aşkıdır. Jülyet’in erotik çekiciliği ve oyunculuk kabiliyeti sayesinde, Jülyet, Berti ve an-

latıcıyı erotik bir arkadaşlık bağlamında birbirine bağlar. Evlendikten sonra bazı gençlik hayallerinden vazgeçen, daha çok geleneksel bir anne ve ev kadını havasına bürünen Jülyet, güzel yemekler yapmasını bilmekle birlikte bu yemekleri sadece toplumsal kurallardan dolayı, ailesini mutlu etmek için yapmaz. Jülyet'i anlatırken hazırladığı yemekler onun cinselliğine de işaret eder. Birkaç bölümde anılan bir yemek çeşidi zeytinyağlı enginarıdır. O gün evinde enginar bulunup bulunmaması sahnenin erotik havası ve düşlenenlerin simgesi olarak okunabilir. Enginarın hermetik bitki sisteminde “afrodizyak bitkiler” kategorisine dahil olması acaba tesadüf müdür?³⁸ Başka, karmaşık bir ilişkiyi süt-Jülyet-cinsellik motifi oluşturur. Romanın “başında”, okur Jülyet'in evinin anlatıcı için “sütü sevdiğim, sevebildiğim iki evden biri” olduğunu öğrenir. (*İBM* 166) Daha sonra Madam Roza'yı anlatan bir bölümde süt –ve kahve– yeniden konu olur. Açıklamasını henüz vermeden, süt, sütü sevmek, sevebilmek, önemli, ama aynı zamanda beraberinde bir “kötülük” getiren birşey olarak anılır. (*İBM* 360) Ancak kitabın sonuna doğru süt konusuna açıklık getirilir: Jak Ventura'ların evinde uzun yıllar Lilika adında bir öksüz kız yaşamıştır. Jak, cinsellikle ilgili ilk “bilgilerini” Lilika'dan almış, ilk cinsel heyecanını Lilika sayesinde küvette yıkanırken yaşamıştır. (*İBM* 724) Bunları yalnızca Jak değil, ağabeyi Nesim de yaşamıştır. Ama trajik olan, İkinci Dünya Savaşı patlak verdiği zaman Nesim'in ailesiyle birlikte, Fransa'da yaşadıkları için, Nazi teröründen kurtulamayıp öldürülmeleridir. Lilika ise bu erkek kardeşlerin ikisine banyo serüvenlerinde bir şarkıyı söylemiş hep: “Şarkı, süttten oluşmuş, sadece süttten oluşmuş bir denizden söz ediyordu...” (*İBM* 728) Nesim'in ölümüyle Jak'ın yalnızlığı bir kat daha artmış, sırrını paylaşabileceği insanı yitirmiştir. “Bu şarkının söylendiği zamanları yalnızca ikisi biliyordu ... Yalnızca ikisi ... Yaşasaydı, eğer yaşasaydı, Nesim de bilecekti...” (*İBM* 728) (Ak) süt hem Mösyö Jak hem anlatıcı için olumlu, “saf” bir cinsellik simgeler, ve aynı zamanda kardeşlerin çocukluğunu, çocuksu cinselliğini, beraberliğini hatırlatır. Nesim'lerin toplama kampında öldürülmeleri sütün masumiyetini zedeler, fakat Jülyet'e duyulan aşk ve erotik çekiciliği yaşananlara bir çeşit panzehir etkisi yaratmış olabilir. Onun evinde anlatıcı sütü sevmeden de süt içebilir.

Sonuç

Tespîh Taneleri ve İstanbul Bir Masaldı Türkiye'nin yakın geçmişi yazınsal kurgulayan ve kültürel belleğini tazeleyen romanlardır. Birincisi anı roman türüne, ikincisi ise metabelleksel yapıt grubuna dahil edilebilir. Yani Margosyan'da hatırlananlara (olay, insan, konuşma ve mekân) ağırlık verilirken, Mario Levi'de hatırlanma sürecinin kendisi yapıtın odak noktasını oluşturur. Yine de her iki yapıtta da yukarıda gösterildiği gibi yemek (yeme) ve sofrası konusu temel öğelerden ve hatırlan(abilmenin)manın vazgeçilmez araçlarındandır, birden fazla mimetik işlevleri vardır. Toplumsal düzen ve iktidar, tarihi ve kültürel tecrübeler, sevgi ve iğrenme, hatta başka şekilde anlatılamayanlar yemekte cisimlendirilebilir. Bir yemekten, bir duyuşsal tecrübeden birden fazla geçmişe "dönmek", o yemek üzerine birkaç hatırlama katmanı kurmak iki eserde de kullanılan bir yöntemdir. Margosyan'ın romanında anlatılan bir sofrası düzeni somut ("gerçek") bir düzeni temsil ederken, Levi'nin kurguladığı böyle bir tablo ise kahramanlarının düşleriyle toplumsal gerçeğin örtüşmezliğini anlatır. Bir fotoğrafta görünen ile anlatısı arasında kesinlikle fark vardır, olmalıdır da. Bu fark hatırlama teşebbüsüyle ancak küçültülebilir, ama asla ortadan kaldırılmaz. Nihayet, burada tanıtılan eserlerin bellek ve anı anlayışlarındaki farklar aynı zamanda genel bellek araştırmalarındaki farklı yaklaşım ve gelişmeleri yansıtır: Margosyan'ın ilk öyküleri çağrışım-hatıra ilişkisini birebir canlandırırken (yontulmuş bir taş doğrudan Kürt değirmenciye akla getiriyor), *Tespîh Taneleri*'nin hatıraları birbiriyle ilintilidir ve birbirini tetikler. Ama hatırlama işleminin kendisi hiç bir yerde sorun yaratmaz, sorgulanmaz da. *İstanbul Bir Masaldı* ise doğru hatırlamanın imkânsızlığını ve unutmamanın bireysel ve toplumsal zorunluluğunu işler. Yanlış hatırlama (*False Memories*) kuramının, hatırlamanın seçiciliğinin altını çizen ve hatırlamayı koşullu bir süreç olarak değerlendiren yaklaşımların yazınsal uygulaması gibi okunabilir.

Yemeklerin hem duyuşsal hem görsel niteliği bulunmaktadır. Bir tadı hatırlamak için tatmaya gerek yoktur, yemeğin kendisini, hatıra resmini görmek de yetebilir. Yani, bir yemeğin tasviri bir duyuşsal

ve duygusal hatıraya sebep olabilir. Kaynağı psikolojik bellek çalışmalarında olan *cue* ("işaret") kavramı, Astrid Erll tarafından edebiyat çalışmalarına uygulanmıştır. Bu anlayışa göre bir manzara (kollektif bellek için), bir fotoğraf (ailevi bellek için), bir ses (bireysel bellek için) hatırlanmaya sebep, bellek aracı olabilir. Bu işaretleri başka bellek araçlarından ayıran özellik, ancak belli bir bağlamda, kültürel ya da toplumsal kodlanmış bir okumada anlam kazanmalarıdır. Örneğin bir aile fotoğrafı o aileyi tanımayan bir seyirciye ancak çok yüzeysel bilgiler verirken, söz konusu ailede ise o fotoğraf birçok şeyin hatırlanmasına neden olabilir.³⁹ Yemek de *cue* kategorisine eklenebilir: Herhangi bir yemeğin öz "belleksel içeriği" yoktur. Söz konusu yemek tadarak, görerek ya da hatırlayarak belirli bir anlama vardırılır. Hem hatırlayan bireyin bu yemekle ilk temasına, hem toplumsal ortamından öğrendiği değer yargılarına ya da "mesajına", hem de o yemekle yeniden karşı karşıya geldiğinde var olan koşullar gibi birden fazla faktöre bağlı olarak bir içerik oluşur. Bu koşulları ve mesajları kurgulayıp belirtmek ya da sorgulayıp yok etmek, belirli bir yemeğin anlamını yüceltmek veya zedelemek, yemek yiyerek hatırlamanın olasılığını veya olanaksızlığını metinde kurgulamak yazarın görevi ve özgürlüğüdür. Âdem tarafından ısırılan elma edebiyatta bir parça meyve olmaktan çıkıp geçmişin ve geleceğin dünyalarını barındırıp doğurabilir.

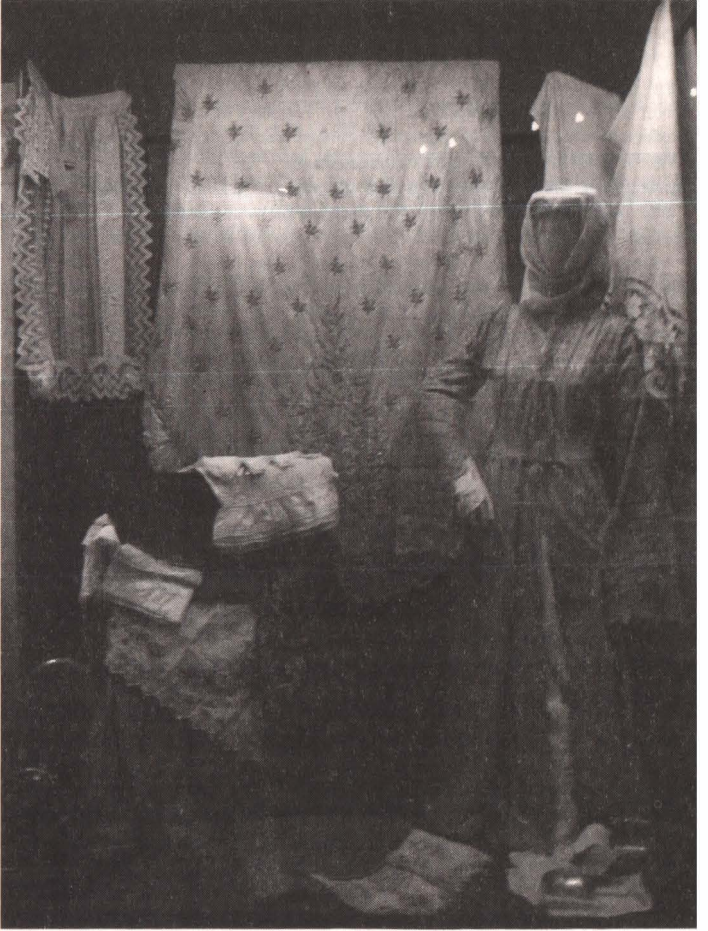
NOTLAR

- 1 "Geschmackssache? Frankfurter Buchmesse stellt Buch-Kanon rund ums Essen zusammen."
- 2 "Pamukkale manzaralı yemek yarışması sonuçlandı."
- 3 Frenzel (2008).
- 4 "Blaues Sofa" http://www.buchmesse.de/de/ftml/programm/blaues_sofa/00894/index.html.
- 5 Bourdieu (1984): 79.
- 6 "Delicatessen", Fransa 1990, yön. Jean-Pierre Jeunet, Marc Caro.
- 7 Alman televizyonunun ilk polisiye dizilerinde komiserler yemek yemedikleri gibi başka ihtiyaçları da olmazdı. Bunun gibi suni karakterler ancak çok özel türlerde bulunur.
- 8 Arnold (2001): 30.
- 9 Arnold (2001): 29.
- 10 Örneğin: Schofield (1989).
- 11 Böhme (2000): 149.
- 12 Örneğin: 2008 İstanbul Kitap Fuarı, 1 Kasım, Söyleşi: "Yemek Kitapları Bugün Bize Ne Anlatıyor?" Konuşmacılar: Zafer Yenal, Nazan Maksudyan, Takuhi Tovmasyan.
- 13 Mıgırdiç Margosyan, *Tespîh Taneleri*, Aras Yayınları: İstanbul 2006.
- 14 Margosyan (2007): Önsözünden, s. 7.
- 15 İgan (1998): 6.
- 16 İgan (1998): 6.
- 17 Uzun (2007). *Tespîh Taneleri*'nde buna paralel olarak –ya da esin kaynağı olarak?– "Se-simiz alçaktan çıkar" cümlesi bulunur (282).
- 18 İgan (1998): 6.
- 19 Konuya giriş olarak bkz. Brenner ve van Henten (1999).
- 20 İncil, Luka, 22.
- 21 Margosyan (1999).
- 22 Bu "inanış" günümüzde de Türkçe web sayfalarında bulunmaktadır.
- 23 Margosyan (1995).
- 24 Van Eeuwijk (2007): § 2.
- 25 Un bulamacı. Margosyan (1995a).
- 26 Seremetakis (1996): 28.
- 27 Bilal (2006): 83.
- 28 Kotev ve Rigoulot (2001): 106.
- 29 Mario Levi, *İstanbul Bir Masaldı*, Doğan: İstanbul 2006 [1999].
- 30 Burada "doğru"dan kastedilen tabii ki kurgulanan dünyada "doğru" olan ya da olmayandır.
- 31 Bkz. Neumann (2007).
- 32 Bkz. Bali (1999).
- 33 White (1987).
- 34 Bu anlam kazandırma işlemi için bkz. Yerushalmi (1996).
- 35 Bkz. Brumberg-Kraus (2000).
- 36 Tanrı'nın gönderdiği on musibetten sonra Musa Peygamber İsrail kavmini Mısır esaretinden kurtarmıştı.
- 37 Counihan (1999): 9.
- 38 "Bitki Hastanesi."
- 39 Erll (2005): 249, 259.

KAYNAKÇA

- Arnold, Rose (2001). "Madeleines and Other Aides-mémoire: the Importance of Food References in Proust's Recherche", Harlan Walker (ed.), *Food and the Memory. Proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery 2000* içinde, Oxford: Prospect Books, 22-30.
- Bali, Rıfat (1999). "Bir Varmış Bir Yokmuş. Bir Zamanlar Bu Diyarda Azınlıklar Yaşamış", *Virgöl* 25: 4-7.
- Bilal, Melissa (2006). "The Lost Lullaby and Other Stories about Being an Armenian in Turkey", *New Perspectives on Turkey* 34: 67-92.
- Bitki Hastanesi. <http://www.bitkihastanesi.com/medikament-sifali-bitkiler/anadolu-balk-sifaciliginda-yerel-bitkiler-veya-antik-cagdan-gunumuze-bir-hermetik-gelenegin-izl.html>. 11.11.08.
- Blaues Sofa. http://www.buchmesse.de/de/fbm/programm/blaues_sofa/00894/index.html. [17.10.08].
- Bourdieu, Pierre (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Böhme, Hartmut, Peter Matussek ve Lothar Müller (2000). *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*, Reinbek: Rowohlt.
- Brenner, Athalya ve Jan Willem van Henten (1999). "Our Menu and What is Not on It: Editors' Introduction", *Semeia* 86: ix-xvi.
- Brumberg-Kraus, Jonathan (2000). "Not by bread alone: The Ritualization of Food and Table Talk in the Passover Seder and in the Last Supper", *Semeia* 86: 154-179.
- Counihan, Carole M. (1999). *The Anthropology of Food and Body. Gender, Meaning and Power*, New York, Londra: Routledge.
- Eeuwijk, Peter van (2007). "The Power of Food: Mediating Social Relationships in the Care of Chronically Ill Elderly People in Urban Indonesia", *Anthropology of Food* 3. <http://aof.revues.org/document2052.html>.
- Erll, Astrid, Ansgar Nünning ve Sara B. Young (ed.) (2008). *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- (2005). "Literatur als Medium des kollektiven Gedächtnisses", Erll, Astrid ve Ansgar Nünning (ed.), *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft* içinde, Berlin: De Gruyter, 249-276.
- Frenzel, Ralf (ed.) (2008). *Kültür Alakart. Das deutsch-türkische Kochbuch*, Wiesbaden: Tre Torri Verlag.
- Geschmackssache? Frankfurter Buchmesse stellt Buch-Kanon rund ums Essen zusammen. <http://nutrisculinary.wordpress.com/2008/08/12/geschmackssache-frankfurter-buchmesse-stellt-buch-kanon-rund-ums-essen-zusammen/>. [05.11.08].
- İgan, İlknur (1998). "Mıgırdiç Margosyan'la Biletimiz İstanbul'a kesildi üzerine", *Cumhuriyet Kitap* 435: 6.
- Kotek, Joel ve Pierre Rigoulot (2001). *Das Jahrhundert der Lager*, Berlin, Münih: Econ.
- Margosyan, Mıgırdiç (1995). "Bozan'lara Gittik", Mıgırdiç Margosyan, *Söyle Margos Nerelisen* içinde, İstanbul: Aras Yayıncılık, 82-97.
- (1995a). "Malez", Mıgırdiç Margosyan, *Söyle Margos Nerelisen* içinde, İstanbul: Aras Yayıncılık, 63-81.
- (1999). "Anadili Serüvenim", Mıgırdiç Margosyan, *Biletimiz İstanbul'a Kesildi* içinde, İstanbul: Aras Yayınları, 9-31.
- (2006). *Tespîh Taneleri*, İstanbul: Aras Yayınları.

- (2007). *Söyle Margos Nerelisen?*, İstanbul: Aras Yayınları. 7.nci baskı.
- Neumann, Birgit (2007). "Der metanemnonische Roman: Formen und Funktionen der Metacinnerung am Beispiel von Michael Ondaatjes *Running in the Family* (1982)", Hauthal, Janine (ed.), *Metasierung in Literatur und anderen Medien* içinde, Berlin: de Gruyter, 303-320.
- Pamukkale Manzaralı Yemek Yarışması Sonuçlandı. <http://www.sonnoktagazetesi.com/v2/HaberAyrinti.asp?ID=7388>. [15.5.08].
- Proust, Marcel (1999). *Swann'ların Tarafı*, İstanbul: Yapı Kredi. (*Du côté de chez Swann*. 1913)
- Schofield, Mary Ann (ed.) (1989). *Cooking by the Book: Food in Literature and Culture*. Bowling Green: Bowling Green State University Popular Press.
- Seremetakis, Nadia (1996). *The Senses Still. Perception and Memory as Material Culture in Modernity*, Chicago: Chicago University Press.
- Uzun, Mehmed (2007). "Sesi Alçaktan Çıkanların Anlatısı", *Radikal* 04.03.2007, http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=6807.
- White, Hayden (1987). *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press.
- Yerushalmi, Yosef Hayim (1996). *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Önsöz: Harold Bloom, Seattle: University of Washington Press.



Çeyiz Vitrini. 500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi. Fotoğraf: İzzet Keribar.
(500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi izniyle).

Hafızanın “Dayanılmaz Hafifliği”: Arşivler ve Müzelerde Türk Yahudi Kadını

*Amalia S. Levi**

Giriş

Arşivler ve müzeler, kadının tarihselliğini ve nasıl hatırlanacağını şekillendiren önemli öğelerdendir. Kadınların tarihi hakkındaki bilgi ve araştırmalar, büyük ölçüde arşivlerin ve müzelerin muhafaza ettikleri evrak ve objeler ve araştırmacılara sağladıkları erişim seviyesi ölçüsünde belirlenmektedir. Böylece, resmi bir kurumda muhafaza edilmeyen veya dijital ortamda ulaşılamayan “var olmayan” farz edilmekte, halbuki muhafaza edilenler toplumun tüm yapısını yansıtmamaktadır. Hukuki, mali, ve siyasi dokümanlar, genellikle işçi, kadın ve azınlıklar gibi resmi tarihte yer almayan toplum kesimlerinin günlük hayatlarına nadiren değinir. Yazılı olmayan kaynaklar ise göz ardı edilerek tarih yazma sürecine dahil edilmemiştir.

Oysa kadınların içsel sesleri, yaşamlarını nasıl sürdürdükleri ve aile bireyleri ile topluma sağladıkları yaşam şekli aracılığıyla tarih

* Maryland Üniversitesi.



Yunan bağımsızlık mücadelesine Yunan Yahudilerinin katkıları. Yunanistan Yahudi Müzesi kalıcı sergisinden (*Yunanistan Yahudi Müzesi izniyle*).

sürecine katkılarını, yazılı belgeler olmadan da anlamak mümkündür. Bu içsel yaşamlar, nadiren dikkate alınarak kayıt altına alınıp muhafaza edildiler veya sergilendiler. Günümüzde dijitalleşmenin gelecek için sunduğu imkânlar ve beraberinde getirdiği bilinmezler, bu durumu daha da belirginleştirmiştir.

Osmanlı Yahudi kadını, geleneksel olarak toplumun “hatıra araçları” ve “kimlik belirleyicileri” olarak tanımlanmış iseler de, arşiv ve müzelerdeki varlıkları, arşivlerdeki belgeler ve erişimleri, müzelerdeki objeler ve sergilenmeleri ve dijitalleşme süreci açısından marjinal kalmıştır.

Kısıtlı kaynak ve belgeler, resmi tarihin Türk Yahudi kadınına ulaşamaması anlamına gelmiştir. Kültürel, toplumsal ve tarihi koşullardan dolayı, kadınlar kendi tarihlerini anlatamamışlardır, kitaplarda ise istisnai veya önemli kadınların tarihine yer verilmektedir. Örneğin, 16. yüzyılda yaşayan, bankerlik ve ticarete tüm Avrupa’da aktif olan Dona Gracia Nasi veya Osmanlı sarayında etkili olan Esther Kyra gibi bireylerin hayatları, işçi sınıfından kadınların günlük hayatına ışık tutamaz.

Türk Yahudi Kadını ve Tarihyazını

Türkiye'deki Yahudilerin varlığı, 15. yüzyılda İspanya'dan kovulduktan sonra Osmanlı İmparatorluğu'na sığınmalarından çok daha eskiye dayanmaktadır. İlk başta Hellenistik ve Roma dünyasında yaşayan Yahudiler, daha sonra Bizans İmparatorluğu'nun tebaası olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nun dağıldığı Birinci Dünya Savaşı'na kadar, Avrupa'da dinleri yüzünden zulüm gören dindaşlarından farklı olarak, hayatlarını *millet* sisteminin tanıdığı özgürlükler ve kısıtlamalar çerçevesinde yaşamışlardır. İspanya'dan sürülen Yahudilerin bölgede var olan cemaatlerden sayısal açıdan üstün olmasından ötürü, onların gelişile birlikte Balkan Yahudi kültürü belirgin Sefarad karakterine kavuşmuştur.¹

Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra o zamana kadar yerel farklılıklara rağmen ortak bir geçmiş ve kültür taşıyan, Saraybosna'dan Kırım'a ve Mısır'a kadar uzanan Yahudi cemaatleri, ortaya çıkan yeni ulus-devletlerin sınırları içinde kalmış, çeşitli siyasi, tarihi süreç ve deneyimlerden geçerek bu devletlerin vatandaşları olmuşlardır.² Birinci Dünya Savaşı'na kadar imparatorluğun etnik ve dini mozaığının içinde yaşayan Yahudi cemaatleri için yeni devletlerin vatandaşı olma süreci sarsıcı olmuş ve her bireyin hayatını derinden etkileyip temelini değiştirmiştir.

Tarihçilerin alışlagelmiş yaklaşımı, Balkanlar'daki Yahudi cemaatlerini yaşadıkları ülkelerin ulusal sınırları ve tarihi çerçevesinde araştırmaktır. Ancak bu şekilde, travmatik geçmişini geride bırakarak Osmanlı topraklarına aktarılmış ve asırlar boyunca kendine özgü Judeo-Espanyol karakterini koruyarak gelişen Sefarad "kültür bölgesinin"³ varlığını göz ardı etmektedirler. Türkiye'deki Yahudi tarihi, Türk Yahudi toplumunun 1923'ten sonra geliştirdiği kendine özgü kimlik ve deneyimlerin ışığında yazılmaktadır.

Bölgedeki Yahudi cemaatleri için 19. asır belirleyiciydi. Osmanlı Yahudileri, bölgedeki kültür ile kendi geleneksel kültürlerini bağdaştırmaya çalışırken, tüm Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da olduğu gibi Batı burjuva "kültürel emperyalizmi"⁴ ile yüz yüze geldiler.

Türk Yahudi kadınları hakkındaki araştırmalar, Ortadoğu ve Yahudi kadınları araştırmalarındaki gelişmelerle paralel olarak, ancak 1990'lardan sonra daha yoğun bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu araştırmaların büyük çoğunluğunun yurtdışında yapılmasına rağmen Avrupalı ve Amerikalı tarihçilerin çok azı, Sefarad kadınlarını konu olarak ele almaktadır.⁵ Türkiye'de de Türk Yahudi kadınının tarihini araştırma ve yazmada katedilecek daha çok yol vardır. Bu konuda ne üniversite düzeyinde araştırma ve kitaplar, ne de kapsamlı bir bibliyografya vardır.

Türkiye'deki Yahudi kadınları üzerindeki makaleler, sergiler ve araştırmalar, mevcut ikincil kaynaklara dayandığından nadiren özgün olmaktadır. Türkiye'deki Yahudi tarihi, "ideolojik kutuplaşma çerçevesinde"⁶ yorumlandığı gibi, Yahudi kadınların tarihi de bu çerçeve içinde anlatılmıştır. Bu konudaki kaynak eksikliklerini gidermek ve sorulara güncel bir çerçeveden bakmak amacıyla son senelerde, özellikle 1990'ların ortalarından sonra, araştırmacılar yeni bilgi kaynakları aramış veya eski kaynaklar yeniden değerlendirmiştir. Yeterli olmamakla beraber, ortaya çıkarılan bu yeni belgeler Türk Yahudi kadını tarihinin kaynak eksikliğinden dolayı yazılamayacağı iddiasını artık geçersiz kılmaktadır.⁷

Geleneksel olarak Balkan Yahudilerinin tarihini araştıran tarihçiler, Osmanlı tarihindeki dönemselleştirmeyi kullanarak tarih sürecini irdelemiştir. Oysa günümüz tarihçileri, siyasi ve askeri olayları esas alan bu anlayışa itiraz etmiş, bunun kadınların tarihine uygun olmadığını söyleyerek yeniden değerlendirmenin zamanının geldiğini göstermişlerdir.⁸

Osmanlı veya Türkiye Yahudi kadınıncı incelerken göz ardı edilen bir konu, onların aralarındaki farklılıklardır. Onlar, sosyoekonomik ve coğrafi çeşitlilikleri göz önüne alınmaksızın, homojen ve aralarında farklılık olmayan bir grup olarak algılandılar. Oysa bu süreç, onları sadece cinsiyet kimlikleri ile eşleştirmiş, sosyal sınıf veya ekonomik durumlarını ihmal ederek, tarihi ve siyasi rollerinin anlaşılmasını engellemiştir.⁹

Geçmişten günümüze ulaşan belgelerin ve objelerin çoğu daha ziyade burjuva ve üst sınıf kadınlarına ait olduğundan bu kadınlar hak-

kında yürütülen varsayımlar tüm Yahudi kadınlarını kapsarmışçasına ele alınmıştır. Osmanlı kültür ortamının kadınları nasıl etkilediği araştırıldığında dahi, Türk Yahudi kadınları ev ortamındaki yaşamları açısından ve kendi içine kapalı bir toplum olarak araştırılmıştır.¹⁰ Kadınların tarihi şekillendiren olaylara bakış ve tepkileri, özellikle işçi sınıfı kadınlarının ekonomideki rolleri, çocuk ölüm oranları gibi nüfus verileri, salgın hastalıklar, kıtlık, savaş, yangın veya deprem gibi felaketler esnasında nasıl yaşadıkları, hissettikleri ve davrandıklarına dair kayıtlar ve araştırmalar yok denecek kadar azdır.

Genel olarak Yahudi kadınları, İstanbul merkezli olarak araştırılmaktadır. Yönetim merkezine yakınlığından ötürü, İstanbul cemaati diğer cemaatlere nazaran (İzmir, Kırklareli, Tokat, Antakya vb) çok daha ayrıntılı bir biçimde araştırılmış ve belgeleri ile objeleri korunmuştur. Bölgesel çeşitlilik ve yerel etkenler ihmal edilerek ortaya çıkan sonuçlar diğer cemaatler için de geçerli sanılmaktadır.

Resmi tarihyazımı, yerel ve tarihi farklılıkları göz ardı ederek Osmanlı'daki Yahudi kültürünün Sefarad karakterine odaklanmıştır. Oysa bu kültür uzun bir tarihi süreç ve geniş bir coğrafyada geliştiğinden çok yönlüdür.

15. yüzyılın sonunda İspanya'dan sürülen Yahudilerin Osmanlı topraklarına varışı bir dönüm noktasıydı. Daha önce o topraklarda yaşayan Yahudilerin arasında sayısal, dilsel ve kültürel bir çoğunluk oluşturdıklarından, diğer Yahudi "azınlıkları" Sefarad Yahudilerinin gölgesinde kalmış ve bu nedenle gruplar arasındaki farklılıklar dikkate alınmamıştır.

Böylece Yahudi kadınlar, homojen bir grup olarak araştırılmakta: diğer "azınlık" grupları (azınlık içinde azınlıklar) tarih tarafından hatırlanmamaktadır. Asırlar boyunca Osmanlı topraklarının içinde Sefaradlarla beraber yaşamış Romanyot,¹¹ Aşkenaz,¹² Karaim¹³ ve Arap¹⁴ Yahudi kadınların hayatları, tarihi ve gruplar arasındaki dinamikler kitaplarda çok az yer almaktadır.

Balkan Yahudileri hakkındaki araştırmalar ve tarih bilimi, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra ortaya çıkan ulus-devletlerde, Yahudilerin "iyi ve sadık vatandaş" imajlarını pekiştirmek ve vurgulamak amacıyla kullanılmıştır. Bu yönde belli konular, örneğin Ya-

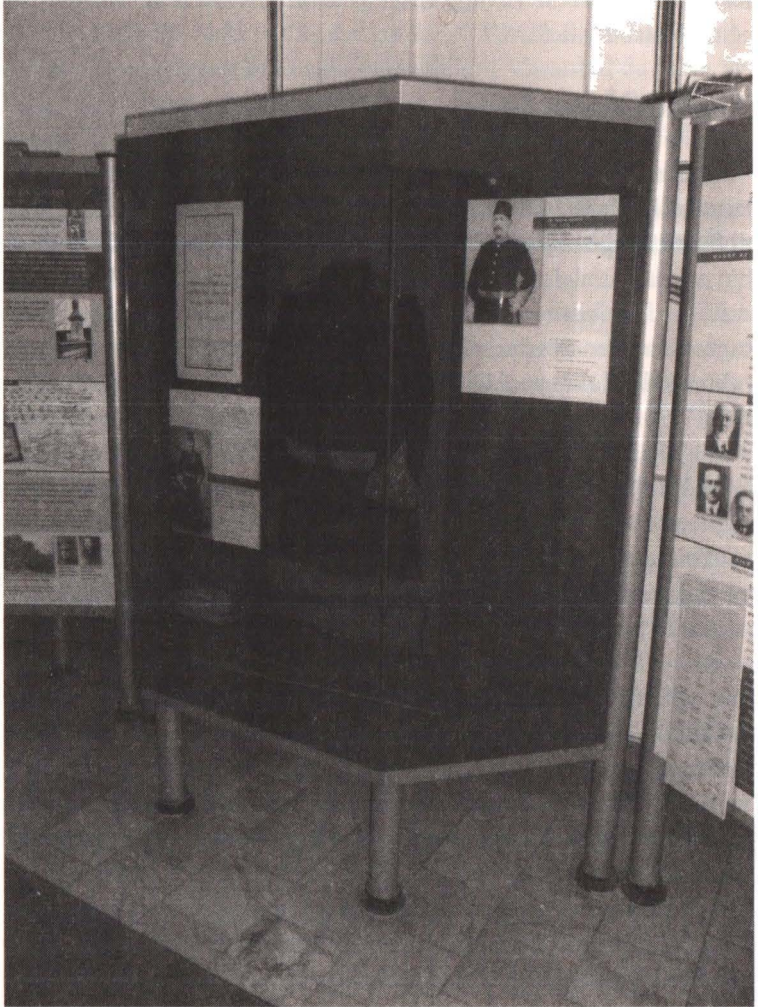
hudi askerlerin ulusal savaşlara katılımları özellikle ortaya çıkarılmakta ve müzelerde merkezi bir yer tutmaktadır. Bölgede kurulmuş Yahudi müzelerindeki sergileme düzeni, bunu göstermektedir. Böylelikle “önemli” görülen bu konular, müzelerin odak noktaları olarak merkezi yerlerde sergilenirken, “önemsiz” konular (kadınlar) ikincil mekânlarda yer almaktadır.

Tarihin bu amaç doğrultusunda kullanılması, bilgide eksikliklere ve taraflı yorumlara yol açmıştır. Örneğin, Sabetay Tzvi (Sevi), Tek Parti Dönemi’nde Türkleştirme politikaları veya Varlık Vergisi gibi “sakıncalı” olayların cemaatin kolektif bilincinin üzerindeki etkisi ve kadınlar tarafından nasıl karşılandığı, bölgedeki Yahudi tarihi açısından önemli noktalaradır.¹⁵

Türk Yahudi kadınının tarihini yazarken rastlanılan başka bir olgu, ikincil kaynaklara nüfuz eden oryantalizmdir. Batı dünyasının İslam dünyasını müzmin bir şekilde “öteki” olarak algılaması ve Ortadoğu toplumlarının kendilerine has dinamiklerinin var olduğunu görememesi oryantalizm olarak tanımlanmaktadır.¹⁶ Türk Yahudileri için ise oryantalizm, Batılılaşma ve çağdaşlaşmalarında etkin olmuştur. Batı Avrupa Yahudileri için çağdaşlaşma süreci, sadece geleneksel hayat düzenini ve dinin etkisini reddetmekle mümkün olur iken, Osmanlı Yahudi kadınları açısından çağdaş olmak, Sefarad miraslarını feda etmek ve Batı kültürüne sarılmakla gerçekleşiyordu.

Kadınlar için Batılılaşma sürecinin iki sonucu olmuştur: 1) Yerel kültürle bütünleşmeyi önleyerek, ulus-devletler ortaya çıkınca vatandaş olma sürecini daha acılı hissetmeleri ve 2) Kadınların kültürel miraslarını önemsemeyip, korumamaları. Madem ki kültürleri Batı kültürü kadar iyi değildi ve madem ki kendi kültürlerini üstlerinden almak için “eğitilmeleri” gerekiyordu, niye miraslarını korusunlardı ki?

Kültür ve eğitim açısından “dejenere” olmuş Balkan Yahudilerini ıslah etme sorumluluğunu üstüne almış Batılı, özellikle Fransız ve Alman Yahudiler, Batı’nın hayatın her alanındaki üstünlüğüne, Doğu’nun ise düzeltilmesi gereken birçok “kötülüğün” kaynağı olduğuna inanmaktaydılar.¹⁷ Batılı Yahudi yardım kurumları, yeni değerleri gelecek kuşaklara aktarmada özellikle kadınların etkili olduğunu bildiklerinden, Batılılaşma sürecini kadınlara yönelik eğitimle uy-



Askerlik Vitrini. 500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi. Fotoğraf: Naim Gülyüz.
(500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi izniyle).

gulamak istemiş ve “eğitimli” kadın idealini odak noktası yapmışlardır. Bu ideale göre kadın, batıl inanç, kurnazlık, hilekârlık ve sefalet gibi “Oryantal Yahudi” kadınlarında çok rastlanan vasıflardan eğitimle arınabilirdi.¹⁸

Kimlik Olarak Bellek

Balkanlar’da, Levant’ta ve diğer Osmanlı İmparatorluğu topraklarındaki Yahudi kadınları, yaşadıkları çevre tarafından şekillenmişti. İtaatkâr, ağırbaşlı ve iyi ev idarecisi olmak, bir Yahudi kadının sahip olması gereken başlıca özelliklerdi. Geleneksel olarak sinagogdaki ibadette veya kamusal alanda katılımları sınırlı olduğu halde, toplumun geleneklerini, dinini ve kimliğini devam ettirmeleri ve sonraki nesillere aktarmaları beklenirdi. Ancak hayatlarını ve “değerlerini” belirleyen bu “kadınsı” erdemler, kaydedilmeye ve korunmaya değer sayılmamaktaydı. Günümüzün yazıya dayalı dünyası, çoğunlukla kâğıt üstünde yazılı malzemeleri *belge* olarak görmektedir. Böylece kadınların hayatı çoğunlukla kaydedilmemiş olduğundan kaybolmaktadır. Müzeler, arşivler ve kütüphanelerde tarihleri ihmal edilmiş, az araştırılmış ve yetersiz kaydedilmiş kadınlar genellikle etnografya bölümlerinin malzemesi olmaktadır.

Son yıllarda tarihçiler, Batı’daki Yahudi cemaatlerini araştırmak için kullanılan Batılı yöntem ve kaynakların, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Yahudi cemaatlerinin tarihini anlatmaya ve yazmaya yeterli olmadığını, aksine daha çok sorunlara yol açtığını görmüşlerdir.¹⁹

Türk Yahudi kadınlarının, özellikle Batı’daki araştırmacılar tarafından “doğulu” veya “oryantal” olarak kabul edilmeleri, tarih sürecinin aktif özneleri olarak değil; gelenek, yemek kültürü, batıl inanç ve önyargı taşıyıcıları olarak kavranmalarına neden olmuştur. Batı’nın, “birinci dünyanın üçüncü dünyaya” karşı üstünlüğü fikrini güncel feminist analizler dahi kabul etmiştir. “Oryantal” olarak tanımlanmaları, onların üçüncü dünya kadınları oldukları anlamına geliyordu.

Günümüzde yeni birincil kaynaklardan faydalanan ve var olan kaynakları yeniden yorumlayan Sarah Abrevaya Stein, Yaron Ben

Naeh, Rifat Bali ve Ruth Lamdan gibi tarihçiler, çalışmalarıyla dolaylı veya dolaysız olarak Türk Yahudi kadını tarihini aydınlatıyorlar. Araştırdıkları konular oldukça çeşitli: 19. yüzyılda Türk Yahudi evlerindeki Slav kökenli kadın köleler;²⁰ Türk Yahudi basını, reklamlar ve kadın hayatının üzerindeki etkileri;²¹ İstanbul'da fuhuş ve Yahudiler;²² İspanya'dan kovulduktan sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudi kadınlarının ekonomik ve ticari hayata katkıları.²³

Bu çalışmalar, kadınlar için "ana anlatıyı" etkilemiştir. Asırlar boyunca çeşitli siyasi ve kültürel şartlarda geniş bir coğrafyada yaşamış Yahudi kadınları, kimliklerini erkeklerden çok farklı biçimde geliştirmiş, Osmanlı ve Türk kültürlerini farklı biçimlerde algılamış, işlemiş ve benimsemiştir. Türk Yahudi kadını konusundaki çalışmalar, cinsiyetin ve belleğin rolü araştırıldıkça kadınların kimliklerine ışık tutacaktır. Bu tabii ki hem Türkiye tarihi hem de uluslarötesi tarih açısından önemlidir.

Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı'yla başlayarak dünyanın birçok yerine, özellikle aileleriyle göç eden Yahudi kadınları kimliklerini beraberlerinde götürmüşlerdir. Bugün kimliklerinin oluşumunu göz önüne almadan kadınlar hakkında araştırma yapıp sağlıklı sonuç almak mümkün değildir. Diasporadaki Yahudi kadınları en çok yerel kültürle ve Aşkenaz Yahudileriyle olan ilişkileri konusunda araştırılmıştır. ABD, Meksika, Fransa gibi ülkelerde Osmanlı İmparatorluğu'ndan gitme Yahudilerden oluşmuş cemaatler olduğu halde, bu cemaatler ile geldikleri cemaatin ilişkileri araştırılmamış bir konudur. Teknolojinin yok denecek kadar az gelişmiş olduğu zamanlarda göç edenlerin, özellikle kadınların, geride kalanlarla ilişkileri ve belleğin ifade ve anlamları, ilginç bulgular verecek bir konudur.

İkincil Kaynaklarda Yahudi kadınları

Geçmiş vardır. Ayrıca, insanların geçmiş ile ilgili hatıraları, kendilerine anlattıkları ve çocuklarına aktardıkları hikâyeler vardır. Uzmanlar, aile içinde muhafaza edilen veya devlet etkinlikleriyle kutlanan bu hikâyelere "bellek" adını veriyorlar. Bellek tarih değildir. Tarih, geçmişin belgelenmiş bir anlatımıdır ...Ancak bellek çok kuvvetlidir ve yok olmaz.²⁴

Kültürel ve tarihi şartlar nedeniyle, Yahudi kadınları tarihleri hakkında kendi görüşlerini anlatamadılar. Onları araştıran araştırmacılar çoğu zaman tarihçiler değil, kadın hayatının etnografik yanı ile ilgilenen amatörlerdi. Oysa bu etnografik malzeme, belgesel değeri olan tarihi bir “delil” olarak kullanılmamıştır.

Arşivci ve tarihçilerin “belge” arayışlarının sonucu olarak, elit yazı biçimlerine değer verilirken (gazeteler, komite tutanakları ve kararlar, devlet ve kurum evrakları), anılar ve aile belgeleri ihmal edilmiştir. Amerika’ya göç etmiş Alman ve Rus Yahudilerden 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başından kalma zengin bir otobiyografi ve anı literatürü varken, Balkan Yahudilerinden çok az yazı kalmıştır.²⁵ Ayrıca, Türk Yahudi kadını hakkında güncel ve kapsamlı bibliyografyaların olmaması, araştırmacıların işini daha da zorlaştırmaktadır.²⁶

Balkan Yahudileri tarafından yazılmış metinler, çoğunlukla erkekler tarafından kaleme alınmıştır. Sefarad kadınları nadiren ve sadece çok yakın tarihte anılarını yazmışlardır. Erkekler tarafından yazılmış anılar, otobiyografiler ve başka yazıların içinde kadın hikâyelerini görmek veya seslerini dinleyebilmek için özel okuma yöntemlerine ihtiyaç vardır: Buna göre bir metnin edebi değerine veya ana hikâyesine değil, tersine yazarın niyeti olmadan metne sızan sıradan görüşler ve rastgele detaylara odaklanmalıyız.²⁷

Bu metinlerde kadınların özelliği “bellek muhafızları” olmaktır. Şiirler ve romanlar, arşiv kaynakları olarak öne çıkmaktadırlar. Bunların aracılığıyla, kadınların hayatlarını şekillendiren birçok olguyu, örneğin “gelenek ve modernlik arasındaki çekişme, kaybolmuş lisanlar için nostalji, yeni bir kimliğe adapte olmanın mücadelesi,...değişen cinsiyet rolleri icabıyla erkekler ve kadınlar arasındaki gerginliği”²⁸ görebiliriz.

İkincil kaynaklarda “bellek” resmi tarihe dönüştürülmektedir: Zorluklar, savaşlar, salgın hastalıklar veya tarihi süreç içerisindeki sıkıntılar unutulmakta, metni “eski zamanların” nostaljik imajı sarmaktadır. Sonunda muhafaza olan ve resmi tarih yazımına giren budur.

Belleği Şekillendirmek: Arşiv ve Müzelerde Azınlıklar

Yahudi kadını ile ilgili imajın arşivlerde nasıl yapılandığını incelemenden önce, azınlıklar ve müzeler ile arşivlerle ilgili kısa bir değerlendirme yapmak faydalı olacaktır.

Arşivciler, Küratörler, ve Bellek Yapılandırma Süreci

Arşivler, gerçeği arşivciler tarafından kavrandığı şekliyle dışarıya yansıtır.²⁹ Müzeler ve arşivler bazı belgeleri koleksiyonlarına katmak ve bazılarını dışarıda bırakmak kararlarıyla, nelerin muhafaza edilip hatırlanacağını ve nelerin unutulacağını belirlemektedirler. Aynı şekilde, koleksiyon geliştirme, değerlendirme, kataloglama ve erişim konularını da düşününce, arşivcilerin evraklar ve araştırmacılar üzerindeki yetkilerini nasıl kullandıkları belli olmaktadır.

“Bellek muhafızları” rolü ile arşiv ve müzeler, siyasal sistemleri, sosyal düzenleri, kimlikleri ve genel anlamda dünya hakkındaki bilgi ve algımızı yapılandırma, koruma, yasallaştırma, onaylama süreçlerinde etkin olmuştur. Onların bu rolü, günümüzün dijital ortamında daha da önemli hale gelmiştir.³⁰

Arşivler ve müzeler belleklerimizdir. İhtiva ettikleri belge ve objeler aracılığıyla geçmişimizi hatırlamamıza ve anlamamıza yol açarlar. Bir arşivci veya bir küratör sadece hafızayı muhafaza etmekle kalmaz, aynı zamanda fikirleri, kurum ve insanları aktif bir şekilde kayıt altına alarak hafızayı yaratır da.³¹ Bir evrağı arşive katmak veya bir objeyi sergilemek, sadece evrağı ve objeyi muhafaza değil, aynı zamanda tanımladıkları veya içerdikleri olayın ya da bilginin anlamlandırılma sürecini de içermektedir.

Arşivleri kullanma sürecine dahil olmuş herkes (tarihçi ve araştırmacılar, kullanıcılar, arşivlerde çalışanlar) arşive, dahil edilen, içselleşen ve sorgulanmayan anlam tabakaları katar.³² Bu anlamlar sonuçta “gerçek” olarak bilinecektir. Araştırmacılar veya ziyaretçiler bu “gerçek” ve “yetkili” evrağı, içlerindeki müdahale ve anlam yüklü katmanları kavramaksızın kullanırlar. Müze ziyaretçileri, bir ser-

ğinin oluşumundaki süreçten haberdar olmadan, sergiyi basit bir kültürel etkinlik olarak görürler. Bilinçli veya bilmeden, azınlıkların bastırıldığı ve layıkıyla kaydedilmediği arşivler ve müzelerin, kimlik ve bellek yapılanmasındaki rolleri açıkça bellidir.

Arşivler, Müzeler ve Kadınlar

Arşivler ve müzeler, ulusal kimlik, toplumsal bellek ve tarih bilimini şekillendirir, birey, grup ve topluluklar olarak kendimizi nasıl tanımladığımıza yön verirler. 19. yüzyıl, tarih biliminin yükselişine şahit olunan yüzyıldı. Tarih, çalışmalarında kadınların, sıradan insanlar ve azınlıkların hikâye ve deneyimlerini, milli politikalar, yönetim, diplomasi, savaş ve iktidar sahipleri uğrunda önemsememiş tarihçi ve arşivcilerin “bilimsel” alanı haline gelmiştir.³³

Arşivler vasıtası ile, “geçmiş kontrol altındadır. Belli hikâyeler öne çıkmış, bazılarının önemi ise göz ardı edilmiştir. Arşivler, eski malzemelerin bulunduğu pasif depolar değil, toplumsal kuvvetlerin tartışıldığı, itiraz edildiği ve onaylandığı aktif sahalardır.”³⁴

Bu yeni bir olgu değildir. Arşivler, antik dünyadaki ilk köklerinden beri, sistematik olarak kadınlar veya azınlıklar ile ilgili kayıtları bünyeleri dışında görmüşlerdir. Kuvvetli ekonomik, siyasal ve kültürel elit tabakalar, arşiv kayıtlarını yönlendirerek hafızayı kontrol etmişlerdir. Günümüzde, arşivci, çoğunlukla marjinalleşmiş ve sesleştirilmiş gruplara eşit ses hakkı tanımanın ahlaki ve profesyonel sorumluluğuna sahiptir.³⁵

Kadınların, azınlıkların, çalışan kesimin, kısaca, Batı'daki tarihçi, küratör ve arşivcilerin varsayımları ve önyargıları dolayısıyla görünmez hale gelmiş insanların tarihlerine önem verildiğine 1960'lardan itibaren şahit olunur. O yıllarda, sosyal eylemcilikten etkilenen küratör ve arşivciler, yeterince temsil edilmemiş sosyal grupları belgelemek için planlar geliştirmeye ve bunlarla ilgili arşivler veya müzeler kurmaya başladılar.³⁶ Bu grupların (ırk/etnik gruplar, gey ve lezbiyen topluluklar, işçiler ve diğer marjinal topluluklar) kendi hayatlarını ve hikâyelerini belgeleme inisiyatifini ele geçirmiş olmaları, sosyal çeşitlilik bakış açısından, geçmiş kırk senenin en ümit verici gelişmelerinin arasındadır.³⁷

Özellikle gelişmekte olan ülkelerde, arşivciler ve küratörler, Batılı arşiv kavramlarının evrensel bir çekiciliğe sahip olduğu ve yazılı Avrupa bürokrasi kültüründen doğan yöntemlerin sözel kültüre dayanan halkların veya kesimlerin mirasını muhafaza için uygun olduğu varsayımlarını ciddi biçimde sorgulamaktadırlar.³⁸ "Resmi" arşivlerin dışında kalan yazılar, yaygın arşiv yöntemlerine göre "dayanılmaz delil, tarihi açıdan yanıltıcı ve genellikle cinsiyete dayalı olarak okunmaktadır."³⁹ Böylece, gelişmekte olan ülkelerin arşivcileri, yerli seslerin nasıl susturulduğunu, bundan dolayı bu halkların tarihlerinin inşa edilmesinin mümkün olmadığını belirtmektedirler.

Kadınlar konusundaki gelişmeler istikrarlı ancak yavaştır. Diğer ırk ve etnik azınlık grupları yanı sıra kadınlar, tarihin öznelere olarak marjinalleşmiş ve görünmezliğe itilmiştir. Bundan dolayı, arşivlerde erkeklerin veya önemli grupların evrağına nazaran kadınlar için çok daha az evrak koleksiyonlara katılmış ve korunmuştur. Kullandıkları veya ürettikleri eşya ise müzelerde isimsiz bir biçimde sergilenmiş, koleksiyonlara tamamlayıcı bir şekilde katılmamıştır.

1960'lı yıllardan sonra, tarih bilimi ve yazımındaki yeni gelişmeler arşiv koleksiyonlarının yeniden değerlendirilmesine yol açmıştır. O zamana değin önemsiz olarak görülen belge ve malzemelerin önemi anlaşılmış, kadınlar, işçiler, köleler ve yerli halklar konusunda zengin bir bilgi kaynağı oluşturmuşlardır. 1980'lere gelince tarihçiler ve arşivciler, ellerine geçtiği gibi ve zaten tarih olanı biriktirmekten çok, bir arşivde neyin bulunması gerektiğini göz önüne alarak hareket etmişlerdir.⁴⁰ Bu şekilde, arşivçiler "belge yaratma sürecine müdahale etmeye" ve kurumlarında teknolojinin verdiği imkânları katarak "ilgili belgelerin değişik mekânlarda bulunmaları problemine son vermeye" başlamışlardır.⁴¹

Arşivler ve Müzelerde Türk Yahudi Kadını

Yahudi kadını araştırmalarında kullanılabilecek kaynaklar kolayca fark edilebilir veya erişilebilir değildir, zira çok çeşitli olduklarından genelde kaynak olarak belirlenmiyor veya kategorize edilemiyorlar. Yazılı belgelerin ötesinde kadınların içsel sesleri, evlerini kur-

ma şeklinden de anlaşılabilir: Aile fertleri arasındaki ilişkiler, yemek yapma ve yeme tarzları, ev işleri, oyun ve uyku öncesi hikâyelerinden, bu kadınların dünya görüşlerini nasıl edindikleri ve nasıl gelecek nesillere aktardıklarını anlamak mümkündür.⁴² Oysa bu içsel hayatlar, nadiren tarihyazım sürecine dahil edilmekte veya arşiv ve müze koleksiyonlarında yer almaktadırlar.

Arşivcilerin veya küratörlerin, bilinçli bir şekilde kadınları marjinal kılmayı seçtiklerini söylemiyoruz. Ancak kültür, bilhassa cinsiyet rollerinin ön plana çıktığı bir süreçtir. Belgeleri değerlendirmek ve koleksiyona katmak, muhafaza etmek ve erişilir kılmak kısa zaman öncesine kadar elit erkeklerin değer ve fikirlerine dayanan faaliyetler idi. Bu değerler, sadece önemli, güçlü ve “değerli” olanların tarihe geçebileceği bir süzgeç durumundaydı.

Kadınlara gelince, bırakın tarihlerinin unutulmuş olmasını, tarihleri kaydedilmediğinden dolayı resmen hatırlanmamaktadırlar.⁴³ Tabii ki, hayatları kayıt altına alınmamış Yahudi kadınlarının durumunu diğer kadınların durumundan –veya sıradan, işçi sınıfına ait erkeklerin hayatından– farklı değildi.

Batılı, beyaz, erkek tarihçiler tarafından 19. yüzyılda geliştirilen “bilimsel” tarih büyütecisi altında bakıldığında, Türk Yahudi kadını görünmez veya itaatkâr olarak görülmektedir. Oysa geri bıraktıkları belgelere dayanarak değerleri ölçülmeye çalışılınca görünmezdirler. Neyin ve nasıl hatırlanacağı, çoğu arşiv belgelerinin özgün değerleri⁴⁴ ve yazılabilirlikleri⁴⁵ tarafından belirlenmektedir.⁴⁶

Kadınlar görünmezdir, çünkü rolleri fedakârlık üstüne kuruludur: Ataerkil toplumlardaki kadınlar, erkek, aile ve toplum için “olanak sağlayan” olarak görülmektedirler.⁴⁷ Kendi rolleri ve toplumsal kuralları ile diğer kadınları kontrol altında tutmakta kadınların kendileri de etkilidirler.⁴⁸ Kendi sosyal grubunun dil, kültür ve geleneklerinin merkezi bir yerden yayılmasına teknolojinin ve iletişimin izin vermediği bir zamanda, kültür ve dillerini canlı tutmakta Yahudi kadınının rolü belirleyiciydi.⁴⁹

Oysa dini ve toplumsal kanunların izin verdiği derecede kadınlar büyük ölçüde görünürdü, ancak bu görünürlük, günlük hayatları, şekillendirdikleri kültür, kullandıkları veya yarattıkları objelerle, kısa-

ca ömrün tüm anlarındaki mutlak hâkimiyetleriyle belli olduğu kadar, sınırlıydı. Özellikle 20. yüzyılın ilk yarısından önce, kadınların çoğunluğu için geçerli olduğu gibi, Yahudi kadınların hayatı da anelik, doğum, dulluk ve ölüm gibi ömrün aşamaları tarafından belirlenirdi. Tarihlerinin sağlıklı bir resmini oluşturmak için onlara ait yazılı belgelerden yoksunuz, ancak onların isimlerini ve ruhlarını her yerde, aileleri veya çeyizleri için veya sinagoga hediye edilmek üzere diktikleri kumaşlarda veya yaptırdıkları objelerde görürüz.

Arşivlemedeki başarımızı, “belleği muhafaza etme” konusunda Batılı varsayımlara göre değerlendirmeye meyilliyiz. Ancak böyle bir başarı, bu kriterlere uymayan kültürlerde nasıl değerlendirilmelidir? Cemaatin “dikkati çekmemek” tutumu gibi bazı nedenlerden ötürü Yahudiler belge arşivleme ve korumaya meraklı ve istikrarlı değildiler. 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında geri dönülmez bir şekilde milliyetçiliklerden etkilenmiş ve parçalanmış bir dünyanın insanları olarak Yahudiler, daha çok yeni vatanlarına uyum sağlamakla meşguldüler. Osmanlı İmparatorluğu’nda yaşamış çeşitli Yahudi cemaatlerinin ortak geçmişini arşivlerde ve müzelerde korumak ve öne çıkartmak, bölgenin milliyetçi ortamı içinde “hain” diye damgalanmak anlamına gelebilirdi. Bu nedenle Yahudiler tecrübelerini içselleştirdiler. Tabii ki bu içselleştirme, arşivin elle tutulur bir referans noktası olması fikrine uymamaktadır. Jacques Derrida’nın da söylediği gibi, “Arşiv halka açıktır çünkü belli bir yerde kurulmuştur. İnsan, arşivi kendi içinde tutamaz –bu bir arşiv değildir.”⁵⁰

Türk Yahudi kadınları tarihini araştırmada kullanılabilecek belge ve objeler, hem Balkanlar’da hem yurt dışında çeşitli arşiv ve müzelerde bulunmaktadır.⁵¹ Özellikle Balkan devletlerinde, çok kısa bir zaman öncesine kadar arşivleri erişilebilir kılmak bir öncelik değildi. Belgelerin ve objelerin varlığı ve erişilebilirliğine bağlı olarak, Yahudi kadınlarının tarihini yazarken birincil kaynaklar, özellikle çeşitli arşivlerde bulunan Osmanlı dönemine ait belgeler yeterince kullanılmamıştır.⁵² Son dönemlerde uzmanlar, araştırmalarına yeni konular ve kaynakları dahil etmiştir. Bu makaleye bu kaynakların tüm detaylarını ve çeşitliliğini sığdırmak mümkün değildir. Bu alanda araştırma yapan tarihçiler, özellikle Yahudi kadınlarını konu almasalar

da, kullanılabilecek kaynakları tarif eden önemli makale ve kitaplar yazmışlardır.⁵³

Türk Yahudi kadınının tarihine ışık tutabilecek kaynaklardan bazıları şöyledir: hahamların cevapları (*responsa*);⁵⁴ mahkeme sicilleri⁵⁵ veya Yahudi haham mahkemeleri (*beth din*) kararları; resmi kararlar ve fermanlar; seyahatnameler; İbranice, Ladino,⁵⁶ Fransızca veya Türkçe Yahudi dergi ve gazeteleri; evlilik belgeleri (*ketubot*);⁵⁷ nüfus sayım ve kayıtları; demografik bilgiler; yabancı arşivler; tapu ve kadastro belgeleri, vb.

Bu kaynaklar, çok çeşitli konuları kapsamakta ve İmparatorluğun günlük hayatı hakkında birçok toplumsal, mali, hukuki ve idari bilgileri içermektedirler.⁵⁸ Alışlagelmiş bir şekilde “önemli” insanların ve olayların “steril” tarihinin aksine, bu kaynaklar Balkan Yahudi kadınları hakkında daha derin ve kapsayıcı bir resim çizebilir.

Bu kaynaklar, araştırmacılar için çeşitli problemler oluşturmaktadır. Başbakanlık Arşivi veya Süleymaniye Kütüphanesi’nde⁵⁹ dahi Osmanlı ve Türk Yahudileri ile ilgili neler olduğu hakkında güvenilir bir cevap olmadığından, öncelikle geriye nelerin kaldığına bakmak gerekiyor. Ayrıca, Balkanlar’daki Yahudi cemaatlerinin tarihyazımında kullanılan birincil kaynakların çoğunun üretildiği veya dağıtıldığı 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başları, aynı zamanda deprem, savaş, ve salgın hastalıkların yaygın olduğu yıllardı. Yazı yazmak ve belge toplamak ile onları doğal afetlerden ve insanların yarattığı felaketlerden muhafaza etme imkânı, zamanı ve isteği ancak çok az insanda olabilirdi. Binaların çoğu –özellikle Yahudi mahallelerindeki evler– ahşap olduğundan, yangınlar şehirlerin büyük kısımlarını yok etmişti.

Son Balkan Savaşları sırasında, 1992 senesinde, Saraybosna’daki Ulusal ve Üniversite Kütüphanesi yakılmıştır. Kütüphane arşivlerinde Müslüman, Sırp, Yahudi, Hırvat gibi kısaca Bosna Hersek’te yan yana yaşamış insanların kültürel mirası ve tarihi muhafaza edilmektedir.

Bir bölgede asırlar boyunca kültürel çoğulculuğun bir parçası olduğu için kendi kültürel mirasını imha etmek, intihar olarak görülebilir. Bu aynı zamanda kültürün karışık doğasını açığa çıkarmaktadır.⁶⁰

Başka bir önemli konu coğrafyadır: Türk Yahudi kadınları araştırmalarında kullanılabilecek resmi belgelerin çoğu Türkiye'deki arşivlerde⁶¹ tutulduğu halde, önemli bir kısmı Balkan ülkeleri arşivlerinde bulunmaktadır. Tabii ki arşivler konusunda en önemli nokta, erişilebilirlikleridir. Araştırmacıların çoğu, çalışmalarını İstanbul'daki Osmanlı arşivlerine veya diğer Balkan ülkelerinin devlet arşivlerine odakladıklarından, genellikle bu evrakların devlet politikalarını yansıttığını unutup, alt sınıfların tarihine ışık tutabilecek ticari ve sınai kurumların arşivleri veya özel aile arşivleri gibi başka kaynakların önemini göz ardı etmektedirler.⁶² Diğer Balkan ülkelerindeki arşivlerde ise ulus-devlet inşa sürecinin bir sonucu olarak Osmanlı dönemi bazen dolaylı, bazen dolaysız olarak o ülkenin tarihini algılama sürecinden bertaraf edilmektedir.⁶³

Özellikle Osmanlı İmparatorluğu ve Balkan ülkelerinde dil mevhumu önemli bir yer işgal etmektedir: Osmanlı İmparatorluğu'ndan bağımsızlığını ilan eden her Balkan ülkesi, diğer dil ve lehçeleri dışlayarak kendi dil ve alfabesini resmi dil haline getirmişti. Sonraları, Türkiye'de 1928 Harf Devrimi ile Latin alfabesi benimsendi. Bu gelişmeler geçmiş ile bugün arasında bir engel teşkil etmekteydi. Yeni ülkelerde yaşayanlar için olduğu gibi, Yahudi cemaatleri için de aniden geçmişle olan bağlar kopmuş, geçmiş ulaşılamaz hale gelmişti.

Yahudi kadınları üzerindeki araştırmalarda dil konusu önemli rol oynamakta ve neyin nasıl hatırlanacağı veya nasıl unutulacağını belirlemektedir. Osmanlıca yazılmış resmi belge ve kayıtlar ile İbranice veya Ladino ile yazılmış cemaat belgeleri, bu lisanlarda uzman olmayan tarihçilerin, araştırmalarında kullanamayacakları veriler haline gelmektedir. Osmanlı ve Türk Yahudi kadınlarının tarihini güvenilir ve eksiksiz bir şekilde yazmak üzere gereken tüm dil ve kaynaklarda uzmanlığa sahip pek az tarihçi vardır. Bunun üstesinden gelmek için, Osmanlı, Balkan, Musevi, Arap bilimleri gibi birçok değişik alanda bilgi sahibi uzmanların ekip halinde çalışması gerekmektedir.⁶⁴

Dil ve alfabe konusu, kadınlar tarafından yazılan kaynakların oluşumunu da etkilemektedir. Kadınlar arasındaki okur yazarlık düzeyinin düşük olmasını çeşitli nedenlere bağlayabiliriz: Birçok kadın ya hiç okula gitmez ya da yetersiz derecede giderdi. Ladinonun ce-

maatin ana lisanı olup, Alyans okullarının⁶⁵ kurulmasıyla beraber Fransızcanın burjuva ve üst sınıf tarafından gittikçe benimsenmesi ve Ladinoya nazaran sosyal üstünlük kazanması, cemaat kayıtlarının Raşi⁶⁶ alfabesiyle yazılmasına rağmen resmi yazışmaların Arap harfleriyle Osmanlıca olarak yazılması, ibadetin İbranice olması, Fransız okullarında öğrencilerin Latin alfabesini öğrenmeleri, bu nedenlerden bazılarıdır.

Bellek konusunda Yahudi kadınlarının sadece kendilerini nasıl hatırladıkları değil, ayrıca diğer insanların onları nasıl gördükleri de önemlidir. Bundan dolayı yabancı arşivler de Türkiye'deki Yahudi kadınlarının imajını şekillendirmektedir. Alliance Israélite Universelle (AIU) kurumunun arşivleri buna örnektir. Uzun yıllar boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nda "Doğu" Yahudi cemaatlerinin, kültür ve eğitim açısından "Batı" cemaatlerine ulaşabilmeleri için faaliyet gösteren ve Fransızca eğitim veren okullar açan AIU, 1860'ta Paris'te kurulmuştu. Kurumun arşivlerinde saklanan belgeler, özellikle kadınlar konusunda zengin bir malzeme kaynağıdır.⁶⁷

Okullarda çalışmış öğretmen ve müdürler tarafından kaleme alınmış raporlar, sadece içerdikleri bilgiler açısından değil, aynı zamanda yazarların kullandıkları dil ve bakış açısını görmek açısından da önemlidir. Öğretmenler, raporlarında yerel Yahudi cemaatlerinin hayatını, sosyal yapısını, örf ve âdetlerini, devletle olan ilişkilerini ve siyasi, ekonomik ve toplumsal alanda yaşadıkları değişimleri konu olarak almaktadır.⁶⁸

AIU'den başka, ABD merkezli "American Jewish Committee" (New York) ve "B'nai B'rith International" (Washington, DC), Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Levant'ta faaliyet gösteren ve çok önemli arşivleri olan kurumlardır. İsrail'de ise "The Central Archives for the History of the Jewish People" ve "The Central Zionist Archives" adlı arşivlerde önemli belgeler saklanmaktadır.⁶⁹

Balkan Yahudi kadınları hakkındaki anlayışımızı ve hatıralarımızı şekillendiren, zamanın seyahatname, gravür, fotoğraf ve illüstrasyonları gibi, başka kaynaklar da vardır.⁷⁰ Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan veya Balkanlar'ı ve Ortadoğu'yu ziyaret etmek için seyahate çıkmış Avrupalılar yazılı anlatımlarını, gittikleri yerlerde karşılaş-

tıkları insanların –bazıları Yahudi– illüstrasyonlarıyla süslerdi. Çoğu Avrupalının karşılaşamayacağı ve dillerini konuşmadığı uzak-taki insanları tarif eden bu kitaplar, okuyucuların “öteki”ne dair fikirlerini ve belleklerini etkilerdi. Hatta 18. yüzyılda Lady Mary Wortley Montagu’nun *Şark Mektupları*’ndan önce, kitaplar, erkekler tarafından yazıldığından erkeklerin ilgi alanlarına değinmektedir. Ayrıca bu seyyahlar gittikleri ülkelerin insanlarını, belli cinsiyet rolü normları içinde anlatırlar ve okuyucularının anlayışını ve olayların nasıl hatırlanacağını şekillendirirlerdi.⁷¹

Sözlü tarih görüşmeleri, son yıllarda hız kazanan bir araştırma yöntemi olmasına rağmen, özellikle Türkiye’de hâlâ gerektiği gibi veya gerektiği kadar tarihyazımına dahil edilmemiştir. Oysa, sözlü tarihin Türkiye açısından önemine değinirken şöyle denmektedir: “Hem popüler kültürde hem de akademide bireysel tanıklıklara artan ilgi, Türkiye’nin sancılı demokratikleşme süreci ve bu sürecin beraberinde getirdiği çokkültürlü geçmişimizle yüzleşme gereksinimiyle ilintilidir.”⁷² Bu anlamda, sözlü tarih çalışmaları yapan kurumlar ve tarihçiler Türk Yahudi kadınının tarihini daha belirgin kılacak çalışmalar yapabilirler.

İstanbul’da faaliyet gösteren Osmanlı-Türk Sefarad Kültürü Araştırma Merkezi’nin amacı “varolan Sefarad cemaatlerini (Edirne, Çanakkale, Selanik, Kırklareli, Antakya vb) araştırmak, özelliklerini belgelemek, gelenek, dil, mutfak gibi özelliklerde birbirlerinden farklarını ya da birbirlerine benzerliklerini belgelemek” ve Judeo-Espanyol dili, kültürü ve müziğinin yaşatılmasını sağlamaktır.”⁷³ Merkez, Avrupa merkezli Centropa projesiyle beraber sözlü tarih alanında ortak çalışmalar da yürütmektedir.

Web sitesinde yazdığı gibi “Yahudi belleği için interaktif bir veritabanı”⁷⁴ olan Centropa, fotoğraflarla hikâyeleri birleştiren bir sözlü tarih projesidir. 2000 senesinden bu yana Centropa, Baltık’tan Ege’ye kadar, Estonya ve Rusya, Yunanistan ve Türkiye dahil 15 ülkeden 1.350 yaşlı Yahudi ile sözlü tarih görüşmeleri yapmıştır. Centropa’nın henüz Türkiye ile ilgili tüm hikâye ve fotoğrafları web sitesine yüklenmiş olmamasına rağmen, şimdilik hikâyelerinde hayatlarındaki kadınları da anlatan üç erkeğin elektronik kitapları vardır.⁷⁵

Yakın zamanda Centropa, web sitesine ilginç bir öge ilave etmeyi planlamaktadır: İnsanlar, web sitesine kendi aile hikâyelerini ve fotoğraflarını yükleyerek, “bir yüklenebilir Yahudi mirası projesinin” parçası olacaklardır.⁷⁶

Yeni teknolojik gelişmeler, sözlü tarih görüşmelerini, görüşmeyi yapanın yönlendirmesinden kurtarmakta, insanların kendi seslerini katmalarını kolaylaştırmaktadır. Örneğin, California’nın Berkeley şehrindeki Judah L. Magnes müzesi, MemoryMiner⁷⁷ programını kullanarak insanları, aile fotoğraflarını ve kendi sözlerini kullanarak aile hikâyelerini anlatmaya davet etmektedir. Müzenin “Bellek Laboratuvarı” (*Memory Lab*),⁷⁸ aile hikâyelerini bir dijital albüm olarak ortaya çıkarmaları için müze ziyaretçilerine yardımcı olmaktadır. Şüphesiz bu gelişmeler kadınların sesinin daha güçlü duyulmasını sağlayacaktır.

Bellek oluşturma sürecinde, müzelerin rolü belirleyicidir. Somut, elle dokunulabilir karakterleri ve görsel çekicilikleri ile müzeler, milliyetçi unsuru veya başka mesajları benimsetmek ve iletmek isteyen devletler ve kurumlar tarafından kullanılmış ve şekillendirilmiştir.

Kendilerini ve hayatlarını yazılı belgelerle tanımlamayan Balkanlar’daki Yahudi kadınları konusunda, günlük ve dini objeler ve kumaşlar, giyim, fotoğraflar, dergi veya gazete illüstrasyonları gibi görsel malzemenin belgesel kuvvetini göz önüne almalıyız.⁷⁹ Örneğin, dini objelerin çoğunun üstünde, bir cemaatin hayatına ışık tutabilecek ithaf yazıları vardır. Bu yazıların bazılarında, o objeyi sinagoga hediye eden kadınların isimleri yer alır. Böyle bir parçanın üzerindeki sanatsal detaylar ve kullanılan semboller, ekonomik hayat veya ürünlerin dolaşımı hakkında birçok bilgi verebilir. Sanatsal öğeler ise bir cemaatin hayat görüşünü ve o ülkedeki estetik anlayışın azınlıklar tarafından nasıl uyarlandığını gösterebilir.

20. yüzyılın ortalarından önce kadınların kültürü, genellikle korunamayan objelerden ibarettir: Ailelerine bakarak veya işlerini yürüterek günlük hayatlarında kullandıkları objeler nadiren aile yadigarı olarak aileler tarafından muhafaza edilir. Sözlü tarih, demografik veriler, cemaat sicilleri, aile evrakları gibi başka kaynaklar her zaman veya kolayca tarih yazma sürecine dahil edilmezler. “Veri” ta-

nımını genişletip sergilerde yer almayan veya müze depolarında saklanan objelerin tarih için önemleri anlaşılıp sadece birer sanat objesi olarak sergilenmelerinden vazgeçilmelidir.

Genellikle müzelerde sergileme anlayışı ve düzeni, cinsiyet normları tarafından belirlenen şekilde yapılmaktadır. Çoğu modern devletlerde, müzelerin amacı milli idealleri ve tarihini sergilemektir. Yahudi (veya başka etnik veya azınlık) müzeleri, istisna teşkil etmemektedir.⁸⁰ Bu süreç çerçevesinde, politik ve diplomatik tarih, cemaat “asil-leri” ve özellikle Yahudilerin orduya ve “milli” savaflara katılmaları belirgin şekilde sergilenen konulardır. Tabi ki bundan çıkan anlam, müze ziyaretçisine “erkeklerin” tarihinin sunulduğudur. Orijinal belgeler, isim ve tarih gibi “veriler” sergilemeye dahil edilerek bu tarihin önemini ve saygınlığını artırmaya yönelik kullanılmaktadır. Kadınlar, kelimenin geleneksel anlamıyla, etnografik bir yaklaşımla sergilenmektedir: Belgeler kullanılmadan, isim veya tarih verilmeden “hafif” (dişi) bir tarih sergilenmektedir.

Tarihin milliyetçi anlayışına uygun olarak, Yunanistan’daki Yahudi Müzesi’nde⁸¹ ülkenin Yahudi cemaatlerinin Osmanlı geçmişi-nin önemi azaltılırken, 500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi’nde⁸² bu dönemin önemi vurgulanmaktadır. Bu müzelerde, ana sergi salonu, cemaatin “ciddi” tarihi ve erkeklerin milli savaflara katılmaları sergilenmektedir.⁸³ Bu salonda isimler, bireyler, ve tarihler özellikle vurgulanmaktadır. Kadınların hayatı ise, aşağı katta bulunan etnografya bölümünde yer almaktadır. Fotoğraflarda görüldüğü gibi, hem Yunanistan hem Türkiye Yahudi Müzelerinde askerlik vitrinlerindeki sergilenen malzemeler (bayrak, üniforma gibi) belli bir insanı tanımlamaktan çok, Musevilerin anavatana bağlılıklarını teyid edici semboller olarak kullanılmaktadır. Kadın bölümlerindeki objeler ise, halk kültürüyle olan ortak esintilerini göstermektedirler.

Bellegin Geleceği

Günümüz teknolojisindeki gelişmeler sayesinde, verileri işlemek, muhafaza etmek ve yaymak için birçok yöntemle sahibiz. Ancak bu gelişmeler, sadece belgeleri tarama ve arşivlerde korumaya

yönelik olmamalıdır. Önemli olan, insanların bu verileri okuması ve kullanması için erişilir kılmasıdır. Şüphesiz bu, gelecekte seçilmiş bazı “seslerin” dijitalleştirileceği ve böylece daha kolay bir biçimde erişileceği anlamına geliyor. Diğer “sesler” kâğıt üstünde kalacağından, göreceli olarak karanlıkta kalacaktır. Bugün, bilgiyi online bulamadıklarında var olmadıklarını düşünen insanlar vardır.

Bu, Türk Yahudi kadını konusunda herşeyin dijitalize edilmesi gerektiği anlamına mı geliyor? Bu konudaki tüm verileri tarayıp bir kurumda muhafaza etmek mali ve pratik açıdan uygulaması zor ve büyük ihtimalle imkânsız bir hedef. Yapılabilirse bile, bellek sorununa çözüm getirir mi? Türk Yahudi kültürünü hakikaten bu şekilde kavramak mümkün mü?

Günümüzde çözümü, müzelerde, arşivlerde ve onların gördüğü işlevlerde değil, tam tersine teknolojinin kültürü üretme, yayma ve hatırlatma sürecinde bize ne imkânlar tanıdığına aramalıyız. Türk Yahudi kadınına bellekte tutmak amacıyla, insanların, web'in, arşiv ve müze koleksiyonlarının ve işlevlerinin kaynaşacağı bir platformu düşünüp tasarlamalıyız. Bu platform ve gereken teknolojik alt yapı müze ve arşivler tarafından sunulmalı, insanlar ise içeriğini ve öykülerini katmalıdır.

Türk Yahudi kadınının tarihini aydınlayabilecek malzemeleri içeren kapsamlı ve taranabilir bir portal kurulabilir. Arşivciler, küratörler, tarihçi ve cemaat temsilcilerinin yer alacağı bir çalışma grubu, bu portali oluşturmak üzere mevcut verilerin dokümantasyon ve değerlendirmesini yaparak, gelecek için nelerin eksik olduğu ve nelerin toplanması gerektiği konusunda bir koleksiyon politikası geliştirmelidir.

Türk Yahudi kadınının kültürel hassasiyetlerine ve portali kullananların değerlerine duyarlı standartlar geliştirilip kullanılmalıdır. Bu portal, toplumsal ağ karakterini ortaya çıkarmalı, insanların kendi malzemelerini yüklemelerine, bilgilerini ve tecrübelerini paylaşmalarına ve tarihi “aşağıdan yukarıya” doğru yazmalarına izin vermelidir.⁸⁴ Bundan başka, bu portal sayesinde tamamlayıcı becerilere sahip uzmanlar arasındaki diyalogu teşvik etmeye, aralarındaki işbirliği projelerini artırmaya olanak sağlamalıyız.

Arşiv ve müze koleksiyonları, bu portal aracılığıyla, bugün olduğunun aksine paralel dünyalarda var olacaklarına, birbirlerini tamamlayacaklardır. Balkanlar'da ve dünyanın başka yerlerinde müze ve arşivlerdeki Türk Yahudi kadınları hakkındaki malzemelerden oluşan veritabanları arasında içiçe geçme ve karşılıklı çalışabilmeye⁸⁵ imkân tanımak, tek platform üzerinden koleksiyonlar arası arama yapmaya imkân vereceği anlamına gelir.⁸⁶

Portalın asıl önemi, Yahudi kadın tarihinin uluslarötesi karakterini öne çıkartmasıdır. Bu tabii ki, sadece "yazılı" evraklar tarafından tanımlanamayan Türk Yahudi kadını için ciddi bir aşamadır. Tam tersine, yazılı belgelerin ötesinde, kadınların dünyasını materyal kültürü kullanarak anlamlandırabiliriz.

Arşivler ve müzeler, Sefarad kadınları ile ilgili malzemenin kendilerine ulaşmasını beklememelidirler. Zaman göstermiştir ki, bu cemaatler canlı ve güçlü durumda iken dahi, bu böyle olmamıştır, olacağı da yoktur. Tam tersine, arşiv ve müzeler kadınların kendi hikâyelerini anlatacakları ortamı sağlamalıdır.

Günümüzde, "okur yazarlık" yeni bir anlam kazanmaktadır. Bilgisayar kullananla kullanmayan arasındaki uçurum gün geçtikçe büyüyor. Teknolojiye hâkim bu yeni dijital seçkinler, yarının dünyasında, arşivler ve müzelerde, kimlerin seslerinin duyulup duyulmayacağına karar verme imkânına sahip olacaklardır.

NOTLAR

- 1 İbranicede *S'farad* kelimesi, İspanya'yı belirtmek için kullanılmakta. Genel olarak 15. yüzyılda İber Yarımadası'ndan sürgün edilen ve Osmanlı İmparatorluğu'na sığınan Yahudiler, Sefarad Yahudileri olarak anılmaktadır.
- 2 Osmanlı ve Türk Yahudilerinin tarihini çeşitli açılardan işleyen birçok kitap ve makale vardır. Bu kitaplarda konuyla ilgili geniş ve kapsamlı bibliyografyalar bulunmaktadır. Genel bilgi için: Esther Benbassa ve Aron Rodrigue (2001), *Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi*; Avigdor Levy (1994), *The Jews of the Ottoman Empire*; Stanford J. Shaw (2008), *Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*; Naim Gülleryüz (1993), *Türk Yahudileri Tarihi*; Rıfat Bali (2001), *Musa'nın Evlatları, Cumhuriyetin Yurttaşları*; R. Bali (2004), *Türkiye'de Yayınlanmış Yahudilikle İlgili Kitap, Tez ve Makaleler Bibliyografyası 1923-2003*.
- 3 Benbassa ve Rodrigue, xx-xxi, xvii.
- 4 Abrevaya Stein, 124.
- 5 Judd, 227-228.

- 6 Rıfat Bali, "Osmanlı ve Türk Yahudileri Araştırmaları: Engeller, İmkânlar, Kaynaklar" konulu makalesinde (s. 3), bu ideolojik kutuplaşmayı şöyle anlatıyor: "... 'Ulusalçı/milliyetçi/sağcı' görüşe göre gerek Osmanlı Devleti, gerekse Türkiye Cumhuriyeti Yahudilere karşı hoşgörü ile davranmıştı. Bunun tabii bir neticesi olarak da Yahudiler Türkiye'de hep huzur içinde yaşamışlardır.... 'Sol/demokrat/liberal/İkinci Cumhuriyetçi' kesime mensup entelektüel elitlerin Türk Yahudilerine bakışı ise... doksanlı yılların başından itibaren azınlıklar ve dolayısıyla Türk Yahudileri konusunda... İttihat ve Terakki'yle başlayan azınlıkları Türkleştirme siyaseti günümüze kadar süre gelmiş, amacına ulaşılmış ve azınlıkların nüfusu asgariye indirilmiştir."
- 7 Faroqhi, 40.
- 8 Zilfi, 4-5.
- 9 Mohanty, 265, 271.
- 10 Dorn Sezgin, 216-235.
- 11 Önceleri Roma İmparatorluğu'nda, daha sonra Bizans'ta yaşayan ve ana dilleri Yunanca olan Yahudiler. Zamanla Sefarad Yahudilerinin sayısal üstünlüğünden ötürü Roman-yot Yahudileri asimile oldular. Halen Yunanistan'da az sayıda Romanyot yaşamaktadır.
- 12 Batı, Orta ve Doğu Avrupa'dan göç etmiş Yahudiler. *Aşkenaz* kelimesi Almanya'yı betimlemektedir.
- 13 Karaim Yahudileri, sadece Tevrat'ı (Eski Ahit'in ilk beş kitabı) kutsal saymakta, hahamların sözel kurallarını ve anlatımlarını derleyen Talmud'u bağlayıcı görmemektedirler.
- 14 Osmanlı İmparatorluğu'nun güney ve doğu bölgelerinde yaşayan ve Arapça konuşan Yahudiler.
- 15 Bu konular hakkında daha fazla bilgi için: Rıfat N. Bali (2003), *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni, 1923-1945*, İletişim Yayınları, İstanbul; R. Bali (2008), *A Scapegoat For All Seasons: The Dönmeh or Crypto-Jews of Turkey*, The Isis Press, İstanbul; Rıdvan Akar (1999), *Aşkenaz Yolcuları-Varlık Vergisi ve Çalışma Kampları*, Belge Yayınları, İstanbul.
- 16 Bu terimi ilk ortaya çıkaran, 1979'da *Orientalism* (New York, Vintage Books) isimli kitabıyla edebiyatçı Edward W. Said'di.
- 17 Rodrigue, 73.
- 18 Abrevaya Stein, 127.
- 19 Goldberg, 9.
- 20 Yaron Ben Naeh, "Blond, Tall, with Honey-Colored Eyes: Jewish Ownership of Slaves in the Ottoman Empire." Aynı yazarın diğer yazılarının listesi ve linkleri için: <http://pluto.huji.ac.il/~yaronbn/pub.html> (2 Ocak 2009'da erişilmiştir).
- 21 Sarah Abrevaya Stein, *Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*. Stein'in diğer yayınları için: <http://www.history.ucla.edu/people/faculty/?lid=5323> (8 Ocak 2009'da erişilmiştir).
- 22 Rıfat Bali, *The Jews and Prostitution in Constantinople 1854-1922*.
- 23 Ruth Lamdan, "Jewish Women as Providers in the Generations Following the Expulsion from Spain." Yazarın diğer yazıları için: <http://www.tau.ac.il/humanities/vip/Lamdan-Ruth.html> (8 Ocak 2009'da erişilmiştir).
- 24 Thatcher Ulrich, 1.
- 25 Abrevaya Stein, 223.
- 26 Örneğin, Princeton Üniversitesi kütüphanecisi Dr. Rachel Simon tarafından hazırlanan "Sefarad Araştırmaları Kaynakları" rehberi Sefarad Yahudiler hakkında geniş bir malzeme listesi sunarken (özellikle 60 ile 65. sayfalar arasında), kadınlar hakkındaki kaynaklar anlatılmıyor: "Sources for Sephardic Studies-A Library Research Guide" (<http://www.huc.edu/sepahardic/media/LibraryResearchGuide.pdf>).
- 27 Iris Parush, xiv.

- 28 A.g.e., 119.
- 29 Ketelaar, 133.
- 30 Örneğin *Hürriyet* gazetesinde çıkan bir habere göre "Milli Güvenlik Kurulu, Osmanlı tapu arşivlerinin Türkçeleştirilerek, bilgisayar ortamına aktarılmasını sağlayacak Tapu Arşiv Otomasyonu Projesi'ne 'etnik ve siyasi istismara malzeme' olabileceği gerekçesiyle karşı çıktı." (Nuray Babacan, "Tapu arşivlerini 'sınırlı' kullanın," *Hürriyet*, 19 Eylül 2006, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/5109117.asp?m=1&gid=78&csrid=3333&coid=3>, 10 Ocak 2009'da erişilmiştir).
- 31 Craig, 288.
- 32 Schwartz ve Cook, 18.
- 33 A.g.e., 17.
- 34 A.g.e., 1.
- 35 Jimerson, 254-255.
- 36 A.g.e., 266.
- 37 A.g.e., 267.
- 38 Schwartz ve Cook, 7.
- 39 Arondekar, 14-15.
- 40 Snowden Johnson, 194.
- 41 A.g.e., 195.
- 42 Yuval-Davis, 43.
- 43 R. Jimerson, 267.
- 44 Arşiv literatüründe 'intrinsic value' olarak bilinmektedir.
- 45 'Writtness.'
- 46 Blouin ve Rosenberg, 165.
- 47 Baker, 36.
- 48 A.g.e., 11.
- 49 Nira Yuval-Davis, 17.
- 50 Ketelaar, 132.
- 51 Faroqhi, 58-69 ve 76-81.
- 52 Örneğin, Minna Rozen, "The Hamidian Era Through the Jewish Looking-Glass: A Study of the Istanbul Rabbinical Court Records," *Turcica* 37 (2005): 113-154.
- 53 Birincil kaynaklara değinen eserlerden bazıları: Avigdor Levy, *The Jews of the Ottoman Empire*, (özellikle altıncı bölüm); Aryeh Shmulevitz, *Ottoman History and Society: Jewish Sources*; Rıfat Bali, "Osmanlı ve Türk Yahudileri Araştırmaları: Engeller, İmkânlar, Kaynaklar," http://www.rifatbali.com/images/stories/dokumanlar/osmanli_turk_yah_arastir.pdf; Suraiya Faroqhi, *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources* (özellikle üçüncü bölüm, "Locating Ottoman Sources," 46-81); Ruth Lamdan, "Communal Regulations as a Source for Jewish Women's Lives in the Ottoman Empire" <http://www3.interscience.wiley.com/journal/118646941/abstract>. İstanbul'da Nisan 2009 tarihinde Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı tarafından organize edilen "Osmanlı'dan Günümüze Kadın Belleğini Oluşturmada Kaynak Sorunu" konulu uluslararası sempozyumda, "resmi devlet kurumlarının kadın belgeleri konusunda olması gereken politikalarını, kadın belgelerinin kadın bakış açısıyla değerlendirilmesini, pek çok ülkede örnekleri görülmüş olan kadın konulu ulusal arşiv katalogları hazırlama süreçlerini, kaynak korumada bilinç sorununu, kaynakların siyasi ya da özel nedenlerle tahrip veya yok edilmesi" gibi konular tartışılmış ve sempozyumdaki bildiriler kitap haline getirilmiştir (<http://www.kadineserleri.org>).
- 54 *Responsa* literatürü, hahamlara sunulmuş dini hukuk üzerindeki sorulardan ve onların cevaplarından ibarettir.

- 55 "19. yüzyıla kadar, hukuk sistemi, dini ayırımlara dayanırdı. Her cemaatin, üyelerine yönelik kendi mahkemeleri, hâkimleri ve hukuk ilkeleri vardı.... Müslüman mahkemeleri, bazen Hristiyanların kendi mahkemelerinde bulamadıkları haklar tanınırdı. Böylece gayri müslimler birçok zaman, mecbur olmadıkları halde, Müslüman mahkemelerine başvururlardı. Müslüman mahkemesi önüne çıktıkları andan itibaren, bu mahkemenin kararları öncelik kazanırdı." Donald Quataert, *The Ottoman Empire, 1700-1922*, 175-176.
- 56 Sefarad Yahudilerinin konuştuğu ve Türkçe, Arapça ile yöreye göre başka Balkan dillerinden kelimelerle karışık 15. yüzyıldan kalma İspanyolcadır.
- 57 Yahudi geleneklerine göre, düğün sonrası damat tarafından imzalanmış evlilik belgesi/anlaşması (*ketubah*; çoğulu *ketubot*) geline verilmektedir. 20. yüzyılın ilk çeyreğinden evvel zengin el yazması süslemeleriyle hazırlanan bu belge, damat ve gelin isimlerinin ötesinde, çeyizin dökümünü içerdiğinden araştırmacılar için önemli bir kaynaktır. Düğünün yapıldığı şehre göre bu evlilik belgelerinin süslemesi, çok çeşitli olabilmekte ve yerel gelenek ve estetik değerleri yansıtmaktadır.
- 58 Editörlüğünü Aryeh Shmuelevitz'in yaptığı *Ottoman History and Society-Jewish Sources* isimli kitapta, Yahudi kaynaklarının Osmanlı tarihini anlamamıza nasıl yardımcı oldukları konusu araştırılmaktadır.
- 59 Shmuelevitz, 7.
- 60 Zgonjanin, 128-144.
- 61 Bunlardan en önemlileri T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri (<http://www.devletarsivleri.gov.tr>) ve Süleymaniye Kütüphanesi'dir (<http://www.suleymaniye.gov.tr/index1.html>).
- 62 Donald Quataert, "Subaltern Studies," 379-380.
- 63 Zilfi, 3.
- 64 Levy, xvii-xviii.
- 65 Alyans (Alliance Israélite Universelle) okulları hakkında daha ayrıntılı bilgi için: Aron Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990.
- 66 Raşi alfabesi, Ladino ve İbraniceyi yazmak için Sefarad Yahudileri tarafından kullanılan yazı karakteridir.
- 67 Alliance Israélite Universelle'in Fransızca sitesindeki online katalogunda arama yapılabilir (<http://www.aiu.org>). Aron Rodrigue'nin AIU konusunda çok önemli çalışmaları vardır: Aron Rodrigue, *Images of Sephardi and Eastern Jewries in Transition: The Teachers of the Alliance Israélite Universelle, 1860-1939*, Seattle: University of Washington Press, 1993; A. Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews: the Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- 68 Rodrigue, 5.
- 69 The Central Zionist Archives www.zionistarchives.org.il; The Central Archives for the History of the Jewish People (CAHJP) <http://sites.huji.ac.il/cahjp>.
- 70 19. yüzyıla ait, özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudi kostümüyle ilgili illüstrasyonlar içeren albümlerden bazı örnekler: Camille Rogier, *La Turquie*, Paris, 1847; Edmondo de Amicis, *Constantinople*, Paris, 1883; A. L. Castellan, *Turkey; Being a Description of the Manners, Customs and Other Peculiarities Characteristic of the Inhabitants of the Turkish Empire*, Philadelphia, 1829; Osman Hamdi Bey ve M. de Launay, *Les Costumes populaires de la Turquie en 1873*, İstanbul, 1873; Lachaise, *Costumes de l'Empire Turc*, Paris 1821; M. Melling, *Voyage Pittoresque de Constantinople et du Bosphore*, Paris 1819; M. A. Racinet, *Le Costume Historique*, Paris 1888; Jean de Thévenot, *The Travels of Monsieur de Thévenot into the Levant*, Londra, 1887; Ludwig

August Frankl, *The Jews in the East. By the Rev. P. Beaton*, Londra, 1859. Londra Yahudi Müzesi'ndeki Alfred Rubens Koleksiyonu ve Alfred Rubens, *A History of the Jewish Costume*, 1973.

15.-20. yüzyıllar arasında başka önemli kitaplar olmasına rağmen burada sadece 19. yüzyıl kitaplarından örnekler kullandık.

71 Holmberg, 34.

72 Sabancı Üniversitesi'nde Sözlü Tarih (<http://www.sabanciuniv.edu.tr/sozlutarih/index.htm>, 7 Ocak 2009'da erişilmiştir). Sabancı Üniversitesi'nin bu web sitesi, Türkiye'de sözlü tarihin önemini ve gelişimini anlatmakta ve üniversite tarafından yürütülen proje örnekleri vermektedir. Tarih Vakfı da bu konuda önemli çalışmalar yürütmektedir (http://www.tarihvakfi.org.tr/st_tarih_vakfinda_sozlu_tarih.asp, 15 Ocak 2009'da erişilmiştir). Sözlü tarih görüşmeleri aracılığıyla yazılmış bazı öyküleri okumak için, Leyla Neyzi'nin yazdığı *Ben Kimim? Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik* kitabı ulusal kimlikle ilgili tartışmalara katkıda bulunmanın yanı sıra tarih ve bellek arasındaki ilişkiyi de irdeliyor.

73 <http://www.istanbulsephardiccenter.com/index.php?contentId=21&mid=15>.

74 <http://www.centropa.org/> Web sitesinde belirtildiği gibi, Centropa "video kullanmamakta ve özellikle Holokost'a odaklanmamaktadır. Onun yerine, aile fotoğrafları toplamaktayız. Her bir insanla altı ile yirmi saat arasında birlikte olarak, yaşadıkları dünyayı söz ve fotoğraflarla betimlemelerini istemekteyiz."

75 <http://centropa.org/?nID=40> (27 Kasım 2008'de erişilmiştir).

76 <http://centropa.org/index.php?nID=63> (27 Kasım 2008'de erişilmiştir).

77 <http://www.memoryminer.com/> (20 Aralık 2008 tarihinde erişilmiştir).

78 <http://www.magnes.org/memorylab/>.

79 The Israel Museum'da 1990 tarihinde düzenlenmiş *Sephardi Jews in the Ottoman Empire: Aspects of Material Culture* isimli serginin kataloğu, Osmanlı'da Yahudi kadınlarının görsel kültürünü kapsamlı bir şekilde araştırmaktadır.

80 Sayfa 4, not 6'ya bakınız.

81 <http://www.jewishmuseum.gr/>.

82 <http://www.muze500.com/>.

83 500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi'nin sergilerini görmek için: <http://www.muze500.com/content/view/279/248/lang.en/> (10 Ocak 2008'de erişilmiştir).

Yunanistan'daki Yahudi Müzesi'nin askerlikle ilgili sergisini görmek için: <http://www.jewishmuseum.gr/pages.asp?pageID=174&langID=2> (15 Ocak 2008'de erişilmiştir).

84 Sosyal ağ ilişkileri ve kullanıcılar tarafından yaratılan online arşivlerden örnekler: <http://you-archives.nationalarchives.gov.uk/>; <http://www.ootnote.com/> (10 Kasım 2008'de erişilmiştir).

85 'Convergence' ve 'interoperability.'

86 İççe geçme (convergence) örnekleri görmek için: <http://archivegrid.org/>; <http://www.flickr.com/commons>; <http://www.europeana.eu/portal/> (15 Ocak 2009'da erişilmiştir).

KAYNAKÇA

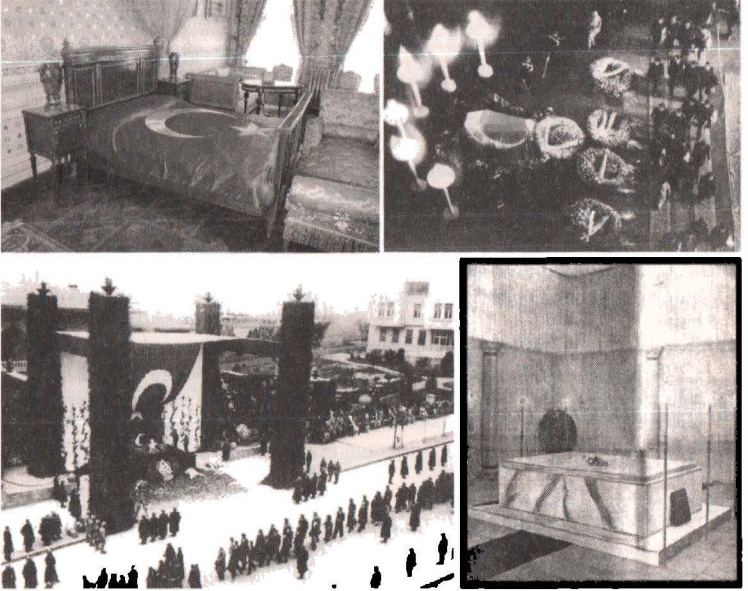
"500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi", <http://www.muze500.com/> (11 Ocak 2009'da erişilmiştir).

"Alliance Israélite Universelle", <http://www.aiu.org/> (15 Ocak 2009'da erişilmiştir).

"Annotated Bibliography and Guide to Archival Resources on the History of Jewish

- Women in America", <http://womenst.library.wisc.edu/jewwom/jwmain.html> (15 Ekim 2009'da erişilmiştir).
- Arondekar, Anjali (2005). "Without a Trace: Sexuality and the Colonial Archive", *Journal of the History of Sexuality* 14:10-27.
- Babacan, Nuray (2006). "Tapu arşivlerini 'sınırlı' kullanın", *Hürriyet*, Eylül 19 <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/5109117.asp?m=1&gid=78&srld=3333&roid=3>.
- Baker, Adrienne (1993). *The Jewish Woman in Contemporary Society: Transitions and Traditions*, New York: New York University Press.
- Bali, Rifat (2001). *Musa'nın Evlatları, Cumhuriyetin Yurttaşları*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- "Osmanlı ve Türk Yahudileri Araştırmaları: Engeller, İmkânlar ve Kaynaklar", www.rifatbali.com/images/stories/dokumanlar/osmanli_turk_yah_arastir.pdf (8 Ocak 2009'da erişilmiştir).
- (2004). *Türkiye'de Yayınlanmış Yahudilikle ilgili Kitap, Tez ve Makaleler Bibliyografyası (1923-2003)*, İstanbul: Turkuaz Yayınları.
- Ben Nach, Yaron (2006). "Blond, Tall, with Honey-Colored Eyes: Jewish Ownership of Slaves in the Ottoman Empire", *Jewish History* 20:73-90.
- Benbassa, Esther ve Aron Rodrigue (2001). *Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Blouin, Francis X. ve William G. Rosenberg (ed.) (2006). *Archives, Documentation, and Institutions of Social Memory: Essays from the Sawyer Seminar*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- "Centropa", <http://www.centropa.org/> (25 Ocak 2009'da erişilmiştir).
- Craig, Barbara L. (2002). "Selected Themes in the Literature on Memory and Their Pertinence to Archives", *The American Archivist* 65: 276-289.
- "Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü", <http://www.devletarsivleri.gov.tr/source.cms4/index.asp?wsit=devletarsivleri.gov.tr.ce> (7 Ocak 2009'da erişilmiştir).
- Dorn Sezgün, Pamela (2005). "Jewish women in the Ottoman Empire", Zohar, Zion (ed.), *Sephardic and Mizrahi Jewry: from the Golden Age of Spain to modern times içinde*, New York: New York University Press.
- Faruqi, Suraiya (1999). *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*, New York: Cambridge University Press.
- Goldberg, Harvey E. 2005. "Recent Scholarship on Eastern Jewries", *AJS Perspectives* Spring 2005: 8-10.
- Gülyüz, Naim (1993). *Türk Yahudileri Tarihi*, İstanbul: Gözlem Yayınları.
- (2004). *500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi*, İstanbul: Gözlem Yayınları.
- Holmberg, Eva Johanna (2007). "Esthers in the Seraglio : Jewish Women in Early Modern English Travel Narratives on Turkey", http://www.helsinki.fi/collegium/e-series/volumes/volume_2/002_04_holmberg.pdf (9 Ocak 2009'da erişilmiştir).
- Jimerson, Randall C. (2007). "Archives for All: Professional Responsibility and Social Justice", *American Archivist* 20: 252-281.
- Judd, Robin (2003). "Religion, Agency and Power in Jewish Gender Studies", *Journal of Women's History* 15: 227-234.
- Juhász, Esther ve Miriam Russo-Katz (1990). *Sephardi Jews in the Ottoman Empire: Aspects of Material Culture*, Kudüs: Israel Museum.
- Ketelaar, Erik (2001). "Tacit Narratives: The Meanings of Archives", *Archival Science* 1: 131-141.
- Lamdan, Ruth. "Communal Regulations as a Source for Jewish Women's Lives in the Ottoman Empire." <http://www3.interscience.wiley.com/journal/118646941/abstract> (20 Ekim 2008'de erişilmiştir).

- Levy, Avigdor (1994). *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton, N.J: Darwin Press.
- "Magnes - Memory Lab", <http://www.magnes.org/memorylab/> (15 Ocak 2009'da erişilmiştir).
- Parush, Iris (2004). *Reading Jewish Women: Marginality and Modernization in Nineteenth-Century Eastern European Jewish Society*, Waltham, Mass: Brandeis University Press.
- "Osmanlı'dan Günümüze Kadın Belleğini Oluşturmada Kaynak Sorunu." Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı 20. Kuruluş Yılı İçin Konferans. İstanbul, 17-19 Nisan 2009", <http://www.kadineserleri.org/basinduyuru.htm> (15 Ocak 2009'da erişilmiştir).
- "Osmanlı-Türk Sefarad Kültürü Araştırma Merkezi", <http://www.istanbulsephardiccenter.com/> (15 Ocak 2009'da erişilmiştir).
- Quataert, Donald (2008). "Doing Subaltern Studies in Ottoman History", *International Journal of Middle East Studies* 40: 379-380.
- (2005). *The Ottoman Empire, 1700-1922*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Rodrigue, Aron (1993). *Images of Sephardi and Eastern Jewries in Transition: The Teachers of the Alliance Israélite Universelle, 1860-1939*, Seattle: University of Washington Press.
- Schwartz, Joan M. ve Terry Cook (2002). "Archives, Records, and Power: The Making of Modern Memory", *Archival Science* 2: 1-19.
- Shaw, Stanford J. (2008). *Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Shmulevitz, Aryeh (1999). *Ottoman History and Society: Jewish Sources*, İstanbul: Isis Press.
- Simon, Rachel (2006). *Sources for Sephardic Studies-A Library Research Guide*, <http://www.huc.edu/sephardic/media/LibraryResearchGuide.pdf> (10 Ekim 2008'de erişilmiştir).
- Snowden Johnson, Elizabeth (2008). "Our Archives, Our Selves: Documentation Strategy and the Re-Appraisal of Professional Identity", *The American Archivist* 71: 190-202.
- Stein, Sarah Abrevaya (2004). *Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*, Bloomington: Indiana University Press.
- "Süleymaniye Kütüphanesi", <http://www.suleymaniyeh.gov.tr/index1.html> (8 Ocak 2009'da erişilmiştir).
- Talpade Mohanty, Chandra (1977). "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives* içinde, Minneapolis & Londra: University of Minnesota Press.
- "The Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem (CAHJP)", <http://sites.huji.ac.il/archives/> (8 Ocak 2009'da erişilmiştir).
- "The Central Zionist Archives", <http://www.zionistarchives.org.il/ZA/pMainE.aspx> (10 Ocak 2009'da erişilmiştir).
- "The Global Jewish Database-The Responsa Project", <http://www.responsa.co.il/home-en-US.aspx> (10 Ocak 2009'da erişilmiştir).
- "The Jewish Museum of Greece", <http://www.jewishmuseum.gr/> (11 Ocak 2009'da erişilmiştir).
- Ulrich, Laurel (2003). *Rachel's Death: How Memory Challenges History*, Logan, Utah: Special Collections and Archives, Utah State University.
- Yuval Davis, Nira (1997). *Gender and Nation*, Londra: Sage Publications.
- Zgonjanin, S. (2005). "The prosecution of war crimes for the destruction of libraries and archives during times of armed conflict", *Libraries & Culture* 40: 128-144.
- Zilfi, Madeline C. (1997). *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Leiden: Brill.



Şekil 1. Mustafa Kemal Atatürk'ün Anıtkabir'den önceki defin mekânları. Yukarıda solda: Dolmabahçe'deki yatak odası; sağda: Dolmabahçe'deki katafalk. Aşağıda solda: Ankara'daki katafalk, sağda: Etnoğrafya Müzesi'ndeki geçici kabir.

Anıtkabir’de Ulusal Kimlik ve Belleğin Temsili

*Christopher Wilson**

Anıtkabir, Mustafa Kemal Atatürk’ün naaşının son yatış yeri olmanın ötesinde bir kamu yapısı, bir ulusal sahne ve Türkiye Cumhuriyeti’nin umut ve ideallerinin simgesidir. Kurgulanan Türk tarihini, bağımsızlık mücadelesini ve Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşunu betimleyen, açıklayan ve vurgulayan, anlatı tarzında bir mekân-sal deneyim yaratmak için heykeller, rölyefler, yer döşemeleri ve hat-ta tavan motifleri kullanılmıştır. Anıtkabir, sadece bir kişiyi değil bütün Türkiye’yi temsil eden müşterek bir abidedir. Bu yazı, Anıtkabir’in konumu ile ilgili tartışma ve kararlar, teklif edilen projeler ve sonuçta inşa edilen yapıyla hem birey olarak Atatürk’ün hem de Türk milletinin mimari olarak nasıl temsil edildiğini araştırmaktadır.

Bilindiği üzere, Mustafa Kemal Atatürk, 10 Kasım 1938 tarihinde saat 9.05’te İstanbul’da, Dolmabahçe Sarayı’ndaki odasında öldü. Zaten bir süredir ciddi derecede rahatsız olan Atatürk, şehrin deniz seviyesindeki konumunu ve ılıman iklimini öneren doktorların tavsiyesi üzerine İstanbul’da kalıyordu. Atatürk’ün ölümünün hemen

* İzmir Ekonomi Üniversitesi (çeviren: Senem Kaptan).

ertesinde, 11 gün sonra Ankara'da gerçekleşecek resmi cenaze töreni için hazırlıklara başlandı. Ünlü modernist Alman mimar Bruno Taut, bu olayın mimari odağı olacak olan katafalkı tasarlamak üzere görevlendirilmişti. Bu süre zarfında, Dolmabahçe Sarayı'nın Ana Tören [Muayede] Salonu'nda geçici fakat görkemli bir katafalk hazırlandı. Atatürk'ün naaşı, 16 Kasım 1938'den, tabutu Türk bayrağına sarılı şekilde, bir top arabasına yüklenip İstanbul'un sokaklarından Sarayburnu'na götürüldüğü 19 Kasım 1938 tarihine kadar bu yapının üzerinde durdu. Atatürk'ün tabutu oradan bir savaş gemisine konularak, 20 Kasım sabahı Ankara'ya varacak özel bir trenle yükleneceği İzmit'e götürüldü.

Tabut, trenden çıkarıldıktan sonra yeniden bir top arabasına yüklenerek yeni ve geniş İstasyon Bulvarı'na törenle götürülüp bugün İkinci Meclis binası olarak bilinen Ulus'taki Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin dış avlusunda bulunan Taut tasarımı katafalka yerleştirildi. Atatürk'ün naaşı gün boyunca bu katafalkta sergilendi. Atatürk'ün resmi cenaze töreni ise ertesi gün, 21 Kasım 1938 sabahında gerçekleştirildi. Türk askerlerinin korteji, yabancı şeref korumaları, "dost ulus"ların temsilcileri ve halkın da dahil olduğu törenlerin sonunda Atatürk'ün tabutu bir top arabasına konularak içinde kendisi için geçici bir mezar hazırlanmış olan Etnografya Müzesi'ne götürüldü. Atatürk'ün naaşı, ölümünden tam olarak 15 yıl sonra, Anıtkabir'deki kalıcı mezara taşınmadan önce, 10 Kasım 1953'e kadar burada kaldı.

Bu makale, Atatürk'ün mozolesi için önerilen projelerde ve yapılan anıtta sembolik anlamda hem insan olarak Atatürk'ü hem de ulus olarak Türkleri mimari açıdan temsil etme çabalarının bir incelemesidir. Bu araştırma, yalnızca anıt için önerilen ve inşa edilen mimari formlara değinmekle kalmayıp, aynı zamanda Anıtkabir'in nereye yerleştirileceği konusundaki tartışmalara ve kararlara da odaklanarak anıtın sadece Atatürk'ün son istirahatgâhı olmadığını, aynı zamanda ulus için bir kamusal sahne ve Türkiye Cumhuriyeti'nin umutları ve ideallerinin bir temsili, yani Türklerin hayal edilmiş tarihi, bağımsızlık mücadeleleri ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu betimleyen

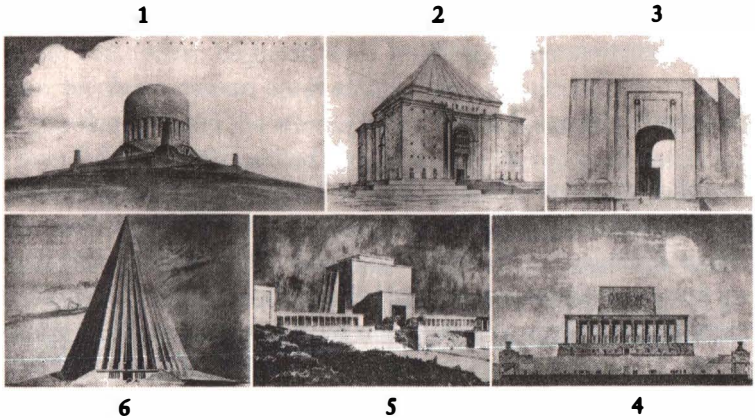
ve vurgulayan, Türk ulusunun üç boyutlu bir tasviri ve donatısı olduğunu göstermeye çalışacaktır.

Anıtkabir'den Önce

Yukarıda da anlatıldığı üzere, Anıtkabir'in 1953'teki açılışından önce Atatürk'ün naaşının korunduğu dört mimari yapı daha vardı (Şekil 1). Bunlar, Atatürk'ün Dolmabahçe Sarayı'ndaki odası, sarayın Ana Tören Salonu'ndaki geçici katafalk, Bruno Taut'un Atatürk'ün resmi cenaze töreni için hazırladığı Ankara'daki katafalk ve Ankara'daki Etnografya Müzesi'nde bulunan geçici mezarıdır. Bunlarla bağlantılı olarak, bu yerlerin bir nevi şehrsel tekabülü olan Atatürk'ün naaşının aktarımı da vardı: 1938 yılında İstanbul'dan Ankara'ya, aynı yıl içerisinde Taut'ın katafalkından Etnografya Müzesi'ne ve 1953'te Etnografya Müzesi'nden Anıtkabir'e. Kimisi rastlantısal, kimisi tasarlanmış, kimi geçici, kimi kalıcı olan bu alanların hepsi farklı şekillerde Atatürk'ün mimari temsilleriydi.

Atatürk'ün Dolmabahçe'deki odası, kendisinin yeni başkent Ankara ya da Türkiye'nin herhangi başka bir yerinden ziyade İstanbul'da olması gerektiğinde kullandığı tesisin bir parçasıydı. Hemen yanın da bir çalışma odası ve banyo bulunan Boğaz'a nazır bu tesisler sarayın "harem" bölümünün en üst katındaydı. Bugün bu odalar sarayın kendisiyle birlikte müze statüsündedir ve Dolmabahçe turunun bir parçası olarak görülebilir. Atatürk'ün odası 10 Kasım 1938'deki halinde, hatta odadaki saat bile Atatürk'ün öldüğü vakitte durdurulmuş olarak korunuyor.

Atatürk'ün İstanbul'da ölmüş olması eski imparatorluğun ve başkentinin aşırılıklarının kendisinin ölümüne yol açtığı şeklinde okunabilecek kaderin bir cilvesi olarak görülebilir. Atatürk'ün, özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarında, eski Osmanlı başkentiyle sorunlu bir ilişkisi olduğu bir gerçek. Buna rağmen, kendisi 1938 yazında, hastalığını tahammül edilemez kılan Ankara'nın sıcağı ve kuruluşundan kaçmak için İstanbul'a yerleşti. Atatürk'ün Dolmabahçe'deki ölümü bu binayı Türkiye Cumhuriyeti ve vatandaşlarının mülkü haline getirmekte 1927'deki bir yasadan¹ daha başarılı oldu. Türk ulusunun



Şekil 2. Türk mimarların Anıtkabir Yarışması için verdikleri projelerin maketleri.
1) Sedad Hakkı Eldem, 2) Söylemezoğlu-Arı-Akçay (mansiyon), 3) Akozan-Handan (mansiyon), 4) Onat-Arda (birincilik ödülü) 5) Necmi Ateş, 6) Benar-Bediz-Kamçıl.

kolektif bilincinde bu mekânla özdeşleşmiş hatıra burayı geri dönülemez bir şekilde eski bir Osmanlı sarayından çıkarıp “Atatürk’ün öldüğü yer” haline getirdi. Michael Rowlands’ın abideler ve anıtlar arasında yaptığı ayrıma göre,² Atatürk’ün boyut olarak oldukça küçük olan Dolmabahçe’deki odası, ziyaretçilere Atatürk’ün hayatından ziyade ölümünü hatırlattığı için bir abide değil bir anıt olarak sınıflandırılabilir.

Atatürk’ün İstanbul’daki katafalkının durduğu yer olan Dolmabahçe’deki Ana Tören Salonu, sarayın iki yarısını birleştiren oldukça büyük bir alandır. Bu mekân aynı zamanda Osmanlı döneminde Şeker ve Kurban Bayramları kutlamalarına ek olarak Abdülmecid’in 13 Temmuz 1856’da Kırım Savaşı’nı kutlamak için verdiği ziyafet, Osmanlı Anayasası’nın 23 Aralık 1876’daki ilanı ve Avusturya-Macaristan İmparatoru I. Karl ve İmparatoriçe Zita için 1918’de düzenlenen büyük ziyafet gibi pek çok önemli devlet olayında da kullanılıyordu.

Atatürk’ün naaşının Ana Tören Salonu’nda sergilendiği üç gün boyunca aşağı yukarı 500.000 kişinin katafalkı ziyaret ettiği tahmin ediliyor.³ Yerden bir adım yukarıda kırmızı kumaş kaplı bir platform olan ve üzerinde Atatürk’ün Türk bayrağına sarılı tabutunu bulun-

duran katafalk mütevazı ölçeklere sahipti. Tabutun etrafında kılıçları çekilmiş dört general ve iki er duruyordu. Tabutun arkasındaysa yarım bir daire şeklinde dizilmiş altı büyük şamdan yakılmak için hazırды. Ziyaretçilerin gönderenlerin isimlerini görebilmeleri amacıyla çelenkler tabutun ayak ucuna dizilmişti.

Dolmabahçe'deki katafalk, Anıtkabir'e kadar olan mimari mekânlar içinde tasarlanmış ilk mekândı. Katafalkın Ana Tören Salonu'ndaki yeri, Atatürk'ü eski Osmanlı sultanlarıyla eşit konuma getiriyordu. Katafalkla birlikte cenaze törenindeki sembolizm (bayrağa sarılı tabut, nöbette duran askerler, Kemalizmin altı okunu temsil eden altı meşale ve çiçek düzenlemeleri) Atatürk'ün naaşını barındıran daha sonraki yapılarda ve naaşın aktarımlarında da devam etti. Katafalkı görme deneyimi, onun anıtsal niteliklerini artırır biçimde, kapalı bir mekânda gerçekleşen mahrem bir deneyimdi.

Daha önce de bahsedildiği üzere, Atatürk'ün naaşı İstanbul'da toprağa verilmemiş, resmi bir cenaze töreni ve defin için Ankara'ya nakledilmişti. Bu yolculuğun ilk kısmı İstanbul sokaklarında Dolmabahçe Sarayı'ndan Sarayburnu'na kadar olan bir geçit törenini içeriyordu. Törenin fotoğrafları yol kenarına ve evlerin çatılarına toplanmış, Atatürk'ün bir top arabasında üçü sürücüsüz, altı at tarafından Chopin'in "Cenaze Marşı" eşliğinde taşınan Türk bayrağına sarılı tabutunu görmek isteyen insanları gösteriyordu.⁴ Tören, Atatürk'e 1923 yılında TBMM tarafından verilen "İstiklal Madalyası"nı taşıyan bir general tarafından yönetiliyordu. Tabut, Dolmabahçe'den 9.22'de yola çıktı, Tophane ve Galata Köprüsü'nden geçtikten sonra 12.26'da Gülhane Parkı'ndaki su kenarına vardı.⁵ Atatürk'ün tabutu 12.42'de *Zafer* isimli torpil gemisine yüklendi ve Marmara Denizi'nde demir atmış *Yavuz* zırhlısına götürüldü. 1.40'ta Türkiye, İngiltere, Sovyetler Birliği, Almanya, Fransa, Yunanistan ve Romanya'dan savaş gemilerinin de dahil olduğu bir top atışı gerçekleştirildi. Atatürk'ün tabutu 19.40'ta yeniden *Zafer* adlı gemiye yüklendi ve 20.00'da İzmit'e vardı. Tabut, buradan çiçekler, bayraklar ve defne çelenkleriyle süslü bir trene aktarıldı. İzmit-Ankara arasındaki tren yolculuğu gece yarısı gerçekleşmesine rağmen istasyonlar oldukça kalabalıktı.⁶ Ankara'ya ertesi sabah 10.00'da varan tren, Cumhur-

başkanı İsmet İnönü, meclis üyeleri, askerler, polisler, memurlar ve halkın da aralarında bulunduğu bir heyet tarafından karşılandı. Ta-
but burada yeniden bir top arabasına aktarıldı ve Meclis Binası önün-
de duran Taut katafalkına götürülmek üzere İstasyon Bulvarı'na ka-
dar taşındı.

Atatürk'ün naaşının Ankara'ya taşınması, Anıtkabir'in inşasın-
dan önce gerçekleşen, İstanbul, Ankara ve kırsal bölgelerde tabut-
tun hareketli bir ilgi odağı haline gelmesini sağlayan yer değişim-
lerinin ilkiydi. Atatürk'ün naaşının, Dolmabahçe Sarayı'ndan doğ-
rudan bir gemiye aktarılacak yerine, kendisinin Mayıs 1919'daki
Samsun'a gidişini tekrarlamak ister gibi İstanbul sokaklarında gez-
dirildiği görülüyor. Benzer şekilde, naaşın Ankara sokaklarında da
Atatürk'ün oraya Aralık 1919'daki varışını tekrar eder nitelikte do-
laştırıldığı görülüyor. Bu görkemli geçit törenleri, Atatürk temsille-
rini ulusal boyutta kontrol altına almış Türk hükümeti tarafından
gerçekleştiriliyordu.

Naaşın sergilenmesi ve resmi cenaze töreni için kullanılan Anka-
ra'daki katafalk 1936 yılından beri İstanbul'da yaşamakta olan Bru-
no Taut tarafından tasarlanmıştı.⁷ Dolmabahçe'dekine benzeyen bu
katafalk, iki metre yükseltilmiş bir platform üzerinde Atatürk'ün Türk
bayrağına sarılı tabutunu tutuyordu. Platformun çevresindeyse
dört general ve iki er nöbet tutuyordu. Bu platform, Atatürk'ün ta-
butunun etrafında küp şeklinde bir alan oluşturan on dört metre yük-
sekliğindeki sarmaşıklarla bezeli bir sütunun iskeleti tarafından ayak-
ta tutulan, dikine asılmış devasa bir ikinci Türk bayrağı tarafından
gölgeleniyordu. Burası, Ankara Palas Otel'i'nin bulunduğu sokağın
karşısındaki Meclis Binası'nın arka girişinin hemen önüne ve ekse-
nine gelecek şekilde hazırlanmıştı. Küpün Meclis Binası'na giden her
iki tarafında, Meclis girişine ulaşım için olan boşlukla, yedi metre
yüksekliğinde, birbirlerine doksan derece açıyla konumlandırılmış,
L şeklinde, çiçeklerle kaplanmış duvarlar vardı. Küpün köşesinde-
ki dört sütunda ve her iki duvar kenarındaki sütunlarda birer tane
olmak üzere, içinde bilinmeyen bir maddenin yandığı toplam altı tane
vazo vardı. 20 ve 21 Kasım 1938'deki kullanımından sonra sökü-
len katafalkın akıbeti bilinmiyor.

Taut'ın Atatürk için tasarladığı katafalk Anıtkabir'e kadar olan seri içinde, gerçekten tasarlanmış ilk cenaze yapısıydı. Katafalkın bir cami önünden ziyade Meclis Binası önündeki konumu da Atatürk'ün cenaze törenini Doğu'dan ziyade Batı ya da Avrupa geleneği içerisine yerleştirmiş oldu. Katafalkın sembolizmi Kemalizmin altı okunun temsilini sürdürdü. Bu temsiller ise Atatürk'ün hatırlanmasından ziyade onun ve Türk ulusunun anıtsallaştırılması haline dönüştü.

Atatürk'ün tabutu bütün bir 20 Kasım günü, Türk ulusuna açık bir şekilde Taut'ın katafalkında sergilendi. Resmi cenaze töreni ertesi sabah 9.30'da Başbakan Celal Bayar ve diğer Meclis üyelerinin gelişiyile gerçekleşti. Tabut ilk önce katafalktan bir top arabasına aktarıldı. Daha sonra İngiliz, Alman, Rus, Yunan, İranlı ve Yugoslav onur korumaları tarafından selamlandı. Tabut, 10.45'te yeniden Chopin'in "Cenaze Marşı" ve 96 askerin eşliğinde Etnografya Müzesi'ne götürülmek üzere yola çıktı. 1.10'da tamamlanan yolculukta tören alayı önce İstasyon Bulvarı'ndan aşağı gitti, tren istasyonundan sola dönerek Ankara Sergi Evi'ni geçti, Halk Evi'nden sağa döndükten sonra da Etnografya Müzesi'ne vardı.⁸ Bu, gidilebilecek en kestirme yol değildi. Bilakis, bu yolun töreni olabildiğince uzatmak için tercih edildiği görülüyor. Atatürk'ün naaşının Etnografya Müzesi'ne taşınması cenaze töreniyle defin arasındaki geçiş anıydı. Tören, bu merasimi birey olarak Atatürk'ü hatırlatacak bir olaydan tıpkı Türk ulusu gibi etkileyici ve kalıcı olmayı amaçlayan bir anıta yönlendirdi.

Ankara'daki Etnografya Müzesi, Mimar Arif Hikmet Koyunoğlu tarafından tasarlanmış ve 1925-28 yılları arasında inşa edilmişti. Sivri kemer, çiniler ve kubbe gibi çeşitli biçimsel unsurları barındırdığı için bu bina, geç Osmanlı-Erken Cumhuriyet dönemlerinde tasarlanmış ve geleneksel motifleri güzel sanatların simetri, aksiyallik ve anıtsallık gibi özelliklerinden oldukça etkilenmiş tasarımlar üzerinde kullanarak, Türklük kavramını mimari olarak temsil etmeyi amaçlayan İlk Ulusal Stil'in bir parçası olarak sınıflandırılmıştır. Etnografya Müzesi, genç Türkiye Cumhuriyeti tarafından kurulan ve inşa edilen kamusal binalar ve kültürel kurumlardan yalnızca bir tanesidir.⁹

Kubbe ve giriş basamakları, Etnografya Müzesi'nin dış görünümünün belirleyici unsurlarıdır. Binanın iç kısmı, İlk Ulusal Stil'e uygun şekilde, içinde geleneksel ve folklorik Türk kostümleri, müzik aletleri, ev gereçleri, tekstil ve gündelik yaşamı sahneleyen içleri doldurulmuş manken diyoramaları olan birbirine bağlı galerilerin yer aldığı oldukça simetrik bir plana sahiptir. Atatürk'ün geçici mezarı Etnografya Müzesi'nin tam ortasında, binanın ana akslarının birleşme noktasında bulunuyordu.¹⁰ Müzenin özgün planında bir avlu olarak tasarlanan bu alanın üstü, Atatürk'ün geçici mezarına çevrileceği vakit kapatıldı. Bu mezar, içine bir parça toprakla beraber Atatürk'ün tabutunun yerleştirildiği bir metre yüksekliğinde sade beyaz dikdörtgen biçiminde bir prizmadan oluşuyordu. Mezarın etrafında altı tane ince, uzun, bağımsız olarak ayakta duran metal elektrikli lamba duruyordu. Mezarın durduğu bu nokta bugün üzerinde koyu renk büyük harflerle "BURASI 10-XI-1938'DE SONSUZLUĞA ULAŞAN ATATÜRK'ÜN 21-XI-1938'DEN 10-XI-1953'E KADAR YATTIĞI YERDİR" yazan mermer bir tabelayla işaretlenmiştir.

Etnografya Müzesi'ndeki geçici mezar, Atatürk'ün cenaze alanları anlatısını "temellük" kategorisine geri çevirdi; çünkü müze her ne kadar toplanan nesneleri bağlam dışı bırakmak için tasarlanmış olsa da özellikle Atatürk'ün mezarı olmak için tasarlanmamıştı. Fakat geçici olsun ya da olmasın, Türkiye Cumhuriyeti Atatürk'ün naaşını Etnografya Müzesi'ne koyarak kendi kurucusu ve yaratıcısını müzenin sergilerinden biri olarak sunmuş oldu.¹¹

Atatürk'ün naaşının müzeden Anıtkabir'e taşınması ölümünden tam 15 yıl sonra 10 Kasım 1953'te gerçekleşti. Tören yine bir top arabasıyla gerçekleşti; fakat bu sefer sürücüsüz olan vagon 136 Türk teğmeni tarafından taşınarak Bankalar Caddesi'nden Ulus Meydanı'na, Atatürk'ün cenaze töreninin gerçekleştiği İkinci Meclis Binası'ndan naaşının 1938'de Ankara'ya ulaştığı tren istasyonuna, tren raylarının ardından Tandoğan Meydanı'ndan geçerek 12.15'te Anıtkabir'in kapısına, 12.55'te de Şeref Holü'nün merdivenlerine vardı.

Daha önceki aktarımlardan farklı olarak Atatürk'ün naaşının bu seferki taşınışı neredeyse bir kutlama şeklinde, karnavala benzer, gelecek için iyimserlikle dolu bir havada ve aşikâr bir şekilde on beş

yıl önceki acıdan uzak şekilde gerçekleşti. Tören, üzgün yüzlerin olduğu geleneksel cenaze törenlerinden ziyade bir partiyi andırıyordu. Öncelikle, Atatürk'ün tabutunu altışar kişilik on altı sıradan oluşan doksan altı asker yerine altışar kişilik yirmi üç sıradan oluşan yüz otuz sekiz asker taşıyordu, ki bu neredeyse yüzde ellilik bir artış anlamına geliyor. İkinci olarak, 1938'de gerçekleşen Taut'ın katabalkından Etnografya Müzesi'ne olan nakle benzer şekilde, tören alayı burada da şenliklerin uzaması ve yolların alabileceği kadar insanın katılmasını sağlamak amacıyla en kestirme yolu tercih etmedi. Son olarak törende, Harbiye bandosu tarafından çalınan müziğin cenaze marşı olmaması dışında 9.05'teki başlangıcı haber veren top atışı, Harbiye öğrencileri tarafından fırlatılan ışıklar ve Atatürk portresiyle bezeli bir bayrağı taşıyan ve havadan küçük paraşütlere bağlı çiçekler atan Hava Kuvvetleri uçakları gibi karnavalvari pek çok unsur vardı.¹²

Anıtkabir'le ilgili bir tasvire ve analize geçmeden bu yapının inşasından önce arkaplanda gerçekleşen olaylara, yani anıtın konumunun belirlenmesi ve tasarımı için gerçekleştirilen uluslararası yarışmaya bakmak gerekir.

Konumu İtibariyle Anıtkabir

Atatürk'ün "Halkım beni unutmadığı sürece istediği yere gömebilir" dediği bilinse de mozolesi için bir yer belirlemek kolay bir görev değildi. Ankara Çiftliği'ndeki bir sohbette Atatürk'ün tasarımcı Müdür Tahsin Bey'e şöyle dediği rivayet edilir:

Su küçük tepede bana küçük ve güzel bir mezar yapılabilir. Dört yanı ve üstü kapalı olmasın ... Açıklardan esen rüzgâr bana yurdun her yanından haberler getirir gibi, kabrimin üstünde dolaşsın. Kapıya bir yazıt konulsun. Üzerine 'Gençliğe Söylevim' yazılsın. Orası yol uğrağıdır. Her geçen, her zaman okusun ...¹³

Başbakanlık müsteşarının başkanlığında, Milli Savunma Bakanlığı'ndan iki general, Bayındırlık Bakanlığı'ndan Yapı İşleri Genel Mü-

dürü, İçişleri Bakanlığı Müsteşarı ve Milli Eğitim Bakanlığı'ndan Yüksek Öğretim Genel Müdürünün de katılımıyla 6 Aralık 1938'de Anıtkabir için bir yer belirleme komitesi toplandı. Komitenin yabancıları da bünyesine dahil etme kararı üzerine, 1928 Ankara ana planını kaleme alan Herman Jansen, aralarında Üçüncü Meclis Binası'nın da bulunduğu Ankara'daki pek çok devlet binasının mimarı Clemens Holzmeister, İstanbul Güzel Sanatlar Akademisi'nde profesör ve ressam olan Rudolph Belling ve yine İstanbul Güzel Sanatlar Akademisi'nde profesör ve mimar olan Bruno Taut komisyonun 16 Aralık 1938'deki ikinci toplantısına dahil oldu.

Yeşiltepe, Timurlenk Tepesi [bugünkü adı Hıdırlık Tepesi], Gençlik Parkı, Atatürk Orman Çiftliği, Ankara Kalesi, Altındağ, Bakanlıklar, Çankaya, Etnografya Müzesi'nin önü, eski Ziraat Fakültesi ve yeni Meclis Binası'nın arkasındaki tepe gibi Ankara'daki pek çok bölge bu komisyon tarafından Anıtkabir'in konumu için teklif edilip değerlendirildi.

Cumhurbaşkanlığı Köşkü'nün olduğu Çankaya, Atatürk'ün hem Kurtuluş Savaşı'nın lideri hem de Cumhurbaşkanı olarak hayatının büyük bir kısmını orada geçirmesi sebebiyle çoğu Türk milletvekilinin gözde tercihiydi. TBMM Arşivleri'ndeki 1942 tarihli bir rapor Anıtkabir'in konumu için Çankaya'yı tavsiye ediyor:

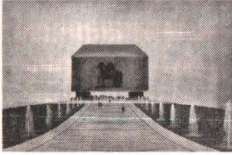
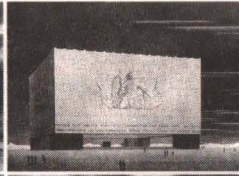
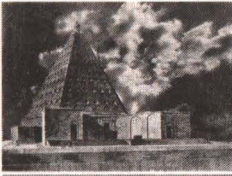
Atatürk, bütün hayatında Çankaya'dan ayrılmamıştır. Çankaya şehrin her tarafına hâkimdir ve Milli Mücadele, Devletin kuruluşu ve inkılâplarımızın hatıralarına ayrılmaz bir surette bağlıdır. En muhteşem abideler inşasına müsaittir. Hülâsa maddi, manevi bütün şartları haizdir. Atatürk'ü ölümden sonra, Çankaya'dan ayırmaya haklı gösterecek hiç bir sebep bulmadık.¹⁴

Çankaya için yapılan bu güçlü yorumlara rağmen Atatürk'ün mozaesi için Rasattepe adlı bir yer seçilmişti. Bunun temel sebebi, 1940'lar Ankara'sında bu bölgenin şehrin her noktasından görülebiliyor olmasıydı. Anıtkabir'in resmi rehberinin ilk cümlesinde bu durum şu şekilde dile getiriliyor: "Anıtkabir, Ankara'nın hemen hemen ortasındadır."¹⁵

1

2

3



5

4

Şekil 3. İtalyan mimarların Anıtkabir Yarışması için verdikleri projelerin maketleri.
1) Giovanni Muzio (mansiyon), 2) Guiseppe Vaccaro-Gino Franzi (mansiyon), 3) Arnaldo Foschini (ikincilik ödülünü paylaştı), 4) Paolo Vietti-Viola, 5) Adalberto Liberal.

Anıtkabir için önerilen yerlerin Meclis'te tartışıldığı sırada, Balıkesir milletvekili Süreyya Örgüevren, Rasattepe'nin görünebilirliği dışında bu bölgenin seçilmiş olmasını şöyle açıklar:

Rasattepe'nin bunlardan başka bir özelliği daha vardır ki, hayali genişçe olan her kişiyi derin bir şekilde ilgilendirir sanırım. Rasattepe, bugünkü ve yarınki Ankara'nın genel görünüşüne göre, bir ucu Dikmen'de öteki ucu Etilik'te olan bir hilalin tam ortasında, bir yıldız gibidir. Ankara hilalin gövdesidir. Anıtkabir'in burada yapılması kabul edilirse, şöyle bir durum ortaya çıkacaktır. Türkiye'nin başkenti olan Ankara şehri, kollarını açmış Atatürk'ü kucaklamış olacaktır. Atatürk'ü böylece bayrağımızdaki yanın ayın yıldızının ortasına yatırmış olacağız. Atatürk, bayrağımızla sembolik olarak birleşmiş olacaktır.¹⁶

Şehir içindeki konumundan başlanarak, Anıtkabir ile ulusal sembollerin en temeli olan bayrak aracılığıyla bir ulusal bellek yaratılmaya çalışılmıştır. Başkenti Türk bayrağının ay yıldızıyla kaplayarak ve Atatürk'ün mozolesini şehrin fiziksel ve ruhani merkezine yerleştirerek Örgüevren esasında bu mozolenin sadece insan olarak Atatürk hakkında değil, aynı zamanda devleti oluşturan Atatürk hak-

kında olduğunu dile getiriyordu. Örgeevren'den sonra, eskiden Atatürk'ün öğretmeni olan İçel Milletvekili Emin İnankur'un, Atatürk'ün Rasattepe'ye gerçekleştirdiği bir ziyaret sırasında "Bu tepe ne güzel bir anıt yeri"¹⁷ dediğini dile getirmesi anıtın konumu hakkında başka bir tartışmaya mahal bırakmadı.

Rasattepe eski bir Frig tümölüsüydü ve Atatürk'ün mozolesinin inşasından önce kazılmıştı. 1943-44 yılları arasında yürütülen kazılarda, pek çoğu Anadolu Medeniyetleri Müzesi'ne götürülen birçok Osmanlı dönemi öncesi arkeolojik buluntu ortaya çıkmıştı. Bu durum, Türk Tarih Kurumu'nun 1932'den beri savunduğu Türk Tarih Tezi'nin varlığı açısından önemlidir.

Bu açıdan, Rasattepe'nin konumu Türklerin sadece mitsel tarihlerini güçlendirecek fiziksel materyali (kazıdan çıkan sanat eserleri) sunmakla kalmadı, aynı zamanda simgesel materyali de beraberinde getirdi; Türklerin babası olan Atatürk hem gerçek hem de simgesel anlamda Friglerin üstünde yatacağı.

Mimari Yarışma

1 Mart 1941 günü Atatürk'ün mozolesinin tasarımı için uluslararası bir yarışmanın yapılacağı duyuruldu. Türkiye hükümeti tarafından yazılan yarışma bildirisi aşağıdaki bilgileri içeriyordu:

1- Büyük Türk milletinin kalbinde yaşıyan Atatürk yeni Türkiye'yi kurmuş-
tur. 10/11/1938'de maddî varlıktan ayrılarak edebî ve fanî dünyaya gö-
çen Atatürk'ün tabutu önünde Türk Milleti en içli bir teessür ve minnet tâ-
zimleriyle eğilmiştir. Her Türk'ün kalbinde yaşıyan bu büyük adamın eser-
lerini ebediyete mal edecek ve Türk kalbinin ATA'sına bağlılığını bütün kuv-
vet ve azametile ifade edecek olan Anıt Kabir aşağıdaki esaslara göre ha-
zırlanmalıdır.

2- Anıt bir ziyaretgâh olacaktır. Bu ziyaretgâha büyük bir şeref metha-
linden girilecek ve yüz binlerce Türk'ün ATA'sının önünde eğilerek tazimi-
ni sunmasına ve bağlılığını tekrarlıyarak geçmesine müsait olacaktır.

3- Bu âbide ATA'nın; Asker Mustafa Kemâl, Devlet Reisi Gazi M. Ke-
mâl, Büyük siyasî, ilim adamı, büyük mütefekkir ve nihayet yapıcı ve yara-

hı büyük dehânın vasıflarının kudret ve kabiliyetinin timsali olacaktır. Ve onun şahsiyetiyle mütenasip bulunacaktır.

4- Anıt Kabrin yakından görüldüğü kadar uzaktan da görülmesi lâzımdır. Bu itibarla azametli bir silüet temin etmelidir. Aynı zamanda kullanılacak mimarî motifler âbidenin uzaktan tesirini kaybetmiyecek küçük detaylardan ziyade azamet ve kudreti ifham edecek büyük unsurlar olmalıdır. Âbide verilen arsanın en hâkim noktasında inşa edilecektir.

5- Atatürk'ün ismi ve şahsiyeti altında Türk milleti sembolize edilmiştir. Türk milletine hürmet ve tâzimini göstermek isteyenler büyük Ata'nın katafalkı önünde eğilerek tezahürlerini ifade edeceklerdir. Bu itibarla Ankara'ya gelen her ziyaretçi doğruca Ata'nın mezarına giderek bu tazim vazifesini ifa edecektir.¹⁸

Türk hükümeti böylece sadece Atatürk'ün mozolesi için gerekli olan fiziksel şartları sıralamış olmakla kalmadı, Atatürk'ün hayatını ve ölümünü aşikâr biçimde Türkiye Cumhuriyeti'yle ilişkilendirerek, özellikle mozole için istenen görkem, ihtişam ve anıtsallık açısından; psikolojik şartları da açıklamış oldu. Mozolenin ana unsuru olan Şeref Holü için verilen bilgiler ve ana hatlar şöyleydi:

14- Şeref holü, Büyük Ata'nın lâhidini ihtiva etmesi itibarile muhakkak surette bu âbidenin ruhunu ve esaslı yerini teşkil eder. Bu hol başta büyük ATA'nın yarattığı bütün Türk milleti olduğu halde aynı zamanda milletimize tâzim ve hürmetlerini gösterecek ecnebi devlet heyetlerinin Ata'nın lah-dine teveccüh edecekleri, hürmet ve tâzimlerini sunacakları büyük holdür. Bu hol en az 250 ziyaretçiyi birden istiap edecek büyüklükte olacaktır. Bu holde aranan azamet, ihtişam ve kuvvet tesirleri müsabıklara bırakılmış olup holün şekil, eb'ad ve irtifai hakkında hiç bir mütalâa dermeyen edilmiştir.

15- Büyük Atatürk'ün lâhidinin yeri bu şeref holünün ruhunu teşkil etmektedir. Ancak mezkûr katafalkın işgal edeceği yerin tayini müsabıka bırakılmıştır.¹⁹

Mimari yarışmanın başvurusu 2 Mart 1942'de sona erdi. Yarışmaya hem Türkiye'den hem de yurt dışından yaklaşık elli başvuru yapıldı. Bunların birçoğu Almanya'dan (11) ve İtalya'dan (9) gelmiş olsa da, o zamanki savaş koşullarına rağmen Avusturya, İsviçre, Fran-

sa ve Çekoslavakya'dan da birer başvuru gönderildi.²⁰ Prof. Paul Bonatz (daha sonra Türkiye'ye göç edecek olan bir mimar, Almanya) başkanlığındaki jüri şu isimlerden oluşuyordu: Prof. Ivar Tengbom (devlet mimarı, İsviçre), Prof. Karoly Wichinger (mimar, Macaristan), Prof. Arif Hikmet Holtay (sanatçı, Türkiye), Muammer Çavuşoğlu (Bayındırlık Bakanlığı yüksek mimarı, Türkiye) ve Muhlis Sertel (Ankara Planlama Müdürlüğü yüksek mimarı, Türkiye). Bu jüri, sekiz başvuruyu finale seçti; bunlardan üçü Türk mimarlara; üçü İtalyan mimarlara; biri Alman bir mimara; biri de İsviçreli bir mimara aitti. Bunların arasından Alman mimar Johannes Krüger, İtalyan mimar Arnaldo Foschini²¹ ve Türk mimarlar Emin Onat-Orhan Arda'nın her birine 3.000 Türk liralık birincilik ödülü verilmesi kararlaştırıldı.²² Finale kalan diğer beş kişi ise "mansiyon" alarak 1.000 Türk lirasıyla ödüllendirildiler.²³

Ödül kazanan bu sekiz başvuru dışında –toplam on dört tane olmak üzere– altı başvuru daha o zamanların bir Türk mimari yayını olan *Arkitekt*, bir İtalyan yayını olan *Architettura* ve 1984 yılında Mimar Sinan Üniversitesi'nde gerçekleşen bir sergi aracılığıyla biliniyordu. Geriye kalan isimsiz başvurulardan ise resimsiz olarak Anıtkabir Proje Müsabakası Hakkında Jüri Raporu'nda bahsediliyor.²⁴

Bu başvuruların hepsinde ortaya çıkan en belirgin özellik, Türk hükümeti tarafından yazılmış yarışma bildirisi göz önünde bulundurulduğunda, hepsinin mimari anlamda yalnızca insan olarak Atatürk'ü değil, aynı zamanda Türk ulusunu da temsil etme girişimiydi.

Türkiye'den yapılmış başvurularla başlamak gerekirse, daha sonra Türkiye'nin belli başlı mimarlarından olacak Sedat Hakkı Eldem (1908-1988) üstü nispeten yuvarlak, sade silindirik şeklinde bir plana sahip bir tasarım sundu (Şekil 2). Eldem'in tasarımı günümüz İran'ındaki Selçuklu stili Karahan Mezarları'nı (MS 1067-1093) ve Mardin yakınlarındaki Zeynel Bey Mozolesi'ni (1550) andırıyordu. Eldem, Türk kimliğini ve/veya Türklük fikrini Osmanlı mimarisinden ve İslami mimariden ödünç alınan soyut formlarla temsil etmeye çabalayan "İkinci Ulusal Stil"in savunucularından olduğundan, tasarımındaki Selçuklu mezarlarına olan göndermeler şaşırtıcı değildir.

Her ne kadar mozole ve mezar mimarisi İslam'da yasak olsa da²⁵ Türk kültüründe uzun bir tarihi vardır. İran'daki Selçuklu Türkleri, bugünkü Irak'ta ve Anadolu'da kullanılan kümbet adı verilen bir tür türbe geliştirdiler. Selçuklu çadırlarının şeklinden alınması planlanan temel şekil,²⁶ kare bir tabana oturtulmuş, tepesi ise koni ya da piramid çatılarla örülmüş yuvarlak, sekizgen ya da on iki köşeli silindirik bir formdan oluşuyordu. Eldem'in yarışma başvurusu, bu kümbet geleneğinin yalnızca eski şekillerini yeniden yaratmıyor, aynı zamanda bu geleneği güncelleştiriyordu da.

Mimarlık dergisi *Arkitekt*, Eldem'in başvurusunun kütle bakımından yarattığı etkiyi ve dışavurumunu, eserin İkinci Ulusal Stil'in²⁷ ideolojisine olan bağlılığını da destekleyerek "tamamen Türk" diye niteledi.²⁸ Buna karşılık, yarışma jürisi geleneksel bir kümbet izlenimi veren ya da kubbe ve yuvarlak çatısı olan herhangi bir öneriye olan önyargısını şu yorumla gösterdi:

Bu eser, tarihi motiflerle modern şekillerin gayri mütecanis bir surette meczedilmesinden ibarettir. Kubbenin şekli ile sokl köşelerinin kesintileri Jüri tarafından muvafık bir suretli hal telakki edilmemektedir.²⁹

Eldem'in başvurusuna benzer şekilde, H. Kemali Söylemezoğlu, Kemal Ahmet Aru ve Recai Akçay isimli bir grup Türk mimarın yaptığı ve mansiyona layık görülen başvuru da (Şekil 2) geleneksel bir kümbeti çağrıştırıyordu. Bu başvurunun da İkinci Ulusal Stil'e olan bağlılığı üzerinde duran *Arkitekt*, başvuruyu "müsabakanın Türk mimari karakterine en yakın eseridir"³⁰ diyerek yorumladı.

Mansiyona layık görülen bir diğer eser M. Ali Handan ve Feridun Akozan'ın beraber yaptıkları başvuruydu (Şekil 2). Kütle olarak sade olan öneri, yan kemerleri olmayan bir Roma zafer takına benziyordu. *Arkitekt*'in yenilikçi bulduğu bu tasarım, alanın büyüklüğüyle karşılaştırılınca "iptidai ve nisbetsiz"³¹ olmakla eleştirilmişti.

Zafer takının kullanıldığı bir başka tasarım Necmi Ateş'in başvurusuydu (Şekil 2). Ana kısımları üç payanda, düz hatları toplam altı payanda tarafından desteklenen bu tasarım, *Arkitekt* tarafından

“cumhuriyetin umdeleri”ni simgeleyen bir tasarım olarak yorumlanmıştı, ki bu tam da yarışma talimatnamesinin on altıncı maddesi tarafından tavsiye edilen bir özellikti.³²

Arkitekt, üç sayfa ayırdığı projeyi diğer pek çok başvurunun üzerinde tutmuşa benziyordu. Başvuruya ödül vermeyen yarışma jürisi ise projeyi genel hatlarıyla beğendiklerini; fakat altı payandalı yapının tasarımın bütünüyle uyumlu olmadığını belirtmişti.³³

Türkiye’den gönderilen ve ödül alamayan son tasarım, Selim Benar, Rahmi Bediz ve Demirtaş Kamçıl’e aitti.³⁴ Piramit şeklindeki bu tasarım, silindir bir sütunu olmayan ve tamamen çatıdan oluşan uzun bir kümbet görünümündeydi. Tabanı kare değil altıgendi; şeklin altı tarafı ise muhtemelen Kemalizmin altı okunu simgeliyordu. *Arkitekt*, bu piramit benzeri yapı üzerine, “Harici şekil her ne kadar çok eski mimari abidelerden mülhem bir tesiri malik ise de kesimden ve iç mimari şekillerinden” yorumunu yapmıştır.³⁵ Yarışma jürisiye bu tasarımı şu şekilde yorumlamıştır:

Profillerle mebzulen süslenmiş sivri betonarme kubbe, bir yandan modern dekoratif, bir yandan kümbet formalı tarihi mezarları hatırlatan şekilleriyle gözetilmesi Atatürk anıt kabrinde gereken vekarla kabili telif değildir.³⁶

Makalenin bir sonraki bölümünde, Türk mimarlar Emin Onat ve Orhan Arda’nın 1944-53 yılları arasında inşa edilmiş ve ödül kazanmış başvurusunun sembolizmi tartışılacaktır.

Türk olmayan mimarların başvurularına dönecek olursak, İtalyan mimar Giovanni Muzio’nun mansiyon alan tasarımında piramit benzeri bir tasarım kullanılmıştı (Şekil 3). Tabanı altıgen olan Muzio’nun piramidi için *Arkitekt*, “Proje dış mimari itibarile en eski abide ve mezar şekillerinden mülhemdir” yorumunu yapmıştı.³⁷ Muzio’nun piramit benzeri şeklini beğenen jüri de tasarım için, “zamanla mukayyet olmıyan”³⁸ yorumunda bulunmuştu.

Yarışmada mansiyon alan İtalyan mimarlar Giueseppe Vaccaro-Gino’nun ekibinin (Şekil 3) ve Adalberto Libera’nın başvuruları (Şekil 3), bina boyutunda, genişletilmiş bir Roma lahdine benziyordu.

Arkitekt, bu tasarıma küçümseyici bir şekilde “Mimar Vaccaro ve Franzi projeleri ile bizi hiç bir suretle tatmin etmemişlerdir” yorumunu yapmış ve başvuruya yalnızca yarım sayfa ayırmıştı.³⁹ Yarışma jürisi, Vaccaro-Franzi’nin yapım metodunu sorgulamış; fakat dev bir lahdin sembolik temsili üzerine yorum yapmamıştı.⁴⁰ Adalberto Libera’nın başvurusu ise *Arkitekt*’te yayınlanacak kadar bile güzel bulunmamıştı. Buna rağmen, Batı simgelemelerini beğenen jüri, Libera’nın başvurusu hakkında olumlu yorumlarda bulunmuştu: “Siluet kuvvetli bir sanat tesiri bırakmaktadır ... Anıt dahilinde, alt kısmı resim veya mozaik tezyin edilmiş yekpare duvar ve dikine konmuş olan lahit kuvvetli tesir yapmaktadır.”⁴¹

Bir başka İtalyan mimar Paolo Vietti-Violi’nin başvurusu (Şekil 3), oldukça genişletilmiş fakat tepesi kesilmiş bir Roma sütunu izlenimi veren büyük bir silindir şeklindeki ana salonuyla eski Roma’nın görkemini hatırlatmaktadır. *Arkitekt*, bu şekillerin garipliği karşısında şu yorumu yapmıştı: “Bu plân neticesi olarak haricen üstüvan- evi bir kitle meydana gelmektedir. Giriş kolonadı ile diğer müştemilât binaları esas Mozole ile imtizaç etmemiştir”.⁴² Eski Roma’yı andıran yapısına rağmen, yarışma jürisi Vietti-Violi’nin başvurusu hakkında *Arkitekt* gibi küçümseyici yorumlarda bulunmuştu:

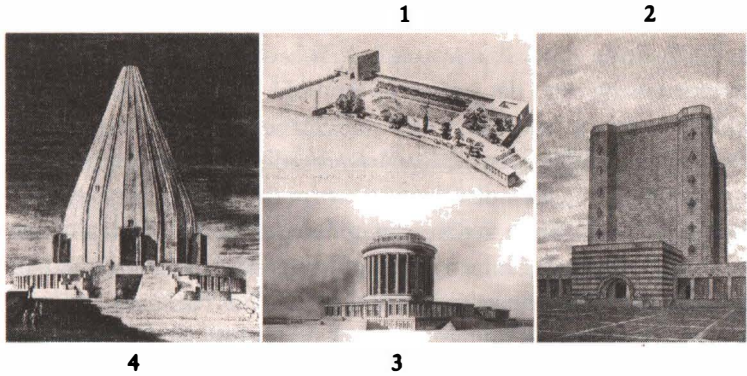
Kulenin silueti haddi zatında kabule şayan görülebilirse de, gayri mütecanis bir takım binaların ilavesi yüzünden manzara haleldar edilmektedir. Bu esas binaya bağlamış olan uzun ve ufki bina, yabancı ve ekleme tesiri yapmaktadı ... Mozolenin içinde ve dışında gereken sükun ve vuzuh yoktur. Heyeti umumiyenin durumu, ciddî ve monumental olmaktan ziyade dekoratifir.⁴³

Lisanı Almanca olan dünyaya dönecek olursak, İsviçreli mimar Ronald Rohn’un başvurusu (Şekil 4) mansiyona layık görülmüştü. Bu tasarımın ana şeref holü, Handan-Akozan’ın tasarımına benzeyen, Roma zafer takı benzeri dikdörtgen bir bloktan oluşmaktaydı. Buna rağmen, salonun boyutları bir zafer takından farklı, düz ve sade yüzeylerden oluşuyordu. Hepsi birbirinden ayrı olan bu blok, kemerli geçitler ve sütunlu müze kısmı ayrıksı bir izlenim veriyordu. Rohn’un

adından bile bahsetmeye tenezzül etmeyerek tasarımı “İsviçreli mimarın projesi” olarak adlandıran *Arkitekt*, tasarım için “fakat eserde bir abideye lazım olan azamet ve monumental tesirler yoktur”⁴⁴ yorumunu yapmıştı. Bu fikir, başvuryu mansiyona layık gören ve tasarıma “mütevazıdır”⁴⁵ yorumunu yapan jüri tarafından da desteklenmişti. Avusturyalı mimar Clemens Holzmeister tarafından yapılan başvurunun (Şekil 4) tasarımında silindir, piramit ve koni formları kullanılmıştı. Bu şekil, Holzmeister’ın Ankara ve Avrupa’daki pek çok projesine, yine bir Holzmeister tasarımı olan ve bir önceki senenin yarışmasını kazanan Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin dikdörtgen ya da “Viyana kübiği” tasarımına tamamen zıttı.

İkincilik ödülünü paylaşan Johannes Krüger ve Arnaldo Foschini, tasarımlarını Avrupa mimarlık tarihinin iki farklı döneminden önerdiler. Krüger’in tasarımı (Şekil 4), sekizgen kuleler, Ortaçağ kaleleri, Bizans şapelleri ve Romanesk katedralleri andıran açık ve koyu renklerle bezeli taş ve yarım kemerin bir karışımıydı. *Arkitekt*, tasarım hakkında şu yorumda bulundu: “Mimar Krüger’in projesi kuvvetli bir eserdir. Harici mimari biraz vahşi bir tesir yapmakta ise de; iç mimari zengindir”.⁴⁶ Tasarımdan oldukça etkilenen yarışma jürisiye “Esas yapının pozisyonu ve silueti iyidir” ve “Uzaktan görünüşü sadelik içinde vazih ve tesirlidir” yorumunu yapmış; fakat bu stil karışımının dışarıdan görünüşü için “Cephe detayları üslup tecanüsü arz etmemektedir” demiştir.⁴⁷

Krüger’in Ortaçağ’ı andıran tasarımının aksine, Foschini’nin tasarımı (Şekil 3), diğer İtalyan mimarların tasarımı gibi Roma mimarisini andırıyordu. Proje, yerleşimi, hacmi ve dekorasyonu 20. yüzyıl İtalyan mimarisinin yeni klasik akımına, özellikle Birinci Dünya Savaşı’nda öldürülmüş İtalyan askerlerinin heykellerine çok benziyordu. Foschini’nin tasarımının dekorasyonu, hem dış cephede hem de iç kubbede yer alan oymalı kabartma ve yazmalardan oluşuyordu. *Arkitekt*, bu tasarımı şu sözlerle eleştirdi: “İç mimariye gelince bir kilise ruhunu taşımakta; şeref holünün kompozisyonu Türk ve İslam ruhuna tezat teşkil etmektedir.”⁴⁸ Yarışma jürisi bu kadar sert bir eleştiride bulunmasa da, “Enteriörün işleme tarzında daha fazla bir sadelik şayanı arzu olurdu” demiştir.⁴⁹



Şekil 4. Diğer Avrupalı mimarların Anıtkabir Yarışması'na verdikleri projelerin maketleri.
1) Ronald Rohn, İsviçre (mansiyon), 2) Johannes Krüger, Almanya (ikincilik ödülünü paylaştı), 3) Auguste Perret, Fransa, 4) Clemens Holzmeister, Avusturya.

Hem Foschini hem de Krüger'in tasarımlarının dış kısmı büyük bir blok şeklinde dikdörtgen bir yapıya sahipti; fakat iç kısımlarının kıvrık ya da kubbeli duvarları vardı. Bir diğer deyişle, kubbeler dışarıdan görülemiyordu. Buna rağmen, *Arkitekt*'in de belirttiği üzere kubbenin, İslami ya da Hıristiyan, istenmeyen dini çağrışımları sebebiyle bu başvurunun Onat ve Arda'nın tasarımlarını geçemeyecek Türk Meclisi tarafından seçilmediği düşünülebilir.⁵⁰

Son olarak, ünlü Fransız mimar Auguste Perret, Anıtkabir için yarışmaya geç ulaşan ve jüri tarafından hiç görülmeyen bir tasarımla başvurmuştu.⁵¹ Arşiv belgelerine göre, Türk hükümeti, bir istisna olarak Perret'nin bir başvuru göndermesini istemiştir. Tabanı düz bir zemine oturtulan Perret'in tasarımı (Şekil 4), Foschini'nin klasik tasarımı ve Eldem'in Selçuklu stili mezarlarına benzer tasarımının bir karışımıydı. Perret'nin çalışmasına dair 2000 yılına ait bir kitap, başvuruyu sembolik bir ifadeyle anlatır:

Geleneksel yuvarlak tapınak, Perret tarafından şöyle özetleniyor: Mozolenin kubbesi ayı temsil ederek Türkiye'nin, her ne kadar seküler bir ülke olsa da, İslam dünyasına üyeliğine işaret ediyor, ki bu da antik bir tapınak ve bir Osmanlı camii sentezinin etkisini yaratıyor.⁵²

Bu yazıda alıntılanan kısa yorumlardan da görüldüğü üzere, ne *Arkitekt* ne de Anıtkabir yarışma jürisi herhangi bir başvuruyu diğerinden üstün tutsa da, yorumları sembolik tercihlerini ima eder niteliktedir, ki bu da Birinci Ulusal Stil'in etkisiyle "Doğu" ile "Batı"nın arasında bir yerdir. Bu, *Arkitekt* editörü Zeki Sayar'ın Türk, jürinin önemli üyelerinden Paul Bonatz'ın da yabancı olmasıyla kolayca açıklanamasa da, o dönemin mimari kültürü bu görünürde zıt tutumun arasındaki bir tartışmadan oluşuyordu. Bayındırlık Bakanlığı'nın organizasyonu ve sorumluluklarına dair "Bakanlık, çevrede belirli bir uyumun sağlanması için Türk mimari stiline gelişimini sağlayacaktır" diyen 1934 tarihli yasa⁵³ ve Eldem'in 1940 yılında *Arkitekt*'te yayınlanan "Yerli Mimariye Doğru" başlıklı manifestosuyla⁵⁴ Anıtkabir yarışması zamanında Türkiye'deki mimari tartışmalar, İkinci Ulusal Stil'in hem tarihi formlar hem de yerel malzemeler ve bölgesel yapı geleneklerinin "modern" kullanımını destekleyen tutumu etrafında şekillendi.⁵⁵

Yapısı İtibariyle Anıtkabir

Birincilik ödülünü paylaşan üç aday arasında seçim yapmak jüri tarafından Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne bırakıldı. Meclis, 7 Mayıs 1942'de⁵⁶ Emin Onat (1908-1961)⁵⁷ ve Orhan Arda'nın (1911-1999)⁵⁸ oluşturduğu Türk ekibine ait tasarımın kazandığını açıkladı. Onat ve Arda bunun ardından inşaat maliyetinin yüzde 3'üne denk gelen bir komisyon olarak bir sözleşme akdettiler ve 5 Nisan ile 7 Ekim 1943 tarihleri arasında tasarımlarında yapının dışının abidevi boyutu hakkında olumlu, iç görünüşüyle ilgiliyse olumsuz görüş bildiren yarışma jürisinin yorumları doğrultusunda değişiklikler yaptılar.⁵⁹

Onat ve Arda'nın gerçekleştirdiği değişiklikler arasında anıta giden yolun Aslanlı Yol olarak yeniden düzenlenmesi, meydanın şekillendirilmesi ve kapatılması ile Şeref Holü'nün içerisindeki yuvarlak kemer ve sütunların çıkartılması vardı (Şekil 5). Anadolu'yu temsilen kullanılan aslan figürü, hem yarışmanın diğer adaylarında, hem de *Sanat-Edebiyat-Sosyoloji*'nin 1939 tarihli sayısının kapağında bir

kaide üzerine yerleştirilmiş “Bir Teklif: Atatürk Mozolesi Muazzam bir HİTTİT Aslanı Olmalıdır” başlığıyla sunulan dev aslan yorumunda (Şekil 5) görülür.⁶⁰

Onat ve Arda'nın, nihayetinde inşa edilecek yapıya en yakın olan gözden geçirilmiş Anıtkabir tasarımı ilk bakışta, Halikarnassos'taki Mausoleion'a çok benzemektedir; Türk ulusunu temsil etme çabasındaki bir anıta göre ironik şekilde, soyut ve abidevileştirilmiş klasik bir (Eski Yunan/Hellenistik) tapınak izlenimi verir.⁶¹ İlginçtir ki, kazanan mimarlar da bu okumayı inkâr etmemiş, hatta daha da vurgulamışlardır. Onat ve Arda, tasarımlarının izahatı olarak, daha evvel bahsi geçen Türk Tarih Kurumu'na ait “Türk Tarihi Tezi”nde ortaya koyulan Türkiye ve Türk halkının hikâyesini neredeyse kelimesi kelimesine tekrarlamışlardır:

Akdeniz milletlerinden birçoğu gibi, tarihimiz binlerce yıl önceye gidiyor. Sümerlerden ve Hititlerden başlıyor ve Orta Asya'dan Avrupa içlerine kadar birçok kavimlerin hayatlarına karışıyor, Akdeniz medeniyetinin klasik geleneğinin en büyük köklerinden birini teşkil ediyordu. Atatürk, bize bu zengin ve verimli tarih zevkini aşılarken, ufuklarımızı genişletti. Bizi Ortaçağ'dan kurtarmak için yapılmış hamlelerden en büyüğünü yaptı. Gerçek geçmişimizin Ortaçağ değil, dünya klasiklerinin ortak kaynaklarında olduğunu gösterdi ... Bunun içindir ki biz, Türk milletinin skolastikten uyanma, Ortaçağ'dan kurtulma yolunda yaptığı devrimin Büyük Önder için kurmak istediğimiz anıtın, O'nun getirdiği yeni ruhu ifade etmesini istedik. ... İşte bunun içindir ki batılılaşma yolunda en büyük hamlemizi yapan Ata'nın Anıtkabirini, bir sultan veya veli türbesi ruhundan tamamen ayrı, yedi bin yıllık bir medeniyetin, rasyonel çizgilerine dayanan klasik bir ruh içinde kurmak istedik.⁶²

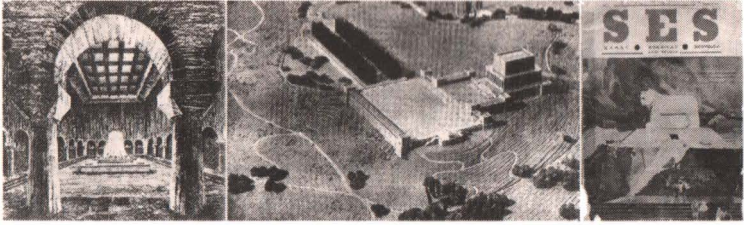
Anıtkabir'in inşası 9 Ekim 1944 ile 1 Eylül 1953 tarihleri arasında gerçekleşti. Meclis ilk olarak 22 Kasım 1944'te toplam 10 milyon liralık bir inşaat bütçesine onay verdi⁶³, ancak bu rakam 1 Mart 1950'de 24 milyona⁶⁴ çıkarıldı. Anıtkabir'in inşası sırasında yapılan en kayda değer değişiklik Şeref Holü'nün üzerindeki dikdörtgen şeklindeki büyük çatı katının iptali oldu. Bunun yerine, düz bir

tavan ve çatı inşa edildi, ki bu da tesadüfen mozolenin şehrin en yüksek noktasına oturan klasik bir tapınağa daha da fazla benzemesini sağladı.

Anıtkabir'in tamamlanmış halini ziyaret edenleri ilk olarak, Kurtuluş Savaşı'nda Atatürk'ün emrindeki Türk ordusunun ülke üzerinde tam hâkimiyet sağladığı tarih kabul edilen 26 Ağustos 1922'yi temsilen yirmi altı basamaktan oluşan heybetli merdivenler karşılar. Merdivenlerin tepesinin her iki tarafında bir grup heykel yer alır: Sol-da “Türk Erkekleri”, sağda ise “Türk Kadınları” (Şekil 6). Erkekler savunma, üretim ve eğitimi temsil eden bir asker, bir köylü, bir de öğrenci heykelinden oluşur. Elllerinde buğday başakları tutan öndeki iki kadın Türkiye'nin verimli topraklarını simgelemektedir. Sol-daki kadın sağ eliyle gökyüzüne uzattığı kap ile Atatürk için Tanrı'dan merhamet ve inayet dilemekte; arkada duran yüzünü kapatmış sessizce ağlayan üçüncü kadın ise ulusun Atatürk'ün ölümü için tuttuğu yası temsil etmektedir.⁶⁵ Bu son derece stilize edilmiş heykellerin “Türk”ün ya da Türkiye Cumhuriyeti halkının fiziki birer temsili olduğunu, erkeklerinse Atatürk'le fazlasıyla benzerlik gösterdiğini söylemek abartı olmayacaktır.

Merdivenlerin iki yanında ayrıca, Anıtkabir idaresince “kule” olarak adlandırılan, tek katlı iki taş yapı yer alır; bu yapılar anıtın geri kalanının mukarnas kornişler, kabartmalı kemerler, su ibrikleri, rozetler ve kuş yuvaları gibi Selçuklu detayları içeren mimari dekorasyon üslubunu takdim eder. Bu Osmanlı dönemi öncesi mimari detaylar, mimar tarafından açıklandığı gibi, Türk mimarisinin “köklerini” temsil etmek için seçilmişti. Buna ek olarak, her bir kulenin tepesindeki çatı ve bronz temren, bugün Türkiye ve Orta Asya'nın kırsal kesimlerinde hala görülen geleneksel Türk göçmen çadırını (yurt)⁶⁶ temsil eder; bu Anıtkabir'de uyarlamaları bulunan çok sayıda halk geleneğinin ilkidir.

Anıtkabir'de her biri Kurtuluş Savaşı'yla alakalı bir temayı temsil eden on kule bulunur: Bunlar tecrübe edilme sırasıyla İstiklal, Hürriyet, Mehmetçik, Zafer, Barış, 23 Nisan, Misak-ı Milli, İnkılâp, Cumhuriyet ve Müdafaa-i Hukuk'tur. Bu kulelerin iç duvarlarına Atatürk'ün o temaya ilişkin sözleri kazılıdır; İstiklal Kulesi'nde “Bu mil-



Şekil 5. Diğer Anıtkabir fikirleri. Soldan sağa: Onat-Arda'nın ilk iç mekân önerisi; Onat-Arda'nın gözden geçirilmiş önerisi; *Sanat-Edebiyat-Sosyoloji* dergisinin 7 Haziran 1939 tarihli kapağı.

let istiklalsiz yaşamamıştır, yaşayamaz ve yaşamıyacaktır, ya istiklal ya ölüm" (1919) ve Zafer Kulesi'ndeki "Zaferlerin payidar neticeler vermesi ancak irfan ordusu ile kaimdir" (1923) gibi. Her kulenin tavanı soyut bir kilim deseniyle bezelidir, ki bu motif Anıtkabir'in geri kalanında da hem tavanlarda hem de zeminde devam eder.

Kadın ve erkek heykellerini, her iki tarafı da taştan aslan heykelleriyle (her tarafında 12'şer tane olmak üzere) sıralı olduğundan Aslanlı Yol olarak bilinen tören geçiti takip eder. Bu aslanlar (Şekil 6) erken Türkiye Cumhuriyeti'nin desteklediği arkeolojik kazılarda keşfedilen Hitit aslanlarının bariz anımsatıcılarıdır; bu haliyle ziyaretçilere açıkça Türklerin Osmanlı öncesi kökenlerini hatırlatmayı amaçlarlar.⁶⁷ Anıtkabir Heykeli Rölyef ve Kabartmalar Komisyonu'ndan belirtildiği üzere, aslanlar otururarak aynı anda "hem güç hem de barışı" çağrıştırmaktadır.⁶⁸ Bu tören geçiti fiziken devasa bir alanda son bulur, ancak görsel olarak Meclis Binası'na ve onun da ötesinde Çankaya'ya kadar uzanır. Bu şekilde, tören geçidinin anlatısı geçmişte (Hitit Aslanları) başlar, ancak şimdiki zamanda ve hatta gelecekte (Meclis ve Cumhurbaşkanlığı Köşkü) nihayete erer.

Devasa büyüklükteki alana varıldığında ziyaretçi sol kolda kompleksin tapınağa benzer ana binasını (Şeref Holü) görür. Hol, kemerli geçitlerle birbirine bağlanan diğer temalı kulelerle çevrilidir. Hol ile ana inşa noktalarının eksen, Cumhuriyet öncesi (ya da Osmanlı) Ankara'sını temsil eden Ankara Kalesi'ne işaret eder. Burada ziyaretçi yine geçmiş hatırlar; ancak bu geçmiş, bizim göremediğimiz,

Atatürk'ün gerisinde kalan bir geçmiştir. Atatürk (ya da onun bedeni barındıran yapı) kelimenin tam anlamıyla bu geçmişi görmemişi engeller, zira Anıtkabir Yer Seçme Komitesi'nin dikkat çektiği üzere Ankara Kalesi, Osmanlı İmparatorluğu'yla özdeşleşmiştir ve dolayısıyla dikkate değer değildir:

Ankara Kalesi, bütün özellikleri ile geçmişi temsil eder. Bu kale Bizanslılar tarafından yapılmış, Selçuklular tarafından genişletilmiştir. Türk Ulusunun kurtarıcısı ve Türkiye Cumhuriyetinin kurucusu Atatürk, yeni bir çağ açmıştır. O, Türk Ulusunun geçmişten çok geleceğini temsil eder. Bundan ötürü Atatürk'ü, görevini tamamlamış tarihi, eski bir anıtın içine nakletmek doğru değildir. O, tek başına bir değerdir. Başka bir tarihi desteğe ihtiyacı yoktur.⁶⁹

Holü çevreleyen kulelerde Atatürk'ün özel araçlarından birçoğu ve bir Atatürk Müzesi bulunur. Kuleleri bağlayan kemerli geçitlerin tavanları dekoratif kilim motiflerinden bolca faydalanır (Şekil 6). Benzer şekilde, Şeref Holü'nün önündeki Tören Alanı'nın zemininde de kaldırım taşı döşemesinden oluşan 373 adet soyut kilim deseni bulunur (Şekil 6). Aynı Anıtkabir'in kulelerine uyarlanan göçebe çadırı halk geleneklerinde olduğu gibi, kilimden de Türklere görsel bir kimlik kazandırmak için faydalanılmıştır.

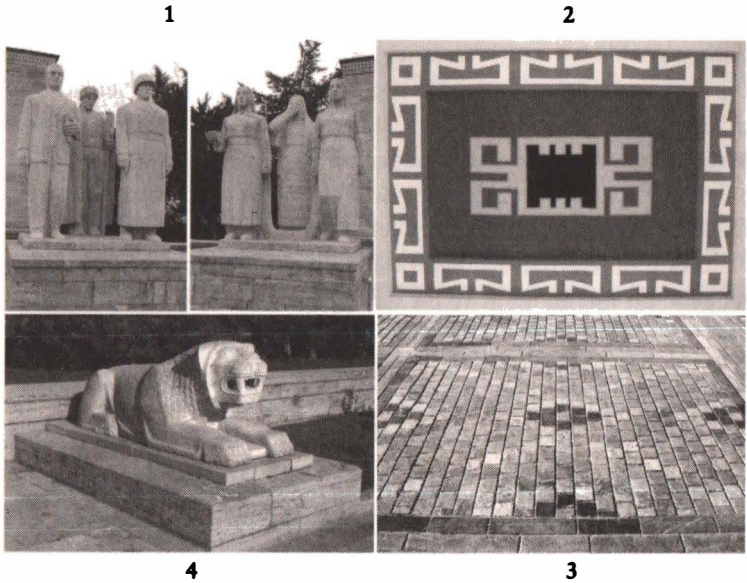
Alandan Şeref Holü'ne yaklaşırken merdivenlerin aşağısından tepesine kadar her bir yanı kuşatan kabartmalar bulunur. Solda Züh-tü Müritoğlu imzalı "Başkomutanlık Meydan Muharebesi", sağda ise İlhan Koman imzalı "Sakarya Meydan Muharebesi" yer alır. Bu alanların kabartmalarla süslenmesine Onat ve Arda karar vermiş, yapılacak eserlerin konularına ise -Atatürk'ün resmen Türk ordularının başkomutanı ilan edildiği ve Kurtuluş Savaşı'nın en belirleyici muharebelerinden Sakarya Meydan Muharebesi'nin gerçekleştiği Temmuz-Eylül 1921 dönemindeki olaylar- Anıtkabir Heykel, Rölyef ve Kabartmalar Komisyonu karar vermiştir.

Başkomutanlık Meydan Muharebesi rölyefinde soldan sağa doğru olmak üzere, savaşa hazırlık dönemini simgeleyen köylü bir kadın, genç bir delikanlı ve bir at görülür. Bir sonraki kısımda, Ata-

türk bir kolunu uzatmış “Ordular, ilk hedefiniz Akdeniz’dir, ileri!” derken görülür. Atatürk’ün emrini savaş cephesine önündeki melek borusuyla gönderir. Türk ordusunun kahramanlığını ve fedakârlığını temsil eden sonraki kısımda, şiddetli savaş sahneleri, yere düşerken elindeki Türk bayrağını başka bir savaşçıya devreden bir Türk askeri ve siperlerdeki askerler görülür. Bu figürlerin tümünün başını ise en sağdaki Zafer Meleği çeker.⁷⁰

“Sakarya Meydan Muharebesi” rölyefi, sağdan sola olmak üzere, genç bir adam, iki at ve bir çifti gösterir; ki bunlar Kurtuluş Savaşı’nın başlangıcında saldıran düşmana karşı ülkeyi savunmak üzere evlerini terk edenleri temsil eder. Sağdaki genç adam, havaya kaldırdığı sol kolu ve sıkılı yumruğuyla düşmana sırtını dönerek, “Bir gün döneceğiz ve sizden öcümüzü alacağız!” der. Bu üçlünün solunda çamura saplanmış bir araba, debelenen atlar, tekerleri döndürmeye çalışan bir adam ve iki kadın ile ayakta duran bir savaşçıya kılıç uzatan dizlerinin üzerine çökmüş bir kadın yer alır. Bu figürler, Sakarya Meydan Muharebesi’nden önceki dönemi betimler. Daha da solda, yere oturmuş iki kadın ve bir çocuk, düşman işgali altında Türk ordusunu bekleyen ulusu simgeler. Onların üstünde, Atatürk’e çelenk sunan bir zafer meleği yer alır. En solda, Türklerin anayurdunu simgeleyen yere oturmuş bir kadın ve muzaffer Türk ordusunu temsil eden diz çökmüş genç bir adam vardır. Anayurt figürü, Türk Ordusu’nun zaferinin sembolü olan bir meşe ağacına işaret eder.⁷¹

Anıtkabir’in on kulesinin iç kısımlarında ve dış duvarlarında kulenin temasına uygun olarak her temayı temsil eden insan, hayvan ve nesne figürleriyle bezeli benzer rölyefler bulunur. Örneğin, İstiklal Kulesi’nin iç kısmında Zühtü Müritioğlu’nun imzasını taşıyan, ayakta duran ve her iki eliyle bir kılıcı kavramış genç bir erkek ile yanındaki kayaya tünemiş bir kartalın (Selçuklu döneminde güç ve bağımsızlığın sembolü) görüldüğü bir rölyef bulunmaktadır. Misak-ı Milli Kulesi’nin iç kısmında ise Nusret Suman’ın eseri olan bir rölyef, bir kılıç kabzasında buluşan dört eli gösterir (ki bu Türk ulusunun memleketi kurtarmak için ettiği ittifak yeminini simgeler). Aslanlı Yol gibi, bütün bu rölyefler de kompozisyon ve stilizasyonları bakımından Hititlerden kalan arkeolojik buluntulara benzer. Bununla be-



Şekil 6. Anıtkabir dekorasyon programı. 1) Girişteki erkek ve kadın heykelleri 2) Kilim motifli dekorasyon 3) Tören Alanı'ndaki kilim desenli zemin 4) Arslanlı Yol'daki Hitit esinli aslanlar.

raber rölyeflerde işlenen konular aslanlardan daha yakın zamana aittir ve ziyaretçiler Atatürk'e hürmetlerini sunmak üzere merdivenlerden çıkmadan hemen önce, yakın geçmişi (Kurtuluş Savaşı) şimdiki zamanla (Tören Alanı) kaynaştırma işlevi görür. Anıtkabir'in resmi rehberlerinden biri tarafından veciz şekilde açıklandığı gibi, "bir film gibi, başlangıcından sonuna kadar anlatılmayacaktı."⁷²

Şeref Holü'ne varmadan önce ziyaretçiler pek çok yerde Atatürk'ün sözleriyle karşılaşır. İlk olarak, merdivenlerin orta yerinde, üzerinde "Hâkimiyet Kayıtsız Şartsız Milletindir" yazılı, bir hitabet kürsüsünün kenarını teşkil eden alçak bir duvar görülür. Şeref Holü'nün ön duvarında sütunların arkasında, Atatürk'ün en meşhur konuşmalarından ikisi, herkesin görmesi ve hatırlaması için altın harflerle yazılmıştır. Solda, Atatürk'ün 1927 tarihli "Türk Gençliğine Hitabesi", sağda ise, muazzam bir kutlama niteliğindeki 1933 tarihli "Onuncu Yıl Nutku" vardır. Ziyaretçiler, Atatürk'ün gömülü olduğu yere

girmek üzere oldukları halde, kendilerine hâlâ Türkiye Cumhuriyeti hatırlatılmaktadır (Osmanlı İmparatorluğu değil). Bu yazıların en ilginç yanı ise, Roma İmparatoru Caesar Augustus'un (MÖ 63-MS 14) hayatını ve başarılarını anlatan, Roma İmparatorluğu'nda pek çok anıta kazınmış mezar kitabesi *Res Gestae* (tam anlamıyla "yapılanlar") arasındaki paralelliktir. Ne tesadüftür ki, Augustus'un *Res Gestae*'sinin bugüne kalan en eksiksiz nüshası Ankara'daki Augustus Tapınağı'nın üzerinde bulunur.

Şeref Holü'nün içerisinde Türk kilim motifleri sayıca ve karmaşıklık bakımından artış gösterir. Bu muameleden altın mozaik karolarla oluşturulmuş karmaşık desenlerle bezeli tavan kirişleri bile nasibini almıştır. Holün en uç kısımda, tek bir pencereyle çevrili olan, Osmaniye'den getirtilen 40 ton ağırlığındaki yekpare kırmızı mermerden yapılma muazzam büyüklükteki, Atatürk'ün mezarı ve naaşının sembolü olan lahit yer alır. Naaşın kendisi ise lahdin tam aşağısında kümbete benzer sekizgen mezarda gömülüdür. Atatürk'ün odasındaki mezar taşının etrafında, her birinde Türkiye'nin 81 ilinden, 2 de Türkiye dışında kalan ilden alınmış toprakların bulunduğu 83 pirinç kap bulunur. Dolayısıyla Atatürk kelimenin tam anlamıyla ulusun topraklarıyla çevrilidir. Bu mezar halka açık değildir, ancak yakın dönemde kapalı devre televizyon yayını ile video ekranından gösterilmeye başlanmıştır.

Bu son nokta, Atatürk'ün lahdinin (ve kapalı devre televizyon yayını üzerinden mezarının) görülmesi, Anıtkabir ziyaretinin en kişisel kısmı olsa da, erkek ve kadın heykellerinden köşklere/kulelere, Aslanlı Yol'dan Kurtuluş Savaşı muharebe rölyeflerine ve meşhur Atatürk sözlerine anıtın ulusal anlatısını tamamlayan bir hedeftir. Bütün bu tecrübe, Türk ulusunun tarihini (ve geleceğini?) simgelemek amaçlıdır.

Sonuç

Mustafa Kemal Atatürk'ün ölümünün, bir zamanlar güçlü bir liderliğin, günün koşullarına dair bir anlayışın ve geleceğe dair açık bir vizyonun olduğu yerde büyük bir boşluk bıraktığını söylemek abar-

tı olmayacaktır. Bu makalenin odak noktası da, Türk ulusunun bu liderliği mimari aracılığıyla temsil etmesi olmuştur.

İstanbul Dolmabahçe Sarayı'ndaki öldüğü odayla başlayıp, Bruno Taut tarafından tasarlanan cenaze katafalkı ve Ankara'da Etnografya Müzesi'ndeki bugünkü mezarıyla devam eden Mustafa Kemal Atatürk için tasarlanan cenaze mimarisi anlatısı Atatürk'ün Anıtkabir'deki mozolesiyle son bulur. Tayfın bir ucunda, Atatürk'ün Dolmabahçe Sarayı'ndaki yatak odası, ulustan ziyade insan olarak Atatürk'ü temsil ederken; diğer uçta Atatürk'ün mozolesi insan olarak Atatürk'ten ziyade ulusu temsil eder. Bu iki uç arasındaki basamakların temsili ve siyasileştirilmesi, Atatürk'ün naaşı ile geçici mezarları ve katafalklarının nakli, yavaş bir geçişle tayfın bir ucundan diğer ucuna, daha kişisel bir ifadeden (insandan) daha kamusal bir ifadeye (ulus) döner. Atatürk'e adanan cenaze mimarisinin anlatısı, mimari ve kentsel form aracılığıyla anıtın nereye yapılacağına dair tartışmalardan, çok sayıda ulusal ve uluslararası yarışma teklifine, nihayetinde inşa edilen ve amblem olmayı sürdüren formlara, Türk ulusal hafızasını şekillendirmiş sembolik bir temsilin hikâyesidir.

Genç Türkiye Cumhuriyeti'nin başkenti olan Ankara, eski Osmanlı'nın başkenti olan, eski ve hükmü kalmamış görülen İstanbul'a tercih edilerek seçilmişti. Ankara'da Anıtkabir için, Türk bayrağının üzerindeki hilalin ortasında bulunan yıldız olarak görüldüğü için nihayetinde seçilen nokta, hem tam manasıyla hem de mecazen şehrin ve Türk ulusunun kalbindeydi. Buna ek olarak, seçilen bölge bir Frig tümölüsü olduğu için Atatürk'ün nihai istirahat yeri olarak hem hakiki hem de sembolik bir temel teşkil ediyordu.

Anıtkabir için düzenlenen yarışmaya teslim edilen bütün eserler kendilerince mimari formlarıyla Atatürk için bireysel bir kimlik ve Türkiye Cumhuriyeti içinse ulusal bir kimlik temsil etmeye çalışmıştı. Bu temsil ipuçlarını, mimari tarihinin yarışmanın yapıldığı Modern dönem dışında kalan hemen her döneminden alıyordu. Her ne kadar Türk ve Türk olmayan adayların tavrı arasında kesin bir ayırım algılanamasa da, mevcut Türk adayların birçoğu esasında Osmanlı ve benzer "Doğu" mimari geleneklerin soyutluğunu tercih eden, döneme hâkim İkinci Ulusal Stil mimari kültürünün ağır etkisi altın-

daydı ve zamanın basınının önde gelen sesi *Arkitekt* tarafından desteklenmişlerdi. Öte yandan yarışma jürisi de, çoğunlukla daha “Batılı” imgeler uyandıran adayları desteklemiş, sonuç olarak da Antik Yunan, Ortaçağ kaleleri ve Antik Roma’dan mimari imgeleri kullanan bir üçlüye ödül vermişti.

Atatürk’ün naaşı tamamlanan Anıtkabir’e temelli olarak yerleştirildikten sonra, heykeller, rölyefler ve süslemeler, tüm ziyaretçilere tarihi (halen) temsil edip aktararak, Türkiye Cumhuriyeti’ne ait bir kimlik ve bellek inşa ederek, gelecek nesilleri algılanmış bir daimilikle eğitir. Ne var ki bu tarih, tarafsız tarihçilerin objektif şekilde yazdığı bir tarih değildir. Bu tarih daha ziyade Türk devletinde iktidarda olanlar tarafından kıymet biçilmiş, onaylanmış ve izin verilmiş bir tarihtir. Bu bakımdan Anıtkabir, pek çok abide gibi, mimarinin ve inşa edilmiş ortamın geçmişi nasıl temsil etmeye ve siyasetlendirmeye yaradığının bir örneğidir; bu örnek de neticede ulusal kimlik ile Türklerin ve Türk ulusunun belleğini şekillendirmeye yaramıştır.

Bugün, Anıtkabir’in açılışının üzerinden 50 yıldan fazla zaman geçmişken, anıt Türk halkı tarafından kabul edilmiştir ve kamusal hafızayı şekillendirmeye devam etmektedir. 14 Nisan 2007 tarihinde Recep Tayyip Erdoğan’ın cumhurbaşkanlığına olası adaylığını protesto etmek için yapılan *Cumhuriyetine Sahip Çık* gösterisine katılanlar gibi protestocular Ankara yürüyüşlerini çoğunlukla Millet Meclisi’nde değil, Anıtkabir’de sonlandırır, böylece sıkıntılarını doğrudan Atatürk’e taşır aynı zamanda endişelerini ulusal boyutta öne çıkarırlar.⁷³

Bu şekilde, hem Türkiye bireyleri hem de Türk ulusunun Anıtkabir’i anladığı ve tasarımcıları Emin Onat ve Orhan Arda’nın ve müşterisi Türkiye Cumhuriyeti’nin niyet ettiği şekilde hatırladığı açıktır.

NOTLAR

- 1 3 Mart 1924’te kabul edilen 431 sayılı Türk kanununa göre, Osmanlı padişahı ve ailesine ait tüm mal ve mülkler, Dolmabahçe Sarayı ve imparatorluk köşkleri, konakları ile locaları dahil, Türk ulusal mirasının bir parçasıdır.

- 2 Michael Rowlands, "Remembering to Forget: Sublimation as Sacrifice in War Memorials," *The Art of Forgetting*, Adrian Forty ve Susanne Küchler (ed.), Oxford: Berg Publishers, 2001, s. 129-145. Abide/anıt tartışması, s. 131-132.
- 3 Andrew J. Mango, "Atatürk, Gazi Mustafa Kemal (1881-1938)," *Uluğ İğdemir tarafından kaleme alınmış 1946 tarihli İslam Ansiklopedisi* içindeki maddenin çevirisi, UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, 1963, s. 210.
- 4 Piyano Sonatı, No. 2, bemol minör, Op. 35.
- 5 Tam zamanlar için bkz. Behçet Kemal Çağlar, *Dolmabahçeden Anıt-Kabir'e*, s. 7-18.
- 6 Bu istasyonlar şunlardı: Arifiye, Doğançay, Geyve, Pamukova, Mekece, Osmaneli, Vezirhan, Bilecik, Karaköy, Eskişehir, Beylikahır, Sarıköy, Polatlı, Etimesgut, Gazi Çiftliği, Ankara Tren Garı; *a.g.e.*, s. 13-15.
- 7 İstanbul'daki Güzel Sanatlar Akademisi'nde Mimarlık bölümünün başında olan Taut'tan bir tasarımla istenmeden önce Alman mimar Martin Elsaesser'e ait bir başka proje reddedilmişti.
- 8 Zamanlar yine Çağlar'dan (1955).
- 9 Diğer binalar şu şekildedir: Ankara'daki Merkez Halk Evi, Anadolu Medeniyetleri Müzesi (Hitit Müzesi adıyla kurulmuştur) ve Türkiye'nin illerindeki pek çok benzer küçük kurumlar.
- 10 Mezar, Zeynep Kezer'in (2000) söylediğinin aksine Etnografya Müzesi'nin kubbesinin altında değildi; bkz. Zeynep Kezer, "Familiar Things in Strange Places: Ankara's Ethnographic Museum and the Legacy of Islam in Republican Turkey," *People, Power, Places*.
- 11 Atatürk'ün naaşının bu şekilde sergilenmesi özel bir amaçla yapılmış olmasa da güçlü bir etki bırakmıştır.
- 12 Muammer Taylak (ed.), *Etnografya'dan Anıtkabir'e*. Ankara: Şekerbank Kültür Yayınları, sayı 7, tarihsiz (1998?), s. 73. Aynı bilgi için bkz. Tunç Boran, film yönetmeni, "906 Rakımlı Tepe," Ankara: Emniyet Müdürlüğü Haberleşme Daire Başkanlığı, Radyo TV ve Foto Film Şube Müdürlüğü, 2003, 12 dakika 30 saniye civarında.
- 13 Songül Saydam, "Atamızın Ölümsüzlüğünün Simgesi: Anıtkabir", *Bütün Dünya*, yıl 7, sayı 84 (Mayıs 2005), s. 35-36.
- 14 Cumhuriyet Halk Partisi Yer Seçim Komitesi Raporu Eki, Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Arşivleri belgesi Grup Kodu 030-10-0-0, Referans: 1-8-14, Dosya: 248, Tarih: 0/0/1942, Milletvekilleri F.R. Atay (Ankara), Ferit Güven (İçel) ve Selah Cimcoz (İstanbul) tarafından imzalanmıştır.
- 15 Nurettin Can Güleklî, *Anıtkabir Rehberi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s. 39.
- 16 *Ulus gazetesi*, 18 Ocak 1939, s. 1. Bu konuşma için aynı zamanda bkz. Taylak (1998?), s. 22.
- 17 *Anıtkabir Tarihçesi*, T.C. Genel Kurmay Başkanlığı, Ankara, 1994, s. 4.
- 18 Zeki Sayar "Anıtkabir Müsabakası Münasebetiyle," *Arkitekt*, sayı. 1-2 (1943), s. 3.
- 19 Aynı kaynak.
- 20 Yarışmaya yapılan toplam başvuru sayısı bilinmemektedir. Anıtkabir'in yapım kontrol mimarı olan Sabiha Güreymen, kırk altı başvuru olduğunu söylemektedir ("ANITKABİR", *Mimarlık*, sayı 1-6 (1953), s. 3). Anıtkabir Yarışma Jürisi Raporu, kırk yedi başvurunun değerlendirildiğini; fakat son başvurunun kırk dokuz rakamıyla (6 ve 6a) numaralandırılmış iki başvuruya beraber toplam başvuru sayısı ellidir. Genel Kurmay Başkanlığı tarafından yürütülen Resmi Anıtkabir web sitesi, <http://www.tsk.mil.tr/anitkabir/index.html>,

- kırk dokuz başvuru olduğunu fakat ikisinin, biri geç geldiği, diğeri de yarışmacının ismi kapakta yazılı olduğu için, yarışma dışı bırakıldığını söylemektedir. Buna ek olarak, pek çok akademik ve akademik olmayan kaynak, toplam kırk dokuz başvuru olduğunu belirtmektedir. Bir örnek için bkz. *Sabah* gazetesi, 29 Ekim 1998, "Türkiye'nin Tarihi Bu Anıtta Yatıyor," s. 8
- 21 Arnaldo Foschini'nin adı, bu konu hakkındaki mevcut literatürde "Arnoldo" olarak yanlış yazılmaktadır.
- 22 2008'de tekabül ettiği rakam = yaklaşık 45.000 YTL.
- 23 2008'de tekabül ettiği rakam = yaklaşık 15.000 YTL.
- 24 T.C. Başbakanlık Cumhuriyet Arşivleri dokümanı, Grup Kodu: 030-10-0-0, Referans: 1-5-12, Dosya: 199, Tarih: 27/02/1942 şöyle söylemektedir: "Mimar Bigot'un [Paul Bigot, 1870-1942?] Anıtkabir için bir proje hazırladığı ve bunu Paris'ten göndermeye hazır olduğu"; fakat yazar, bu başvuru hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır.
- 25 Bkz. Thomas Leisten, "Between Orthodoxy and Exegesis: Some Aspects of Attitudes in the Shari'a toward Funerary Architecture", *Muqarnas*, yıl VII, 1990, sayı 12-22.
- 26 J.P. Roux, "La mort chez les peuples altaïque anciens et médiévaux" (Paris, 1963), s. 55 – Godfrey Goodwin tarafından on altıncı dipnotta alıntılanmış şekilde, "Gardens of the Dead in Ottoman Times," *Muqarnas*, yıl V, 1988, s. 61-69.
- 27 "Anıt-Kabir Müsabakası Projeleri," *Arkitekt*, sayı 3-4, 1943, Zeki Sayar, s. 60: "... kitlesinde tesir ve ifade tamamen Türktür."
- 28 1931-35 yılları arasındaki adı *Mimar* olan *Arkitekt* 1980'e kadar yayımlanmıştır. Mimar Zeki Sayar, Abidin Mortaş ve Ziya Kozanoğlu tarafından kurulan derginin yayımı ve editörlüğü, 1941'den sonra sadece Sayar (1905-2001) tarafından yürütülmüştür. Elvan Altan Ergut'un Sayar için yazdığı ölüm ilanı ve biyografisinde ("Zeki Sayar", *Mimarlık*, sayı 300, 2001, s. 14) anlatıldığı üzere, Sayar'ın dergiyi çıkarmaktaki amacı Türk mimarlarının varlığını, 1970'lere kadar komisyonların temel sağlayıcısı olan Türk devletine duyurmaktır. Görünüşe göre Sayar, derginin ücretsiz kopyalarını yerel belediyelerin tüm ofislerine ve valilere gönderiyordu; bu şekilde Türk mimarlarının iş bulmasına da yardımcı olduğu söylenebilir. En önemlisi, derginin nesillerce mimara (ikinci Ulusal Stil'i desteklemesinden de görüleceği üzere) profesyonel ve estetik bir bilinç kazandırmıştır.
- 29 *Anıt-Kabir Proje Müsabakası Hakkında Jüri Raporu* (Buradan sonra AJR olarak bahsedilecektir), 1942, s. 10, 28 numaralı başvurunun (hüviyet no: 51742) Eldem'e ait olduğu farz edilerek.
- 30 "Anıtkabir Müsabakası Münasebetiyle" *Arkitekt*, sayı 1-2, 1943, Zeki Sayar, s. 13. Alıntının tümü şu şekildedir: "Bu proje bizce müsabakanın Türk mimari karakterine en yakın eseridir."
- 31 *Arkitekt*, sayı 1-2, s. 16. Alıntının tümü şu şekildedir: "Plan itibarile iyi buluşları ihtiva eden bu projenin harici mimarisi iptidai ve nisbetsizdir."
- 32 *Arkitekt*, sayı 1-2, s. 4-5: 16 "Bundan başka Atatürk kurduğu Cumhuriyet Halk Partisine altı umde bahşetmiştir ki bugünkü modern Türkiyenin programı ve sembolü olan ve parti bayrağında altı ok temsil edilen bu altı umde ... Bu altı sembolün Ata'nın lah-dininin münasip taraflarında veya holün her hangi münasip görülecek mahallinde yine müsabıkın göreceği de sembolize edilerek temsil edilmesi lazımdır."
- 33 AJR, s. 7, 16 numaralı başvurunun (hüviyet no: 25739) Ateş'e ait olduğu farz edilerek. Jürinin yorumu şöyleydi: "Tepenin heyeti mecmuasının silüetini gösteren 1:500 mikyasla resme bakıldığında iyi bir tesir vereceği zehabı yandığı halde, muhtelif aksamın işlenme tarzı bu hususta hayal sukutu teydit etmektedir. Yapı elemanları, bilhassa kontr-

forlar bünyeleri bakımından, organik olmaktan ziyade dekoratiftir. Ana mihver istikametinin şimale müteveccih olması isabetli değildir.”

- 34 Rahmi Bediz’in adı, bir sonraki notta bahsi geçen *Arkitekt* makalesinde, “Rahmi Ediz” olarak yanlış yazılmıştır.
- 35 “Anıt-Kabir Proje Müsabakası,” *Arkitekt*, sayı 5-6, 1943, Zeki Sayar, s. 106. Alıntının tamamı şöyledir: “Harici şekil her ne kadar çok eski mimari abidelerden mülhem bir tesiri malik ise de kesimden ve iç mimari şekillerinden ancak betonarme ile kabili tatbik hacimler nazarı dikkati çekmektedir.”
- 36 AJR, s. 7, 17 numaralı (hüviyet no: 56732) Benar-Bediz-Kamçil’e ait olduğu farz edilerek.
- 37 *Arkitekt*, sayı 1-2, s. 18: “Proje dış mimari itibarile en eski abide ve mezar şekillerinden mülhemdür ... bu sathları o kadar pencereler ile doldurmuştur ki, ancak betonarme ve zor bir inşa sistemine muhtaçtır.”
- 38 AJR, s. 11. Jürinin tam yorumu şu şekildedir: “Proje, şakuli kaide üzerine oturtulmuş, altı dıgılı 85 metre kutrunda bir ehram arz etmektedir. Piramid iki kabuktan ibaret olmak üzere inşa edilmiş olup bunlardan içerideki bir kolonad üzerine oturtulmuştur. Bu suretle ayrılan dış galeri ziyaretçilerin dolaşmasına tahsis edilmiştir. Fakat ziyaretçilerin lahdin daha yakından geçirilmeleri şayanı arzu olurdu. Zamanla mukayyet olmyan piramid şekli, nazara alınmya değer iyi bir inşa tasavvurdur. Bina dahilinin sayısız kaburga ve yassı tonozlara münkasım olması ve ziyanın bunların arasından indirekt süzülüşü zengin bir ışık ve gölge oyunu yaratmaktadır. Anıt enteriörünün işlenme tarzı original ve hiç şüphesiz kuvvetli bir tesiri haizdir. Bınanın dış ilâveleri, rastgele eklenmiş tesirini vermekte ve olgunluk hissi telkin etmemektedir. Meyilli dış çatı sathının, asırlarca tesirâtı havaiyeye mukavemet edebilecek tarzda, tuğla ile nasıl yapılabileceği ayrıca düşünülmye değer bir keyfiyettir.”
- 39 *Arkitekt*, sayı 1-2, s. 2.
- 40 AJR, s. 13. Jürinin tam yorumu şu şekildedir: “Bu projedeki anıt 1 numaralı [Aldabetto Libera] projedekine müşabih olarak dört kaide üzerine vazedilmiş büyük bir lahid şeklindedir. Ancak bu plânda, kaidelerin üst hizasında tavan bulunmayıp, âbidenin içi aşağıdan yukarıya tamamen boşluk teşkil etmekte; üst kısmı camlı betondan bir düz tavanla örtülmektedir. Asıl sanduka, etrafı açık mahallin ortasında ve dört kaidenin arasında olup bu mahallin üç tarafı sabit be bir tarafı müteharrik ve aşağı iner camla rüzgâra karşı muhafaza edilmiştir. Dahili duvar resimleri ve tavan altında dalgalanan büyük bayrak sembolü ile derin bir tesir bırakmaktadır. Proje sahibinin tarif ettiği üzere rüzgâr tarafından uçurup getirilmiş gibi görünen dalgalı bayrağın metl ve mozaikten yapılmasının mümkün olup olmayacağı, bir meselesidir. Sırf dört adet köşe ayağı üstünde duran âbide ancak betonarme iskelet olarak inşa edilip yüzü taş plâklarla kaplama suretiyle yapılabilir. Ebediyen kalması matlup olan böyle bir âbide için bu inşa tarzının ne dereceye kadar garanti temin edeceği meselesi şüphelidir. Müze, gün ışığı almayan bodrumda bulunmaktadır.”
- 41 AJR, s. 4, 1 numaralı başvurunun (hüviyet no: 12345) Libera’dan olduğu farz edilerek. Jürinin tam yorumu şu şekildedir: “Anıt iki kaide taşı üzerine oturtulmuş muazzam bir lahit şeklindedir. Bu iki kaide arası bir hava boşluğu halinde açık bırakılmıştır. Bu boşluğun üstünde bulunan anıta çıkan merdivenler mezkur kaideler içerisine yerleştirilmiştir. Siluet kuvvetli bir sanat tesiri bırakmaktadır. Heyeti umumiyesinin inşası ancak betonarme iskelet teşkil etmek ve bunun üzerine taş kaplamak suretiyle kabilidir. Ebedi olmak maksadiyle yapılacak böyle bir abide için bu tarzda bir tekniğin kâfi garanti arzedeceği şüphelidir. Anıt dahilinde, alt kısmı resim veya mozaik tezyin edilmiş yekpa-

re duvar ve dikine konmuş olan lahit kuvvetli tesir yapmaktadır. Şukadar varki, gayet ince yapılmış ve lüzumsuz olan yukarı kısım gezinti galerileri bu monümental tesiri izaletmektedir. Dahili kısım yalnız sun'î ışıkla aydınlatılmıştır. Ana yapının etrafını çevreleyen bahçe ve büyük bir daire şeklindeki yol, pek gayri muntazam arazi vaziyetine göre fazlaca şematiktir.”

42 *Arkitekt*, sayı 3-4, s. 66.

43 AJR, s. 11, 39 numaralı başvurunun (hüviyet no: 10001) Vietti-Violi'ye ait olduğu farz edilerek. Jürinin tam yorumu şu şekildedir: “Kulenin silueti haddi zatında kabule şayan görülebilirse de, gayri mütecanis bir takım binaların ilavesi yüzünden manzara halledilmiştir. Bu esas binaya bağlanmış olan uzun ve ufki bina, yabancı ve ekleme tesiri yapmaktadır. Anıtın inşası için kabul edilmiş olan betonarme, maksada uygun değildir. Mozolenin içinde ve dışında gereken sükun ve vuzuh yoktur. Heyeti umumiyyenin durumu, ciddî ve monümental olmaktan ziyade dekoratiftir.”

44 *Arkitekt*, sayı 1-2, s. 17. Tam yorum şu şekildedir: “İsviçreli mimarın projesi, kompozisyon bakımından diğerlerinden farklıdır. Anıt arazinin icaplarına tamamen uygun bir şekilde tertiplenmiştir. Mozole, müze ve diğer teferruat ayrı ayrı tanzim edilmiş ve bunlar iyi mezcedilmiştir, fakat eserde bir abideye lazım olan azamet ve monumantal tesirler yoktur.”

45 AJR, s. 11-12. Jürinin tam yorumu şu şekildedir: “Bu proje ince duygularla meydana getirilmiş ve araziye mükemmelen intibak ettirilmiş bir tesis arz etmektedir. Giriş yolu büyük bir kavis halinde dereyi takip ederek muhafız dairesinin yanında bulunan ana methal önündeki geniş merdivene varmaktadır. 270X120 metrelik asıl anıt bölgesi istinat duvarlarıyla etraf araziden ayrılmıştır. Bahçeden geçmek suretiyle toplantı mahalline ve anıta kadar takip edilen tesesül eyidir. Terasın yönü doğuya, eski Ankara'ya karşı açılmıştır. Cenup taraftan ve Hükümet mahallesine nezaret imkânı ise, her iki tarafı açık kolonad ile temin edilmiştir. Müzenin ve tâli binaların anıttan tecrit edilme şekli münasıptir. Mozolenin kendisi, bina olarak, pek mütevazıdır. Bundan maada, lahdin batıya müteveccih yüksek pencerenin önüne konma tarzı da şayanı teemmüldür.”

46 *Arkitekt*, sayı 1-2, s. 7.

47 AJR, s. 6-7. Jürinin tam yorumu şu şekildedir: “Esas yapının pozisyonu ve silueti iyidir; keza toplantı yeri olarak düşünülen ön meydanın ve tekmil tâli binaların vaziyeti müsaittir. Bu meydanın ön tarafı tamamen, yanları ise arkadlar yapılmak suretiyle açık bırakılmıştır. Uzaktan görünüşü sadelik içinde vazih ve tesirlidir. Yüksek tavanlı bina dahilinin sad eve tertepi işleme tarzı ve lahdin, önü cenup – batıya doğru ufuklara açılan ve binnisbe alçak tavanlı olan bir girinti içine konmasıyla, vakur şerefli hava yaratılmaktadır. Maalesef, harici aksama ait teferruatın işleme tarzı, aynı mertebeyi haiz değildir. Cephe detayları üslup tecanüsü arz etmemektedir. Çatıya ait meseleler de daha münasip bir surete halledilmelidir.”

48 *Arkitekt*, sayı 1-2, s. 10: “İç mimariye gelince bir kilise ruhunu taşımakta; şeref holünün kompozisyonu Türk ve İslam ruhuna tezat teşkil etmektedir.”

49 AJR, s. 12-13. Jürinin tam yorumu şu şekildedir: “Bu proje olgun ve güzel bir eserdir. Anıt, tepenin büyük bir teras haline ifrağ edilmiş en yüksek kısmına mevzu ve murabba bir plan üzerinden yükselen bir bina kitlesinden ibarettir. Binanın ölçülerinde tam bir isabet vardır. Mozolenin gövdesi, hiç bir tâli bina aksama tarafından ihlâl edilmeksizin bütün vuzuh ve safiyetiyle meydana çıkmaktadır. Müze, muhafızlar dairesi ve buna mümasil diğer küllüme tâli ihtiyaçları ihtiva eden binalar, heyeti umumiyesini ihlâl etmeyen, bilakis kuvvetlendiren bir tarzda anıtın ayak ucuna, sokk huzasına yerleştirilmiştir. Anıtın içindeki dikine konmuş lahid kısmı tatmin edici değildir. Bir lahid zemin üze-

rine mevzu bulunduğu takdirde azami tesir arzedebilir. Enteriörün işleme tarzında daha fazla bir sadelik şayanı arzu olurdu. Vaziyet plânında bahçe teşekkülâtıyla lüzumundan fazla geniş tutulmuş olan esas teras, fazla şekilperestlik arzettirmektedir.”

- 50 Benzer şekilde, Atatürk'ün Clemens Holzmeister tarafından kazanılan 1937 TBMM yarışmasına Joseph Vago tarafından yapılan başvuruyu, tasarımıdaki kubbe ve minareler yüzünden beğenmediği rivayet edilir.
- 51 Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Arşivleri belgesi, Grup Kodu: 030-10-0-0, Referans: 1-5-20, Dosya: 1107, Tarih: 20/11/1944. Bu belgeye göre, Perret yarışmaya bir başvuru göndermesi için davet edildi ve başvurusunu 1942'de gönderdi; fakat savaş sebebiyle başvurunun zamanında ulaşmasında aksaklıklar yaşandı. Bunun üzerine, başvuru depolanmış, jüri tarafından hiç görülmeden belgenin üzerindeki tarihte geri gönderilmiştir.
- 52 Institut Français d'Architecture. *Les frères Perret: L'oeuvre complète: les archives d'Auguste Perret (1874-1954) et Gustave Perret (1876-1952) architectes entrepreneurs*, s. 270. Yarışma başvurusunun tarihi bu kitapta 1939 olarak yanlış yazılmıştır.
- 53 Üstün Alsac tarafından alıntılandığı şekilde, “The Second Period of National Architecture,” *Modern Turkish Architecture*, Renata Holod ve Ahmet Evin (ed.), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1984, s. 95.
- 54 “Yerli Mimariye Doğru,” *Arkitekt*, sayı 3-4, 1940, s. 69-74.
- 55 İlginç bir şekilde, Anıtkabir Yarışma Jürisi başkanı olan Paul Bonatz, böylesine bir “Batılı” tutum aldıktan bir yıl sonra Türkiye'ye yerleşecek ve Eldem'le beraber İkinci Ulusal Stil'in başlıca savunucularından olacaktı. Kendisine ait 1945 tarihli Ankara'daki Saraçoğlu Evi bu anlayışın makul bir örneği olsa da kendisinin 1948 tarihinde Ankara Sergi Evi'ni (Şevki Balmumcu, 1933) Ankara Operası olarak değiştirmesi sırasındaki modernist dönüşüm akademisyenler tarafından bir hata olarak değerlendirilmiştir.
- 56 Buna rağmen, bu karar 9 Haziran 1942'ye kadar Resmi Gazete'de yayımlanmamıştır.
- 57 İstanbul'da doğmuş olan Emin Halid Onat, 1926'da Mühendis Mektebi'ne girdi. Eğitimini erken bir şekilde yalnızca üç yılda tamamladı, aynı enstitüde ders verdi ve Otto Rudolf Salvisberg (1882-1940) ile beraber çalışacağı Zürih'teki İsviçre Federal Teknoloji Enstitüsü'ne Mekteb'in temsilcisi olarak gitmek üzere seçildi. 1934'te Türkiye'ye dönen ve Mühendis Mektebi'nin mimarlık bölümünde çalışmaya başlayan Onat, 1938'de profesör ve bölüm başkanı oldu. Mühendis Mektebi 1944 yılında İstanbul Teknik Üniversitesi'ne (İTÜ) dönüştürülünce, Onat yeni kurulan Mimarlık Fakültesi'nin ilk dekanı oldu. 1946 yılında İngiliz Mimarlar Kraliyet Enstitüsü'ne (RIBA) onur üyesi olarak seçildi. 1948 yılında Uluslararası Mimarlar Birliği'nin (UIA) Türkiye şubesini kurdu. 1951-53 yılları arasında İTÜ rektörlüğü yaptı; 1954 yılında ise İstanbul milletvekili seçildi. 1957 yılında İTÜ'deki görevine geri döndü; fakat 27 Ekim 1960'da görevinden ayrılmaya zorlandıktan sekiz ay sonra vefat etti. Anıtkabir yarışmasındaki başarısından sonra Onat, Sedat Hakkı Eldem'le beraber İstanbul Üniversitesi Fen ve Edebiyat Fakültesi'ni (1944), Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi'ni (1947) ve İstanbul Adalet Sarayı'nı (1950) tasarladı. Ankara'daki diğer eserleri şunlardır: Cenap And Evi (1952), Çankaya'daki Cumhurbaşkanlığı Sekreterliği (1953) ve Emniyet Genel Müdürlüğü (1956). Diğer önemli eserleri ise şunlardır: Uludağ Sanatoryumu (1946; Leman Tomsu'yla birlikte), Bursa Vali Konağı (1945-46) ve Devres İş Hanı, İstanbul (1961).
- 58 Selanik'te doğan Ahmet Orhan Arda, ilk, orta ve lise öğrenimini İstanbul'da tamamladı. 1936'da İstanbul Mühendis Mektebi'ni bitirdi ve 1938'de İnşaat Şubesi'nde asistan olarak göreve başladı. 1939 yılında doçent oldu. Onat'la beraber yaptığı başvuruyla Anıtkabir yarışmasını kazandıktan sonra projenin hem uygulamasında hem de 1953'e

- kadar süren son yapımında çalıştı. Aynı zamanda, ilk başta Onat'la, 1945'ten sonra da kendi başına mimari stüdyo eğitimi verdi. 1960'da İTÜ'de Bina Kürsüsü profesörü olarak profesör unvanını aldı. Buna ek olarak, İTÜ Mimarlık Fakültesi Çevre Analizi ve Endüstrileşmiş Bina Tasarımı Profesörü unvanına sahip olan Arda 1978 yılında emekli oldu.
- 59 Jürinin tam yorumları AJR'nin 9 ve 16. sayfalarındandır: "Müteaddit kademeler teşkil eden teraslar üstünde, etrafı kolonad ile ihata edilmiş geniş bir esas bina yükselmektedir. Kütlelerin bu veçhile geniş kademeler teşkil etmesi sayesinde, tepenin tesiri artırılmakta ve üstü azametli bir surette taçlanmaktadır. Park kısmının hendesi şekilde bölünmesiyle, tepenin arızaları pek kaale alınmamış oluyor. Maalesef binanın içi, dış usulpla aynı karakterde değildir. Plan tertibatında methaller pek ehemmiyetsiz kalıyor. Esas âbidenin etrafının pek fazla teferuatla doldurulmuş olması, plâna zarar vermektedir. Parkı çeviren duvar ve sair aksamın sadeleştirilmesi iyi olur" ve "25 numaralı projenin cazibesi, tepeyi güzel bir surette taçlandırmasıdır. Şakuli bir kütle teşkil eden 9 [Krüger] ve 44 [Foschini] numaralı projelerin hilafına, bu projede ufukilik tebarüz ettirilmektedir. Anıtın etrafını çevreleyen kolonat, projeye hususi bir güzellik vermektedir. Asıl anıt kısmını çevreleyen, tali maksatlara hadim teferuat bertaraf edildiği takdirde, daha vazih ve sarih bir mimarinin elde edilip edilmeyeceği hususu tetkike değer. Anıtın iç ve dış mimarisi birbirine uygun bir stilde yapılmalıdır."
- 60 Orijinal metinde büyük harf kullanılmıştır.
- 61 Halikarnassos Mausoleion'u için bkz. Thomas Arnold, *Restoration of the Mausoleum of Halicarnassus*, Edinburgh, Scotland: Edinburgh Architectural Association, 1896; William B. Dinsmoor, "The Mausoleum at Halicarnassus II: The Architectural Design," *American Journal of Archaeology*, yıl 12, sayı 2 (Nisan-Haziran 1908), s. 141-171; ve "Mausoleum" maddesi, William Smith (ed.), *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, John Murray: Londra, 1875, s. 744-745.
- 62 Tam metne şuradan ulaşılabilir: Emin Onat ve Orhan Arda "Anıt-Kabir," *Arkitekt*, sayı 280, (1955), s. 51-61 ve 92-93.
- 63 1942'de yaklaşık 7,5 milyon ABD Doları; 2008'de tekabül ettiği rakam = yaklaşık 90 milyon ABD Doları (136,5 milyon YTL).
- 64 1942'de yaklaşık 18,5 milyon ABD Doları; 2008'de tekaül ettiği rakam = yaklaşık 220 milyon ABD Doları (333,5 milyon YTL).
- 65 Gülekli (1981), s. 39.
- 66 A.g.e., s. 41.
- 67 Anıtkabir'deki aslanlar, Türkiye-Suriye sınırındaki Karkamış/Jerablus'taki aslanlara benzerdir. Bkz. C. Leonard Wooley (1921) *Carchemish: Report on the Excavations at Jerablus on behalf of The British Museum - Part II: The Town Defences*. Londra: The British Museum (British Library raf numarası 7705.i.31).
- 68 Gülekli (1981), s. 32, *Anıtkabir Heykel, Rölyef ve Kabartmalar Komisyonu Raporu* içindeki 4 numaralı maddeden.
- 69 Anıtkabir Yer Seçim Komitesi Raporu, T.C. Başbakanlık Cumhuriyet Arşivleri belgesi, Grup Kodu: 030-10-0-0, Referans: 1-8-14, Dosya: 248, Tarih: 0/0/1942.
- 70 Gülekli (1981) tarafından anlatıldığı şekliyle, s. 74-75.
- 71 A.g.e., s. 72-73.
- 72 Gülekli (1981), s. 33.
- 73 Pek çok yazı içerisinde, bkz. "Ata'ya Şikayet," *Sabah*, 8 Kasım 1994, s. 40; "Atam Memurunun Boynu Bükük," *Hürriyet*, 18 Kasım 2000, s. 35 ve "Ata'ya Şikayet Etiler," *Akşam*, 15 Mayıs 2004, s. 37.

KAYNAKÇA

- Alsaç, Üstün (1984). "The Second Period of National Architecture," *Modern Turkish Architecture*, Renata Holod ve Ahmet Evin (ed.), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, s. 94-104.
- Anıtkabir Tarihçesi (1994). T.C. Genel Kurmay Başkanlığı, Ankara.
- Anıt-Kabir Proje Müsabakası Hakkında Jüri Raporu (1942).
- Arnold, Thomas (1896). *Restoration of the Mausoleum of Halicarnassus*, Edinburgh, Scotland: Edinburgh Architectural Association.
- Bozdoğan, Sibel (2001). *Modernism and Nation Building: Turkish Architectural Culture in the Early Republic*, Seattle: University of Washington Press.
- Çağlar, Behçet Kemal (1955). *Dolmabahçeden Anıt-Kabir'e*. İstanbul: Sel Yayınları.
- Dinsmoor, William B. (1908). "The Mausoleum at Halicarnassus II: The Architectural Design," *American Journal of Archaeology* 12/2: 141-171.
- Goodwin, Godfrey (1988). "Gardens of the Dead in Ottoman Times," *Muqarnas* V: 61-69.
- Gülekli, Nüretin Can (1981). *Anıtkabir Rehberi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Güreyman, Sabiha. "ANIT KABİR," *Mimarlık*, 1-6 (1953): 2-11 ve 79.
- İğdemir, Uluğ; Karal, Enver Ziya; Omurtak, Salih; Sökmen, Enver; Sungu, İhsan; Unat, Faik Reşit; Yücel, Hasan-Âli (1950). "Atatürk, Gazi Mustafa Kemal (1881-1938)," *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 719-807.
- Institut Français d'Architecture (2000). *Les frères Perret: L'oeuvre complète: les archives d'Auguste Perret (1874-1954) et Gustave Perret (1876-1952) architectes entrepreneurs*, Paris: Éditions Norma.
- Kezer, Zeynep (2000). "Familiar Things in Strange Places: Ankara's Ethnographic Museum and the Legacy of Islam in Republican Turkey", *People, Power, Places*. Sally McMurry ve Annmarie Adams (ed.), Knoxville, TN: University of Tennessee Press.
- Kortan, Enis (2007). "Anıtkabir Projesi Üzerine Düşünceler ve Bir Öneri", *Mimarlık* 335: 57-61.
- Kosha, Rudy (2000). *From Monuments to Traces: Artifacts of German Memory*. Los Angeles: University of California Press.
- Leisten, Thomas (1990). "Between Orthodoxy and Exegesis: Some Aspects of Attitudes in the Shari'a toward Funerary Architecture", *Muqarnas* VII: 12-22.
- Rowlands, Michael (2001). "Remembering to Forget: Sublimation as Sacrifice in War Memorials," *The Art of Forgetting*, Adrian Forty ve Susanne Küchler (ed.), Oxford: Berg Publishers, 129-145.
- Onat, Emin ve Orhan Arda (1955). "Anıt-Kabir," *Arkitekt* 280: 51-61 ve 92-93.
- Sayar, Zeki (1943a). "Anıtkabir Müsabakası Münasebetiyle," *Arkitekt* 1-2: 1-21.
- (1943b). "Anıt-Kabir Müsabakası Projeleri," *Arkitekt* 3-4: 59-66.
- (1943c). "Anıt-Kabir Proje Müsabakası," *Arkitekt* 5-6: 106.
- Smith, William, ed. (1875). "Mausoleum," *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, John Murray: Londra, 744-745.
- Saydam, Songül (2005). "Atamızın Ölümsüzlüğünün Simgesi: Anıtkabir," *Bütün Dünya* 7/84: 35-36.
- Taylak, Muammer, ed. (tarihsiz, 1998?). *Etnografya'dan Anıtkabir'e*. Ankara: Şekerbank Kültür Yayınları, sayı 7.
- Wooley, Leonard (1921). *Carchemish: Report on the Excavations at Jerablus on behalf of The British Museum - Part II: The Town Defences*. Londra: The British Museum.

Bellek Topografyasında Özgürlük: Gelibolu Savaş Alanları ve Mekânsal Bir Deneyim Olarak Hatırlama

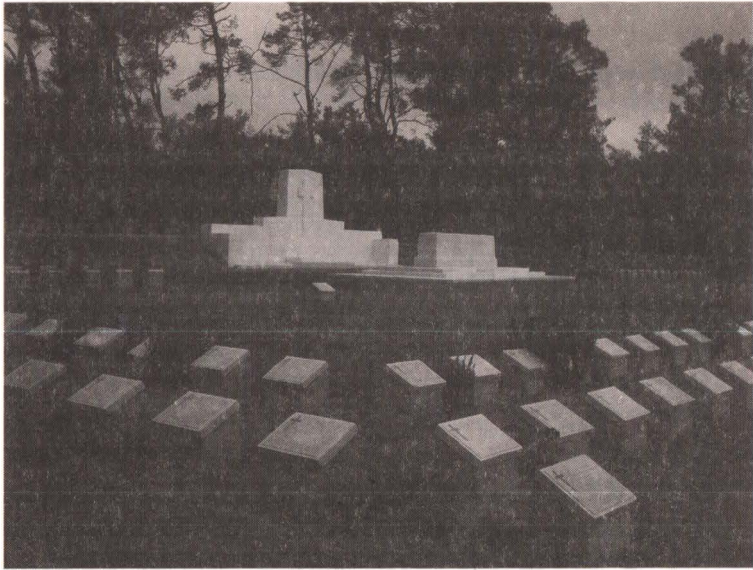
Ahenk Yılmaz*

Benliğimin derinliklerinde böyle çarpınan şey, bu tada bağlı olan, onun peşinden bana gelmeye çalışan bir görüntü, görsel bir hatıra olmalı. Ama çok uzak ve karmakarışık bir çarpınma içinde; çalkalanan renklerin ele geçirilmez girdabının karıştığı belli belirsiz yansımayı ancak sezer gibi oluyorum; ama şeklini seçemiyor, bu tek tercümandan, akranı, yanından hiç ayrılmadığı yoldaşı olan tadın tanıklığını bana tercüme etmesini isteyemiyor, ona hangi özel durumun, geçmişin hangi döneminin söz konusu olduğunu soramıyorum.

Marcel Proust, *Kayıp Zamanın İzinde*

Ünlü Fransız yazar Marcel Proust, *Kayıp Zamanın İzinde* eserinin *Swann'ların Tarafı* adlı cildinde küçük bir kurabiyenin (*petites madeleines*) tadının hatırlattığı anın takibinde geçen zihinsel bir yolculuğu tarif eder. Tadın aklında yarattığı mekânsal hissin peşine düşer, ancak bir türlü bu anlık, geçici duyguyu tarifleyen yer ve zama-

* İzmir Ekonomi Üniversitesi.



Resim 1. Gelibolu İngiliz Milletler Topluluğu Savaş Mezarlıkları Komisyonu'nun Pink Farm Mezarlığı.

nı bilinçli olarak adlandıramaz. Derken anı bir anda canlanır. Aslında tadın çağırdığı geçmiş senelerdir aklına hiç düşmeyen halası ile geçirdiği pazar sabahlarıdır. Küçük bir ısıruk ona uzun zamandır kapalı ve saklı duran o anların hatırasını getirmiştir.¹ Bu beklenmedik ve kendiliğinden gerçekleşen hatırlama, geçmişteki olayları değil, aslında o olayların zihindeki temsilini canlandırmıştır. Çünkü, geçmiş bellekte öylece durmaz. Anı haline gelebilmesi için zihne çağırılması gerekir.²

Tıpkı küçük bir ısırığın birey için geçmişi çağıran bir araç olması gibi, anıtlar da daha büyük grupların hatırlama sürecinin tetikleyicisi olarak inşa edilirler. Ancak, kurabiye ile başlayan süreç çok kişisel, belirsiz ve bireyin bile kontrolünün dışında iken, anıtın belirli bir olay, olgu ya da insanı hatırlatması beklenir. Bu da anıtın, geçmişin fiziksel bir temsili olarak, bireyler adına başlattığı hatırlama sürecinin kolektif, tanımlı ve kontrollü olması gerekliliğini getirir. Çün-

kü, ünlü Fransız düşünür Michel Foucault'nun da (1926-1984) belirttiği gibi, geçmişin temsil edilme biçimi neyin, nasıl hatırlanacağını belirler.³ Anı, geçmişin zihinsel temsildir ve tam da bu sebeple her temsil gibi gerçeğin Freud'un da bize öğrettiği gibi duygusal etkileşimlerle yoğrulmuş bir yansıması, yani yorumudur. Psikoloji filozofu Edward Casey, *Remembering: A Phenomenological Study* [Hatırlama: Fenomenolojik bir Çalışma] adlı eserinde hatırlamanın bir süreç olduğunu, bu sürecin bir deneyimi başka bir deneyime dönüştürdüğünü iddia eder. Gerçekte yaşanan geçmiş bir deneyim ise, sonuçta ortaya çıkan anı olarak hatırlanan başka ve yeni bir deneyimdir. Bu sebeptir ki bellek hiçbir zaman kalıcı, sabit yada değişmez değildir. Her hatırlama sürecinin sonucunda oluşan yeni bir anı ve dolayısıyla yeni bir bellektir.⁴ Belleğin yaşanmış geçmişle kurduğu bu muğlak ilişki, ortak bir biçimde birden fazla kişi tarafından paylaşılması, yani "kolektif," "kültürel" ya da "toplumsal" olması durumunda da değişmez.⁵ Aksine, ortak belleğin toplumları idare etme amacında olanlar için verimli bir politik zemin olması onu her türlü yorum ve yönlendirmeye daha açık kılar. Çünkü, bu amacı taşıyanlar bilirler ki "geçmiş kontrol edenler bugünün ve geleceğin sosyal ve politik olaylarını yönetme imkânını elde ederler."⁶

Yönetme gücünü elinde bulunduranların toplumların belleklerini nasıl kontrol ettiklerini anlamak için de Edward Casey'in kolektif belleğin nasıl yapılandığına dair fikirlerine başvurabiliriz. Casey'e göre belleğin toplumsal çerçevesini sadece "kolektif hatırlama" oluşturmaz. Onun kadar önemli ve hatta eşdeğer olan ise "kolektif unutma"dır. Bu iki kavram tıpkı bir madalyonun iki yüzü gibi kolektif belleği oluşturur. Bir olay belirli bir biçimde kolektif olarak hatırlanıyorsa, bu aynı olayın eşzamanlı olarak diğer yanlarının unutulduğu anlamına gelir. Bireylerin "birlikte hatırlayabilmesi için beraber unutması gerekir," der Casey, "bir savaşı anmak aynı zamanda onun pek çok korkunç yönünü, konuşulamayacak tahribini ve hayal bile edilemeyecek ıstırabını hatırlamamak anlamına gelir."⁷ Anıt, bireylerin ve o bireylerden oluşan grupların belleğini dönüştürmek ya da biçimlendirmekte araç ise, kuşkusuz ki bu aracın politik kurguların en yoğun ve tanımların en keskin olduğu hali savaş anıtlarıdır. Şurası kesindir ki, "devletler kamusal mekânları

hâkim belleğin yeniden üretimi için kontrol ederler.”⁸ Yüzyıllarca iktidar sahipleri halklarının çok acı ve ıstırap çekmelerine sebep olan çarpışma ve topyekûn savaşları, zaferleri ve hayatını kaybedenlerin kahramanlıklarını öven anıtlar inşa ederek kolektif bir biçimde unutmaya çalışmışlardır.

Bu çalışmanın temel odağını oluşturan Gelibolu Savaş Alanları, pek çok farklı ulusun tarihinde önemli bir yere sahip olduğu için sayısız çeşitlilikte savaş anıtı örneğini içinde barındırır. Ayrıca, savaşın kendi topografyası da savaşın gerçekleştiği 1915 ve 1916 yıllarından bugüne çok iyi korunmuş olmanın avantajı ile belleği günümüze kadar taşımıştır. Bu topografya için 1998 yılında Çanakkale Savaşı'nın tüm Gelibolu yarımadasında anıtlştırılma biçimini tekrar tanımlayan bir yarışma açılmıştır. Yarışmada birincilik ödülünü alan ve *Uzun Devreli Gelişim Planı* olarak halen uygulanan projenin seçilme sebebi jüri raporunda şöyle tarif edilmiştir: “Yarışma alanına olduğu biçimiyle saygı duyan, bireysel deneyim özgürlüğü sağlayan, düşünceye dalmayı özendiren, doğayı zenginleştiren ve en alt düzeyde tutulmuş müdahaleler içeren bir proje.”⁹ Varoluşu itibariyle toplumsal hatırlama ve unutma süreçlerinin doğal akışına bir müdahale olan anıtlştırmanın bireyin hatırlama deneyimini özgürleştirmesi mümkün müdür? Yoksa, Proust'un küçük kurabiyesinin tadı kadar serbest bir çağrışımla oluşabilen hatırlama, her defasında yeniden ve tekil olarak kurulan belleğin kaypak zeminine inşa edilen anıtlarda doğası gereği zaten özgür müdür? Bu soruların cevabını Çanakkale Savaşı bellek topografyası bağlamında araştıracağım bu çalışmada, savaş anıtlştırma pratiklerinin geleneksel ve güncel söylemlerini ve bu söylemlerin Gelibolu Yarımadası'ndaki yansımalarını temel alacağım.¹⁰

Savaşı Anıtlştırmak ya da “Karşı-Anıtlştırmak”

19. yüzyılın sonunda sanat tarihçisi Alois Riegl, “Anıtların Modern Kültü” adlı makalesinde, anıtı “en eski ve özgün anlamında insani eylemleri ya da olayları (ya da ikisinin birleşimini) gelecek nesillerin aklında canlı tutmak amacıyla dikilmiş insan yaratısı” ola-

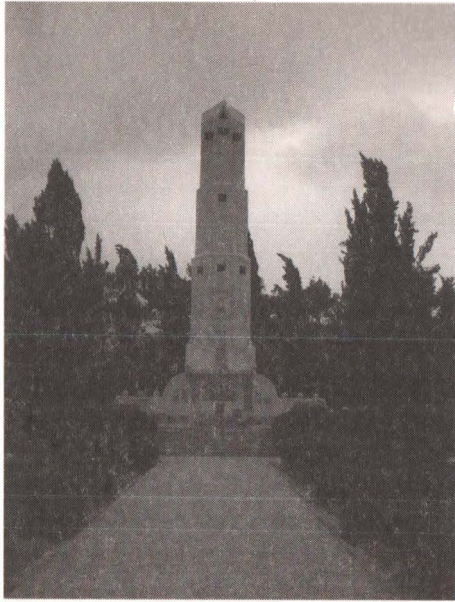
rak tanımlar.¹¹ Bu tanım, 1800'lü yıllar boyunca doğan ve yükselen ulusal değerleri ve kişileri anıtlarla toplumun daha geniş kesimleri ne yayma düşüncesi çerçevesinde çağına uygun bir tanım olarak görülebilir. Ancak, 20. yüzyılın büyük dünya savaşları ve Batı uygarlığının gördüğü en geniş anıtlştırılma çabası,¹² doğru bilinen pek çok kavramı sorgulatmış ve özellikle savaş anıtları söz konusu olduğunda mevcut ve gelecek nesillerin belleğinde canlandırılanlar kadar silinenlerin de önemli yer tuttuğunu göstermiştir. James Mayo'ya göre "savaş belleği kutsal bir anma olarak ulusal imgeyi güçlendirirken, onu karalayacakları göz ardı eder," bu yüzden savaş anıtları ile anmak toplumun "unutmayı dilediklerini de yansıtır" ve sonuç olarak, "her koşulda, bir ülkenin politik tarihine işaret eder."¹³

Hatırlama politikaları üzerine çalışan Alex King, antik savaş anıtlarının dikilme sebebinin "savaşın kendisini, ama özellikle zaferi anmak" olduğunu, ancak Birinci Dünya Savaşı anıtlarının "ölenleri onurlandırmayı" amaçladığını söyler.¹⁴ Gerçekten de antik kültürlerin "taş dikme" geleneğinde dikilen taş ile fethedilen toprakların aidiyeti arasındaki ilişki düşünüldüğünde bu değişim daha da göze çarpar. Savaş anıtları tarihçisi Alan Borg'a göre bu dönüşümün sebebi dünya savaşlarındaki büyük kayıplardır. Kaybedilen hayatların sayıca büyüklüğü ve savaşların etkilediği asker ve sivil sayısı, daha önce karşılaşılmamış genişlikteki cephe hatlarındaki "kişilerin çektiği acıları" ve "savaşa adananları" anıtlştırmayı gerekli kılmıştır.¹⁵ Savaşlar arası dönemde, sanatçı ve entelektüeller anıtın koruduğu iddia edilen belleği sorgulamaya başladılar. Bu eğilimler "anıtın en temel önerme"sini kökten dönüştürdü.¹⁶ Bu dönüşümün toplumlardaki içsel dinamiklerini *Remembering War* [Savaş Hatırlamak] adlı kitabında Jay Winter şu sözler ile anlatır:

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, onma çabaları çarpışmalarda kaybedilen hayatların bir anlamı olduğu, adananların kurtarıcı olduğu, bu denli sarsıcı yaşam kayıplarının tekrarlanmayacağı daha iyi bir dünyanın zemini oluşturduğu mesajlarını sunma amaçlıydı. 20 yıl sonra [ikinci Dünya Savaşı ile] tüm bu umutlar yerle bir oldu. Anlam sorunu 1970'lerde Yahudi Soykırımı tanıklıklarının ortaya çıkması ile daha da kötü bir hal aldı.¹⁷

20. yüzyılda yaşanan dünya savaşları, iç savaşlar ve çeşitli soykırımlar kalabalık topluluklar tarafından paylaşılan belleğin algılanışını ve o belleğin anıtlştırılmasına ilişkin yaklaşımları kökten değiştirdi. Bu değişim, Yahudi Soykırımı tarihçisi James Edward Young'ın sözleriyle temelde “geç 19. yüzyılın kahramancı, kendini yücelten, figüratif simgelerinden, anti-kahramancı, ironik, kendi kendini yok eden kavramsal enstelasyonlara” doğru gerçekleşti.¹⁸ 1930’larda Amerikan tarihçi Lewis Mumford taştan anıtların “suni bir süreklilik hissi, yanıltıcı bir hayat güvencesi verdiğini” iddia etmişti.¹⁹ Anıtlar, sabit ve değişmez yapıları ile bireyin dinamik hatırlama süreciyle çelişiyorlardı. Üstelik zamanın akışında, değil günlük politikalar, çok emin olunan kavramlar ve onların tanımları bile değişirken belirli bir dönemin fikri ve görüşü ile dikilen taştan semboller anlamlarını yitiriyordu. İkinci Dünya Savaşı öncesi ve sırasında Avrupa’da –Hitler, Mussolini gibi– faşist iktidarlar toplumun belleğini bastırmak amacıyla devasa anıtlar dikmişler, anıtı politikalarını yaymanın en temel aracı olarak kullanmışlardı. Savaştan sonra inşa edilecek “faşizme karşı bir anıt kendine karşı da olmalıydı.”²⁰ Geçmişin iktidar politikalarını perçinleyen geleneksel anıt formlarını kullanarak bu tarifi imkânsız acıları anamazlardı.

1980’lerin sonunda Berlin duvarının yıkılışı ve Soğuk Savaş döneminin koşullarının değişmesi ile beraber, özellikle Orta ve Doğu Avrupa’da yeni politik açılımlar hız kazandı. Bu “ulus inşa süreci”nde yaşanan “bellek patlaması” nda anıtlştırma sık başvuru- rulan bir araç haline geldi.²¹ Ancak bu dönemin anıtları, geleneksel anıtların tersine çekilen acıları apaçık sergiledikleri ve savaşta ıstırap çekme ve ölüm olgularını yüceltmedikleri hatta çoğu zaman yerdikleri için “karşı-anıtlar” olarak anılmaya başlandılar.²² Karşı-anıtlar, bazen kendi kendine yıllar içerisinde yere gömülen ve kaybolan bir kara dikili taş, bazen tüm şehri kapsayan tabela ve işaretlerden oluşan ve her adımında kentliye bir imaj sunan semboller bütünü, bazen de soykırıma uğramış Yahudilerin ayakkabıları tarafından tanımlanmış devasa alanlar oldular. Biçimleri değişse de hepsinde savaşın acılarını ve sebep olduğu yıkımları bireye sadece gösterme ya da izletme değil, belirli bir oranda yaşatma isteği vardı. Kavramın



Resim 2. Gelibolu Fransız Mezarlığı Anıtı.

mucidi James Edward Young'a göre karşı-anıtlar "geleneksel anıtların öğretici işlevine" ve "bakan kişiyi pasif izleyiciye indirgeyen anıtsal mekânın otoriter meyline karşı" olarak inşa edildiler.²³ Mimarlık tarihçisi ve yazar Hélène Lipstadt geleneksel anıt ile karşı-anıt arasındaki farkları şu şekilde açıklar:

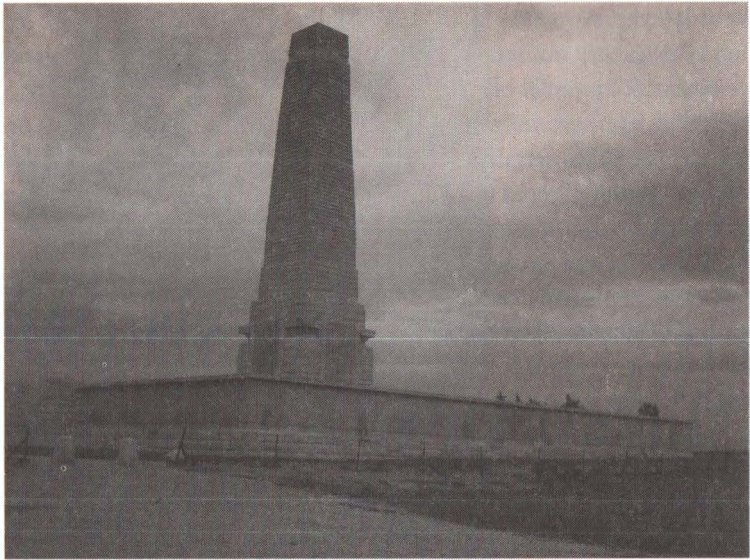
Karşı-anıtlar mekânken geleneksel anıtlar obje gibi görünür; karşı-anıtlar anti-kahramancıyken geleneksel anıtlar kahramancıdır; onlar kuşkucu iken kutsayıcıdır; savaşta ölümün korkunçluğunu göstermek yerine yüceltici. Her şeyin ötesinde, geleneksel anıtlar sonsuz anma sözünün yarattığı yanılsamayı güçlendiriyor görünür, halbuki karşı-anıtlar gönülsüz ve hatırlamakta kabahatli olmayı kışkırtırken kendi ölümlülükleri konusunda hiçbir yanılsama önermezler.²⁴

Mekânsal deneyim sunmaya yönelik oluşumlar özellikle duvarın yıkılışından sonra inşa edilen anıtların hepsinde neredeyse ortak paydayı oluşturur. Amaç bu mekânsal deneyim aracılığı ile bireyi müm-

kün olduğunca zamanın ve yerin güncel akışından koparmak ve bireyin anmak amacıyla inşa edildiği olay ya da olgu hakkında düşünmesine olanak tanımaktır. Amerika'da yapıldığı zamandan beri çok tartışılan "Vietnam Gazileri Anıtı"nın tasarımcısı Maya Lin, kendi tasarımının da dahil edildiği karşı-anıtlştırma yaklaşımlarını "deneyim ve o deneyimi anlamak için oluşturulmuş bir sahne" olarak tanımlar. Lin'e göre bu sahneler "oyunların gerçekleştiği değil, daha çok izleyicinin içinde bir şeylerin gerçekleştiği yerlerdir."²⁵ "Demokratik anıtlar" diye de anılan karşı-anıtların kişilerin hatırlama sürecini özgürleştirdiğine dair iddialar, aslında temel olarak, geleneksel anıtların buyurgan ve dikte edici olduğu kabulünden hareket eder.²⁶ Çoğunlukla devasa kütleleri ile kişileri etki altında bırakan ve pasif bir izleme hedefleyen geleneksel anıtların yanında mekânsal, aktif bir deneyim yaşatmayı amaçlayan karşı-anıtların, kişiyi kendi içine döndürüp, sadece bireysel ve özgür bir hatırlama sunduğu iddiası vardır.

Çanakkale Savaşı'nı Anıtlştırmak

Çanakkale Savaşı, dünya tarihi düşünüldüğünde kuşkusuz ki, yaklaşık 9 ay gibi kısa süresine ve gerçekleştiği alanın görece küçüklüğüne ters orantılı seyreden etkilediği insan ve ulus sayısının çokluğu sebebiyle eşine az rastlanır bir savaştır. Üstelik, sonuçlarının Birinci Dünya Savaşı'nın seyrini ve Çanakkale Savaşı'na katılan bazı ulusların süregelen siyasi ve milli yapılanmalarını değiştirmesi sebepleri ile de farklı toplumların belleklerinde önemli bir yer tutar.²⁷ Büyük bir bölümü milli park sınırları 33.000 hektar içerisinde korunan savaş topografyası, 25 Nisan 1915 günü İtilaf devletlerinin Fransız, İngiliz ve Anzak (Avustralya ve Yeni Zelanda) askerlerinden oluşan bir ordu ile yaptığı çıkarmayla başlayıp 9 Ocak 1916'da Yarımada'dan tümüyle çekilmelerine kadar olan süreçteki "savaşın bellegi"nin izlerini hâlâ taşımaktadır. Aynı topografya, savaşın bitimiyle başlamış ve günümüze kadar devam eden anıtlştırma çabalarının farklı uluslara ait sayısız örneğini de içinde barındırır. Bu savaş anıtları ve mezarlıklarının inşası 1920'li yılların başlarından günümüze kadar gelen çok geniş bir perspektife yayıldığı için, farklı ulus



Resim 3. Gelibolu İngiliz Milletler Topluluğu Savaş Mezarlıkları Komisyonu
“Cape Helles” anıtı.

ve dönemlerin yaklaşım çeşitliliğini birbirine yakın çevrelerde izleme olanağı sunar.

Yarımada'da savaşı ilk anıtlştırma çabası resmi olarak İtilaf devletlerinin çekilmeleri ile Türkler tarafından 1916 yılında başlatılmıştır.* Ancak, bu anıtlar 1918 yılında Mondros Ateşkes Antlaşması'na bağlı hükümlerle Gelibolu'ya geri dönen İtilaf devletlerinin 1926 yılına kadar yoğun bir şekilde devam eden anıt ve mezarlık üretimi faaliyetleri sırasında kaybolmuştur. Bu dönemde birer tanesi Fransızlara, çoğunluğu ise Birleşik Krallık'a ait İngiltere, Avustralya ve Yeni Zelanda— 32 mezarlık ve 6 anıt yapılmıştır.²⁸ 1926 yılından 1998 yılına kadar olan dönem ise sayısız biçimi ve yaklaşımı içinde bulunduran, neredeyse tümü birbirinden bağımsız ve bazıları yıkılıp tekrar yapılan 50'ye yakın Türk anıt ve mezarlık üretimini içerir.²⁹ Gelibolu'da 1998 yılına kadar yapılan anıtların çoğunluğu geleneksel anıt form-

* Gerçi daha önce, Ekim 1915'te de 5. Tümen Kurmay Başkanı Arif Bey tarafından bir anıt yapılmıştır.

larından yararlanılarak tasarlanmıştır. Birleşik Krallık tarafından Sir John Burnet adlı mimara 1919 ile 1926 yılları arasında yaptırılan anıt ve mezarlıklar, temel olarak, İngiliz “Milletler Topluluğu Savaş Mezarlıkları Komisyonu”nun tüm dünyadaki anıtları için belirlediği ortak tasarım dilini sergiler.³⁰ Bu dil sade, net geometrilerden, az doku ve renk çeşitliliği içeren tektonik ifadelerden ve adak sunağı ya da haç gibi antik ve dini sembollerin soyut temsillerinden oluşur.

Birinci Dünya Savaşı anıtlarının ortak özelliği olan savaşta hayatını kaybedenlerin yüceltilmesi ve bu kayıpların unutulmayacağı vurgusu Gelibolu’dakilerde de temel unsurdur. Bu yaklaşım, İngilizlerin kilerde sunak taşına kazınmış olan “onların ismi sonsuza dek yaşayacak” düsturu, Fransızlarınkinde ise “ölümsüz Fransa’ya övgü ve onun için ölenlere şeref...” sözleri ile karşılığını bulur³¹ (Resim 1, 2). İtilaf devletlerinin mezarlıkları, iyi tanımlanmış, kendi içine kapalı yas mekânları iken; anıtlarının çoğu, ölçek ve oran olarak çeşitlenmekle beraber, tarihin bilinen en eski savaş anıtı formlarından biri olan obelisk, yani dikilitaş şeklindedir (Resim 3). Yarımada’da inşa edilen Türk anıtlarının da büyük çoğunluğu dikilitaş biçimindedir, ancak bunun yanında çok sayıda, savaşın özellikle sözlü tarihinde yer etmiş kahramanlık hikâyelerinin önemli karakterlerinin büyük ölçekli figüratif heykelleri de yer alır (Resim 4, 5). Kuşkusuz ki tüm topografyada en çok bilinen ve göze çarpan savaş anıtı ise 40 metre yüksekliğe ulaşan devasa gövdesi ve tam Yarımada’nın ucunda yer alan çarpıcı konumu ile “Çanakkale Şehitleri Anıtıdır”³² (Resim 6). Tasarımcısının da ifade ettiği gibi bu anıt, Roma’dan bu yana kullanılagelen geleneksel zafer takı formunun sadeleştirilmiş bir yorumudur.³³

Tüm bu anıtların varlığına rağmen, 1916’dan bu yana, kuşkusuz ki savaşın belleği ziyaretçi için en çarpıcı şekliyle, topografyanın her yanına dağılmış olan savaş kalıntılarının kendisi tarafından kurulmaktadır. Toplar, tabyalar, hendekler ve bilumum mermi ve patlama izlerinden oluşan bu coğrafya, günümüze kadar bu denli iyi korunmuş olmasını Lozan anlaşmasındaki bağlayıcı hükümlere, 1973’te Milli Park, 1980’de ise tarihi, kültürel, park ve doğal miras statüsü kazanmasına borçludur³⁴ (Resim 7). Yarımada’nın büyük bir kısmı, özellikle yoğun çarpışmaların ve uzun siper savaşla-

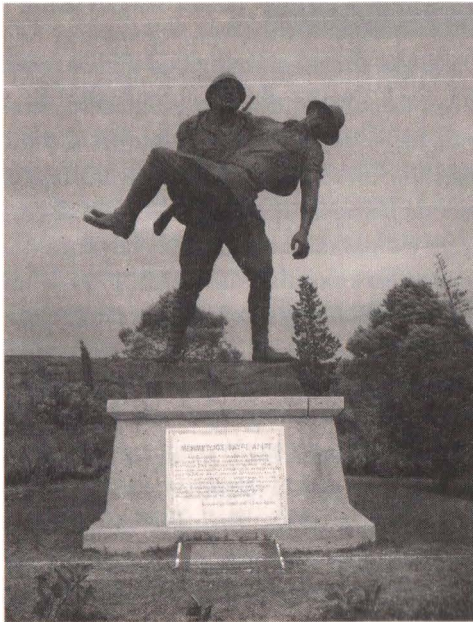


Resim 4. Havuzlar Şehitliği Anıtı.

rının gerçekleştiği Anzak koyu, Conkbayırı, Kanlısirt, Zığındere, Anafartalar gibi savaş alanlarında hiçbir yapılaşma gerçekleşmemiş, çoğu savaştaki haline yakın bir şekilde korunabilmiştir. Bu bölgelerde, yüzeydeki toprak biraz açıldığında halen savaş malzemeleri, kemik parçaları ve toplu mezarlar açığa çıkmaktadır. Uzun yıllar boyunca doğal haliyle korunmuş olan tüm bu kalıntılar, ilk olarak 1997 yılında açılıp 1998'de tamamlanan *Gelibolu Yarımadası Barış Parkı Uluslararası Tasarım ve Fikir Yarışması* ile bilinçli olarak savaşın belleğinin temel bir parçası ve anıtlştırma sürecinin ta kendisi haline getirilmiştir.

Yarışmayı tasarlayan ve organize eden ekip, topografyada sadece savaşın arutlaştırılmasına değil, savaşın belleğinin anılmasına dair olan yaklaşımları da tümüyle değiştirmeyi hedeflemiştir. Yarışma, Gelibolu Savaşı'nı barışı yüceltmek amacıyla anmayı ve bireyin savaş alanlarının korunmuş topografyasında yaşanmış tüm acıları dene-

yimleyerek sonuçta kendi kendine barış fikrine varmasını amaçlamıştır. Savaşı, yas tutmak ya da hayatını kaybedenleri övmek için değil, sadece barışın önemini anlamak için anmak, Gelibolu'nun ortak belleği için yeni bir yaklaşımdır. Yarışmada birinci seçilen ve 2003 yılından bu yana *Uzun Devreli Gelişim Planı* olarak uygulanan proje ise savaşın kalıntılarının mekânsal bir deneyim olarak izleyiciye sunulmasıyla bireyin hatırlama sürecinin özgürleşeceği ana fikrine göre tasarlanmıştır. Yarışmanın amaçları ve ödül alan projelerin fikirleri göz önünde bulundurulursa tüm bu süreç karşı-anıtlştırma yaklaşımları arasında değerlendirilebilir. Çünkü, barış fikrini yayararak savaşı protesto etmek, savaşın acılarını sergileyerek izleyicinin savaş hakkında “derin düşüncelere” dalmasını sağlamak ve bunları mekânsal bir deneyimle “özgürce” yaşatmak gibi tasarım yaklaşımları karşı-anıtların ortak niteliklerini oluşturur. Bu bağlamda, 2003 yılından bu yana Yarımada'da pek çok uygulama gerçekleştirilmiştir. Bunların arasında, tabyaların savaşın tarihini sergileme amaçlı



Resim 5. Mehmetçiğe Saygı Anıtı.

restorasyonları, bölgesel işaretlemeler ya da Anzak Anma Alanı gibi doğrudan coğrafyayı göz önüne çıkaran peyzaj projeleri olduğu gibi, her ne kadar yarışmada mevcut olanlara ek yeni anıt dikilmesi öngörülmesine de, 2006 tarihli geleneksel “dikilitaş” yorumu biçiminde Türk anıtları da vardır (Resim 8).

Gelibolu’nun Geleneksel Anıtları

Özellikle baskıcı iktidarlar kendi sembollerini üretmek için anıtı kullanırlar ve bu iktidarların güç ve itibar kaybetmesinin ilk aşamasında önce o anıtlar sökülüp atılır, hatta galeyana gelmiş halk tarafından alaşağı edilir. Örneğin Doğu blokunun çöktüğü 80’lerin sonu, Doğu Avrupa ülkelerinde birçok Lenin anıtının halk tarafından yıkılıp parçalanmasına şahitlik etmiştir. Çünkü, anıtlar, belirli bir belleği üretmeye çalışan politik güçlerin sureti olarak görülür. Bu sebeple, dikilmiş devasa anıtların otoriter ve buyurgan bir yapısı olduğu öne sürülür. Anıtların, çoğu zaman, yücelttikleri ve sildikleri geçmişle belirli bir belleği toplumda üreterek yaygınlaştırma amacı taşıdıkları doğrudur. Ancak, bu amaca her zaman ne kadar ulaşabildikleri şüphelidir. Tarih, tekrar tekrar kullanılarak geri dönüştürülen anıtlarla doludur. Laura Mulvey “Reflections on Disgraced Monuments” [Gözden Düşen Anıtlar Üzerine Düşünceler] adlı makalesinde, Moskova’da Kremlin Sarayı’nın duvarlarının önündeki bir dikilitaşın hikâyesini anlatır. Bu dikilitaş, Romanov hanedanının üç yüz yıllık geçmişini kutlamak üzere Bolşevik Devrimi’nden birkaç yıl önce dikilmiştir. Fakat devrimden sonra anıt, üzerindeki isimler değiştirilerek devrimin düşünsel liderlerini anmak için kullanılmaya başlanmıştır.³⁵ Anıtlardaki bu geri dönüşüm geleneği, antik Mısır savaş anıtları olarak firavunların yaptırdığı obelisklerin, Mısır’ı fetheden generaller tarafından Roma’ya zaferlerinin simgesi olarak taşınıp dikilmesine kadar dayanır. Eğer anıtlarla kurulan bellek tek ve hatırlattığı geçmiş her zaman için sabit olsaydı, bu geri dönüşüm mümkün olamazdı.

Gelibolu’da tüm uluslar tarafından en çok tercih edilen geleneksel formun dikilitaş olması da anıtın fiziksel temsili ile hatırlanması amacı ile inşa edildiği geçmiş arasındaki ilişkiyi sorgulatır (Resim

2, 3, 4). Savaşı kaybeden, ölümleri haklı çıkarmaya ve onurlandırmaya çalışan uluslarla, kazanan ve zaferini kendi topraklarında ilan eden ulus, biçim, ölçek ve oran değişse de anıtlılaştırmayı çoğunlukla aynı geleneksel formla gerçekleştirmiştir. Bu örneklerde biçimin belirli bir geçmişi ya da hatırlama sürecini dikte etmediği açıktır. Prost örneğinden yola çıkarsak, yenen kurabiyenin aynı kurabiye olduğunu ama hatırlama süreci ve bunun ürünü olan belleğin birbirinden farklı olduğunu söylemek mümkündür. Kirk Savage "The Past in the Present" [Günümüzdeki Geçmiş] adlı makalesinde şöyle der: "Kamusal anıtların tasarımı tabii ki önemlidir, ancak tasarımın belleği inşa ettiği iddia edilemez. Kültürün içsel anıları, anıtlarının nasıl deneyimlenip, yaşanacağını derinden biçimlendirir."³⁶ Tasarlanan anıt, aslında belirli toplulukların ona yüklediği anlamlar çerçevesinde kendine özgü bir geçmişin temsili haline gelir. Toplum değiştikçe, fiziksel bir gerçeklik olan anıt, madde olarak değişmese de ona yüklenen anlamlar değişir. O toplumun bireyleri için anıttaki hatırlama deneyimi ve onun ürünü olan bellek biçimlenir. Bellek-hatırlama deneyimi-anıtın oluşturduğu bu çember sürekli devinir ve dönüşür. Bu sebeptir ki, hem aynı formların farklı hatırlamalar için kullanılması hem de aynı anıtın zaman içinde farklı geçmişleri ya da aynı geçmişin farklı yönlerini temsil edebilmesi mümkün olur.

Geleneksel anıtların buyurgan ve dikte edici olduğunu iddia etmek bu noktada kuşkulu hale gelir. Ölçek olarak büyüklük faktörünün izleyiciler için etkili bir özellik olduğu tartışılmaz. Anıtların devasa boyutları bireylerin, hatırlattıkları olaylarla önem ilişkisi kurmalarına sebep olabilir. Üstelik, insan ölçeğinin çok üzerindeki yapılar, algıyı tümüyle etki altına alıp, ezici bir his de oluşturabilir. Ancak, geleneksel anıtların çoğunlukla kullandığı bu yöntemin hatırlama deneyimi üzerinde birebir etki sahibi olduğu şüphelidir. *Çanak-kale Şehitleri Anıtı*'nın devasa formu ile izleyicinin algısını zaptettiği açıktır (Resim 6). Formu ve ölçeği ile kuşkusuz ki hem Yarımada'daki ziyaretçilerini hem de Çanakkale Boğazı'ndan geçmekte olan izleyicilerini görsel olarak etkiler. Ancak, aslında form ile hatırlatmayı amaçladığı olay arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Roma Zafer Takı formunun sadeleştirilmiş bir örneği olan yapı, Türk aske-

rinin cesaretini ve zaferini onurlandırmak için dikilmiştir. Aynı geleneksel form, tarih boyunca farklı kahramanlık ve zaferleri övmek için kullanılmıştır.

Antalya'da halkın sürekli önünden geçtiği, meydana ismini veren Hadrianus Kapısı da bir zafer takıdır. Ancak, özel olarak ilgilenenler ve bilgi sahibi olanlar dışında Kapı, izleyicilerinin pek azına inşa edilmesine sebep olan olayları hatırlatır. Üzerine kazınmış olan metinler de artık sıklıkla o yeri kullananlar ya da ziyaret edenler için okunabilir değildir ve dolayısıyla anlaşılır bir bilgiyi ifade etmez. 19. yüzyılın başlarında dikilmiş olan Paris'teki Zafer Takı da bir savaşı, Napolyon komutasındaki Fransa ile İngiltere arasındaki çarpışmaları anıtlıştırmıştır. Ancak, kentle simgeleşen bu anıtı görmeye giden ve merakla izleyen turistlerin pek azı bu geçmiş bilgisine ve ona ait bir ortak belleğe sahiptir. Pek çoğuna bu devasa anıtı deneyimleme anı, yaşanan savaş ve yıkımı değil, onu ilk gördükleri sinema filmini ya da belgeselleri hatırlatır. Hatta anıtın imgesine herhangi bir görsel temsilde (poster, afiş, reklam, vb.) rastlayanlar için çoğunlukla hatırlattığı olgu Paris şehrinin ta kendisi haline gelmiştir.



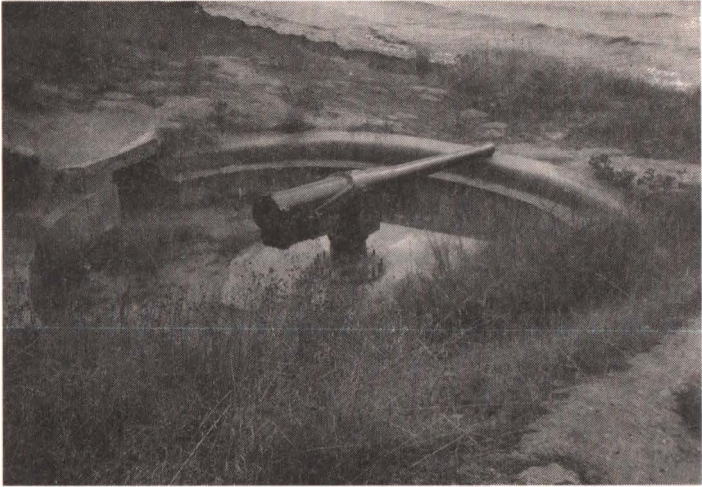
Resim 6. Çanakkale Şehitleri Anıtı.

Çanakkale Şehitleri Anıtı'nın savaşın belleği ile kurduğu ilişkinin, geçmiş ve günümüzdeki egemen politikaların onu sembol olarak üretme biçimi ile ilgisi büyüktür.³⁷ Türk toplumu için Gelibolu Savaşı'nın Yarımada'nın kendisinden bile daha doğrudan bir sembolü haline getirilmiştir. Öyle ki topografya sayısız örneği barındırmasına rağmen "Abide" diye anılan yegâne anıttır. Bu durum, egemen politikaların oluşturduğu toplumsal dinamiklerin ürünüdür ve tasarımın geleneksel formu ile pek az ilişkilidir. Politikalar değişirse, bu form, dikte ettiği öne sürülen hatırlama sürecini izleyiciye aynı şekilde sunamayacak, kurabiye aynı kalsa da verdiği tat başka anıları canlandıracaktır. İnşa edildikleri süreçteki egemen politikalar devam ettiği müddetçe anıtların toplumların bellek üretimleri üzerindeki etkileri yadsınamaz. Fakat, toplumlar ve onları yöneten politikalar değişirken, geleneksel anıtların sadece formları ya da ölçekleri sebebi ile her zaman belirli bir hatırlamayı dikte edeceğinde ısrar etmek çok da doğru olmayacaktır. Bu noktada sorgulanması gereken ise "dikte edici ve buyurgan" olduğu öne sürülen geleneksel anıtlara karşı olarak tasarlanmış "demokratik" anıtların bireyi hatırlama sürecinde özgürleştirdiği iddiasıdır.

"Karşı-Anıt" Olarak Gelibolu'nun Bellek Topografyası

Kış gelince toprak yosun ve otlar örtülür, yazın da kalın bir çam iğnesi örtüsü ayak seslerini yumuşatır. Rüzgârın ağaçlarda çıkardığı hışırtı ve mezarlıkların yarımadanın en güvenli yeri olduğunu düşünen göçmen kuşların cıglığından başka ses duyulmaz. Bu kabristanların ziyaretçi üzerinde bıraktığı etki bir trajedi ya da ölüm değil, sınırsız bir sükûnet ve sürekliliktir... Ne var ki mezarlıkların hemen hemen hiç ziyaretçisi yoktur. Düzenlenmiş turlar dışında mezarlıklara yılda bir avuç ziyaretçi gelir. Bazen aylarca kayda değer bir olay olmaz, kertenkeleler güneşin altında kızıymış mezar taşlarında dolaşır, zaman sonsuz bir rüyadaymış gibi akıp gider.³⁸

Gelibolu adlı ünlü kitabın yazarı Alan Moorehead, kitabının en sonunda 1950'li yıllarda Yarımada'nın görünümünü böyle tarif eder; ıssız ve gözlerden uzak. Yarımada'ya yönelik turistik talepler 20. yüz-



Resim 7. Ertuğrul Koyu'na 2. Dünya Savaşı sırasında bir gemiden sökülerek konmuş top.

yılın son çeyreğinden itibaren yoğunlaşmıştır. 1985 yılında Türk hükümetinin Arıburnu mevkiindeki çıkarmaların gerçekleştiği alanı “Anzak Koyu” olarak adlandırmasından sonra Gelibolu Savaşı’nı ulusal kimliklerinin doğuşunun başlangıcı olarak gören Anzakların bölgeye olan ilgisi artmaya başlamıştır.³⁹ O döneme kadar inşa edilmiş anıtlar haricinde pek az müdahale gerçekleştirildiği için savaş alanları ve kalıntıları uzun yıllar neredeyse savaşın sonundaki haliyle muhafaza edilebilmiştir. Sınırlarının ya da önemli bölgelerinin yakın bir zamana kadar işaretlerle belirtilmediği bu topografya, tüm o yıllar boyunca tesadüf eseri kendini burada bulmuş ziyaretçilerine savaşın yeni tamamlanmış olduğu hissini büyük bir olasılıkla vermiştir. Topografyanın kendi belleği bu anlamda anıtlastırılmaya çalışılan geçmişin tersine doğal ve gerçek görünebilir; çünkü savaş top, tabya, hendek gibi kanlı çarpışmaların kendi kalıntıları tarafından temsil edilir. Gelibolu’da yarışma ile başlatılan süreçte ve yarışmaya bağlı olarak Park için oluşturulan *Uzun Devreli Gelişim Planı*’nda bu topografyanın anıtlastırmanın amacı olan barış düşüncesi üzerindeki rolü şöyle ifade edilir:

Barış düşüncesi, barış duygusu, bireysel bilinçtir. Bilinç, bilgiden; bilgi ise, algı ve deneyimden kaynaklanır. Bu nedenle, ziyaretçilerin Tarihi ve Milli Park'ın kaynak değerlerini bireysel olarak (ya da çok küçük gruplar halinde) birebir algılamalarını, görmelerini, duyumsamalarını sağlayacak, yorumsuz, sansürsüz ve tarafsız işaretlemeler, bilgilendirmeler, düzenlemeler esastır. Ziyaretçiler barış düşüncesine kendileri varabilmeli, barış duygusunu kendileri yaşayabilmelidir. Bu bakımdan, yorumlanmış ve anıtsal ifadelerden; her tür gereksiz, gösterişçi, büyük, kitlelere dönük, duyarsız ve saygısız fiziksel müdahaleden kaçınmak gerekir.⁴⁰

Alıntıdan anlaşılacağı üzere, dikilen anıtların imgesinde oluşturulan hatırlamanın bireyi yönlendirdiği, topografya ile sunulan geçmişin ise “yorumsuz, sansürsüz ve tarafsız” olduğu kabul edilmektedir. Anıtlardaki hatırlama sürecinin politik pek çok amacın aracı olabileceği ve bu anlamda gerçeği birebir yansıtmak gibi bir niteliği sonuna kadar taşıyamayacağı açıktır. Ancak, bu sadece belleğin



Resim 8. Anzak Anma Alanı.

kendi topografyası ile kurulacak olan hatırlamanın tüm yorum ve politik biçimlendirmelerden arınmış olacağı ve böylece bireyin hatırlama sürecinde tümüyle özgür kalacağı anlamına gelmeyecektir. Mekân üzerine çalışmış olan ünlü Fransız düşünür Henri Lefebvre başyapıtı *The Production of Space*'in [Mekânın Üretimi] bir bölümünde kamu için üretilen temsili mekânlar ile bireyler arasındaki ilişkiyi inceler. Lefebvre bu tür “temsili mekânlarda” bireylerin pasif bir şekilde onlara empoze edilenleri deneyimlediklerini iddia eder.⁴¹ Yarışma ile beraber başlayan süreçte Gelibolu'nun yıllar boyunca kendi halinde kalmış, geçmişini yalnızca bilen gözlerle sunmuş olan peyzajı, belleğin temsiline kendisine dönüştürülmüştür. Bu dönüştürme, yarışmanın özünü oluşturan şartnamede katılımcılardan gereklilik olarak istenenlerden de okunabilir:

Hazırlanacak bir kavramsal planın ana amacı, bu yöreyi bir savaş alanı olarak yeniden tanımlamak, buraya açık ve kendini çok güçlü olarak hissettiren bir kimlik kazandırmak ve savaşla ilgili kalıntıların arazide sergilenişinde bir düzen belirlemek olmalıdır... Alanın sınırları belirlenmeli, girişleri iyi tanımlanmış ve kontrollü olmalıdır... Muharebe alanlarının unutulmaz bir topografik konumu, dramatik yapısal öğeleri ve inanılmaz güzellikte manzaraları vardır. Bu manzara vurgulanmalı, işaretlenmeli, çerçevelenmeli ve belirtilmeli, ayrıca farklı isim ve anılara ilişkin gerekli bilgiler sağlanmalıdır.⁴²

Yarımada'nın o zamana kadar hiçbir iz taşımayan, sadece harita ve yönetmeliklerde çizilmiş olan sınırlarını izleyici için görünür hale getirmek, girişlerini belirlemek ve kontrol etmek katılımcılardan beklenen önerilere yönelik temel gereklilikler arasındadır. Şartnamede “kara ve deniz sınırlarının yetersiz ve uygun olmayan bir biçimde işaretlendiği” belirtilmekte, bu sebeple katılımcıların projelerinde “Park’a yaklaşma ve Park’a girildiği duygusunu” yaratmayı amaçlamaları önerilmektedir.⁴³ Ayrıca, o zamana kadar çok da iyi tanımlanmamış olan savaş alanlarının “manzarasının” ve bu manzarayı oluşturan “dramatik yapısal öğelerin” sadece işaretlenmesi değil, izleyici için görsel olarak çerçevelenmesi istenmektedir. Diğer

bir deyişle, tasarımcılardan beklenen ziyaretçilerin duracakları noktaların ve bakacakları yönlerin bile belirlenmesidir. Yine şartnamede, Yarımada'da üç odak tanımlanmaktadır: ana giriş, savaş alanları ve forum. Katılımcılardan ana girişi, ziyaretçiyi topografyada yapacağı yolculuğa fiziksel ve zihinsel olarak hazırlayacak bir bölüm olarak düşünmeleri talep edilmektedir. Savaş alanlarında yaşanmış anılara göre senaryolar tasarlamaları, forumda ise barış fikrini güçlendirecek şekilde kişileri bir araya toplayacak bir alan oluşturmaları istenmektedir. Ayrıca, öneri projelerin her bölgenin girişinde ziyaretçiyi gerekli bilgilerle donatacak ve içerideki hareketlerini organize edecek giriş tasarımları içermeleri yarışma organizatörleri tarafından talep edilmektedir. Daha önce serbest bir şekilde ziyaret edebildiği bellek topografyasına kontrollü ve gerekli bilgileri almış olarak giren bireyin, önemli noktalarda da bilgi ile donatılmasını, bakacağı yön ve izleyeceği rotaların belirlenmesini "bireysel özgürlük" olarak ifade etmek pek de mümkün değildir.

Şartnamedeki taleplere bağlı olarak geliştirilmiş ve birincilik ödüllü almış olan Norveçli ekibe ait önerinin adı "Ayak ve Göz"dür (Resim 9). Bu isimlendirmeyi proje sahipleri şöyle açıklar: "Ayak adım adım ilerleyen bir gözdür. Göz açık alanda merak eder. Bir iz üzerinde ilerler. İnsanın kendi tarihinde mekik dokur gibi hareketi Park'a yaklaşımımızda esastır." Ekip, bu çerçevede, topografyanın tamamını içine alan yaya izleri, araç ve feribot rotaları üzerine kurulu bir ağ önermiştir. Bu ağ ziyaretçilerin Park içindeki tüm hareketlerini tarifler. Çünkü proje sahipleri, Yarımada'yı "mistik bir savaş peyzajı" olarak gördüklerini ve ziyaretçinin bu alanda yaşayacağı deneyimi bu mistik alana yolculuk olarak tanımladıklarını önerilerinde ifade etmişlerdir.⁴⁴ Tüm topografyayı, düzenli ve sistematik bir şekilde yürüyüş izleri ve trafik aksları ile donatmak, bireylerin tek başına ya da gruplar halinde gerçekleştirecekleri ziyaretlerin tur rotalarını belirlemek tabii ki onlara peyzajdaki belleği özgürce deneyimleme imkânı sunma anlamına gelmemektedir. Üstelik, izleyiciye sadece savaşın tarihi bilgisinin verilmesinin ve anıt olarak topografyadaki belleğin belirli rotalar halinde yaşatılmasının yorumsuz, saf ve gerçek bir hatırlama sunacağı da şüphelidir.



Resim 9. Gelibolu Yarımadası Barış Parkı Tasarım ve Fikir Yarışması'nda birincilik ödülü alan proje.

Bruce Scates “Gelibolu’nun Gölgesi” adlı makalesinde şöyle der: “[Gelibolu’da] peyzajın görünümü asla saf, asla masum değildir, ziyaretçinin kişisel deneyimiyle uzlaşır.”⁴⁵ Bu kişisel deneyimin ise günümüzde Yarımada’yı ziyaret eden pek çok farklı tur grubunun geçmişin hatırlatmak ve silmek istedikleri yönlerine bağlı olarak, topografyada seçilen ve ihmal edilen rotalar aracılığı ile güdümlendiği çok açıktır. Sahip olunan politik görüşün güçlendirmek istediği ortak belleğin yapısına bağlı olarak belirli bir hatırlama deneyimi bu tur aktiviteleri aracılığı ile bireye yaşatılmaktadır. Yılın yoğun olarak birkaç günü Yarımada’yı kalabalık olarak ziyaret eden Avustralya ve Yeni Zelanda vatandaşları şafak ayınları ile atalarının çıkarma yaptığı gecenin 25 Nisan yıldönümünü periyodik olarak anarlar. Gü-

neşin doğuşunu selamlayan bu ayının yapılış biçiminin, 2000 yılında ziyarete açılan Anzak Anma Alanı'nın tasarımının da temel belirleyicilerinden birisi olduğu açıktır. Bu ayinleri her yıl programlayan turların rotasına Türkler tarafından yapılmış anıt ve mezarlıklar seyrek olarak dahil olurlar.

Benzer bir şekilde, 18 Mart Çanakkale Deniz Zaferi'ni anma haftasında yoğunluklu olarak savaş alanlarına tur kabileleri ile gelen Türkler tur rehberlerinin çoğunlukla duygusal bir atmosferde anlattığı tarihi olayların, hatta bazen abartılmış, insanüstü ve doğaüstü niteliklere büründürülmüş hikâyelerin eşliğinde Türk şehitliklerini gezerler. Türk ziyaretçiler içindeki ağırlıklı politik görüşler bu rotaların nirengi noktalarını ve bu nirengi noktalarındaki anma biçimlerini belirler. İngiltere, Fransa, Avustralya ya da Yeni Zelanda'ya ait herhangi bir anıtı ziyaret etmek ya da etmemek veya 57. Alay Şehitliği'nde şehitler için namaz molası vermek ya da vermemek gibi kararlar bu politik görüşe bağlı olarak alınır; Conkbayırı, Kanlısirt ve Anzak koyunu içine alan bölgede savaşın kaderini siperlerle belirleyen coğrafi sınırlar günümüzde de ziyaretçilerin hatırlama rotalarında belirleyicidir. İtilaf devletlerinin çıkarma bölgesinin yer aldığı sahil kısmından geçen yol çoğunlukla bu devletlerin anıtlarını kapsadığı için Türkler tarafından oluşturulmuş turlara pek dahil olmaz. Buna karşılık, Türk tarafının mevzilendiği ve kayıplarının çoğunu verdiği yüksek coğrafi alandan geçen yol bu turların ana güzergâhını oluşturur. Topografyada tayin edilecek her rotanın ziyaretçiye, seçilen nirengi noktaları aracılığı ile, sadece farklı bir hatırlama deneyimi sunmayacağı, aynı zamanda her biri için farklı bir Gelibolu Savaşı belleği kuracağı çok açıktır.

Yarışmaya bağlı olarak ve birincilik ödülü alan ekiple ortaklaşa geliştirilen *Gelibolu Yarımadası Uzun Devreli Gelişim Planı* çerçevesinde ilk hayata geçen proje olan Kilitbahir'deki *Namazgâh Tabyaları*'nın restore edilip yeniden işlevlendirilmesinde topografyayı anıtlılaştırmaya yönelik önerilerin tümünün fiziksel karşılığını görmek mümkündür.⁴⁶ Restorasyondan önce, savaştan sonrakine en yakın haliyle terk edilmiş olarak, gelişen yerleşimin kenarında kalmış tabyalar, bu plan ışığında müzeye dönüştürülmüştür (Resim 10,



Resim 10. Namazgâh Tabyaları. Restorasyon öncesi görünüm.

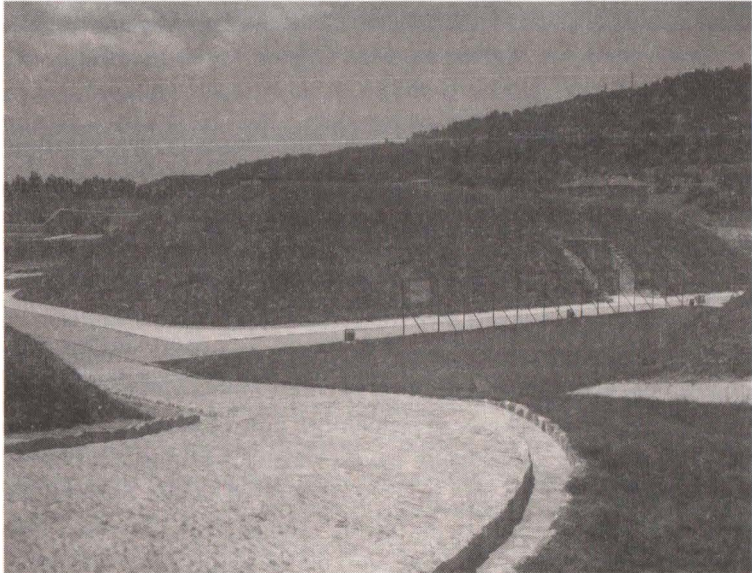
11). 2006 yılından beri ziyarete açık olan bu savaş mekânları, savaşı anlatan belge ve görselleri sergilemek üzere tekrar tasarlanmış ve bazı kısımları birebir ölçekli aslına uygun eşyalar ve asker modelleri ile savaştaki haline en yakın şekliyle döşenmiştir. Bu özel alanlara girecek olan ziyaretçilerin kendilerini tıpkı savaştaki askerler gibi hissetmeleri ve savaşı mekânlar aracılığıyla deneyimlemeleri istenmiştir. Tüm peyzajı yollar ve bilgi içeren işaretleme sistemleri ile donatılmış, kontrollü olarak giriş ve çıkışa imkân veren alan, bireye Gelibolu deniz ve kara çarpışmalarını hatırlatan araç olarak savaşın anıtı haline getirilmiştir. Savaşı yaşatıp, yorumsuz tarihi bilgiyi aktararak aslında onu protesto etmeyi ve barışın önemini hatırlatmayı amaçlayan tasarım fikrine rağmen, topografyanın kendisi aracılığıyla oluşturulan mekânsal bir hatırlama deneyimi sunan bu devasa plato, ortak belleğe yönelik her türlü senaryo yazımına güçlü bir altlık oluşturmaktadır.

Sonuç

Bu hatıra, özdeş bir anın çekiminin, ta uzaklardan gelip benliğimin derinliklerinde kışkırttığı, coşturduğu, deştiği o geçmişteki an, bilincimin aydınlık yüzeyine ulaşacak mı? Bilmiyorum.

Marcel Proust, *Kayıp Zamanın İzinde*

Aslında insanoğlunun hep unutmak istediği acıları yaratan savaşlar, ironik bir şekilde, politik amaçlar, bireysel travmatik ihtiyaçlar, çekilenlerin boşa gitmemiş olduğunu bilme isteği, ya da bazen sadece bir daha gerçekleşmemeleri için tarih boyunca en fazla anıtın inşasına sebep olmuşlardır. Her ısırıkta kurduğu bellek ile acı bir tat bırakan bu kurabiye tüm nesiller tarafından iştahla yenmeye devam edilmiştir. Tarifsiz acılara sebep olmuş çarpışmaların önemli sahne-



Resim 11. Namazgâh Tabyaları. Restorasyon sonrası görünüm.

lerinden biri olan Gelibolu için de bu aralıksız anma ve hatırlama çabası geçerlidir. Bu çabanın kişisel ve/veya toplumsal ihtiyaçlara cevap vermesinin yanı sıra pek çok politik amaçla beslendiği açıktır. Gelibolu Barış Parkı Yarışması'nda her ne kadar Gelibolu'da karşı-anıtlştırma süreci başlatmak ve sonraki projelerle bu eğilimi desteklemek gibi bir fikir olsa da, savaşın belleğinin giderek artan bir şekilde belirli politik görüşlerin odağı haline gelmesi yarışmadaki tasarımsal eğilimlerin toplumsal dinamiklerde karşılığını bulamadığını gösterir. Gelibolu Savaşı'nı geleneksel anma kavramları ile hatırlamak toplumun büyük bir kesimi için hâlâ geçerli hatırlama biçimidir. Egemen politikalar, ziyaretçiler için kahramanlıkları övmeyi ve hayatını kaybedenlerin yasını tutmayı, savaşın acılarını deneyimletmek ve barış fikrine ulaştırmak amaçlarına tercih etmektedir. Bu politikalar, geleneksel ya da karşı-anıtların topografyada izleyici tarafından nasıl deneyimleneceğini ve dolayısıyla hatırlamanın ziyaretçi için nasıl gerçekleşeceğini de belirlemektedir. Anıtlar tasarım amaçlarından farklı olarak kullanılmakta, anıt aracılığı ile gerçekleştirilen hatırlama deneyimi değiştirilebilmektedir.

Ezici ölçekleri ve politik amaçlı tasarımlarına rağmen geleneksel anıtların bireylerin belleklerini kontrol ettiğini söylemek gibi, sadece bellek topografyasında mekânsal bir hatırlama deneyimi sunan karşı-anıtlştırmanın da bireyi özgür bıraktığını söylemek mümkün değildir. Şurası açıktır ki, sadece izlenebilen anıtların tasarım dili tek başına, bir kurabiyenin tadındaki kadar serbest çağrışımlarla oluşabilen hatırlama süreçlerini kontrol etmek konusunda yeterli değildir. Üstelik, inşa edilmiş olan anıtların arkasındaki amaçlar, zaman geçerken değişen dünyada kalıcılık sorunu ile boğuşmaya mahkûmdurlar. Bunun yanında, her anıtlştırma bir müdahaledir. Müdahale, bireylerin doğal hatırlama ve unutma süreçlerine ve dolayısıyla sonuç ürün olan belleklerine karşı olarak pek çok farklı araçla işlenen birey, anıtl temsil edilen geçmişte, aslında ona sunulan kurabiyenin tadında kendi kişisel yolculuğuna çıkar.

Gelibolu'nun bellek topografyasının kendi değerlerinin ortaya çıkartılıp sergilenmesinin yapılabilecek tüm diğer mimari müdahalelerden ve dikilebilecek sayısız formdaki anıtlardan çok daha doğa-

sına özgü, görsel olarak tamamlayıcı ve kalıcı olacağı açıktır. Mekânın kendisini bilginin aktarım aracı haline getirmenin ve tüm coğrafyayı müzeleştirmenin de tarihi koruyan ve yücelten bir yaklaşım olduğu kuşkusuzdur. Ancak, topografyanın saf, tüm yorumlardan arınmış ve kişilerin Savaş'a ait belleklerini özgürleştiren bir hatırlama deneyimi sunduğu düşüncesiyle Yarımada'daki projeleri hayata geçirmek yanlış bir kabulle yola çıkmak anlamına gelecektir. Çünkü, bu kabulün tam tersine, tanımsız ve el değmemiş kalıntılar "işaret" edilerek ve büyük harflerle belirtilerek temsilin kendisi olmaya başladıkça, deneyim özgürlüğü biçimlendirilmeye, bellek yorumlanmaya başlanacaktır.

Topografya da yolculuğu boyunca ayrıntılı donanımlar ve gerçekçi mekânsal deneyimlerle işlenen bireydeki hatırlama süreci güçlü bir şekilde etkilenmekte, seçilecek rotaya bağlı olarak pek çok farklı politik görüşün oluşturmak istediği bellek daha kolay kurulabilir hale gelmektedir. Üstelik, birebir modeller ve tasarlanmış peyzajlarla tanımlanan senaryolar da kişisel farklılıklardan kaynaklanabilecek deneyim çeşitliliğini azaltmaktadır. Anıtın günümüz dünyasında değişen rolüne paralel olarak, topografyanın kendi belleğinin Gelibolu'da da öne çıkartılması ve tıpkı Proust'un küçük kurabiyesindeki gibi her birey için kişisel bir hatırlama yolculuğunu vaad ediyor olması toplumsal belleğin zenginleşmesi adına heyecan verici bir yaklaşımdır. Diğer yandan, topografya ile kurulan deneyimin gücü ve her türlü politik amaçlı senaryo yazımına uygunluğu sebepleri ile bu potansiyel kişisel anı zenginliğinin, sınırlandırılmış ve önceden dikkatle hazırlanmış bir tek tip "ezber"e dönüşmemesi için önlemlerin alınması ve çalışmaların yapılması gerekmektedir.

NOTLAR

- 1 Marcel Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde* adlı eserinin *Swann'ların Tarafı* adlı cildi için, bkz. Proust (1999).
- 2 Özellikle bellek politikaları ve belleğin kent ve anıt ile ilişkisi üstüne çalışan Andreas Huyssen'in söz konusu eserinin Türkçesi için, bkz. Huyssen (1999), İngilizcesi için, bkz. Huyssen (1995). Temsiliyet ve bellek kavramları arasındaki ilişkinin daha ayrıntılı açıklamaları için, bkz. Le Goff (1992).
- 3 Michel Foucault'nun tarih ve bellek arasındaki ilişkiyi de sorguladığı makalesi "Nietzsche, Genealogy, History" [Nietzsche, Soybilim, Tarih] için, bkz. Foucault (1984).

- 4 Casey bu durumu daha iyi açıklamak için ünlü düşünür Jacques Lacan'ın "hatırlama her zaman şimdidir" deyimine referans verir, bkz. Casey (2000): xxii.
- 5 "Kolektif bellek" kavramı için, bkz. Halbwachs (1950); (1992). "Toplumsal bellek" kavramı için, bkz. Fentress ve Wickham (1992). "Kültürel bellek" kavramı için, bkz. Assmann, (2001).
- 6 Shackel'e ait olan bu cümle Paul A. Pickering ve Alex Tyrrell'in "The Public Memorial of Reform" [Reformun Kamusal Anıtı] makalesinden alıntılanmıştır. Makale için, bkz. Pickering ve Tyrrell (2004). Orijinal kaynak için, bkz. Shackel (2001).
- 7 Daha detaylı bilgi için, bkz. Casey (2000): xii.
- 8 İfadenin kaynağı için, bkz. Low ve Lawrence-Zúñiga, (2003): 22.
- 9 *Gelibolu Yarımadası Barış Parkı Uluslararası Fikir ve Tasarım Yarışması* ilk olarak 19 Mayıs 1997 günü ilan edilmiş ve 18 Mart 1998 günü de sonuçları açıklanmıştır. Yarışmayı organize eden ve gerekli bilgi altyapısını hazırlayan ekip, 1996 yılında Orman Bakanlığı ve Orta Doğu Teknik Üniversitesi arasında imzalanan protokol gereği çalışmaya başlayan Prof. Dr Raci Bademli liderliğinde organize edilmiştir. 121 proje resmi olarak yarışmaya katılmış, 15 adedi ödüllendirilmiş ya da onurlandırılmıştır. Yarışma hakkında detaylı bilgi için, bkz. Bademli ve diğerleri (1997a); (1997b); (2001).
- 10 Bu çalışmada kullanılan pek çok kaynak ve veri için, içeriği ve kapsamı farklı olmakla beraber Gelibolu Yarımadası üzerine çalışılmış olan *Savaşın Mimari Anıtlarştırması: Ars Memoriae (Bellek Sanatı) ve Gelibolu Savaş Alanları* [Architectural Memorialization of War: *Ars Memoriae* and the Landscape of Gallipoli Battles] adlı, yazara ait doktora tezinden faydalanılmıştır. Tez için, bkz. Yılmaz (2008).
- 11 Riegl (1998): 621.
- 12 Alex King "Remembering and Forgetting in the Public Memorials of the Great War" [Büyük Savaş'ın Kamusal Anıtlarında Hatırlama ve Unutma] adlı makalesinde Birinci Dünya Savaşı sonrası dönemde tarihin gördüğü en yoğun anıtlarştırma çabasının yaşandığını iddia eder. Daha ayrıntılı bilgi için, bkz. King (2001).
- 13 Alıntının kaynağı ve savaş anıtları ve bellek politikaları arasındaki ilişki konusunda daha detaylı bilgi için, bkz. Mayo (1988): 75.
- 14 Daha detaylı bilgi için, bkz. King (1998): 75.
- 15 Bkz. Borg (1991): x.
- 16 Yazar James Edward Young özellikle savaşı anıtlarştırma söylem ve pratiklerinde 20. yüzyıl sürecinde gerçekleşen değişimler üzerine çalışmıştır. Metindeki alıntı ve değişimin tarihi hakkında detaylı bilgi için, bkz. Young (2000).
- 17 Anıtlarştırmadaki dönüşümün toplumsal dinamikleri hakkında detaylı bilgi için, bkz. Winter (2006).
- 18 Bkz. Young (2000): 93.
- 19 Lewis Mumford'un anıtlar ve kalıcılık arasındaki ilişki ile ilgili, dönemini derinden etkileyen fikirleri hakkında daha detaylı bilgi için, bkz. Mumford (1938): 434.
- 20 Alıntı için, bkz. Young (2000): 96.
- 21 Bu dönem "memory-boom," yani bellek patlaması olarak da adlandırılmaktadır. Kavram hakkında detaylı bilgi için, bkz. Winter (2006).
- 22 Alıntı için, bkz. Young (2000): 95.
- 23 İlk olarak Young tarafından kullanılan "karşı-anıt" (*counter-monument*) kavramı literatüre geçmiş ve sıklıkla kullanılan bir kavramdır. Kavramın ilk kullanıldığı metin için, bkz. Young (1992). Alıntı için, bkz. Young (2000).
- 24 Alıntının alındığı kaynak için, bkz. Lipstadt (1999): 65.
- 25 Bu alıntı Lipstadt'ın makalesinden alınmıştır ancak Maya Lin'in tasarım yaklaşımı hakkında daha detaylı bilgi için, bkz. Lin (1995).

- 26 Karşı anıtların demokratikliği üzerine daha detaylı bilgi için, bkz. Calquhoun (1984); Sommer (1999).
- 27 Gelibolu Savaşı'nın tarihçilerin uzlaştığı en önemli sonuçları şunlardır: Yaklaşık bir milyon kişi savaşmış, yarım milyonu hayatını kaybetmiş ya da yaralanmıştır. Birinci Dünya Savaşı iki yıla yakın uzamıştır. Rusya Çarlığı yıkılmıştır. Avustralya ve Yeni Zelanda ulusal kimliklerini kazanmışlardır. Daha detaylı bilgi için, bkz. Moorehead (2000).
- 28 Bu dönemdeki anıtların faaliyetleri hakkında daha detaylı bilgi için, bkz. Bademli ve diğerleri (1997).
- 29 Türk mezarlıklarının sayısı anıtlara oranla çok daha azdır. Çünkü Türk askerlerine ait mezarların büyük bir çoğunluğu toplu mezar şeklindedir ve ölenlerin kimlikleri pek azında ayrıca belirtilmiştir.
- 30 Kraliyet (şimdiki Milletler Topluluğu) Savaş Mezarlıkları Komisyonu kurulumu ve anıtların faaliyetleri hakkında daha detaylı bilgi için, bkz. Commonwealth War Graves Commission (1920).
- 31 İngiliz Milletler Topluluğu Savaş Mezarlıkları Komisyonu'nun mezarlıklarında, mimar Sir Edwin Lutyens tarafından tasarlanmış olan "adak taşı" üzerinde ünlü şair Rudyard Kipling'in "*Their names liveth for evermore*" dizesi kazılıdır. Daha ayrıntılı bilgi için, bkz. Commonwealth War Graves Commission (1920). Fransız mezarlığındaki obelisk formundaki çan kulesinin üzerinde ise Victor Hugo'nun "*Ave Gallia Immortalis*" sözleri yazılıdır. Daha ayrıntılı bilgi için, bkz. Bademli ve diğerleri (1997a).
- 32 Çanakkale Zafer ve Meçhul Asker Anıtı Yarışması 1944 yılında açılmıştır. Birincilik ödülü kazanan tasarım mimarlar Feridun Kip, İsmail Utkular ve Doğan Erginbaş'a aittir. Anıt 1954 yılında Çanakkale Şehitleri Anıtı adıyla inşa edilmiştir. Daha detaylı bilgi için, bkz. Çanakkale Zafer ve Meçhul Asker Anıtı Müsabakası (1944).
- 33 Anıtın tasarımında ağırlığı olduğunu söyleyen Doğan Erginbaş'ın tasarım formunun tarihçesini anlattığı tez önerisi memi için, bkz. Erginbaş (1950).
- 34 Uzun Devreli Gelişim Planı parkın statü değişimi konusunda ayrıntılı bilgiler içermektedir. Daha detaylı bilgi için, bkz. Bademli, Sarı ve diğerleri (2001).
- 35 Mulvey (1999).
- 36 Daha ayrıntılı bilgi için, bkz. Savage (1999).
- 37 Anıtın Gelibolu'daki savaşın bellek sembolü olarak üretilmesinin ne denli baskın bir politika olduğunu bir dönemin en büyük Türk Lirası banknotlarından 500.000 TL'ye 18 Mart 1993 tarihinde basılarak, tedavüle çıkartılmış olması da gösterir.
- 38 Daha ayrıntılı bilgi için, bkz. Moorehead (2000).
- 39 Avustralya ulus oluşumu için Gelibolu Savaşı'nın etkisi ve Avustralyalıların Yarımada'ya olan ilgisinin 20. yüzyıl süreci boyunca değişimi hakkında detaylı bilgi için, bkz. Bean (2007).
- 40 Daha detaylı bilgi için, bkz. Bademli, Sarı ve diğerleri (2004).
- 41 Mekân üretimi konusunda daha detaylı bilgi için, bkz. Lefebvre (1991).
- 42 Daha detaylı bilgi için, bkz. Bademli ve diğerleri (1997): IV 21-22
- 43 A.g.e., IV 2.
- 44 Norveçli ekip, Lasse Brøgger ve Anne-Stine Reine'e ait öneri projeler Milli Parklar Eceabat Müdürlüğü Arşivi'nde bulunmaktadır.
- 45 Bruce Scates'in Gelibolu hakkındaki çalışması hakkında daha detaylı bilgi için, bkz. Scates (2002).
- 46 Park alanı sınırları içerisindeki en büyük tabyalardan biri olan, Sultan Abdülaziz tarafından yaptırılan Namazgâh Tabyaları hakkında daha detaylı bilgi için, bkz. Bademli ve diğerleri (1997a).

KAYNAKÇA

- Assmann, Jan (2001). *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıntı.
- Baddeley, Alan D (2002). *Human Memory: Theory and Practice*, Londra: Psikoloji Yayınları, ilk basım 1997; baskılar 1999; 2001.
- Bademli, Raci, İtır Bayburtoğlu, Serdar Özbay, Gökçe Orhan, Volkan Akkoyunlu, Serpen Tansel, Murat Özgümüş, Nalan Akyürek Vardar, Hasan Çağatay Çelik (yay. haz.) (1997a). *Katalog: Gelibolu Yarımadası Barış Parkı Uluslararası Tasarım ve Fikir Yarışması*, Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi Yayınları.
- Bademli, Raci, Murat Balamir, Feryal Halatçı, Serdar Özbay, Ann Lawler, Gökçe Orhan, Volkan Akkoyunlu (1997b). *Kitap: Gelibolu Yarımadası Barış Parkı Uluslararası Tasarım ve Fikir Yarışması*, Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi Yayınları.
- Bademli, R.Raci, Burak Sarı, ve diğerleri (2001). *Gelibolu Yarımadası Tarihi Milli Parkı (Barış Parkı) Uzun Devreli Gelişme Planı (UDGP) Çalışmaları, Cilt I: Tespitler ve Değerlendirmeler*, (Basılmamış Rapor), Ankara: ODTÜ, Gelibolu Yarımadası Barış Parkı Planlama ve Danışma Bürosu, AGUDÖS Proje No 99.02.02.03.
- Bademli, Raci, K. Burak Sarı, Cansu Canaran ve Ersan Koç (yay. haz.) (2001). *Projeler: Gelibolu Yarımadası Barış Parkı Uluslararası Tasarım ve Fikir Yarışması*, Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi Yayınları.
- (2004). *Gelibolu Yarımadası Tarihi Milli Parkı (Barış Parkı) Uzun Devreli Gelişme Planı (UDGP) Çalışmaları, Cilt II: Esaslar ve Tutumlar*, (Basılmamış Rapor), Ankara: ODTÜ, Gelibolu Yarımadası Barış Parkı Planlama ve Danışma Bürosu, AGUDÖS Proje No 99.02.02.03.
- Bean, Charles Edwin Woodrow (2007). *Bean's Gallipoli: The Diaries of Australia's Official War Correspondent*, Kevin Fewster (yay. Haz.), Crows Nest: Allen & Unwin, ilk basım 1983.
- Borg, Alan (1991). *War Memorials: From Antiquity to the Present*, Londra: Leo Cooper.
- Casey, Edward (2000). *Remembering: A Phenomenological Study*, Bloomington: Indiana University Press.
- Çanakkale Zafer ve Meçhul Asker Anıtı Müsabakası (1944). *Mimarlık* 3: 52-65, 72.
- Colquhoun, Alan (1984). "Democratic Monument," *Architectural Review* 1054.
- Erginbaş, Doğan (1950). *Anıt-Kabirler ve Zafer-Asker Anıtları*. İstanbul: İstanbul.
- Fentress, James ve Chris Wickham (1992). *Social Memory*, Oxford; Cambridge, Mass.: Blackwell.
- Foucault, Michel. "Nietzsche, Genealogy, History", Paul Rabinow (yay. haz.), *The Foucault Reader* içinde, New York: Pantheon Books: 76-100.
- Halbwachs, Maurice (1950). *The Collective Memory*, New York: Harper-Colophon.
- (1992). "The Social Frameworks of Memory," Lewis A. Coser (yay. haz.), *On Collective Memory* içinde, Şikago; Londra: University of Chicago Press: 37-189.
- Hayden, Dolores (2000). "Landscapes of Loss and Remembrance: The case of Little Tokyo in Los Angeles," Jay Winter ve Emmanuel Sivan (yay. haz.), *War and Remembrance in the Twentieth Century* içinde, Cambridge: Cambridge University Press.
- Huyssen, Andreas (1999). *Alacakaranlık Anıları: Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek*, Nurdan Gürbilek (yay. haz.), çev. Kemal Atakay, İstanbul: Metis Yayınları.
- (1995). *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*, Londra; New York: Routledge.
- Imperial (now Commonwealth) War Graves Commission 1920. *Annual Report of the Imperial War Graves Commission: 1919-1920*. Londra: H.M.S.O.

- King, Alex (1998). *Memorials of the Great War in Britain: The Symbolism & Politics of Remembrance*, Oxford: Berg.
- (2001). "Remembering and Forgetting in the Public Memorials of the Great War", Adrian Forty ve Susanne Küchler (yay. haz.), *The Art of Forgetting* içinde, Londra: Berg: 147-170.
- Lefebvre, Henri (1991). *The Production of Space*, çev. Donald Nicholson-Smith, Oxford; Cambridge Mass.: Blackwell.
- Lin, Maya, Stanley Saitowitz, Stephen Greenblatt, Thomas Laqueur ve Andrew Barshay (1995). "Grounds for Remembering," Doreen B. Townsend *Beşeri Bilimler Merkezi Sempozyum Bildirileri Seçkisi* içinde.
- Lipstadt, Hélène (1999). "Learning from Lutens: Thiepval in the Age of the Anti-Monument," *Harvard Design Magazine* (Güz): 65-70.
- Low, Setha M. ve Denise Lawrence-Zúñiga (2003). "Locating Culture", Low ve Lawrence-Zuniga (yay. haz.), *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture* içinde, Oxford: Blackwell: 1-48.
- Mayo, James M. (1988). "War Memorials as Political Memory," *Geographical Review* 78/1: 62-75.
- Moorehead, Alan (2000). *Gelibolu*. İstanbul: Doğan.
- Mulvey, Laura (1999) "Reflections on Disgraced Monuments," Neil Leach (yay. haz.), *Architecture and Revolution: Contemporary Perspectives on Central and Eastern Europe* içinde, Floransa, KY: Routledge.
- Mumford, Lewis (1938). *The Culture of Cities*, New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.
- Pickering, Paul A. ve Alex Tyrrell (2004). "The Public Memorial of Reform: Commemoration and Contestation," Pickering ve Tyrrell (yay. haz.), *Contested Sites: Commemoration, Memorial and Popular Politics in Nineteenth-Century Britain* içinde, Hants; Burlington: Ashgate: 1-24.
- Proust, Marcel (1999) *Kayıp Zamanın İzinde: Swann'ların Tarafı*, çev. Roza Hakmen, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Riegl, Alois (1998). "The Modern Cult of Monuments: Its Character and Its Origin", K. Michael Hays (yay. haz.), çev. Kurt W. Foster ve Diane Ghirardo, *Oppositions Reader: Selected Essays 1973-1984* içinde, New York: Princeton Architectural Press.
- Savage, Kirk (1999). "The Past in the Present: The Life of Memorials," *Harvard Design Magazine* (Güz): 14-19.
- Scares, Bruce (2002). "Gallipoli's Shadow: Pilgrimage, Memory, Mourning and the Great War," *Australian Historical Studies* 119 (Nisan): 1-21.
- Shackel, Paul A. (2001). *Myth, Memory and the Making of the American Landscape*, Gainesville: University Press of Florida.
- Sommer, Richard M. (1999). "Time Incorporated: The Romantic Life of the Modern Monument," *Harvard Design Magazine* 9 (Güz): 38-44.
- Winter, Jay (2006). *Remembering War: The Great War between Memory and History in the Twentieth Century*, New Haven; Londra: Yale University Press.
- (1995) *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Yılmaz, Ahenk (2008). "Savaşın Mimari Anıtların Sırası: *Ars Memoriae* (Bellek Sanatı) ve Gelibolu Savaş Alanları," Doktora Tezi, İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü.
- Young, James Edward (2000). "Memory, Countermemory and the End of the Monument," *At Memory's Edge After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture* içinde, New Haven; Londra: Yale University Press: 90-119.
- (1992) "The Counter-Monument: Memory against Itself in Germany Today." *Critical Inquiry* (Kış): 267-296.

Kimliği Unutulmayanlarla Kurgulamak: Anadolu Ermenilerinin Cumhuriyet Döneminde İstanbul'a Göçü

Ayşegöl Komsuoğlu-Birsen Örs**

Türkiye toprakları Cumhuriyet'in kuruluşu ile birlikte, Osmanlı'nın son yüzyılında çektiği sancılarının da etkisiyle, bir ulus-devletin doğuşuna tanık oldu. Devletin ulusunu inşa ettiği bu kuruluş sürecinde rejimin –sekülerleşmeyi merkeze yerleştirmesine rağmen– Müslüman olma temelinde biçimlendirdiği bağdaşıklık (homojenlik), bu ortaklığın dışında kalanların ülkenin yeni kurgusunda yer almalarını zorlaştırdı. Anadolu Ermenileri bu süreçte, Anadolu topraklarının farklı yörelerinde yaşayan küçük gruplar halindeki yaşamlarını ekonomik ve toplumsal nedenlerle İstanbul'un görece farklı kültürleri hâlâ bir arada barındıran yapısında sürdürdüler. Türkiye Ermenilerinin ülke topraklarına dağılmış nüfuslarının Anadolu'dan İstanbul'a göç süreciyle bir araya gelişleri, içinde binlerce öyküyü barındıran bir yaşam zincirinin hikâyesidir. İstanbul'a varışla birlikte, ülkelerinde kalmak ve yaşamak için "İstanbul Ermenisi" olmaktan başka bir yolu seçemeyen bireylerin bellekleri –belki de ikinci kezgeride bıraktıklarının izleriyle şekillendi. Anadolu'dan göç eden Er-

* İstanbul Üniversitesi.

menilerin son kertede kendilerinin olan İstanbul Ermeni toplumu-na ait olmayı başarması, heybelerinde sakladıklarıyla bu toplumu dönüştürebilmelerine ve diğer birçok göç sürecinde olduğu gibi yeni kentlerinin bir parçası olabilmelerine bağlıydı. Bu yazı son on yılda sayıları katlanarak artan bellek araştırmalarının siyasal olanla kaçınılmaz bir bağa sahip olduğu gerçeğini dikkate alarak, Türkiye'nin ulus inşa projesinin Anadolu'da sildiği izlerin İstanbul'da bireylerin belleklerinde yeniden üretimini sergilemek amacını taşımaktadır.¹ Bellek çalışmalarında sıkça vurgulanan siyasetin geride bırakmak istediklerinin, hatırlanması istenmeyen sıkıntılara maruz kalanlar tarafından iktidarın istediği ölçüde unutulmadığı gerçeği, Anadolu Ermenilerinin geride bıraktıklarını belleklerinde yeniden kurgulamaları ve kimliklerinin bir parçası haline getirmeleri ile gösterilebilir.

İçinde bulunduğumuz yüzyıl sosyal bilimlerin birçok alanında hazmedebileceğimizden çok daha fazla kaynak sunmaktadır. Oysa Türkiye'nin siyasi ve sosyal tarihi söz konusu olduğunda birçok başlık tekrar çalışılmayı ve uzun yıllardır varolan vurguların dışında yorumlanmayı hâlâ beklemektedir. Bu nedenle Türkiye'de bellek çalışmaları, sıradan insanın yazılı tarihe rağmen hatırladıklarını yeniden inşa edilen Türkiye tarihinin bir parçası haline getirmesine sağlayabileceği katkı açısından önemlidir. Türkiye'de yaşayan gayrimüslim nüfusla ilişkilendirilebilecek aktarımların yer aldığı bellek anlatımlarının birçoğu akademik alanda yenidir ve Türkiye'nin siyasal konjonktüründe meydana gelen liberalleşme ile doğrudan bağlantılı olarak artış göstermiştir.² Toplumsal belleği özellikle gayrimüslimlere yönelik ayrımcılık bağlamında tazelemeyi hedefleyen bu çalışmaların Türkiye'de ulus-devlet inşasının ve iktidarın hegemonyasının betimlenmesine büyük katkı sağladığı açıktır.

Gayrimüslim nüfusun Cumhuriyet sonrası Türkiye'deki varlığı ile ilgili olarak Varlık Vergisi, 6-7 Eylül Olayları, Yirmi Kura İhtiyatlar olayı, Trakya Olayları ve Zorunlu İskân yasası gibi başlıklar ise farklı çalışmalarda işlenmiş ve Türkçe yayınlar halinde hem akademi hem de akademi dışı okuyucuya hitap eden bir noktaya gelmiştir.³ Ulus inşası bağlamında gayrimüslim nüfusa yönelik tutumların yer aldığı çalışmalardaki bu göreceli çeşitlenme, Cumhuriyet'in

kurulduğu dönemde sayıları Osmanlı İmparatorluğu'ndan azalmış olarak devralınan ve 1925 Türk-Yunan Mübadelesi ile sayıları tekrar azalan Müslüman olmayan grupların, gerek devlet politikaları ve sosyal baskı, gerekse toplum içi tercihler ve ekonomik nedenlerle ülke içinde göçleri ise ilgili çalışmalara yansımamıştır.⁴ Oysa ülke tarihinde iç göç gerek "gönüllü", gerekse "yerinden edilme" biçiminde olsun, Türkiye Cumhuriyeti topraklarının yabancı olduğu bir olgu değildir. Cumhuriyet tarihi boyunca farklı gruplar uzun yıllardır varoldukları yerlerden yeni yaşam alanlarına göç etmişler ve bu göç, toplumların ve ayrıldıkları toprakların kültürel yapısında değişimlere neden olmuştur. Göç çalışmaları alanında, Türkiye'ye göç eden ve Türkçe konuşan veya konuşmayan Müslüman grupların ülke içindeki göçü, Türkiye'den ülke dışına göç eden Müslüman olmayan gruplar ve Türkiye'den yurtdışına işçi göçleri üzerine birçok farklı çalışma mevcuttur.⁵ Göç çalışmalarında varolan çeşitlilik, gayrimüslim nüfusun göçü alanına akademik anlamda yansımamış fakat edebiyat/anı kapsamında değerlendirilebilecek çalışmalar giderek çeşitlenmiştir.⁶

Bu yazıda Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde kalan Ermeni nüfusun Cumhuriyet tarihi boyunca Anadolu'dan İstanbul'a göçü değerlendirilecektir. Bu göç bazen İstanbul'da sonuçlanmış, bazen de İstanbul, yurtdışına devam edecek bir yolculuğun limanı olmuştur. Türkiye Ermenilerinin Anadolu'dan İstanbul'a göçü bugün, İstanbul'da yaşayan Ermeni toplumunun kültürel olarak ayrıksı (heterojen) özelliklere sahip bir grup olmasıyla sonuçlanmıştır.⁷ Türkiye Ermenilerinin bugünkü kimliği, Osmanlı coğrafyasından Türkiye'ye miras kalan toprakların her bir köşesinin izlerinin İstanbul'da yaşanan birliktelik etrafında inşa ettiği "hayali cemaat"te şekillenmiştir. İstanbul'a göç, her ne kadar memleketlerini geride bırakmak anlamına gelse de, Melissa Bilal'in yazısında değindiği gibi İstanbul anavatanın bir parçası olabilme niteliğiyle Ermeni toplumunun "evde" olma algısının da devamlılığını sağlamaktadır.⁸

Günümüzde Anadolu'nun farklı yörelerinin İstanbul'un Ermeni kültürüyle buluşması ve karışması biçiminde şekillenen söz konusu ayrıksı kültürün yeniden üretimi, göçün tarihsel süreçte sona erme noktasına yaklaşması nedeniyle durağanlığa kavuşmuştur. Bu yazı

söz konusu birliktelik sürecinin sorunsuz olduğunu iddia etmemekle birlikte olumlu bir okumayı tercih etmekte ve farklı kültürlerin biraraya geldiği durumlarda yaşanan çatışmaların uyum sürecinin bir parçası olduğundan hareketle, uzun süren bir göç sürecinde biraraya gelen İstanbul ve Anadolu Ermenilerinin farklı kültürel birikimlerinin birbirini özümseyeceğini gözlemlemektedir.⁹ Bugün ayrıksı bir kültür olarak tanımladığımız hatta toplum içi gruplaşmalara etki ettiğini düşündüğümüz karşılaşmaların, sürekli yapılanan yeni bir “Türkiye Ermenileri kültürünü” oluşturduğu söylenebilir.

Bu yazıda ilk olarak Türkiye Ermenileri ile ilgili, Anadolu’dan göçün betimlenmesine yardımcı olacak genel bilgilere yer verilecektir. Daha sonra, görüşmelerde elde edilmiş göçle ilgili bilgiler bazen doğrudan görüşmecinin anlatımından veya farklı kaynaklardan derlenmiş aktarımlardan, bazen de metin içinde yer alacak biçimde nakledilecek ve belleklerde yer almış bu yaşanmışlıkların bir kültürün dönüşümüne ve bir kimliğin yeniden şekillenişine nasıl tanıklık ettiği gösterilecektir.¹⁰ Ermeni kimliğinin farklı yerel kültürlerin çatışma ve harmonisinde nasıl şekillendiği, Türkiye’nin devinen kimliklerinin inşasının bir parçası olması açısından da dikkate değerdir. Bu genelleme, geçmişin bir versiyonu olarak görebileceğimiz bu anlatıların bugünün belleklerdeki inşasına yaptıkları katkı açısından değerlendirilmesi gereğini de ortaya koyar.

Türkiye Ermeni Nüfusuna Rakamsal ve Mekânsal Bir Bakış

Cumhuriyet’in Ermeni nüfusunu olası bir tahminle belirlemek göç sürecinin ne büyüklükte bir grubu etkilediğini anlamak için önemlidir. Türkiye Cumhuriyeti kurulduğunda ülkenin Ermeni nüfusuyla ilgili ilk istatistiksel bilgi 1927 nüfus sayımı sonuçlarıdır. Bu nüfus sayımında 64.755 kişi Ermeniceyi anadili olarak tanımlamış ve 77.433 kişi ise Gregoryen olduğunu söylemiştir.¹¹ Bu iki cevap, iki nedenle nüfusu tam olarak belirlememize imkân vermemektedir. İlk olarak, tüm Ermenilerin Ermeniceyi ana dilleri olarak belirtmeleri beklenemez, ikinci olarak da Katolik ve Protestan Ermenilerin varlığı

düşünüldüğünde Gregoryen kilisesine bağlı olan Ermeni nüfusunun tüm kitleyi temsil etmesi mümkün değildir. Gene de Katolik ve Protestan Ermenilerin sayıca azlığı dikkate alındığında Gregoryen tanımı üzerinden hareket etmenin ülkede kalan Ermeni sayısını belirlemede en yakın sonuçlara ulaşmayı sağladığını kabul edeceğiz. Dünder'ın verdiği rakamlara göre 1927 sayımında kendini Gregoryen olarak gören 77.433 kişinin 53.129'u İstanbul'da oturmaktadır.¹² Hrant Dink ise Dünder'ın çalışmasından farklı rakamlar vermekte ve Cumhuriyet'in kuruluşunda Ermeni nüfusunun yaklaşık 300 bin civarında olduğunu ve bunların 130 bin kadarının İstanbul'da oturduğunu söylemektedir.¹³ Farklı bir rakam ise gene 1927 sayımı sonuçlarından yola çıkarak 140 bin biçiminde Demirel tarafından Katolik, Protestan, Hristiyan ve Gregoryen Ermeni başlıklarında yer alan nüfusun tümü dahil edilerek verilmektedir. Bu son tahmin, yukarıda tartıştığımız sorunsalı tekrar gündeme getirmekte ve Süryaniler ile diğer Hristiyan grupların Katolik ve Protestan nüfusları içindeki varlığını dikkate almadığından tartışmalı hale gelmektedir. Fakat aynı sorun bu grupları dışarıda bırakarak –bu yazıda yapıldığı gibi– yapılan tahminlerde de bulunmaktadır. Bu nedenlerle örneğin 1927 sayımı için Ermeni sayısının 77 bin ile 144 bin arasında olduğu iddia edilebilir.¹⁴

1955 sayımına göre ülkenin Gregoryen nüfusu 60.071'dir ve bunların 51.882'si İstanbul'da yaşamaktadır.¹⁵ 1965 yılına gelindiğinde ise toplam nüfus 69.526 olarak gözükmemektedir ve bunların 61.250'si İstanbul'dadır.¹⁶ 1965 sayımı bu verilere ulaşılabilinen son sayıdır. Görüşmeler sırasında da bireylere kendi ve tanıdıklarının göç deneyimleri sorulduğunda, İstanbul dışındaki sekiz bin (ve bu cevaba dahil olmayan bireylerin de var olduğu gerçeğiyle bir miktar üstünde) kişilik nüfusun, 1950'lerde hızlanmaya başlayan ve 1970'lerde tamamlanan bir göç sürecinden bahsettikleri gözönüne alındığında bireylerin kısa bir zaman içinde İstanbul'a ve/veya yurtdışına göç ettiği düşünülmelidir. Aktarımlar, Güneydoğu ve Doğu illerinin göç tarihlerinin Anadolu'nun diğer birçok yerine göre daha geç tarihlere sarktığını içermekte ve bu nedenler bu bölgelerde göçün daha geç tamamlanmış olduğunu düşündürmektedir.

Bugün İstanbul'daki Ermeni toplumunun göç tarihlerini kesin olarak belirlemeye imkân sağlayan ulaşılabilen bir kayıt yoktur.¹⁷ Fakat farklı araştırmaların doğum yerleri ile yaş gruplarını karşılaştırma imkânı veren sonuçları, göçün tarihi ile ilgili ortaya koyduğumuz grafiği doğrulama imkânı vermektedir.

Bugün Türkiye'nin Ermeni nüfusu için verilen rakam 65 bin civarındır.¹⁸ Bu nüfusun büyük bölümü söz konusu göçün sonucu olarak İstanbul'da yaşamaktadır. Ankara dışında diğer illerde çok az sayıda Ermeni aile vardır. Bu yazıya kaynaklık eden görüşmelerde Sivas, Kayseri, Malatya ve Diyarbakır'daki akrabalarından bahseden görüşmeciler olmuştur. Anadolu'daki bu dağınık yerleşimin Ankara dışındaki bir istisnası 150 civarında bir Ermeni nüfusa sahip olan Antakya'nın Samandağı ilçesinde bağlı Vakıflı köyüdür.¹⁹ Görüşmeler sırasında Cudi Dağı civarında bulunan Ermeni köylerinin varlığına değinen bireyler olmuştur. Ermeni nüfusla ilgili sohbetler sıkça daha önce Ermeni olan ve Müslüman kimliği ile hayatını devam ettiren bireylerin varlığına yönelmiş ve anlatımlarda bugünkü nüfusun azlığının gerçekte kimin Ermeni olduğunu bilmenin imkânsızlığı ile bağdaştırıldığı çokça görülmüştür.

İstanbul'da yaşayan Ermenilerin önemli bir bölümü İstanbul kökenli değildir, fakat bugün bu Ermenilerin büyük bölümünün İstanbul doğumlu olduğu düşünülebilir. Arus Yumul Anadolu kökenli Ermenilerin genelin dörtte üçünü oluşturduğunu söylemektedir.²⁰ Benzer bir şekilde bu yazıda verilerini kullandığımız araştırma da bu gözlemi doğrulamaktadır.²¹ Bu sonuçlar, genel olarak görüşmelerde elde edilen "farklı illerden olma" olgusunu desteklemektedir. Sivas, Tokat, Amasya, Sasun, Kayseri, Yozgat, Diyarbakır, Malatya, Kastamonu, Elazığ, Kütahya, Ankara, Urfa, Adıyaman, Siirt, Tunceli, Mardin, Antakya, Batman, Bitlis ve Erzincan görüşmelerde İstanbul dışında doğum yeri olarak karşılaşılan diğer illerdir.²²

İstanbul Ermenilerinin genç nüfusunun ebeveynlerine oranla çok daha az oranda İstanbul dışında doğma olasılığına sahip olduğu düşünülmelidir. Yapılan görüşmelerde (toplam 228), toplumun geneli için öne sürülen bu gözlemi doğrulama amacıyla doğum yeri ile yaş arasında anlamlı bir bağlantı olup olmadığına bakıldığında, 35

yaş altı bireylerin İstanbul dışında doğmuş olma oranlarının 35 yaş üstü bireylere göre düşük olduğu gözlemlenmiştir. 35 yaş altı 72 kişinin yalnızca 6'sı İstanbul dışında bir doğum yeri belirtmiştir. Bunlardan ikisi ise yurtdışı doğumludur. Bu durumda Türkiye sınırları içinde ve İstanbul dışında doğmuş birey sayısı 72 kişide yalnızca 4 kişidir (%5,5). 35 yaş üstü 156 kişiden ise 57 kişi (%36,5) İstanbul dışında bir ilde doğduklarını belirtmektedir. Bir karşılaştırma yapıldığında 35 yaş altında İstanbul dışında doğmuş olanların oranı %5,5 iken 35 yaş üstü için bu oranın %36,5 olması, uzun yıllar süren göçün tarih çizelgesi hakkında bize bir fikir vermekte ve yakın dönemde göç sürecinin giderek tamamlanma noktasına geldiğini göstermektedir.²³ Fakat genç nüfusun doğum yerlerinin İstanbul olması, ailelerinin Anadolu'da ait oldukları yöre ile ilişkilerinin ve bu yöreye ait kültürel birikimin söz konusu genç nüfusa etki etmediği anlamına gelmemelidir. Aile düzenlerinde—özellikle yemek ve aile ilişkileri gibi aktarımlarda—ailenin geldiği yörenin ciddi bir etkisi gözlenmektedir. Özellikle genç görüşmecilerin kadın-erkek ilişkileri, flört ve aile büyüklerinin otoritesi ile ilgili aktarımları Anadolu kökenli ve özelde Doğu kökenli Ermenilerde muhafazakâr değerlerin daha vurgulu yaşandığını göstermektedir. Bu noktada vurgulanması gereken, gelenin yörenin ve İstanbul'da ilişkide olunan Ermeni toplumunun diğer üyelerinin kente ve cemaate ait kültürel değerlerinin toplum içi yakın ilişkiler nedeniyle sürekli iletişim içinde olduğu ve her türlü karşıtlığa rağmen bu iletişimin yeni bir kültürel yapıya destek verdiğidir. Örneğin yeni göç etmiş aileler belleklerinde ailenin erkeklerinin tanıdıklar vasıtası ile iş hayatına eklenmelerinin hikâyelerini taşımakta, ailelerin çocukluk anıları ise Ermeni okullarında geldikleri yöreden farklı bir kültürle tanışmanın izlerini içermektedir.

Görüştüğümüz her bireyin, İstanbul'a yerleşmiş olsa da hâlâ “memleket” olarak tanımladıkları diğer bazı illerle bir aidiyet ilişkisi kurduğu görülmüştür. Doğum yeri sorusunun ardından gelen “Kendinizi nereli görüyorsunuz?” sorusuna 145 kişi (%63,5) “İstanbulluyum” cevabını vermiştir. Kendisini İstanbullu olarak gören 145 kişiden 137'si İstanbul doğumlu, 8'i İstanbul dışı doğumludur. 165 İstanbul doğumlu bireyin ise 27'sinin (%16,3) kendisini İstanbullu ola-

rak tanımlamadığı görülmektedir. Hatta bu görüşmeciler içinde araştırma soruları arasında yer alan kimlik sorusunu memleketine referansla cevaplayan bir birey de bulunmaktadır. Görüşmecilerin neredeyse tamamının etnik/ulusal kimlik bağlamında cevap verdiği bu soruyu bu görüşmeci “Arapkirliyim” biçiminde cevaplamış ve kendi kimliğini tanımlamakta Arapkirli olmaktan daha önemli hiçbir şey olmadığını ısrarla savunmuştur.²⁴

Türkiye’de İstanbul doğumlu birçok bireyin kendisini “memleket” olarak nitelendirdiği aile şehri ile tanımlaması olağan bir durumdur. Fakat Türkiye’nin geneli için düşünüldüğünde bu bireylerin birçoğu söz konusu şehirler ile bağlantı içindedir. Bu şehirlerde mülkleri, akrabaları vardır, tatillerini bu şehirlerde geçirebilmekte, akrabalarını ziyaret etmekte, tarımsal alanlara sahip iseler buralardan ürün payı almaktadırlar. Oysa Anadolu’daki şehirden uzaklaşmak zorunda kalan Ermeni bireylerin geride bıraktıkları şehirlerle ilişkileri zayıftır. Görüşme yaptığımız bireylerin yalnızca ikisi ailelerinin doğdukları şehirlere düzenli olarak gittiklerini söylemiştir. Bu nedenle İstanbul doğumlu olup kendisini ailevi şehri ile tanımlayan bireylerin hâlâ bu bağlantıyı sürdürüyor olmaları dikkat çekici bir durumdur. İstanbul doğumlu olup bir başka şehre aidiyet hissettiğini belirten bireyler arasında 30 yaş altı olup söz konusu şehri hiç görmemiş bireyler vardır. Bu bireyler kendilerini hep ailelerinin ait olduğu memleket ile tanımladıklarını söylemişlerdir. Bu yaklaşımın bireysel olmanın dışında toplumsal olarak da algılanması gereken yönleri vardır. Görüşmeler sırasında Ermeni ismi taşıyan iki genç birey isimlerini söylediklerinde “yabancı” olarak algılandıklarını ve ardından gelen “nerelisin” sorusunu ailelerinin kökeni olan bir Anadolu kenti ile cevaplayarak tepki verdiklerini aktarmaktadırlar.

Göç Yılları, Nedenleri ve Göçün Belleklerde Kurgulanması

Geçmişe dair hatırlanan neredeyse her şey, bugünün bireye ve topluma getirdikleriyle yeniden kurgulanır. Bu nedenle göç süreci ile ilgili anlatımlar, hem bir resmi tamamlayan parçaların hem de resmin

farklı noktalardan nasıl görüldüğünün göstergesidir. Bütünün her bir parçası bireylerin yaşamları ile tekrar tekrar şekillenmekte ve sonraki kuşakların anlatımlarında yer almak üzere belleklerin bir parçası olmaktadır.

Gerek Türkiye'nin azınlıkları ile ilgili Cumhuriyet dönemini kapsayan yazının, gerekse görüşmecilerin anlatımlarının ışığında İstanbul'a göçün nedenlerini iki ana grupta toplayabiliriz. Bunlardan ilki iktidarın yönlendirmesi ile gerçekleştiği belirtilen göçtür. İkincisi ise toplumsal ve ekonomik nedenlerdir.

İktidarın politikaları ve etkileri

İktidarın yönlendirmesi ile gerçekleşen göç hareketi ağırlıklı olarak tek parti dönemi merkezlidir ve Cumhuriyet'in kuruluş döneminde Anadolu'da dağınık halde bulunan az sayıdaki nüfusu büyük şehirlere toplama amacını taşımaktadır.

Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde Anadolu ve Trakya'dan İstanbul'a göçün, sıkça kulaklara çalınan zorunlu göç fısıltıları arasında, yavaş bir grafikte devam ettiği düşünülmelidir. Aktarımlarda yer alan bu zorunlu göç olasılığı ile ilgili söylentiler yabancı basında da yer bulmuştur. Örneğin *The New York Times* 1930 yılında Anadolu'da kalan on bin civarında Ermeninin büyük şehirlere göç ettirileceğini yazmaktadır.²⁵ Bu söylentiler, 20'li yıllar boyunca gerçekleşen küçük çaplı yerleştirmelerle hız kazanacak ve örneğin yakın tarih yazımında sıkça değinilen 1934 "İskân Yasası" gibi uygulamalar ile –doğrudan Ermenilere yönelik olmaktan çok ülkenin Kürt nüfusunu hedeflese de– kısa bir süre sonra gerçeklik kazanacaktır.²⁶ 20'li ve 30'lu yıllar boyunca göçün her zaman doğrudan İstanbul'a değil, özellikle köylerden önce kasabalara, sonra il merkezlerine olduğu aktarılmıştır. Dağınık biçimde varolan nüfusun kontrol edilmesi gereken bir kitlesel olarak görülmesinin tarihsel bir boyutu olduğu açıktır.

Tek parti döneminin radikal politikaları bazen, tam ters biçimde, göç etmeyi engelleyici durumlar da yaratmıştır. Bu dönemi hatırlayan bireyler, Anadolu'nun birçok bölgesinde tek parti iktidarı döneminde görülen durgunluğun, idarenin "her türlü kıpırdamadan"

rahatsız olmasından kaynaklandığını ve bu nedenle birçok bireyin göçü hiç düşünmediğini söylemişlerdir. Görüşmeler sırasında göç tarihleri diğer görüşülen bireylerin çoğunluğuna göre geç dönemde yer alan ve Doğu ve Güneydoğu bölgelerinden göç eden iki erkek görüşmecinin geç göç etmelerinin nedeni olarak, 1950'li yıllara kadar “söylenmeden” yerinden kıpırdama düşüncesinin akla gelmeyecek bir unsur olduğunu aktarmaları ilginçtir. Tek parti rejiminin –siyasal ve sosyal tarihini ele alan birçok çalışmada görüldüğü gibi– belleklere iktidardan ve iktidarın memurlarından duyulan “korku” ile yerleştiği bu nokta Ermeniler için de tekrar edilebilir.

Tek parti yıllarının son dönemi ve çok partili yaşamın ilk on yılını içeren İkinci Dünya Savaşı yılları ve sonrası, azınlıklarla ilgili yazıların en sık referans verdiği “Yirmi Kura İhtiyatlar”, “Varlık Vergisi”, “6-7 Eylül Olayları” gibi kırılma noktalarını içeren ve iktidar ile azınlıklar arasındaki ilişkilerin bugüne bile taşınan hassasiyetleri içerdiği bir dönem olarak bilinmektedir. Bu yazıda aktarılan anlatımların elde edildiği araştırma, bu sorunlu yılların Anadolu’dan İstanbul’a göç olayından çok, İstanbul’dan yurtdışına göç açısından önemli olduğuna işaret etmiştir. İstanbul’da oturanların bu tür olaylardan çok daha fazla etkilenmeleri nedeniyle, yaşanan sorunların Anadolu’dan İstanbul’a göçten çok, ülke dışına göç üzerinde etkili olduğu gözlemlenebilir. Birçok anlatımda kendileriyle birlikte “memleketten” İstanbul’a göç eden akrabalarının Varlık Vergisi ve 6-7 Eylül Olayları gibi gerginlik dönemlerinde yurtdışına göç ettiği yer almaktadır.²⁷

İstanbul ve Anadolu arasındaki yaşanmışlık ve bu yaşanmışlığın belleklerde kurgulanmasının farklılığına –iktidarın azınlıklara karşı politikalarının ülkenin her yerinde aynı ölçüde hissedilmediği iddiası özelinde– verilebilecek anlamlı örneklerden biri de bireylerin CHP’ye karşı farklı tutumudur. Tutum farklılığıyla ilgili bu tespit, görüşme yapılan 1920’ler ve 1930’lar doğumlu bireylerin, İstanbul dışında doğmuş ve yaşamış olanları ile “İstanbul Ermenisi” olarak nitelendirilebilecek olanların tek parti hükümetine karşı farklı yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. İstanbul Ermenileri, CHP’yi ve özelde İsmet İnönü’yü bu dönemde yaşanan baskılardan ve ayrımcılık-

lardan sorumlu tutarak, her ikisine karşı olumsuz bir tutum içinde görünmektedirler. Oysa özellikle Anadolu'nun olaylardan doğrudan etkilenmeyen kırsal bölgelerinde yaşayan ve ülkenin azınlık politikalarını sınırlı olarak hisseden, hatta 1950 öncesinin kısıtlı haberleşme olanakları nedeniyle bu olaylardan ayrıntılı bir biçimde haberdar olma olanağı bile bulamayan aynı dönemi yaşamış bir Ermeni, CHP'yi ve İnönü'yü aynı olumsuzluk içinde algılamamaktadır. Yaşanan olayları başkalarından dinlemiş ve kendisi doğrudan yaşamadığı için aynı biçimde etkilenmemiştir. 1960 öncesinin Türkiye'sinde haberleşme olanaklarının kısıtlılığı düşünüldüğünde olayların aktarım hızının da son derece yavaş olacağı açıktır. Bu konuda İstanbul Ermenileri arasında hiçbir farka rastlanmamakla birlikte Anadolu kökenli Ermeniler arasında gençlik dönemlerinden itibaren CHP'li olan üç bireye rastlanmıştır.²⁸ Bu bireylerden birinin "biz Varlık Vergisini, askerlik uygulamalarını çok sonradan duyduk" sözleri merkezden kopuk yerleşim birimlerinin farklı tutumlarını gerektirendirmek için bir örnek olabilir.

İktidarların politikaları ve göç arasındaki ilişkiyi içeren anlatımlarla ilgili bahsi kapatmadan önce değinilmesi gereken son nokta, Türkiye Ermenilerinin Cumhuriyet döneminde nüfusunun azalmasında ana etken olan yurtdışına göçtür. Bu başlık araştırma soruları arasında doğrudan yer almamıştır. Fakat konuşma akışı içinde yurtdışına göç sıkça gündeme gelmiş ve bireyler memleketlerine olduğu kadar yurtdışına giden akrabalarına ve dostlarına da değinmişlerdir. Neredeyse tüm anlatılar sorunlara rağmen burada kalmayı tercih etmenin gururunu yansıtmakta ve tüm yaşanmışlıkların toprağa aidiyet duygusunu güçlendirdiğine temas etmektedir. Değinilen göçler, tek parti döneminde Anadolu'dan Suriye'ye zorunlu göç, Varlık Vergisi sonrası göç, ASALA terörünün yarattığı sosyal baskı nedeniyle göç ve Türk işçilerinin Almanya başta olma üzere Avrupa ülkelerine göçüdür.

Belleklerde yer alan toplumsal güdülenme

Bireylerin memleketlerini geride bırakmalarının temel nedeni Cumhuriyet döneminde Anadolu'da kalan Ermeni nüfusunun azlığı ve

dağınıklığıdır. İkinci olarak ise iç göçün parçası olan her grubu etkileyen ekonomik nedenlerde görülmelidir. Bu yazıda göçün ekonomik nedenlerine Ermeni toplumuna özel olmadıkları için değinilmeyecektir. Anadolu'da varolan dağınık nüfus ve yetersiz nüfus yapısı birçok sıkıntıyı beraberinde getirmiştir. Bunların en sık bahsoleni İstanbul dışında okul ve yeterli sayıda aktif kilise bulunmamasıdır. Kilise sayısının yetersizliği ibadet yeri ihtiyacı dışında sosyal olarak da önem taşıyan vaftiz, düğün, cenazelerde zorluk yaşanmasına sebep olmuştur. Okul sorunu ise eğitim çağındaki çocukların ve gençlerin Ermeniceyi öğrenebilecekleri ve/veya geliştirebilecekleri Ermeni okullarından uzak kalmalarıyla sonuçlanmıştır. Anadolu ile İstanbul'da yaşamının Ermenice eğitime ulaşmak konusunda doğurduğu farklılık, yapılan görüşmelerde yer alan "eğitim hayatlarının herhangi bir döneminde bir Ermeni okulunda okuyup okumadıkları" ile ilgili soruda görülmektedir. Soruya cevap veren 226 kişiden İstanbul doğumlu olan 163 kişinin yalnızca 11'i (%6,74) bu soruya "hayır" cevabı vermiştir. Oysa İstanbul dışında doğan 63 kişinin 32'si (%50,79) herhangi bir Ermeni okulunda eğitim görmemiştir.

Bu sorun İstanbul'daki yatılı okullar yoluyla çözülmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda görüşmeler sırasında en çok hatırlanan ve üzerinde durulan okul Tıbrevank yatılı erkek okuludur.²⁹ Bu okul Anadolu'da doğmuş erkeklerin belleklerinde yeni bir hayatın başlangıcı olarak derin izler bırakmıştır. Mıhrıcan Kaya, yola çıkışını aşağıdaki paragrafta belleğinde kalan tüm duygusal ayrıntıları aktararak anlatmaktadır:

Trenle büyük yolculuk başlayacaktı Sivas'tan İstanbul'a doğru. Bir ufak bavulum ve ben kalmıştık geriye. Hafik denen hatıram kafa bavulumun içindeydi, hani derler ya: "Ham meyveyi kopardılar dalından, beni ayırdılar nazlı yarimden...", " işte öyle bir şey. Migo ve ben ellerimizde bavullar, bilinmeyene doğru yavaş yavaş ilerliyorduk, Kara trene doğru... ya Surp denildi ve yola koyulduk. Ben küçükken babamın elini tutmaz, ondan daha mesafeli yürürdüm, oysa tren garına giderken onun elini tutmak geldi içimden. Kocaman eliyle, elimin yüzünü bir bobo şefkatiyle okşuyordu. Zaten bana küçükken "yabani" lakabını takmışlardı, demek ki boşuna değilmiş.

İlk olarak bir tren görüyordum “anaa ne kadar da uzun bir tren” dememle birlikte, ilk esprisini patlattı Migo: “Bundan daha kisasını gördün mü Mirican?”, ayrılık atmosferi biraz da olsa yumuşamış, kısa da olsa yüzler gevşemişti...Bindiğimiz kompartımanın iç döşemesi ağaçtandı. Başgım, gördüğüm, duyduğum her şey, benim için yepyeni bir olaydı. Merakla her şeyi algılamaya çalışıyordum ki, Kurtalan’dan gelip, Sivas üzerinden İstanbul Haydarpasa’ya eli mahkum tren yavaş, yavaş cuf, cuf, cuf, cufcufcufcuf... sesleriyle kalkıyordu yerinden. Gittikçe hızlanıyor, hızlandıkça da kömür dumanları tıkiyordu genimizi adeta. Pencereden dışarı kafamızı sarkıtarak etrafı merakla seyreliyorduk.³⁰

Okulun verdiğı yatılı eğitim İstanbul’a göçte bir basamak görevi görmüştür. Tıbrevank’a gelen çocuklar, gözlemlediğimiz kadarıyla, genellikle memleketlerine dönmemiş, İstanbul’da iş sahibi olmuş, ailelerini İstanbul’a getirmiş ve/veya İstanbul’da aile kurmuşlardır. Bu bireylere yakın dönemden bilinen bir örnek Şişli Belediye Başkanı Mustafa Sarıgül’ün Başkan Yardımcısı Vasken Barın’dır. Barın Şırnaklıdır ve okumaya Tıbrevank’a gelişiyile başlayan İstanbul’a göçü İstanbul’un önemli merkezlerinden biri olan Şişli ilçesine Belediye Başkan Yardımcısı olması ile sonuçlanmıştır.

Nüfus azlığı ve dağınıklığının ortaya çıkardığı bir diğ er sorun ise cemaat içinde evlilik yapmanın zorlaşmasıdır. Görüşmelerde “bizim orda evlenecek biri bile yoktu” cümlesi tekrar tekrar işitilmiştir. Farklı yörelerden bir araya gelen Ermeni nüfusu göçün yaşandığı yıllarda evlenmek isteyenler için Ermenilere ulaşmanın daha kolay olmasını sağlamıştır.

Nüfus azlığı ve dağınıklığı ile ilişkili nedenlerin yanısıra Anadolu’daki nüfusun İstanbul’a göçü üzerinde etkin olduğı aktarılan diğ er etken Patrikhanenin nüfusu İstanbul’a toplamadaki gayretleridir. Patrikhanenin göçe yardımcı olduğı görüşmeler sırasında sıkça dile getirilen bir nokta olmuştur. İstanbul’a göçte her zaman akra ba ve/veya tanıdıkların evlerinde kalınmadığı ve kilisenin yardımının bu noktada önemli olduğı aktarılmaktadır. Bu geçiş dönemlerinde ortak yaşama alanları bireylerin hayatına girer. Bilal, “kara trenle” gerçekleş en yolculukların şehre dağılmadan önce “gayaran”lar-

da (aileler için bölünmüş holler) toplanışla devam ettiğini belirtmektedir. Bu ortak yaşam alanları bireylerin yeni şehirlerinde birbirleriyle tanışmalarına da yardımcı olmuştur.³¹ Ohannes Devletyan'ın Yozgat'tan erken dönemde (1924 annesi, 1926 babası) göç eden ailesinin Kumkapı'daki evlerindeki ortak yaşam ile ilgili sözleri paylaşımın düzeyine bir örnektir:

1932'den 1954'e kadar kiracıydık Kumkapı'daki evde. Evin mutfuğu ve banyosunu diğer ailelerle ortak kullanırdık. Ve ne zaman ki Anadolu Ermenileri geldi, evlerde aileler tek odada oturdular. Mutfuğu yok. Ben ve kız kardeşim bir odada büyüdük. Odanın önünde sofa vardı. Bir de 100 numara... 100 numarada annem mangalı getirip yakar sofaya kordu, orada sofada yemek yapardı. Her katta dört oda, her odada dört tane kiracı vardı. İki lira ayda kira verirlerdi. Kadınlar nöbetleşe yemek yaparlardı.³²

Patrikhanenin İstanbul'a göçler sırasında yeni gelenlere Patrikhane civarında, Patrikhane ile ilişkili mülklerde ev sağladığı belirtilmektedir. Özellikle İstanbul'a geliş sırasında mali zorluk içinde olanların ilk önce Patrikhane civarında, Samatya'da oturdukları, sonraları Bakırköy ve daha sonraları da "zengin" olabilenlerin Yeşilköy'e taşındıkları esprili anekdotlar yoluyla anlatılmaktadır.

Patrikhanenin rolü konusunda Dink'in bir yazısında gözlemlerimiz ile örtüşen bilgiler bulunmaktadır.³³ Dink, Anadolu Ermenilerinin göçünün 50'li yıllarda Patrik Karekin Khaçaduryan³⁴ zamanında hız kazandığını söylemektedir. Sahak isimli bir papazın Orta ve Doğu Anadolu'ya seyahat ederek Tıbrevank okuluna öğrenci topladığı da verilen bilgiler arasındadır. Bu süreç Patrik Şınorhk Kalustyan zamanında da devam etmiştir. Göçün hedeflerinden biri Güneydoğu ve Doğu Anadolu'daki çocuklar olmuştur ve İstanbul'a ulaştıklarında sadece Kürtçe konuşabilen bu çocuklara Patrikhanenin koruması altında bir organizasyon tarafından bakılmıştır. Aynı dönemde göçmenlerin sorunları ile ilgilenmesi hedeflenen *Kağtaganats Hantsnakhump* diye adlandırılan bir göçmenler komisyonu kurulmuştur. 1966 Varto-Muş depremi bu göçte yalnızca temsili bir anlamı olan bir hızlanma noktasıdır çünkü bu dönemde sadece dep-

rem mağdurları değil, bölgedeki diğer şehirlerden insanlar da göç etmiştir. Patrikhanenin göçü destekler yaklaşımı bugün bile görü-
şülen farklı bireyler tarafından olumlu veya olumsuz biçimde mut-
laka anılmaktadır. Ağırlıklı olarak aktarılan başka bir yol olmadı-
ğı, Ermenilerin İstanbul'da toplanmasının asimilasyonun engellen-
mesi ve toplumun daha sağlıklı bir biçimde varolabilmesi için tek
yol olduğudur. Patrikhaneyi nüfusun geleneksel, tarihsel topraklar-
dan ayrılmasını desteklediği için az sayıda da olsa eleştirenler var-
dır. Belleklerde yer alan Anadolu'ya ait anılar geride bırakılanların
yeniden kazanılmadığı vurgusu ile birleştiğinde öznel olarak öfke-
sini aktaran görüşmecilerin varlığı bu eleştirel tutumun tabanını oluş-
turmaktadır.

Toplumsal baskı ise farklı biçimlerde şekillenerek göç üzerinde
etkin olmuştur. Anlatımlar ağırlıklı olarak farklı olmak temelinde
şekillenen bir “öteki” kavramına vurgu yapmaktadır. Giderek
“öteki” olmanın daha zor olduğu aktarılmaktadır. Yaşanılan bölge-
lerde görülen toplumsal baskı dağınık olarak yaşayan bir nüfusun
bir arada olma isteğini tetiklemiş görünmektedir. Bakırköy Beledi-
ye Başkan Yardımcısı Yervant Özuzun'un çocukluk anıları baskının
çocuklar tarafından algılanışına ve eğitim sorunlarına bir örnek ola-
rak okunabilir:

Anadolu'nun orta yerinde şirin, yeşil bir kasabada ilkokula başladım.
Okulumuzun etrafı yüksek taş duvarlarla çevriliydi. Okul binası ise ahşap
ve iki katlı bir konaktı... Okulumuz da, o duvarlar içerisinde bulunan eski
Ermeni okuluydu... Bizler din dersine girmezdik. Üç Ermeni öğrenciydik. Yük-
sek taş duvarların dibine saklanırcasına sinip, sanki bir suçlu gibi, ders saa-
tinin bitmesini beklerdik. Gâvur olduğumuz için din dersinden çıkartıldığ-
ımızı söylerlerdi. Gâvur olmayanlar bize hep bir ağızdan böyle bağırdı.
Din dersinin olduğu günler okula gitmek istemeyişimi hatırlarım....³⁵

Çocukluk döneminde hissedilen farklılığı betimleyen benzer bir
ifade, bir görüşmecinin anlatımında “yediğimiz içtiğimiz, oynadığ-
mız oyunlar, gittiğimiz okul aynı olsa da adım farklıydı” biçiminde
yer almaktadır.

Toplumsal baskının göç üzerindeki etkisine ilginç bir örnek Güneydoğu'da farklı illerden yedi bireyin, ailelerinin veya kendilerinin, yaşadıkları yerden İstanbul'a göç etmeden önce Midyat/Mardin yöresine göç ettikleri bilgisini vermeleridir. Bunun nedeni olarak ise bu kentlerin çokkültürlü yapılarının daha rahat yaşamalarına olanak vereceğini düşündüklerini ifade etmişlerdir. Çokkültürlülüğün devam ettiği bölgelerde yaşamının görece kolaylığının diğer bir örneği ise daha önce değindiğimiz Vakıflı köyüdür. Yaşanan sorunlara rağmen Vakıflı köyünün varlığı Antakya'nın farklı etnik kökenlerle şekillenen yapısı ile ilişkilendirilebilir.

Tarihsel zeminde yaşanan olayların da toplumsal baskıyı artırıcı bir etki yaptığı ve bu biçimde göçü etkilediği belirtilmelidir. 1950'li yıllarda Kıbrıs konusunun gündeme gelmesi birçok görüşmeci tarafından yaşadıkları kentlerde gayrimüslim nüfusa karşı tutumların değişmesine neden olarak gösterilmektedir. Kıbrıs Rum tarafının bu dönemde Hristiyanlıkla ilgili sembolleri kullanması ve bunun yansımaları Türkiye'nin Hristiyan nüfusunun aynı bağlamda algılanmasını getirmiştir.

Daha öncede değindiğimiz gibi 1965 yılına gelindiğinde 69.526 olarak gözüken Gregoryen nüfusun 61.250'si İstanbul'dadır ve sekiz bin (veya fazlası) civarında Anadolu'ya dağılmış olan nüfus yaşadıkları kentlerde çok küçük cemaatler oluşturmaktadır. Rıfat Bali'nin (2008) 1965 yılında Kayseri'deki Ermeni toplumu üzerine bir ABD belgesini ele aldığı yazısında Kayseri gibi Ermeni tüccarları ile bilinen bir kentte 1965 yılında 130 Ermeni aile olduğu söylenmektedir:

Papaz Kirkor, halihazırda şehirde 130 Ermeni hanesi olduğunu söyleyip, bu hane sayısının sadece birkaç sene öncesine kıyasla epey az olduğu tahmininde bulundu. Onun gözlemlediğine göre, kilise ve ona ait cemaat şimdilerde Kayseri yakınlarındaki köylerini terk eden Ermenilerin önce İstanbul'a gidebilmeleri için yeterli parayı biriktirmek üzere gerektiği kadar durakladıkları bir çeşit ara istasyon olma yolundaydı. Bu kişiler muhtemelen İstanbul'da kalmayacak ve bir yabancı ülkeye göç edeceklerdi. Papaz Kirkor birkaç yıldan beri eğilimin bu olduğunu belirtti.

1970'lerde devam eden göç üzerinde toplumsal faktörler açısından etkili bir faktör toplumsal baskı üzerinde belirleyici olduğu aktarılan "ASALA terörüdür."³⁶ Bu yıllarda artan iletişim olanakları 80'li yıllara uzanan bir süreçte ASALA'yı sürekli gündeme taşımış ve bu da toplumsal olarak olumsuz sonuçlar vermiştir. Kıbrıs konusu gibi ASALA olgusunun da Türklere yönelik şiddete tepkiyi, "öteki"ne tepki üzerinden aktarımı öznel anlatımlarda sosyal baskının ifadesi olmuştur. 70'li yıllarda artık tamamlanmış olarak görülebilecek göç çizgisinin istisnasını Güneydoğu Anadolu bölgesinden İstanbul'a 80'li, hatta 90'lı yıllarda göç ettiğini gördüğümüz Ermeniler oluşturmaktadır.

Bu son sayılabilecek toplu göçün temel nedeninin "PKK terörü" olduğu anlatılmaktadır. "Terör ortamının" yarattığı huzursuzluğun bölgedeki ekonomik sorunlar ve farklı olan üzerinde baskı kurmayı kolaylaştırıcı toplumsal dengeler ile birleşmesi aktarımların temel merkezini oluşturmaktadır. Bu bölgeden göç eden Ermenilerin bir bölümü, bölgenin tarihsel olarak ticaret merkezi olmuş şehirlerinin veya bu şehirlere uzun yıllar önce bir ara göç süreciyle göçmüş olan bireyleridir. Bu grup Doğulu kimliğinin farkındadır ve İstanbul'a göçle birlikte Ermeni toplumu içinde yer edinme çabası içindedir. Ermeni vakıflarına ve derneklerine yapmaya çalıştıkları katkıyı aktarımlarında sıkça dile getirmeleri bu gözlemi destekler. 90'lı yılların Doğulu göçmenlerinin bir bölümünün göçünde ekonomik nedenler baskındır ve alt sosyo-ekonomik gruba dahil edilebilecek bu grup diğer birçok göçmen gibi hayatını sürdürmek hedefiyle göç etmiştir. Bu bireylere diğer Ermeniler tarafından özellikle iş anlamında destek verildiği gözlenmiştir. Bu grup ağırlıklı olarak Samatya ve civarındaki semtlerde oturmaktadır. Belirtilmesi gereken diğer bir nokta, son yıllardaki göçlerin ağırlıklı olarak Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nden olmasına rağmen istisnai olarak diğer Anadolu illerinden de son kalan ailelerin hâlâ İstanbul'a göç ettikleridir. Bu göçlerin tümünde tarihsel olaylarla şiddetlenen öteki algısının doğurduğu olumsuz algılar önemlidir.

Son kertede tüm bu son göçlerin nedenlerinin de temel olarak ilk göçlerin nedenleri ile örtüştüğü söylenmelidir. Bu neden yoksunluk-

tur. Görüşmelerin birinde 1990'larda göç etmiş bir birey, göç nedenlerini şöyle anlatmaktadır:

1993'te Tokat'tan İstanbul'a göç ettik. O zaman 3 Ermeni aile kalmıştı. İki aile İstanbul'a geldik çünkü ölümlerimizi yıkayacak adam bile kalmamıştı. Ben ve babam yıkıyorduk. Kilise yok, Ermeni okulu yok. Kendimizi yalnız hissettik.³⁷

Göç ve Bellekte Yer Edenler

Göçün tarihsel çizgisini ve nedenlerini anlatımların çizdiği resme yerleştirmenin ardından bireylerin belleklerinde yer etmiş farklı alanlardaki yaşanmışlıkların bugünkü varlıklarına etkisini anlayabilmek için hangi konulara vurgu yapıldığını göstermek önemlidir.

Görüştüğümüz bireylerden özellikle son yirmi beş yılda İstanbul'a göçmüş olanlar geldikleri ile ait hemşerilik kimliğini sıkça vurgulamaktadır. Özellikle diğer bir Ermeni ile hemşerilik, hem aynı topluma ait olarak Ermeni kültürünün bir parçası olmak, hem de aynı yörenin kültürel motiflerini taşımak anlamına geldiği için daha yakın ilişkilere sıkça yol açmaktadır.³⁸ Şehre entegrasyon gerçekleşikten sonra bile hemşeri kavramı önem taşımaya devam etmektedir. Hemşeri olmak Ermeniler dışında hem entegrasyon öncesi hem de sonrası, aynı şehirden Türklerle de yakın ilişkilere yol açmaktadır. Örneğin görüşmeler sırasında Dr. Örs'ün ebeveynlerinin Tokatlı olması birçok kapının açılmasını kolaylaştırdı. Tokatlı bir görüşmeci, Kapalıçarşı'nın dar sokaklarında "Hoca Hanımlar bakın şimdi de başka bir Tokatlı'ya gidiyoruz" diyerek neredeyse birkaç gününü bizi kapı kapı gezdirmeye, büyük hanların küçük odalarında mihçilik yapılan atölyelere götürmeye ayırdı. Tokatlı olmak ekseninde gidilen her sohbet Tokatlı olmakla başladı ve Türkiye sosyal yapısının en önemli taşlarından biri olan hemşeriliğin rolünü bir kez daha vurguladı.

İstanbul kökenli Ermeniler ise İstanbul kökenli olduklarını vurgulamakta ve bunu bir üstünlük olarak gördükleri hissedilmektedir. Arus Yumul toplum içi prestijin şehrin kadim, eğitilmiş ve zengin aileleri ile bağlantılı olmakla arttığını belirtmektedir.³⁹ Benzer bir bi-

çimde, bazı Anadolu ailelerinde de ailenin kökenine referansla övünme görülmektedir. Gene Yumul, Ermenilerin zenginliklerini Anadolu'dan göç öncesine veya göç ettikleri şehrin yönetici elitine bağlayabilmenin öneminden bahsederek bu gözlemi doğrulamaktadır.⁴⁰

İstanbul kökenli olmak ile Anadolu kökenli bireylerin özellikle cemaat içi dernek/vakıf etkinliklerinde gerçekleştirdikleri etkinlikleri eleştirmek arasında doğrudan bir bağlantı gözlenmiştir. İstanbul kökenli olduklarını söyleyenler hem sayıca bir artışa neden oldukları, hem de aynı toplumun bir parçası olmak zemininde yaklaştıkları Anadolu kökenlilerden olumlu vasıflar atfederek bahsederken, taşra kültürü ile ilgili sıkıntıları da dile getirmektedir. Bu noktada huzursuzluğun temelinin Anadolu kökenli bir Ermeni olmaktan çok Türkiye'nin geneline mahsus bir kentli-taşralı kültürü çatışması olduğu düşünülmelidir. İstanbul'un eski güzel günlerini belleklerde yer alan hatıralar ile sergilemek ve köyden gelenlerin şehri taşralılaştırdığını ima etmek yalnızca Ermenilere has bir tutum değildir.

İstanbulullu olduklarını iddia eden bireylerin birçoğu, bir kısmı Anadolu'dan yakın dönemde göç eden Ermenilerin –özellikle Doğu kökenli olanların– toplum içi yardım faaliyetlerinde gösterişe ve yardımlarının görülmesine önem verdiklerini vurgulamıştır. En sık tekrarlanan cümle “eskiden böyle değildi, yardım yapan kim olduğunun bilinmesini istemezdi” biçiminde özetlenebilir. Benzer bir yaklaşım düğün ve benzeri kutlamalardaki gösterişin eleştirilmesinde de vardır. Özellikle İstanbullu veya İstanbul'da büyümüş 60 yaş üstü bireyler görece yeni göç edenlerin gösterişi sevmek, cemaate yaptıkları yardımları duyurmak gibi alışlagelmemiş davranışlara sahip olduklarını görüşmelerde satır aralarında Anadolu Ermenilerinin gösterişini eleştirerek anlatmaktadır. Satır aralarında vurgusunu kullanmamın nedeni, toplum içinde çekişmenin varlığına rağmen bir değerini kötülemekten de çekince duyulmasıdır. Arus Yumul da İstanbul Ermenilerinin eleştirel tutumları üzerine benzer yorumlar yapmıştır.⁴¹

Görüşmelerde İstanbul'un Ermeni kültürüne ait motifler anlatımlarda gündeme gelmekte ve Anadolu'nun kültürel motifleri ile karşılaştırılarak taşranın İstanbul'a taşındığına göndermeler yapılmaktadır. İki grup arasındaki farklılıklar Türkiye'de kent kültürü ile taş-

ra kültürü arasındaki çatışmanın bir yansıması biçiminde kentlerde geçmişe özlem ve yeni gelenlerin kültürel normlarına tedirgin bir yaklaşımla ortaya konulmaktadır.⁴²

Bu kültürel farklılık Ermeni toplumunun farklı ilişki biçimlerinde görülebilir olsa da, Anadolu'dan İstanbul'a göç ile taşınan kültür İstanbul'un Ermeni kültürü ile tanışmış ve uzun yıllar içinde bir bağdaşıklığa yol açabilecek bir etkileşim içine girmiştir. İstanbul'a göç etme tarihinin yeni ortak kültürün bir parçası olmakla doğrudan ilişkisi vardır. İstanbul'a yeni gelen grupların birçok durumda ilk olarak daha önce memleketlerinden tanıdığı aileler ile ilişki kurduğu düşünüldüğünde bir süre daha yöresel kültürün izlerinin kuvvetli olabileceği düşünülmelidir. Araştırma sırasında rastladığımız Kastamonulu Ermeniler örneğinde bir grup Kastamonulu Ermeninin Şirinevler semtinde birbirine yakın oturduğu ve benzer bir küçük grubun da Küçükçekmece'de yaşadığı görülmüştür. Bu iki grup, yukarıda da vurguladığımız, devam eden yöresel bağlara birer örnektir.

Son onyıllarda Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nden İstanbul'a gerçekleşen göç, İstanbul'da bir araya gelmiş Türkiye Ermenilerinin kültürel çeşitliliğine bir diğer örnektir. Bu son göç dalgası 1980 öncesi göç eden grupların görece birbirlerine uyum sağladığı süreçte cemaate entegrasyon süreci yaşayan yeni bir grup olarak görülebilir. Güneydoğu'dan göç eden Ermenilerin büyük bölümü Ermenice bilmemekte; Türkçe, Süryanice, Arapça ve Kürtçe konuşmaktadır. Genellikle eğitim düzeyleri düşük olan bu grubun görece gelir düzeyi daha yüksek olan kısmının, çocuklarının eğitimine büyük özen gösterdikleri gözlenmiştir. Okul aile birlikleri ve benzeri birlikteliklerde yapılan görüşmelerde İstanbul dışında çocukluk geçirmiş bireylerin anlatımlarında görece olarak benzeşen geniş bir topluluktan uzak yaşamış olmanın zorluğu yer almaktadır. Çocukluğu bölgede geçmiş neredeyse her bireyin geldiği yer ile belleğinde yer alan baskın ayrıntılardan biri "orada Ermeni okulu olmaması"dır. Uzun yıllar cemaatten uzak kalmanın ve Ermenice bilmemenin doğurduğu psikolojinin bu grup için çocuklarının Ermenice öğrenip cemaatin bir parçası olarak yetişmelerine özen göstermeleri üzerinde etkin olduğu düşünülebilir. Bu son göç dalgası ile oluşan grubun görece eğitim ve ge-

lir düzeyi düşük bireylerinin, yıllardır süren göçün diğer bireylerine göre, daha zor bir entegrasyon süreci geçirdiği belirtilmelidir. Bu süreci gelecek kuşaklar için kolaylaştıracak en büyük etken yine kendilerinin de önemsedini gözlemlediğimiz eğitim süreci olacaktır. Yeni kuşakların İstanbul'da eğitim hayatının, özellikle Ermeni okulları ile ilişkili bir eğitim sürecinin parçası haline gelmeleri, hem Güneydoğu'dan göç eden kitlelerin cemaatin geneline entegrasyonuna katkıda bulunacak, hem de Doğu ve Güneydoğu'nun Ermeni kültürünün yazılı hale gelmesini sağlayarak ülkenin farklı kültürel birikimine hizmet edecektir. Bu bölgeden göç eden bir Ermeninin aşağıdaki sözleri yüzlerce yılın birikiminin yazılı belleğe eklenmesi için yeni bir şans bulunduğunu göstermektedir: "...bizim bırakacak hiç hikâyemiz kalmayacaktı göç etmeseydik. Doğuda okuma-yazma bilmezler ya, yazmazsan hikâyeler kalır mı?"⁴³

Ermeni toplumunun dernekleri de Anadolu'dan göç eden bireylerin Ermeni toplumunun geneline adaptasyonu açısından önem taşımaktadır. Bu dernekler, özellikle kadın ve çocukların bir arada vakit geçirmelerine yardımcı olmakta, tiyatro gibi sosyal faaliyetler ile kültürel üretime destek olmaktadır. Bu noktada Ermeni kadınların cemaatin toplumsal birlikteliğini, kimliğini ve kültürünü yeniden üretmeleri, yaşayan bir kavram olan kültürün evrilmesindeki temel destek olarak görülebilir.⁴⁴ Bu nedenle Ermeni kadınlarının toplumun erkeklerine göre toplum içi iletişimlerinin çok daha fazla olduğu dikkate alındığında, kadınların günlük hayatlarındaki birçok aktivitenin farklı bireyleri ortak bir zeminde bir araya getirdiği ve yöresel farklılıkların getirdiği ayrıksı yaşanmışlıkları belleklerinde biçimlendirdikleri biçimde bugünün Ermeni kültürüne aktardıkları düşünülmektedir.

Görüşmelerde yer alan son bulgu ise, Anadolu'dan İstanbul'a göç görüşmelerinde sıkça aktarılan geride bırakılan malların yeterince değerlendirilememiş olması ile ilgili anılardır. Anadolu ile ilgili anlatımların yer aldığı ve daha çok İç ve Kuzey Anadolu'yu içeren neredeyse her görüşme bir zenginliği yasla anmaktadır. Doğu ve Güneydoğu için ise bu anlatımlar varolmakla birlikte daha sınırlıdır. Özellikle yakın zamanda göç etmiş olan Güneydoğu göçmenlerinde bu

tür anlatımlarla karşılaşılmamıştır. Cumhuriyet'in ilk yıllarına ait, genellikle anne ve babalara referansla aktarılan anlatımlarda ise, göç edenlerin boşalttığı toprakların ve mülklerin Balkanlar'dan gelen muhacir kitlelerinin yerleştirilmesine kaynak sağladığı yer almaktadır.⁴⁵ Göç tarihi ne kadar eskiyse veya aktarılan hikâyeler ne kadar önceki kuşaklara referans içerirse anlatımda yer alan zenginlik hikâyesinin kapsamının genişlediği söylenebilir.

Göç, Farklı Kültürler ve Bağdaşık Bir Ermeni Toplumu

Bugün Türkiye sınırları içinde kalan ve kendisini Ermeni olarak tanımlayan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları, istisnai gruplar dışında, büyük oranda İstanbul'da yaşamaktadır. Ve bugün Türkiye'ye bakıldığında Türkiye'nin Ermeni nüfusundan "İstanbul Ermenileri" olarak bahsetmek mümkündür. Fakat "İstanbul Ermenileri"nin "İstanbullu Ermeniler" olmadıkları ve Anadolu'nun farklı yerlerinden göç ederek bugünkü Ermeni nüfusunu oluşturdukları açıktır. Bugünkü Ermeni nüfusunun içinde birkaç kuşaktır İstanbullu olan Ermenilerin oranı Cumhuriyet tarihi boyunca İstanbul Ermenilerinin –Varlık Vergisi, Yirmi Kura İhtiyatlar olayı, 6-7 Eylül Olayları, Kıbrıs Sorunu gibi politikalardan ilk etkilenen grup olmalarının da etkisi ile– yurtdışına göçmeleriyle azalmıştır.⁴⁶

Bugün Anadolu'da çok kısıtlı olan Ermeni yerleşimleri özellikle Avrupa Birliği sürecinde farklı kültürlerle hoşgörü çerçevesinde gündeme gelen motifler olarak sıkça basında yer almaktadır.⁴⁷ Anadolu Ermeniliğine vurgu yapan anlatımlar genellikle turistik mekânlar, yemek ve müzik kültürü üzerine olsa da, daha az rastlanır biçimde Ermeni toplumunun sorunlarını dile getiren yazılar da –özellikle liberal/sol liberal basında– vardır.⁴⁸ Türkiye Ermenilerini gündeme getiren bu yazılar, onların ülkenin kültürüne katkılarını ele alsa da, bugün Ermeni toplumunun yüzyıllar boyunca farklı yörelerde şekillenmiş kültürlerinin artık bu coğrafyada tek bir kültür ile sınırlandığı gerçeği unutulmamalıdır. Farklı yörelerde, o yöreleri zenginleştirerek gelişmiş olan kültürler bugün İstanbul'daki toplum içinde etkin hale gelmiştir.

Bugün Ermeni toplumunun sahip olduğu kültürel çeşitliliğin süresiz devamını beklemek imkânsızdır. Uzun yıllar boyunca Anadolu'dan göçle beslenen ve Ermeni olmak temelinde bir araya gelen ayrışık kültür, son yıllarda göçün durma noktasına gelmesi ile artık farklı yöresel kültürlerden beslenmemektedir. Bugün Ermeni toplumuna bakıldığında görülen, belleklerde taşınan binlerce ayrıntıyla, farklı kültürlerin İstanbul'un yerleşik kültürü ile tanıştıkları, mücadele ettikleri, değiştikleri ve değiştirdikleri davranışlar ve anlayışlar ile yeni bir ortak kültür yaratma yolunda olduklarıdır. Görüşmeler sırasında "eski" İstanbullular ile "yeni" İstanbulluların değerlerinin çatıştığı noktalara rastlamak sıkça mümkün olsa da artık tüm farklı kesimler bir bütünün parçaları olma yoluna İstanbul'da büyük bir adun atmışlardır. Bu oluşmakta olan yeni ortak kültürün gelecekteki egemenliği İstanbul'da doğan ve birçoğu Ermeni okullarında eğitim alan bireylerin ve onların çocuklarının ortak bir çevreyi paylaşmanın, ortak bir popüler kültürden etkilenmenin ve karşılıklı evliliklerin etkisi ile benzeri bir kültürel anlayışa sahip olmaları ile şekillenecektir.

Anadolu'nun farklı bölgelerinin Ermenilerinin oluşturduğu ayrışık özelliklere sahip bir tablonun zenginliğinin göç sürecinde kaybolmasının Türkiye'nin kültürel çeşitliliği açısından olumlu bir tablo oluşturmadığı açıktır. Fakat Türkiye Ermenilerinin ülkenin farklı yerlerinde onbinlerin içinde birkaç yüz kişi olarak varlığını sürdürmüş olmalarının, bölgesel motifli kültürel birikimleri korumakta çözüm olmayacağı da kesindir. Bu noktada İstanbul'a göç, belki de kaybolacak olan yöresel Ermeni kültürlerini en azından yazılı olarak ve/veya bağdaşık bir kültürün yapıtaşları olarak yaşatmak için tek fırsat olarak algılanabilir. Ülkenin toprağının neredeyse her yerinden İstanbul'da buluşmuş olan kuşaklara gözlemlenen, önümüzdeki on yıllarda şekilleneceği görülen yeni kültürün getireceği yeni anlayışları özümserken, geçmişlerini oluşturan farklı birikimleri yazıya dökmeleri ve belleklerde kalanlar tarihin akışı içinde yeniden kurgulanırken bugünün bakışıyla ayrıntılarını unutulmaz kılma çabasına yönelmekte olmalarıdır.⁴⁹ Bu yazıda da söz konusu sürece bir katkı çabasıyla Ermeni toplumunun İstanbul'da bir araya geliş sürecinde ta-

rihsele yaşamışlıklarına toplumsal ve öznel bellekte yer alan ayrıntılar eklenerek bir resim çizilmeye çalışılmıştır. Resmin toplumu dışardan gözleyen birinin anlatımı olarak birçok eksiklik içerdiği kesindir, fakat tarihin hızla değişen perdelerinin geride kalan sahnelerini herkes için yaşamış kılması, Arendt'e atıfla, "hikâyelerin anlatımının" önemini hatırlatarak gerçekleştirilir.

Bu yazı yöntem olarak sözlü tarihi kullanan bir araştırmanın sonuçlarına dayanmamaktadır. Bu nedenle Cumhuriyet döneminde Anadolu'yu geride bırakırken bugünü kimliklerinde yeniden kurgulayan Ermenilerin hikâyelerinin "herkesin bir tarihi olduğu" gerçeğinin dikte alarak yapılacak derin görüşmelerle kayda alınması önem taşımaktadır.

Araştırmanın farklı sonuçlarını aktarırken içinde bulunulan akademik ortamlarda bu araştırmayı Türk olarak gerçekleştirmenin zorluklarına değinmemiz istendi. Fakat bizim belleğimiz bu açıdan hiçbir ciddi zorluğu içermemekte. Açık uçlu soruları da içeren bir soru formu etrafında şekillenen görüşmeler ağır tempoda kısa cevaplar ile başladı ve çoğunluğu sormadığımız sorulara uzanan yaşamışlıkları, tepkileri ve umutları içeren sohbetlere dönüştü. Anavatan olarak algılanan topraklarda öteki olarak yaşamının zorluğu tüm sohbetlerin temel şikâyeti oldu. Çalışmanın tek sorunu ise günümüzde metodolojik olarak artık negatif bir anlam taşımadığı düşünülmeğe başlanan nesnellik (obejektivite) sorunuydu. Görüşmeler Valeri Yow'un (1997) "Do I like them too much?" başlıklı çalışmasında ortaya koyduğu öznelliğin hikâyeleri dinlemek açısından önemi ve "insanın insanı araştırdığı" çalışmalar olduğunun unutulmaması vurgusu bizi yönlendirdi.⁵⁰ Bellek çalışmaları açısından ise geride bırakılan memleket hikâyeleri, yukarıda vurguladığımız gibi, çok daha ayrıntılı incelenmesi gereken bir başlık olarak hâlâ akademik dünyanın önünde duruyor.

NOTLAR

- 1 Bu yazı Komsuoğlu'nun "Anadolu'dan İstanbul'a Bir Göç Hikâyesi" isimli (Komsuoğlu 2008) çalışmasını ve Birsen Örs ile Ayşegül Komsuoğlu'nun ortak yürüttükleri İstanbul Ermenileri üzerine bir alan araştırmasının sonuçlarını bellek sorunsalı çerçevesinde temel alarak hazırlanmıştır.
- 2 Örnek olarak bkz. Özyürek (2001), Aktar (2000), Neyzi (1999), Akar ve Demir (1994).
- 3 Örnek olarak: Bali (1998, 2000, 2000b); Aktar (2000); Güven (2005).
- 4 Oysa bu bireylerin yurtdışına göçleri çok kısıtlı bir biçimde de olsa Varlık Vergisi ve 6-7 Eylül olayları ile ardından Kıbrıs sorunu bağlamında bu alanlara yönelik çalışmalarda yer almaktadır. Dış göçle ilgili diğer bir başlık ise diğer Türk işçileriyle birlikte Batı ülkelerine gerçekleşen işgücü göçüdür.
- 5 Güncel örnekler olarak bkz. Ağanoğlu (2001); Arı (2000); Çağaptay (2002), Kazgan (1983), Kirişçi (2000); Ülker (2005, 2007), Çelik, Kurban ve diğerleri (2006).
- 6 Göçün ifade ettiği anlamla ilgili bir değinme Melisa Bilal'in (2006) İstanbul'daki Ermenileri ele aldığı yazısında bulunmaktadır. Edebiyat/arı alanında özellikle Aras yayınevinin yayınlarına başvurulabilir. Bu yayınevi tarafından kitapları yayınlanan Kırkor Ceyhan ve Mıgırdiç Margosyan, Cumhuriyet Türkiye'sinde doğmuş (sırasıyla 1926 Zara ve 1938 Diyarbakır), Anadolu'yu solumuş ve sonrasında İstanbul'a göçmüş yazarlara örnek verilebilir. Her iki yazar da edebi bir anlatımı belleklerinde sakladıkları memleket anıları ile birleştirmişlerdir. Aras yayıncılık aynı zamanda "tanıklık" başlığı altında Anadolu anlatımlarına yer veren eserler de basmıştır. Örnek olarak Arslanyan'ın *Adım Agop Memleketim Tokat* isimli eserine (Arslanyan 2008) bakılabilir.
- 7 Tarihsel süreçte Ermenilerin yüzyıllardır İstanbul'a göçtüklerini ve kendilerinden önce gelenler ile uyum sorunları yaşadıklarını belirtmekte yarar var. Arus Yumul'un Osmanlı Bankası Müzesi'ndeki *Eski İstanbullular Yeni İstanbullular* konferansında sunduğu "İstanbul ve Ermeniler" tebliğinden, (Leyla Neyzi'nin aktarımıyla) 10-11 Nisan 2009.
- 8 Bilal (2006).
- 9 Yüzyıllardır devam eden göç süreci taşradan İstanbul'a gelenler arasında süregelen bir çatışmayı hep taşımıştır.
- 10 Bu yazı boyunca görüşmelerden aktarılan gözlemlerin tümü Kasım 2004-Mayıs 2005 tarihleri arasında tamamlanan ve Türkiye Ermenileri üzerine dört başlıkta planlanan bir projede elde edilmiştir. 228 kişi ile yüzyüze görüşme biçiminde gerçekleşen araştırmada, hem kalitatif hem kantitatif yöntemler kullanılmıştır. Araştırma alanı İstanbul ile sınırlıdır.
- 11 DüNDAR (1999):159.
- 12 DüNDAR (1999):158.
- 13 Dink (2000): 215.
- 14 Demirel (2004) her il için ayrıntılı bir cevap dökümü yapmıştır. Örneğin bu dökümde Mardin için Hristiyan cevabını verenlerin sayısı 3601'dir. Bu cevapların Süryanileri içerdiği düşünülmelidir. Aynı il için 1634 Katolik cevabı vardır. Bu cevabın ise Ermenileri içerdiği kabul edilebilir.
- 15 DüNDAR (1999): 202-203.
- 16 DüNDAR (1999): 222-223.
- 17 Türkiye Ermeni Patrikliğinde Patrik seçimi için kayıtlar mevcuttur. Bu kayıtlar üzerinden bir çalışma yapmak mümkündür.
- 18 Türkiye'nin azınlıklarının nüfusu için Andrew (1989)'un Türkiye'de etnik gruplar üzerine çalışmasına başvurulabilir. Ek olarak Türkiye Ermenileri Patriği ile yapılan bir söy-

leşide Türkiye'nin Ermeni nüfusu ile ilgili bilgi yer almaktadır. Söyleşinin tam metni için bakınız: "Istanbul Armenian Patriarch, in Radio Interview, Discusses Current Issues of Armenians in Turkey", Lraper (26 Mart 1999), Talar Sesetyan, ve "Interview with Patriarch Mesrob II of Istanbul and Turkey", (Part 1), Azg/Mirror (27 Mayıs 1999). Diğer bir bilgi ise Hrant Dink (2000) tarafından Turgut Özal'a atfen verilmekte ve Özal'ın 1983'te ASALA ile ilgili bir demeçte 86.000 rakamını telaffuz ettiği söylenmektedir.

- 19 Ankaralı Ermeniler için Kevork Hancı'nın "Ankaralı Ermeni-Katolikler" başlıklı çalışmasına bakılabilir.
- 20 Yumul (1992): 136.
- 21 Bu araştırmada 108 kadın ve 120 erkek ile yapılan görüşmelerde 165 (%72,4) kişi İstanbul doğumlu olduğunu söyledi. 63 kişi ise İstanbul dışında bir ili doğum yeri olarak gösterdi.
- 22 Sasunlu olmak "Sasunlu" olan görüşmeciler tarafından çok vurgulandığı ve başka bir il altında anılmamak konusundaki ısrarları nedeniyle diğer illerle birlikte sınıflandırmada yer almıştır.
- 23 Görüşülen bireylerin doğum tarihleri 1988 ile 1924 arasında değişmektedir. Sonuçlar 2005 yılında değerlendirilmiştir. Bu nedenle 35 yaşında birisi 1970 doğumludur.
- 24 Bir başka Arapkirli Murat Bebiroğlu Arapkir'e uzun yıllar sonra yaptığı geziyi anlattığı yazısında (Bebiroğlu 2008) bölgede 5'i yerli 6 Ermeni yaşadığını söyler.
- 25 *The New York Times* (30 Mayıs 1930).
- 26 İşkân Yasası ile ilgili bkz. Çağaptay (2002), Aktar (2000); Bali (2000); Yıldız (2001) ve Okutan (2004).
- 27 Bu olaylar ile yurtdışına göçün ilişkisine Baskın Oran da değinmektedir. Bkz. Oran (2006): 128.
- 28 Bugün ise merkez sağın erimesi ve özellikle kadınlar arasında AKP konusunda bir hassasiyetin var olması CHP'ye karşı tutumu çok daha farklı bir noktaya getirmiştir. Erkek görüşmecilerin ise, özellikle azınlık haklarına karşı görece liberal tutumu yüzünden AKP'ye karşı farklı bir yaklaşımda oldukları gözlenmiştir. Mustafa Sarıgül gibi merkez sol söylemden Ermeni toplumunun desteğiyle seçilen bir adayın durumu ise ideolojik ve tarihsel yaklaşımdan uzak, klientelist mekanizmalar ile şekillenen çok başarılı bir siyasi patronaj ağını ve kendi siyasi ekibinde yer verdiği Vasken Barın'ın varlığını dikate almayı gerektirir.
- 29 Resmi adı Özel Surp-Haç Lisesi.
- 30 Sivas'tan İstanbul'a Tıbrevank'a uzanan yolculuğu anlatan bu yazının tümü için bkz. Mirican Kaya, "Bir Tıbrevanklının Anıları", <http://www.hyeter.com/yazi3.asp?s=0&Id=187&DilId=1>
- 31 Bilal (2006): 57 ve dipnot 3.
- 32 Ohannes Devletyan ile röportaj. "Yaşama bir mum yakmak", *Tarihe 1000 Tanık*, <http://www.milliyet.com.tr/2004/05/11/pazar/paz13.html>.
- 33 Dink (1999): 217.
- 34 Bazı kaynaklarda Karekin Badriark Haçaduryan. 1951-1961.
- 35 Özuzun (2003).
- 36 Baskın Oran (2006): 128, 129, ASALA terörünün yarattığı olumsuzluğun Ermeni toplumunda depresyon yarattığını ve izolasyonlarına katkıda bulunduğunu söyler.
- 37 164 no'lu görüşme.
- 38 İstanbul Ermenilerinin spor tarihi ile ilgili bir çalışmada Ataoğlu (2000), Anadolu Ermenilerinin bir futbol kulübü kurma ihtiyacı hissettiklerini söylemekte ve örnek olarak "Zaraspör"ü vermektedir.

- 39 Yumul (1992): 133.
- 40 Yumul (1992): 133.
- 41 Yumul (1992): 134-136.
- 42 Oysa görüşmeler süresince gözlemlenen Anadolu kökenli Ermenilerin her türlü dernek/vakıf ve organizasyonda aktif olarak çalıştıkları ve yardımlarının hayati önem taşıdığıdır.
- 43 2'no'lu görüşme, 21.04.2005, Samatya Batman'dan İstanbul'a göç 1972.
- 44 Komsuoğlu, Örs (2009).
- 45 Toprakların dağıtımı, olayı hatırlayan veya ailelerinin aktarımına dayanarak aktaran birçok Ermeni tarafından belirtilmektedir. Yazılı bir anıya ulaşmak için: <http://www.sivilins.com/default.aspx?part=free&ID=43ç>. Ayrıca aynı bilgi Güven (2005) tarafından Amerikan Elçiliği'nin Amerikan Ulusal Arşivleri'nde (867.404/208, 24.02.1930) bulunan raporlarına dayanarak verilmektedir.
- 46 Bu olaylar için bkz. Bali (1998, 2000); Aktar (2000); Ökte (1998).
- 47 Farklı duyguları aynı anda içeren ve Anadolu Ermenilerinin varlığına özlem göndermesi için Bekir Coşkun'un (2005) *Hürriyet* gazetesinde yer alan köşe yazılarına bakılabilir. Ermeni mutfağı, Ermeni müziği gibi sıkça gündeme gelen konulara örnek olarak ise Figen Batur'un "Elde asırlık yemek tarifleri mutfakta Dilara, Vartui, Nadia..." yazısı verilebilir (ref). Akademik metinlerde de benzer biçimde Ermenilerin Anadolu'daki varlığının kültüre olan olumlu etkilerine atıfta bulunulmaktadır. Diyarbakır bölgesinde puşiciliğin yok olmasına değinen Ahmet Taşğın'ın (2003) yazısı iyi bir örnektir.
- 48 Radikal bir örnek olarak Elif Görgü'nün (2008) "Anadolu Ermenileri Değerlerine Saygı İstiyor" haberine bakılabilir: "Hepsi kullanılmaz halde yüzlerce kilisemiz var. Bizim en önemli kilisemiz Mereto Dağı'ndaki manastır. Bir de Guske'deki Meryem Ana Kilisesi var. Bunlar harabe ev olarak tapuya geçirilmiş. Bütün Avrupa bu Mereto Dağı'nı biliyor. Biz Temmuz'un 25'inde oraya gider tepeye çıkar, adağımızı adarız. Hâlâ gider kurban keseriz. Şandır diyoruz ona. Oradaki Ermenilerin Hıristiyan kalmasının en önemli sebebidir o manastır. Surp Azvadiz Kilisesi var bir de, bizim en büyük kilisemiz. 365 odadır. Ve bütün papazlarımız zamanında orada yetişmiştir. Ama şu an için ahır olarak kullanılıyor. Öz be öz dedelerimin mezarlarına dozer vurmuş, bütün cesetleri yol altına atmış, ayıp değil midir bu? Bizim mezarlarımıza saygısızlık yaparsan, kiliseyi ahır yaparsan olur mu? Gâvurdur, diyorlar; yaparsanız günahı yoktur kazın, diyorlar; kazılıyor. Müslümanların mezarlarını yazıyorlar, bizim Ermenilerin mezarlarını yazmıyorlar. Ama yazdıracağım ben. Ben Doğu'nun insanıyım. Ben kendi mezarımı bırakmam!"
- 49 Bu konudaki girişimlerden biri Ermeni toplumunun kültürel birikiminin yaşaması için yoğun çaba gösteren Arsen Yarman'ın Tokat ve Sivas Ermenilerinin tarihine ve kültürüne –diğer ilgilerinin yanı sıra– olan ilgisidir. Tokat'ın Ermenilerini ve onların belleklerinde kalanları öğrenebileceğiniz bu kaynak diğer tüm şehirler için örnek olması gereken bir çalışmadır.
- 50 Ayrıca bkz. Georges ve Jones (1980): *İnsanı Çalışan İnsanlar: Alan Araştırmalarında İnsan Unsuru* başlıklı çalışmaları.

KAYNAKÇA

- "Armenians Migrating", *The New York Times*, 30 Mayıs 1930.
- Ağanoğlu, H. Yıldırım (2001). *Osmanlı'dan Cumhuriyete Balkanlar'ın Makus Talihi: Göç*, İstanbul: Kumsaati Yayınları.
- Akar, Rıdvan ve Demir, Hülya (1994). *İstanbul'un Son Sürgünleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktar, Ayhan (2000). *Varlık Vergisi ve 'Türkleştirme' Politikaları*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Andrew, Peter Alford (1989). *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- Arı, Kemal Arı (2000). *Büyük Mübadele: Türkiye'ye Zorunlu Göç (1923-1925)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Arslanyan, Agop (2008). *Adım Agop Memleketim Tokat*, İstanbul: Aras Yayıncılık.
- Ataoglu, S. (2000). "İstanbul Ermenilerinin Spor Tarihi", *Tarih ve Toplum* 202: 17-20.
- Avakian, Florence. "Interview with Patriarch Mesrob II of Istanbul and Turkey", *Armenian Mirror-Spectator*, 27 Mayıs 1999, kaynak: http://www.oia.net/news/articles/1999_05_27_newsfile2721.html.
- Bali, Rıfat N. (1998). "Yirmi Kur'a İhtiyatlar Olayı", *Tarih ve Toplum* 179: 260-274.
- (2000). *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni 1923-1945*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- (2008a). "1965 Yılında Kayseri Ermeni Cemaati", *Toplumsal Tarih* 172: 84-85.
- (2008b). *1934 Trakya Olayları*, İstanbul: Kitabevi yayınları.
- Batur, Figen. "Elde asırlık yemek tarifleri mutfakta Dilara, Vartui, Nadia", *Hürriyet*, 10 Şubat 2007.
- Bebiroğlu, Murat (2008). "Arapkir 2008", <http://www.hyetert.com/yazi3.asp?Id=354&DilId=1>
- Bilal, Melissa (2006). "Longing for Home at Home: Armenians in Istanbul", Baronian, Besser ve Jansen (ed.) *Diaspora and Memory: Figures of Displacement in Contemporary Literature, Arts and Politics (Thamyris 13)*: 55-66.
- Çağaptay, Soner (2002). "Kemalist Dönem'de Göç ve İskân Politikaları: Türk Kimliği Üzerine Bir Çalışma", *Toplum ve Bilim* 93: 218-241.
- Çelik, Betül; Kurban, Dilek; Yüksek, Deniz; Ünal, Turgay; Aker, Tamer (2006). *Zorunlu Göçle Yüzleşmek: Türkiye'de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası*, TESEV: İstanbul.
- Çiçek, Aret (2009). Suni Gündem: Beyaz Ermeni-Taşralı Ermeni Ayrımı, <http://www.hyetert.com/yazi3.asp?s=3&Id=434&DilId=1>
- Coşkun, Bekir. "Ermeniler", *Hürriyet*, 26 Mayıs 2005.
- Demirel, Muammer (2004). "The Armenian Population in Turkey", *Turkish Review of Eurasian Studies* 4: 83-98.
- Devletyan, Ohannes ile röportaj. "Yaşama bir mum yakmak", *Tarihe 1000 tanık*, Görüşmeyi gerçekleştiren: Hakan Koçak, <http://www.milliyet.com.tr/2004/05/11/pazar/paz13.html>.
- Dink, Hrant (2000). "Türkiye Ermenilerinin Nüfus Hali", *Tarih ve Toplum* 202: 31-25.
- Dündar, Fuat (1999). *Türkiye Nüfus Sayımlarında Azınlıklar*, İstanbul: Doz Yayınları.
- Georges, Robert ve Michael O. Jones (1980). *People Studying People: The Human Element in Field Work*, Berkeley: University of California Press.
- Görgü, Elif. "Anadolu Ermenileri Değerlerine Saygı İstiyor", *Evrensel*, 29, Haziran, 2008.
- Güven, Dilek (2005). 6-7 Eylül Olayları: Cumhuriyet Dönemi Ayrımcılık Politikaları Bağlamında, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- Hancı, Kevork (1995). "Ankaralı Ermeni-Katolikler," *Birikim* 73: 35-36.
- İletişim Yayınları.
- Kaya, Mirican. "Bir Tıbrevanklının Anıları",
<http://www.hyetert.com/yazi3.asp?s=0&Id=187&DilId=1>
- Kazgan, Gülten (1983). "Milli Türk Devletinin Kuruluşu ve Göçler", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, c.6: 1556-1563.
- Kirişçi, Kemal (2000). "Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices", *Middle Eastern Studies* 36 (3): 1-22.
- Komsuoğlu, Ayşegül (2008). "Anadolu'dan İstanbul'a Bir Göç Hikâyesi", *Türkoloji Kültürü* 1 (1): 89-104.
- Komsuoğlu, Ayşegül, Birsan Örs (2009). "Armenian Women of Istanbul: Some Notes on Their Role in the Survival of the Armenian Community," *Gender, Place, and Culture: A Journal of Feminist Geography* 16(3): 329-49.
- Neyzi, Leyla (1999). *İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak. Birey, Bellek, Aidiyet*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Okutan, M. Ç. (2004). *Tek Parti Döneminde Azınlık Politikaları*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Oran, Baskın (2006). "The Reconstruction of Armenian Identity in Turkey and the Weekly Agos", *The Turkish Yearbook* 37:123-139.
- Özuzun, Yervant (2003). "Çocukların dünyası bizimki gibi olmasın", 29 Haziran 2003, *Radikal*.
- Özyürek, Esra (ed) (2001). *Hatırladıkları ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafıza-sı*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sesetyan, Talar. "İstanbul Armenian Patriarch, in Radio Interview, Discusses Current Issues of Armenians in Turkey", *Lraper*, 26 Mart 1999, kaynak: http://www.oia.net/news/articles/1999_03_29_newsfile391.html
- Taşkın, Ahmet (2003). "Diyarbakır'da Geleneksel Bir Meslek: Puşçilik", *Folklor Edebiyat* 35: 65-73.
- Ülker, Erol (2005). "Contextualising 'Turkification': Nation-building in the late Ottoman Empire, 1908-18", *Nations and Nationalism* 11 (4): 613-636.
- Ülker, Erol (2007). "Assimilation of the Muslim Communities in the First Decade of the Turkish Republic (1923-1934)", *European Journal of Turkish Studies*. Articles, URL : <http://www.ejts.org/document822.html>
- Yıldız, Ahmet (2001). *Ne Mutlu Türküm Diyene, Türk Ulusal Kimliği'nin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yow, Valeri (1997). "Do I Like them Too Much? Effects of the Oral History Interview on the Interviewer and Vice-Versa", *Oral History Review* 24 (1): 55-79.
- Yumul, Arus (1992). "Religion, Community and Culture: The Turkish Armenians". Yayınlanmamış Doktora Tezi, St.Antony's College, University of Oxford.



Arkadaşım dedi, şimdi Romanya'ya gitti, dedi ki Çimişliu'ya gittim, saat iki, sokakta kimse yok. Boş diyor boş. Diyor ki yürüyorum, boş, yok kimse, akşam tamam gençler var, bilmem ne bilmem ne, ama yine az. Diyor ki sanki boş. Ve bu küçük bir şehir yani. Köylerde konuşmuyorum. Köylerde kim kaldı, yaşlıları ve çocukları. Ama evler, villalar, ama boş.

Sosyalizmi Hatırlamak: Moldova'dan Türkiye'ye Deneyimler, Karşılaştırmalar

*E. Zeynep Güler**

—Memnun musun burada olmaktan?

—Bilmiyorum. Kökler orada, yani şimdi böyle oluyor sanki, ne buralı bir insansın, yabancı bir insansın, yani olmuyorsun, sonra oraya da gittim, sanki orada da artık benim yerim değil, burada da, bir şey eksik var. Hem de orda oldum böyle, hem de burada bir eksik oluyor. Zor.¹

Giriş

1990'ların ortalarına kadar Moldova diye bir yerden söz edildiğini duymuştum ama başkentini, başka kentlerini bilmezdim, hiç Moldovalı birisiyle karşılaşmamıştım. Hayatımıza öyle bir girdiler ki, şu anda televizyon dizilerinde bile Moldovalı kadın karakterler var. Bugün İstanbul'da çevremizde birçok evde çalıştıklarını biliyoruz, kimiyle yollarımız bireysel olarak da kesişiyor. Bu kadınlar hayatımızda bazı şeyleri değiştirdi, yeni tanışlar edindik, onları tanıdık, onlar bizi tanıdı. Gençlerden orta yaşlılara, 20'li yaşlardan 60'larına geniş bir yaş dağılımına sahip bu kadınlar çocukluk, gençlik ve yetiş-

* İstanbul Üniversitesi.

me yıllarının neredeyse tamamını ülkelerinde sosyalist dönemde geçirmişler, eğitim kurumlarında bulunmuşlar, sosyalist bir ekonomide çeşitli işyerlerinde çalışmışlar, evlenip çocuk sahibi olmuşlar, çocuklarını yetiştirmişler, onların okul sorunlarıyla ilgilenmişlerdi. Kendi ülkelerinde kimsenin evinde hizmetçi olarak çalışmamışlardı, birçoğunun orada saygın bir profesyonel çalışma hayatı vardı, birçoğu küçük de olsa kendi evinde yaşıyor, dışarıda çeşitli işlerde çalışarak, kendi çocuklarına bakarak, onları yetiştirerek güzel bir hayat sürüyordu. Bir karşılaştırma yaparak bugünkü durumun serbest piyasa ekonomisinin, demokratikleşmenin ya da küreselleşmenin yarattığı bir olanak olduğunu düşünüp sevinebiliriz. Ama bir yandan da onların burada bulunma ve çalışma koşullarına baktığımızda, dünyanın birçok yerinde olduğu gibi hiç de eşit ve adil, yasalarla belirlenmiş, çeşitli sosyal ve siyasal haklar içeren bir çerçeve, bir ilişki içinde olmadığımızı fark ederiz.

Günümüzde ulusaşırı göç dünyanın çeşitli bölgelerini birbirine yakınlaştıran bir olgu olarak ve küresel ekonomik yeniden yapılanmanın ortaya çıkardığı olanaklar açısından değerlendiriliyor. Ulusaşırı göç hareketleri ulusal sınırları aşan, onları geri plana iten bir ilişkiler ağı anlamına geliyor. Küresel ölçekte gerçekleşen çoklu ilişkiler biçimi ve bunu sağlayan teknik olanaklardan, iletişim, internet, cep telefonları ve kıtalararası yolculuğun kolaylaşmasından söz ediyor. Ama kastedilen daha da farklı bir şey var: bir bilinç türü, bir kültürel yeniden üretim biçimi, bir sermaye birikim bulvarı, yolu, genişlemiş bir siyasal bağlanma mekânı, mekân ve yerelliğin yeniden inşası...² Ama bunlara paralel olarak insanlar ve bölgeler arasında eşitsizliği artıran, bu anlamda küresel sorunlar, sorunlu bölgeler yaratan bir olgu; göç hareketlerini hızlandırıcı bir etki yapıyor; göçün niteliğinde de değişimler ortaya çıkıyor. Türkiye bu çerçeveden bakıldığında göç veren olduğu kadar göç alan ve aynı zamanda bir geçiş ülkesi konumunda; İstanbul bir metropol olarak kendine özgü bir çekim gücüne sahip. Sosyalizm sonrası devletlerin durumu ile küresel ölçekli yeniden yapılanma koşulları bir araya geldiğinde çevreden küresel kentlere ve hizmet sektörüne yönelik düşük ücretli emekçi akımı ortaya çıkıyor. Moldova örneğinde birçok kadın aslında Batı

Avrupa'ya gitmek isterken AB'nin giderek sertleşen göçmen kontrol sistemleri bu ülkelere gitmelerine engel oluşturuyor. Bunun sonucu olarak Avrupa Kalesi'nin marjında giriş olanaklarının ve yasadışı işlerin görece daha kolay bulunabildiği Rusya ve Türkiye gibi ülkelere göç ediyorlar.³

Sosyalizmin tarihsel deneyimi bireylerin bugünkü gözüyle, tecrübesiyle nasıl görünüyor, geçmiş bugünden bakıldığında nasıl hatırlanıyor, neler hatırlanıp neler unutuluyor? Başta aklımızda olan soru buydu. İlkın Doğu Avrupa'da sosyalizm deneyimi ve özel olarak Moldova düşünüldüğünde, İkinci Dünya Savaşı sonrasında 1980'lerin sonuna uzanan dönemin bir bütün oluşturmadığı, kendi içinde çeşitli alt dönemlere ayrıldığını söylemek gerek. Doğu Avrupa'da, Osmanlı zamanında Besarabya diye bilinen görece küçük bir bölge olan Moldova, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Sovyetler Birliği'ne katılmış, ancak Sovyetler Birliği'nin yaşadığı gelişmenin hep arka planında kalmıştır. Sanayi üretiminde de, 1980'lerle birlikte eğitimde büyük bir atılım yaşansa da eğitimde de aynı gerilik söz konusudur. Moldova 1987'de Sovyet cumhuriyetleri arasında en az kentleşmiş dördüncü ülke konumdaydı. Bir rakam daha vermek gerekirse, 1980'lerde ortalama yaşam beklentisi açısından 64-68 ile Sovyetler Birliği'nin en düşük oranına sahipti. Bütün temel göstergelerde Moldova'nın gelişmişlik düzeyi, Sovyetler Birliği ortalamasının gerisinde kalıyordu.⁴

1989'dan sonra Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'da tek tek ülkelerin yaşadığı köklü değişimin yanı sıra dünya çapında yaşanmakta olan küresel değişim, yeni ekonomik ve sosyal krizler yarattı, çeşitli milliyetçi hareketlerin ortaya çıkmasına neden oldu. Moldova Sovyetler Birliği'nden 27 Ağustos 1991'de ayrılarak bağımsız bir devlet haline geldi. 1992'de Ruslar ve Rusya yanlısı Transdniestre bölgesi ile Romanya'ya yakın Moldovan etnik kökenine sahip olanlar arasında çıkan gerilimler ve küçük çaplı savaştan yara aldı. Aynı dönemde Gagavuz kökenliler de ülkenin Romanya ile birleşmesi olasılığından hoşnutsuzluk duyarak Komrat merkezli özerk cumhuriyet olduklarını ilan ettiler. Tartışmalarda Gagavuzlar daha çok Moskova merkezini destekledi ve oraya bağlı kalmak istedi. Sonuç ola-

rak bugünkü Moldova, içinde Transdniestri ve Gagavuzya özerk bölgelerine sahip bir cumhuriyet konumunda.

Moldova'da bağımsız bir cumhuriyet olmanın ardından 1992 yılında ekonomide serbest piyasa koşullarının geçerli olduğu pazar ekonomisine geçildi ve fiyatlar serbest bırakıldı. Ülkede hızla yükselen enflasyon paranın değerini "pula" çevirdi. İnsanların daha önceki dönemde edindikleri birikimler bir anda yok oldu. Aynı zamanda doğalgaz ve diğer enerji kaynakları hızla pahalalandı, dış satım düştü. Ekonominin bütününde büyük bir çöküş yaşandı. 2006 yılında ülkede elde edilen GSMH 1989 düzeyinin yarısının altındaydı.⁵ Ekonominin çökmesi ile birlikte büyük ölçekli işyerleri kapandı, tarımda ve ekonominin çeşitli alanlarında daha küçük ölçekli işletmelere dönüşen özelleştirmeler yaşandı. Bunun sonucu olarak artan sayıda kadın göçmen işçi olarak Rusya, Ukrayna ve Belarus'a, Yunanistan, İtalya, İspanya ve hatta İsrail'e, Türkiye'ye doğru yola çıktı. Görece genç ve girişimci bir nüfus kesimi geride kalanları beslemek üzere göçe kalkıştı. Bu özgül bağlamda Moldovalı kadınların göç hareketleri, neo-liberal dönemin ve küreselleşme eğilimlerinin ortaya çıkardığı bir emek hareketi olarak değerlendirilebilir. Demokratikleşme ve katılım açısından bakıldığında, yaşanan köklü siyasal değişimin Doğu Avrupa bağlamında çeşitli açmazlarla ve eşitsizliklerle birlikte gündeme geldiği söylenmelidir. Bunun çeşitli açıklamaları olabilir. Bir düşünceye göre merkezi düzeyde otoritenin yeniden inşası, değişimden yana, Batıcı aydınların ve azınlık milliyetçilerinin aktif siyasal katılımını desteklemiş, ancak demokratik sistemin yerli yerine oturması sistemin bütününde halk katılımını ve yeni düzene güveni büyük ölçüde azaltmıştır.

Yukarıda sözünü ettiğimiz gelişmeler ve ekonomide yaşanan değişimler bu yazının hem kaynağı hem de konusu olan kadınların yaşamlarını köklü bir biçimde değiştirdi. Eski sosyalist ülkelerden, Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'dan, 1990'ların başlarından itibaren yaşanan büyük değişimi izleyen yıllarda çalışmak üzere ülkemize gelen kadınlar Türkiye'nin de bir parçası olduğu ulusaşırı göç dalgasıyla bağlantılı olarak incelemeye değer önemli bir kaynak oluşturdu.⁶ Türkiye'ye bavul ticareti gibi iş olanaklarını değerlendirmek üze-

re birçok kez gidip gelenler olduğu gibi (mekik göç) uzun süreli kalanlar da oldu.⁷ Göç hareketleri açısından ulusaşırı göç hareketlerinin bir parçası olarak değerlendirilebilecek bu kitlesel etkinlikte baval ticareti, seks işçiliği, sağlık merkezlerinde çalışma, tezgâhtarlık, evlerde temizlik işleri, çocuk ve yaşlı bakımı başlıca çalışma alanlarını oluşturdu. Eski Sovyet coğrafyasından gelen kadınlar dünyada olduğu gibi Türkiye'de de bilimsel araştırmaların, edebiyatın, sinemanın konusu oldular. Karadeniz bölgesinde, Türkiye'nin çeşitli il ve ilçelerinde yoğun olarak girdikleri fuhuş sektöründe, bu geleneksel sektörün deri değiştirmesine, kimi yerlerde seks ilişkilerinin kültürel örüntülerinin değişmesine, evlilik kurumunun derinden sarsılmasına, ailelerin ve kadınların kendilerini yeniden tanımlamalarına neden oldular. Ayrıca Karadenizli kadınlar kocalarını ellerinden alan bu yoğun gerçekle mücadele etmenin çeşitli yolları üzerinde düşündü ve hatta örgütlenmeyi denedi.

Sözlü tarih ve yaşam öyküsü anlatıları bize onlarsız sessiz kalacak geçmiş ve tarih hakkında, günlük yaşam hakkında inanılmaz genişlikte bir alan sağlıyor. Sözlü tarih yöntemiyle yaşam öyküsü anlatılarını derlediğim bu çalışmada Moldova'dan gelen, ev ve bakım işlerinde çalışan kadınların sosyalizmi nasıl hatırladıklarını ve geçmiş yaşamlarını hafızalarında nasıl yeniden kurduklarını görmeye çalıştım. Yöntem olarak daha çok etnologların kullandığı yorumlamaya dönük niteliksel yöntemi kullandım. Ev işlerinde çalışan Moldovalı kadınlarla göç öykülerini, göçe neden olan olayları anlatmalarını istediğim derinlemesine görüşmeler yaptım. Bunlardan söz ederken konu hep geçmiş yaşantılarını, ülkelerinde sosyalizmi nasıl hatırladıkları konusuna geldi. Görüşmeler çoğu kez çalıştıkları evlerde, kiralık evlerinde, az sayıda dışarıda, çay bahçesinde gerçekleştirildi. Örnekleme evlerde çalışan tek tek kadınlarla başlayarak onların tanıdıklarına, aynı köyden, kentten gelenlere, akrabalarına, benzer semtlerde çalışanlara doğru genişleyen bir kartopu şeklinde oluştu.

1989'da Berlin duvarının yıkılmasını bir milat olarak alacak olursak, üzerinden yirmi yıl geçtikten sonra komünist döneme dair bugün hatırlananlar kaçınılmaz olarak aradan geçen yılların izlerini de üzerinde taşıyor. Bu tür çalışmalar komünizm ve hafıza hakkında bize

önemli şeyler söyleme kapasitesine sahip.⁸ Doğu Avrupa'da 1989-1991 yıllarında yaşanan büyük değişim ve sosyalizm sonrası deneyimlerle ilgili literatür düşünüldüğünde çeşitli çalışmalardan söz etmek mümkün.⁹ Bu literatür ülkelere ve sosyalizm sonrası deneyimin çeşitli yönlerine ilişkin çalışmalar içeriyor. Uzun yıllar boyunca uluslararası ilişkiler literatüründe yer alan komünizm-sonrası araştırmalar öbeği ele aldığı konuyu bütüncül ve birbirinden ayrılmaz bir alan, bir konu olarak inceledi. En fazla değişik ulus devletlere dair oluşan literatürden söz edilebilir. Kendi içinde bölgesel ve ülkesel, dönemsel, zamansal değişimlere genel olarak değinilmedi. Oysa ki sosyalist ülkelerin oluşturduğu coğrafya birbirinden çok farklı kültürleri, ülkeleri, bölgeleri içinde toplamış durumdaydı. Farklar daha çok yeni yeni ortaya çıkan, kendini yeniden tarif eden, farklı çıkarlara sahip olduğu düşünülen etnik ve dinsel/dilsel azınlıklar çerçevesinde ele alındı.¹⁰ Sosyalist deneyimin farklı ülkeler, ulus devletler ve bölgeler, etnik, dinsel gruplar için nasıl yaşandığı incelemeye değer bir konu oluşturuyor. Aynı ülke içinde bile çeşitli farklılıklar yaşandığını, ayrıca konunun bir kesit alınarak değil, tarihsel gelişimi içinde, artsüremli incelenmeye elverişli olduğunu unutmamak lazım. Uzun sürmüş bir tarihsel kesit ve geniş bir coğrafyada birlikte yaşama deneyimi sonucunda ekonomiden eğitime, kültüre kadar birleşen ve bütünleşen öğeler olduğu gibi, her yerde çeşitli farklılıklar içeren uygulamalar ve yaşantılar olduğunu da dikkate almak gerekiyor. Bütün bunların yapılmış olduğunu söylemek olanaksız.

Anılar gördüğüm kişilerin yaş grubuyla bağlantılı olarak çoğunlukla 1980'ler ve 1990'lar üzerinde yoğunlaşıyor. Göçe neden olan olaylar, göç öncesi ve sonrasında yaşananlar, aracı kuruluşlarla ve resmi kurumlarla ilişkiler, ülkelerinde iki farklı dönemi –sosyalist dönemle günümüz koşullarını– ve kendi ülkelerinin kültürüyle geldikleri ülkenin kültürünü karşılaştırırken kullanacağım arka planı oluşturuyor. Bu çalışmada asıl vurgu yapmak istediğim nokta, fiziksel, ulusaşırı göç hareketinin ortaya çıkardığı ya da doğrudan emek süreçlerinin içerildiği sorunlardan çok, hem ülkelerinde değişen dönemler arasında, hem de kendi ülkeleriyle şimdi çalıştıkları Türkiye arasında yaptıkları karşılaştırmalara bakarak sosyalizm deneyiminin na-

sıl hatırlandığı ile ilgili olacak. Bu yazı kapsamında sonda söylemek istediğimi baştan söyleyeyim. 1980'ler boyunca devam eden ve 1990'ların başında Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa ülkelerinde kritik kırılmalara yol açan köklü dönüşümler bu ülkelerde uzun yıllardır sosyalist bir sistemde yaşamakta olan insanların kültürel tanımlama çerçevesini altüst etti. Üstelik yeni bir çerçeve oluşumunun temel bileşenleri henüz ortaya çıkmış değil. Anlatıları bu çerçevede ele almak gerekiyor.

* * *

Bu çalışmada başta sevgili dostum Zinaida (1963) olmak üzere, Lena'nın (1958), Liliana'nın (1984), Elena'nın (1978), Nadja'nın, Olga'nın, Marina'nın anlatılarından hareketle İstanbul'da Moldovalı kadın göçmenlerin geçmişte içinde yaşadıkları topluma, sosyalizme dair neler hatırladıklarını, neleri önemli bulduklarını tartışmak istiyorum. Kendilerine düşünce ve deneyimlerini, anılarını paylaştıkları için teşekkür ediyorum.

Zinaida 1990'larda Kişinev'de yaklaşık 1000 kişinin çalıştığı örnek bir tarım işletmesinde personel müdürü olarak çalışıyordu, teknik eğitime sahipti. Bu işletme üzüm topluyor, işleyecek yerlere dağıtımını yapıyordu; gelen yabancı delegasyonlara örnek işletme olarak gezdiriliyordu. 1990'larda topraklar özelleştirilmiş, daha küçük parçalara ayrılmıştı, bu işletmede 1999'da 100 çalışan kalmıştı. Zinaida İstanbul'a 1 Eylül 1999'da geldi, geri döneceğini düşünüyor-du, işinden henüz tam olarak ayrılmamıştı. Burada biraz denemek, biraz para biriktirmek, olmadı geri dönmek istiyordu. Sınırların açıldığı 1990'dan sonra İstanbul'a ilk kez 1993'te, bavul ticareti için gelmişti. O zamanlar 600 bin nüfuslu Kişinev'de pazar günü perakende olarak satıyordu buradan aldığı malları. 1994'te Moskova'ya, bir toptancı pazarı olan Çerkes pazarına gitti, buradan Çin, Türk, Hindistan ve Tayvan malları aldı. İstanbul'dan mal satmaya Belgrad'a gitti, orada bir ay kaldı, yer kiraladı. Varşova'dan aldığı malları Kişinev'de sattı. Bu arada işini bırakmadı; müdüründen izin aldı, izin günlerinde satış yaptı. (Buna *circular migration* ya da *shuttle migration* da deniliyor.) Ama son gelişinden sonra işyerinin kapandığını öğrendi ve burada kaldı. Bir yaşlı kadına bakmak üzere yatılı ola-

rak üç yıl çalıştı, Türkçe öğrendi. Kadının ölümünün ardından arkadaşlarıyla bir eve çıktı ve gündelik temizlikçi olarak çalışmaya başladı. Bu tarihten sonra iki kez ülkesine gidip geri geldi. Türkiye'ye yeniden giriş yapabilmek için ilkinde soyadını değiştirdi, diğerinde nasıl geldiğini bilmiyorum.

Zinaida'nın 1990 öncesindeki yaşamı da çeşitli acılarla dolu. 1980'lerin başlarında ülkesinde yaşayan bir Rusla evleniyor. 1982'de bir oğulları oluyor. 1980'lerin sonlarına doğru ülkesinde Ruslara karşı milliyetçilik hareketi yükseliyor. Bunun üzerine kocası, "Gel benim memleketime gidelim" diyor. Eşinin annesinin oturduğu, memleketi olan Sibiry'a gidiyorlar. Burada bir yıldan fazla kalıyor. Çok soğuk ve çok farklı bir yer Sibiry, bu nedenle "Ben Avrupalıyım, oraya alışamadım" diye anlatıyor. İlginç bir saptama, Zinaida Moldova'yı Avrupa olarak görüyor. Zinaida Sibiry'dan dönmek, kocası kalmak istiyor, uzun süre tartışıyorlar. Sonunda çocuğunu alıp Kişinev'e dönüyor, kocasından da boşanıyor. Böylece 1990'ların başlarına gelmiş oluyoruz.

1990'ların başlarından itibaren yoğun olarak hissedilen tüketim arzusu, tüketim kalıplarının değişimi çeşitli çalışmaların konusu olmuş.¹¹ Moldova örneğinde göç hareketi, olanakları genişletmeye yönelik bir nedene değil, daha çok tükenen kaynaklara dayandırılıyor. Göçe neden olan travmatik deneyimler nasıl değerlendiriliyor? Moldova örneğinde göç genel olarak bir hamlede gerçekleşmiyor. Ama görüştüğüm kadınların birçoğu İstanbul'a benzer zamanlarda gelmişler. Uzun süreli kalmak üzere gelenlerin sayıca büyük bir artış gösterdiği kritik yıl 1999. Bu sayısal patlama Rusya ve çevre ülkelerde yaşanan 1998 krizinin ardından gerçekleşiyor. Moldova'dan Türkiye'ye ilk kez 1990'ların başlarında bavul ticareti amacıyla birkaç kez geliyorlar. Küçük bir ticaret kapasitesi var, başka ülkelere de gidip geliyorlar. Rusya ve Romanya örnek verilebilir; içlerinden Almanya'ya da gidip gelen olmuş, bazıları sınır üzerinden, kara yoluyla İtalya'ya da gitmiş. Daha çok ticarete yönelik ilk gelişler gerçekleşiyor. Bu tür ticareti yapanlar sayıca artınca ve özellikle de 1998 ve 1999'da Rusya mahreçli ekonomik kriz dalgası Moldova ekonomisini derinden etkileyerek işyerleri kapanıp ücretler ödenemez hale gelince, ban-



Sanki bu konum geçici bir durummuş, bir süre böyle işlerde çalışıp, durumu düzelince gidecekmış gibi hissediliyor. Ama çalışma süresi uzuyor, devam ediyor.

kadaki paralar pul olunca ve yaşam borçlanarak dönmeye başlayınca koşullar değişmiş. Önce evdeki bazı eşyaları satmaya başlamışlar. Televizyon, halı gibi görece değerli eşyalar satılıp elde başka bir şey kalmayınca çalışmak üzere buraya gelmişler.

Yıkıntılar Arasında...

Ele aldığım göç hareketi bir “zorunlu göç” örneği. Geldikleri ülkede karşı karşıya kaldıkları ekonomik zorluklar, onları farklı çalışma olanakları aramaya itiyor ve uygun buldukları kanallar üzerinden harekete geçiyorlar. 1989 öncesinde Moldova ekonomisi tüm nüfusun belirli bir refah düzeyinde bulunmasını sağlayacak şekilde örgütlenmişti. Bugün bu koşullar mevcut değil. Güven, vatandaşlık hakları, sivil toplum desteği, hoşgörü düşük düzeyde seyrediyor; zayıf bir devlet ve sivil toplum yapısına sahip. Bugün Moldova Avrupa’nın en yoksul ülkesi konumunda. Kamusal refah sisteminin çö-

küşü ve kendine yeterli tarımsal üretim ve küçük ticaretle ayakta durmaya çalışıyor. Nüfusun yarıdan fazlası günde 2 dolarla, yoksulluk düzeyinin altında bir gelirle yaşıyor. 1990'larda özellikle orta yaşlı erkeklerde yaşam beklentisi düşüyor. Bunun nedeni olarak da 1991'den sonra artan stres gösteriliyor. Güvensizlik ve belirsizlik günlük yaşamın sıradan olayları haline gelmiş durumda. Bazı avantajlı gruplar yaşanan değişimi kendileri için, refah düzeylerini yükseltecek pozitif bir olanak olarak değerlendirirken, çoğunluktaki diğerleri minimum refah düzeyini yakalamaya çalışıyor. Moldova ve Belarus'da 2001 yılında yapılan ayrıntılı bir araştırmaya göre sorulara yanıt verenlerin çoğunluğu 1991 sonrası değişimlerin toplum ve kendi yaşamları üzerinde negatif etkisi bulunduğunu söylüyor.¹² Bu etki ekonomi ve sağlık gibi alanlarda ölçülmüş, yanıtlarda toplumsal desteğin ortadan kalktığı, bunun yerini aile desteğinin aldığı söyleniyor. Kendi yaşamı üzerinde kontrol sahibi olma, kişisel destek ve insanlara güvenin azaldığı dile getiriliyor. Aynı araştırmada Moldovalıların yüzde 30'unun eski rejime dönmek istemediği ileri sürülüyor. Soruları yanıtlayanlar konuşma ve seyahat özgürlüğü olanağının arttığını, ama yaşamları üzerinde kontrollerini yitirdiklerini söylüyorlar.

Moldova'dan 1990'lardan itibaren Rusya, İtalya, İspanya ve Türkiye'ye pek çok kişi çalışmak üzere gidiyor. Bugün Moldova'da bazı köy, kasaba ve semtler boşalmış görüntüsü veriyor. 2007 yılı tahminlerine göre çalışabilir yaştaki nüfusun yüzde 25'i yurt dışında çalışıyor. Kentlerde büyük işyerlerinin kapanması ve ekonomik kriz, köylerde ise toprak düzeninin değişmesi ve kolhoz topraklarının parçalara ayrılarak özelleştirilmesi, büyük bir emek gücünü açığa çıkarmış.

1984 doğumlu Liliana'nın anlatısı:

Babam öldü. Şimdi annem orada, mesela bir örnek, biz beşinci kat bir ev vardı. Önce her şey dolu. Üç tane daire her katta. Şimdi birinci katta arada sırada geliyorlar, ikinci katta sadece annem kaldı, sadece üçüncü katta bir kadın, o da İtalya'ya geliyor, gidiyor, dördüncü katta sadece yaşlılar var, beşinci katta kimse oturmuyor. Herkes yurt dışında. Sadece bir örnek. Bu kadar yani. Çimişliu'da. Böyle işte. Boş. Arkadaşım dedi, şimdi Ro-

manya'ya gitti, dedi ki Çimişliu'ya gittim, saat iki, sokakta kimse yok. Boş diyor boş. Diyor ki yürüyorum, boş, yok kimse, akşam tamam gençler var, ama yine az. Diyor ki sanki boş. Ve bu küçük bir şehir yani. Köylerden konuşmuyorum. Köylerde kim kaldı, yaşlıları ve çocukları. Ama evler, villalar, ama boş. Çünkü onu döndürecek para yok, çünkü gelmiyorlar, çalışıyorlar, belki de gelmeyecekler. Orada mesela, kadın gidiyor, eski kocası alkolik, bütün parayı içiyor, orada başka bir kişiyle tanışıyor, diyor ki niye ben deneyim o alkol bilmemne görücem, orada kalıyor, evleniyor, çocukları da alıyor. Bir sürü aile, ilk baba gitti, anneyi aldı, oturdular, çocukları da aldılar, evi duruyor. Böyle bir şey. Çok kötü bir şey.¹³

Moldova'da kendi geliriyle geçinmek sıradan insanlar için olanaksız hale gelmiş durumda. Emekli aylığı 50 dolar, aylık geçinmek için 500 dolar civarında para gerekiyor; doğalgaz, elektrik, su gibi borçlar var. Zinaida'nın anlattığına göre apartmanlarda borcu olanların isimlerini listeler halinde kapının girişine asıyorlar, İstanbul'da çalışan kadınlar buradan hâlâ doğalgaz borcu ödüyor.

Orada kalanların yaşamını sürdürebilmesi için buradakilerin işe devam etmesi gerekiyor. Dönemsel olarak geri dönenler var, ama onlar da çeşitli zorluktan ötürü dönüyor, borçlanıyor ve tekrar Türkiye'ye gelmek, aynı işi sürdürmek zorunda kalıyorlar. Orada kalan yakınlar, çocuklar, aile fertleri, kocalar var. Onların ekonomik durumu son derece kötü; geçinmek için buradaki kadınların onlara gönderdiği paraya muhtaç durumdalar. İçlerinde çalışanlar var, ama gelirleri aylık giderlerini karşılamıyor. Okuyan çocuğu olanlar var, okullar paralı olduğu için her dönem ve her ders için para ödemeleri gerekiyor, bunları ancak dışarıda çalışarak karşılayabiliyorlar. Elena eşi hasta olup dönmek zorunda kaldığında büyük çapta borçlandı, borçlarını ödemek için yeniden geri dönüp çalışması gerekiyor. Turist vizesiyle giriş yapıyor, vize süresi bitince birkaç sene daha vizesiz olarak kalıyorlar; herhangi bir sosyal güvenceleri yok. Ama emek kategorisi olarak tam bir "kemiksiz civciv" konumundalar. İşverene kendi niteliklerine sahip bir elemanın maliyetinin altında mal oluyorlar, işveren için bir sosyal maliyetleri yok; yol parası, sosyal güvenlik gibi hakları yok. Yaşam öykülerinin ve dertlerin anlatılması

gibi manevi bir basınç hissedilmiyor. Sorulmazsa bir şey anlatmıyorlar, biraz kapalı kutu gibiler. Çok profesyonel bir ilişki kuruluyor. Bu da modern, çalışan ya da ev kadını işveren açısından manevi sorumluluk hissi yaratmıyor. Sanki bu konum geçici bir durummuş, bir süre böyle işlerde çalışıp, durumu düzelince gidecekmiş gibi hissediliyor. Ama çalışma süresi uzuyor, devam ediyor.

Üstelik bu koşullarda çalışmak onlar açısından o kadar da avantajlı değil. Çalışma ve bu ülkede kalma izinleri yok. Vize süreleri geçtikten sonra burada kalışları “yasa dışı” bir hal alıyor. Evet, ağır çalışma karşılığında ülkelerinde kazanabileceklerinin çok üstünde gelir elde ediyorlar. Ama aslında eğitimleri ve iş tecrübeleri açısından nitelik ve becerilerinin çok altında bir iş yapıyorlar. Burada kazandıkları ülkelerindeki borçlarına ve zorunlu harcamalarına gidiyor. İzin günlerinde polis yollarını bekliyor, telefon kulübelerinde yakalanıyorlar, çünkü kendilerini çok farklı hissediyorlar, İstanbul gibi her tür insanın bulunduğu bir ortamda bile korku kendini ele veriyor. Polis onları genel bir eğilim olarak sınır dışı etmiyor, ülkesine geri yollamıyor. Duruma göre rüşvet alıyor. Bu polis arabasına bindirilip dolaştırılırken tehdit edilmek şeklinde gerçekleşiyor. Polis çantada bulunan parayı alıyor, bir keresinde eve dönecek dolmuş parasını bıraktıklarını anlatıyor. Bugünlerde böyle bir rüşvetin raici 20 TL; bu 20 TL aynı zamanda evlerde yatılı kalanlara işverenin izin gününde verdiği miktar. Diğer yandan ülkelere geliş ve geri dönüşleri de riskler taşıyor. Resmi kurumlarla ilişkileri Emniyet Müdürlüğü’nün Yabancılar Şubesi üzerinden kuruluyor, kazançlarının bir kısmını ülkeden çıkarken “ceza” olarak Türk devletine ödüyorlar. Aslında bu cezayı bir çeşit vergi olarak değerlendirmek mümkün. Yani bu çalışanlar bir şekilde vergilerini de kendileri ödüyor.

Moldovalı kadınlar sınırlarda da tacize uğruyorlar. Görüştüğüm kişilerden biri şu öyküyü anlattı: 1990’larda bavul ticareti yaparken bir grup genç kadınla birlikte otobüsle sınıra gelmişler. Ancak işlemler bir türlü bitmek bilmemiş. Biraz hızlandırmalarını rica etmek için görevlilerden birinin yanına gidince, görevli genç kızlardan birinin ona oynamasını istemiş. Genç kız da nasıl oynayacağım, bale mi yapayım diye sormuş. Sonra sınırdaki çalışanların karşısında biraz bale

yaptıktan sonra otobüsün geçmesine izin verilmiş. Moldovalı kadınlar çalıştıkları evlerde de tacize uğruyorlar. Bakmak zorunda oldukları hasta ve yaşlı erkekler, onlarla son cinsel tecrübelerini yaşamaya çalışıyor. Başka tür zorluklar da var: Çalıştığı bir evde aç kaldığı için işten ayrıldığını anlatan oldu. Zinaida bir sabah işe giderken vapurda düşüp ayağını kırdığında tam bir gün kırık ayakla çalışmaya devam etti, ev temizliği yaptı. Daha sonra hastaneye kendisi gidemedi, evinde çalıştığı bir işvereni götürdü. Üç hafta kırık bacakla yattıktan sonra stres ve ağır depresyondan tansiyonu çıktı, doktor çağıramadı. Yine evlerinde çalıştığı tanıdıklarından yardım istemek zorunda kaldı. Bu koşullarda çalışan insanların hastalandıklarında ya da yaşlandıklarında ne olacakları belli değil. Muhtemelen posası çıkarılmış halde geri yollanacaklar. Ama kendi ülkelerinde de ne olacakları belirsiz. Çocukları büyümüş, bütün koşullar değişmiş olacak ve büyük ihtimalle yaşlılıklarında kendilerini geçindirecek bir dünyalıkları bulunmayacak.

Ülkelerinde iki farklı dönemi –“sosyalist” dönemle günümüz koşullarını– karşılaştırmaları istendiğinde ilginç gözlemler aktarıyorlar: “O zamanlar herkesin evi, işi vardı, okula gidiyorduk.” Ve şu an içinde bulundukları duruma dair bir gözlem:

Eğer bir iş bulursan çok az para. Çok kötü, eğer bir ev almazsan, alamazsın, kiralar pahalı. Kişinau’da eğer bir iş bulursan çok az para, kiralar pahalı, kendi evin tabii almazsın. Kiralar çok pahalı, Türkiye’de gibi. Şimdi annem diyor ki her şey, yemekleri de çok pahalı oldu. Maaş az. Bir öğrenci nasıl yaşayabilir, eğer anne baba gider yurt dışına, para gönderecek, yoksa okumayacaksın. Mesela kızlar geliyorlar, tamam burs kazanmış, tamam yurttaki kalıyorlar, ucuz, kötü, para az ama yaşamak para yok.

Ne kadar çarpıcı, öğrencilerin yaşamak için paraları olmadığını söylüyor.

2007 yılında yayınlanan bir araştırmaya göre, 1991 sonrasında yaşanan ekonomik ve siyasal değişimlerin Moldova ve Belarus’ta halkın çoğunluğu tarafından olumsuz algılandığına dair veriler bulunuyor.¹⁴ Aynı çalışmada araştırma konusu edilen iki örnekte, Moldo-

va ve Belarus'ta nüfusun çoğunluğu açısından değişimin olumsuz etkilerde bulunduğu ve refah düzeylerini sürdürme yeteneklerini azalttığı ileri sürülüyor. Yine aynı çalışmaya göre günümüzde kurumlara güven, kamusal alana katılım ve hoşgörü düşük düzeylerde seyrediyor. Devletin ve sivil toplumun gücü de zayıflamış durumda. 2008 yılı verilerine göre ülkede yoksulluk sınırı altında yaşayanların oranı yüzde 64,7, doğuşta yaşam beklentisi 68,4'e düşmüş.¹⁵

Göç etmek ve yabancı bir ülkede, yasal sınırların dışında çalışmak kolay bir şey değil. Kimler bu işe kalkışıyor:

Daha çoğu çocuğu olan, çünkü önce Sovyet zamanında okul parasızdı, şimdi düşünüyor, çocuk liseye gidiyor, para lazım, üniversiteye gidiyor, çok para lazım. İnaniılmaz yani. Burslar var, zaten akrabalara, tanıdıklara gidiyor, benim tanıdık, akraba... Herkes çalışıyor. Özel liselerde para ödeniyor. Mesela bir çocuğu daha zengin olduğu için, böyle var sosyal şeyler. Benim çocuğum bir komplekse girer diye oraya vermek zorunda hissediyor.

Görüştüğüm bir kişi oradaki siyasal ve ekonomik koşullara ilişkin şöyle diyor: Kimsenin siyasal partilerden ya da yeni kamusal olanaklardan umudu kalmamış. Siyasal alandan geri çekilme gözleniyor. Gençler daha iyimser ve umutlu ancak onların da kazançları o kadar düşük ki, şef konumuna geldiklerinde maaşlarına 10 dolar zam yapıyor.

Şimdi bizim orda kaç sene oldu, yani iki dönem komünist parti kazandı. Nasıl kazandılar, şeyle oynadılar, insanın vicdanıyla oynadılar, insanlar özlediler sosyalist dönemi, öyle kazandılar. Sizin gelir şu kadar kuruş olacak, şu kadar vericez size, tabii böyle bir şey olmadı. Ben Türkiye'ye geldim mesela, bakışımı değiştirdim. (...) Sovyet zamanı bitti, ben tam 90'da okula girdim. Romen alfabe döndüm. Nasıl büyüdüm? Üniversiteyi bitirdim, Sovyet kötü, bizi tam kurtlar gibi yapıyorlar. Demokrasi, Amerika, demokrasi, Amerika... Sovyet kötü, kitaplarda da böyle yazıyor. Her yerde yani. Ne Sovyet ne falan... Herkes böyle. Bir kişi de, gençler yani bulamazsın, bilmiyor çünkü. Gazeteler demokrasi, Amerika, demokrasi, Amerika... Eğer bu kural olmayacaksa, çok şeyler yapamıycaksın işte. Bizde çok düşünce kalmadı. Bizde insanlar o kadar üzgün ki, politik şeyi düşün-

müyorlar. Yarın bir şeyi...yani ileriye, politik... çok şey yok. Yarın ne yiyeceğim onu düşünüyorlar.¹⁶

Kamusal alanın, kamusal katılımın kapsayıcı ve çerçeveleyici, kimilerine göre zorlayıcı ve kısıtlayıcı olduğu bir düzenden, herkesin eşit koşullarda katıldığı, katılım yollarının açık bulunduğu bir kamusal alanın tümüyle ortadan kalktığı, siyasetin gerilediği koşullara gelinmiş. Eskiden devlete ait işyerlerinde çalışanlar sendikalıymış, düzenli olarak toplantılara katılmak ve sendika aidatını ödemek onlardan beklenen bir şeymiş. Katılmayanları ayıplarlar, aidatını düzenli ödemeyeni diğerlerinin önünde eleştirirlermiş. Bugüne gelindiğinde durum eskisinden bütünüyle farklı. Ama daha iyi mi, bu konuda rivayet muhtelif. Çünkü anlatılarda yaşanan dönüşüm bir ilerleme ve kazanım olarak değil, daha çok yarattığı travma ile yer alıyor.

Devrim gibi oluyordu, insanlar böyle değillerdi, insanlar bir şey söylemek istiyordu, bir şey yapmak istiyordu. Şimdi, seçime katılım çok düşük. Mesela iki sene önce Kişinau belediye başkanını seçecekler. Üç ya da dört seçim yaptılar. İnsanlar gelmediler. Bir kere yaptılar, onu kabul etmediler. Başkan demokratik, genç bir adam, bizim başbakan komünist bir adam, bir daha, bir daha yaptılar, insanlar gelmemeye başladılar.

Ekonomik ve maddi koşullardaki bozulma bu hoşnutsuzluğa neden olan başlıca faktör olarak görülüyor. Siyasi partilere ve diğer kurumlara güvenin yüzde 10,8'e düştüğü gözleniyor.¹⁷

Aynı travma dil konusunda da yaşanıyor. Çocuğunun ana sınıfına başladığı yıl resmi dilin değişmesi üzerine okulda büyük bir travma yaşadığını anlatıyor Zinaida. Kocasını da Rus olduğu için evde hep Rusça konuşuyorlar. Çocukları Gagavuzca'yı yazları köye, aile büyüklerinin yanına gittiğinde kendiliğinden öğreniyor. Ama okulun ilk yılında Moldovanca bilmediği için okula gitmek istemiyor. Sürekli okuldan kaçıyor. Zinaida çalıştığı için çocuğu yakınları ya da komşuları okula bırakıyor, sonra eve döndüklerinde bir de bakıyorlar, Andrei dolaşa dolaşa eve gelmiş. Bir süre sonra okuldaki arkadaşlarından, yine kendiliğinden dili söküyor ve okula gitmeyi sevmeye başlıyor.

Bu bağlamda Moldova resmi diline dönme talebi had safhada sorunlu bir hal aldı. Çünkü azınlıkta olanlar, ama aynı zamanda çoğunlukta olanlar da uzun zamandır Rusça konuşuyorlardı. Avrupa'nın bu bölümü Küçük Rusya (*Malo Russia*) ve Transnistria ve Gagavuzya Yeni Rusya (*Nova Russia*) diye adlandırılıyordu.¹⁸

Moldova söz konusu olduğunda genel kanı o ki daha çok kadınlar kalkışıyor bu işe:

Kadınlar geliyor buraya, oradakiler daha çok alkolik oluyor. Kadınlar burada para biriktiriyor, onlar orada içki miçki. O yüzden ayrılan bile çok var. Bir kadın daha kolay iş buluyor. Çünkü daha çok şey yapabilir, bir hasta bakar, bir ev temizler, çocuk bakar. Rusya'da daha çok inşaat falan var, oraya gidiyorlar. Rusya'da bazıları illegal, zaten bizi tanıyorlar her yerde. (...) Bizi tanıyor, mesela polis. Hikâyeler duyuyorum. Mesela yürüyorum sokakta, gel pasaport göster diyor. Çünkü bizde bir yüz var yani, üzgün, yorgun, giyim tarzı farklı, yani yabancı ama nereden yabancı, eski Sovyet ülkelerden, tanıyorlar. Erkekleri çok kolay yakalıyorlar, çok kolay. Çünkü biz farklıyız yani. İspanya'ya da gidiyorlar, İsrail'e de gidiyorlar, son zamanlarda pek değil ama, gidiyorlar. İtalya'ya dağlardan gidiyorlar, turist gibiler. Benim bir arkadaşım vardı, üniversite bitirdi, iş yok, ama çok kültürlü bir insan, inan çok güçlü, anlatamam yani, böyle bir durumda kaldı, İtalya'ya gitmeyi istedi, dağlarda neler çekti kız, neler çekti. Dağlardan gidiyorlar, cezaevinde kaldı. Bir sürü hikâyeler. İş yok, durmak istemiyor.

Görüştüğüm kadınlar içinde fahişelik yapan kimse yoktu.¹⁹ Ama yakınlarından, tanıdıklarından, komşularından, hatta köylerinden bazı kadınların bu şekilde çalıştığını anlatıyorlar. Bu konu geride kalanlar tarafından bilinmiyor ya da görmezden geliniyor, buradakiler ayıplamıyor. Yalnızca Türkiye'de eski sosyalist ülkelerdeki insanların cinsel yaşantısına dair anlatılan hikâyelerden sıkılmış durumdalar. Aynı yorganın altında kaç kişinin bulunduğu, neler çevirdikleri soruluyor. Oysa birçoğuna göre Türk erkekleri çok çapkın, kendi erkeklerinde böyle bir şey görmediklerini, orada erkeklerin daha çok eve ve ailesine bağlı, ev işi yapan, yemek yapan insanlar olduklarını anlatıyorlar. Gençliklerinde Gagavuz köylerinde evlilik

öncesinde ya da evlenmek için bekâretin önemli olduğunu anlatıyorlar. Anlatılar arasında evliliğin ilk gecesinde kanlı çarşafın aile büyüklerine gösterilmesi öyküsü bile yer alıyor. Kentlerde yaşamış olanlar bu açıdan daha özgür hissediyorlar kendilerini. Yine de genel olarak bir “tek eşlilik” hali gözlemleniyor. Şimdi Moldova’da kent ve köylerde genç kızların oralara yolu düşmüş erkeklerle küçük şeyler için birlikte olmasını anlamlandıramıyorlar.

Liliana anlatıyor:

Mesela kızlar geliyorlar, tamam burs kazanmış, tamam yurttaki kalıyorlar, ucuz, kötü, para az ama yaşamak para yok. Yabancılar geliyorlar, onlarla takılıyorlar. Bir yabancı görürse, yakalamak lazım. Çünkü onda para var, bir dışarı çıkacam, bir yemek ısmarlayacak, bir telefon alıcak bana, bir laptop, bir diskoya gidelim, bir eğlence... herkes böyle. Şimdi arkadaşım diyor ki: 14 yaşındakilere yabancılar bakıyor, geliyorlar, Türkler var, ama ne Türkler, sanki business gibi ama bilmiyorum ne yapıyorlar. Orada ne Türkler var, iğrenç tipler. Böyle zaten, Araplar da geliyorlar. Suriye’den. Bazıları evleniyorlar. Mesela arkadaşım bir Arapla çıktı. Suriye’ye gitti, kaçtı kız. Kapalı bilmem ne. Çok kötü. Artık orası dejenere oluyor. Bir gidiyorsa herkes mükemmel giyiniyor, mükemmel arabalar. Nasıl oluyor bilmiyorum. Ama çok şeyler yok, kültür, hayat o kadar değil yani.

Velhasıl şimdilerde Moldova’da kızlar öyle evlenme amacıyla falan da değil, bir cep telefonu, bir laptop için gece biriyle gidebiliyor.

Birçok kadın için çocukluk ve gençliklerini geçirdikleri sosyalizm onlara iyi şeyler sunuyordu. Değişimin vaatlerinden biri seyahat özgürlüğüydü. Seyahat özgürlüğü denildiğinde Batı ülkelerine gitmek, oralara turistik geziler yapmak anlaşılıyor. Bunun kısıtlanmış olması önemli bir siyasal argüman olarak kullanılmıştı. Görüştüğüm kadınlar da aynı fikirde, ancak bugün bu tezi bile tartışmalı buluyorlar. Birçoğu sosyalizm döneminde Sovyetler Birliği ve diğer sosyalist ülkelerde gezilere gitmişlerdi. Bir ay süren yıllık izinleri sırasında 20 gün ya da 26 gün gibi dönemlerde çeşitli kentlere ve daha önceden yer ayırttıkları tatil beldelerine gitmişler, aileleriyle birlikte tatil yapmışlardı. Leningrad’a, Kırım kıyılarına, Moskova’ya, Ukrayna’nın

deniz kenarı tatil beldelerine, Bakü'ye gittiklerini hatırlıyorlar. Eğitim yıllarında da geziler yapmışlar. Konuştuğum kadınların birçoğu eğitimleri sırasında yine Sovyet coğrafyasının çeşitli bölgelerini, kent merkezlerini, müzelerini gezdiklerini anlatıyor. Selmin Kaşka'nın Moldova kadınlarla yaptığı araştırmasında şöyle bir ifade yer alıyor:

Bazı kadınlar ülkelerindeki dönüşüm öncesindeki durumlarından söz ettiler. Sosyalist dönem bazı görüşmeciler tarafından çok iyi hatırlanıyordu. Dokuz kadın eski sosyalist ülkelerde bulunmuş ya da oraları ziyaret etmişti. Bu tabii ki eski Sovyetler Birliği ya da diğer sosyalist ülkelere tatiller düzenlemeye yönelik Sovyet siyaseti ile ilgiliydi. Bu nedenle çoğu yurt dışına gitme deneyimine sahipti.²⁰

Bu geziler sırasında büyük kentlerde mutlaka opera ya da bale, tiyatro gösterilerine gitmişler. Zinaida şimdi Kişinev'de yaşayan 24 yaşındaki oğlu Andrei'in oradaki yaşamından hoşnut olduğunu, ama hiçbir yere seyahat etme imkânı bulunmadığını, şu ana kadar annesi sayesinde iki kez geldiği İstanbul dışında bir yere gitmediğini anlatıyor. Andrei annesine "Sizin bu yönünüzü kıskanıyorum" diyor. Çalışan ve aynı zamanda okuyan gençlerin maddi olanakları o kadar kısıtlı ki, kendilerini geçindirme durumunda değiller. Büyük çapta dışarıda çalışanların gönderdikleriyle ayakta duruyorlar.

Türkiye'de Moldova'dan gelen kadınların Gagavuz Türklerinden olduklarına dair genel bir kanı var. Gagavuzlardan çok kadının burada çalışmakta olması bu görüşü destekliyor. Ancak görüştüğüm kadınlar Moldova'nın değişik yerlerinden geliyorlar. Kişinev, Komrad, Volkaneşi, Cişmichioi (Çeşmeköy), Ukrayna yakınındaki kimi köyler gibi kimi kent ve köylerden gelen kadınlar var aralarında. Ama Türkiye'de çalışanlar hem Moldovan hem de Gagavuz kökenliler. Kişinev'de komşuluk yapan kadınlarla konuştum, biri Moldovan, diğeri Gagavuz kökenliydi. Birbirlerini oradan tanıyorlardı, şimdi aynı evi paylaşıyorlar, aralarında Rusça konuşuyorlar. Birlikte yaşanmış uzun bir geçmiş var, arada yaşanmış savaşlar sıradan insanların birçoğunu kişisel düzeyde de, kültürel açıdan da çok ilgilendirmiyor. Komşuluk ve kültürel paylaşım devam ediyor. Bu çerçeveye Ukraynalı-

ları da dahil etmek gerek, çünkü Ukrayna ile de komşu köylerden başlayarak yakın bir kültürel ilişki söz konusu. Moldova'dan Ukrayna'ya doğru gidildiğinde birinin nerede başladığı, diğerrinin nerede bittiği belirsiz. Eskiden doğrudan geçilen yerlerde sınırlar oluşmuş.

Nereden geliyorlar: mesela Türkiye'de daha çok Gagavuzyadan geliyorlar. Dil yakın, Türk kültür yakın, daha kolay oluyor. Daha çok akrabalar, benim komşum gitti, para kazandı, tehlike yok, sen gittin, beni de aldı. Küçük şehirler, köyler de var. Ben Çimişliu'danım.

Benim gözlemlerime ve konuştuğum kişilerin anlatılarına bakılırsa Moldavan ya da Gagavuz kökenli olmak Türkiye'ye gelmek açısından bir fark yaratmıyor. Gagavuz oldukları için, dil yakınlığı olduğu için Türkiye'ye geldiklerini söyleyenler var, ama bu güvenilmez bir veri. Çünkü onlar da ilk geldiklerinde birkaç kelime dışında Türkçe bilmiyorlar, burada, daha çok da yatılı olarak kaldıkları evlerde kısa zamanda öğreniyorlar. Üstelik Gagavuzlar Rusçayı daha iyi biliyor, Rus kültürüne daha yakın, siyasal olarak da Rus yanlısı politikaları destekliyorlar. Türkiye'yle öyle fazla tarihsel bağları da bulunmuyor.

"Gagavuzlar kimler" sorusuna verilen çeşitli yanıtlar mevcut. Tarihsel geçmişten ya da kökenden hareketle yapılan tarifler mevcut, ama bunun dışında Gagavuz kimliğinin dağılma sonrasında yeniden oluşturulduğunu, geleneğin yeniden inşa edildiğini söylemek mümkün. Bu yaklaşıma bir örnek vermek gerekirse, "Onlar, bir bakıma, Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından oluşum halinde bir ulusturlar."²¹ Aniden ortaya çıkışı vurgulayan başka kaynaklar da mevcut: "Sovyet İmparatorluğunun parçalanmasından sonra, 19 Ağustos 1990'da, Hristiyan bir halk birdenbire Avrupa haritasında yer aldı."²² Moldova içinde ve 1991 öncesinde Sovyetler Birliği'nin bir parçası iken sıradan insanlar için bir sorun olarak algılanmayan farklı kimlik ve kökenler, öncesi ve sonrasıyla dağılma sırasında yükselen milliyetçilik dalgası ile sorun haline gelmiştir. Bu tarihten önce herkes kendi dilinde konuşurken ve çeşitli dil grupları için farklı okullar mevcut iken, 1989'da Moldovan dili resmi dil olarak kabul edil-

miş ve Kiril alfabesinin yerini Latin alfabesi almıştır. Moldova'da milliyetçiliğin yükselmesi, ülkede bulunan Ruslara ve Rusçaya, ayrıca diğer etnik gruplara yönelik bir tehdit haline gelmiştir. Gagavuzlar da bundan etkilenmişler, Moldovanlar Romanya ile birleşmeyi savunurken, bu kökenden olmayanlar Sovyet sisteminin ve Rusya ile birlik siyasetinin destekçisi haline gelmişlerdir. Gagavuzlar bu tartışmada bir etnik azınlık değil, bir halk olduklarını ileri sürmüşlerdir. Ancak kişisel deneyimler bütün bu anlatılanların sınırlarını zorlamaktadır. O yıllarda Moldova Halk Cephesi'nin aşırı destekçileri Rusların bavullarını alıp, trene binip ülkeyi terk etmelerini talep eden bir slogan üretmiştir: "*Rus, bavul, tren istasyonu.*" Bu talep Gagavuzlar için dile getirilmiş olmasa da, Gagavuzların bir kısmı için derinden etkileyici olmuştur.

Şimdi üzerinden on yıl kadar geçtikten sonra Moldovalı kadınlar çalıştıkları, birçok kez birlikte yaşadıkları orta ve üst orta sınıf evlerde karşılaştıkları yaşam tarzı ve kadınlar hakkında yeterince gözlem yapma olanağı buldular. Orta ve üst orta sınıf kadın işverenlerle aralarında ev ve bakım işleri sırasında bir alışveriş, bir kültürel karşılaşma gerçekleşiyor. Moldovalı göçmen kadınlara ev, aile, ev işi, anelik, sınıfsal aidiyetin kültürel örüntüleri gibi alanlardaki durum nasıl görünüyor? Bu alanları kendi toplumlarında yaşanan köklü değişiklik ile bağlantılı ve karşılaştırmalı olarak nasıl görüyorlar? Böylece nasıl bir zihinsel harita çizdiklerini, kültürel değişimi ve farklılığı nasıl anlamlandırdıklarını, dine ve siyasete bakış açılarında ortaya çıkan değişimi görmeye çalıştım. Hepsi de kendilerinde bir çalışma ve iş disiplini olduğunu vurguluyor; orta sınıf kadınları tembel ve sağlıksız buluyor; çalışmamalarını anlamıyorlar. Süslenmelerini ve çok sayıda kullanmadıkları ayakkabı ve giysi sahibi olmalarını anlamıyorlar. Sürekli yeni bir şeyleri çöpe atmalarını ayıplıyorlar, bunun bir tür mutsuzluktan kaynaklandığını düşünüyorlar. Bir yandan da aslında kendilerine ciddi anlamda bakmadıklarını düşünüyorlar. Onları "çocuk gibi, evin kozasından çıkamamış halde, olgun değilmiş gibi" görüyorlar.

Kendi ülkelerinin kültürüyle geldikleri ülkenin kültürünü karşılaştırıyorlar: Liliana anlatıyor:

Bir örnek, bir evde eğer kütüphane yoksa, ayıp, ilk olarak kütüphane yapacaksın. Okuyorlardı. Mesela babam işçi, işçi yani. Bu kitap, o kitap şimdi de var. Annem de. Önce burs alıyorlar, öğrenciler, parayla okuyorlar, bütün oyunlara gidiyorlar, tiyatro, sinema, kitap alıyorlar. Önce her köyde bir kültür evi vardı. Şimdi onlar kapalı, içinde disko yapmışlar, bar. Artık çalışmıyorlar. Şimdi Kişinau'da tiyatrolar var, bazı öğretmenler organizasyon yapıyorlar, bir minibüs. Bizim tiyatro iyi. Klasik şeyler, hem de modern tiyatrosu da var. Yani ama çok ucuz biletleri. Şehirdeki devam ediyor.

Burada artık tiyatro, sinemaya gidecek koşulları kalmamış durumda, televizyon izliyorlar.

Konuyla ilgili yapılmış birçok çalışmada, 1980'lerin sonlarında ve 1990'ların başlarında Sovyetler Birliği ve sosyalist ülkelerde yaşanan siyasal dönüşümler ve serbest piyasa ekonomisine geçişin "doğallaştırıldığı" görülüyor. Örnek vermek gerekirse: "Sosyalizm sonrası devletlerin yaşadığı zorluklar nüfuslarını yoksulluk içinde bıraktı ve kadınlar bu pazar dönüşümlerinden en kötü darbeyi yiyenler oldu."²³ Görüştüğüm kadınların kendileri bunu tam olarak böyle, çok doğal bir şeymiş gibi görmüyorlar. Kendilerinin aktif katılımcısı olmadığı birtakım siyasi tercihlerin ve süreçlerin sonucunda, özellikle 1980'lerde Gorbaçov reformlarıyla gelişen iyi beklentilerle bugüne gelindiğini, ama geline sürecin ülkeyi iyiye götürmediğini düşünüyorlar.

Sonuç

Sonuç olarak Moldova'dan İstanbul'a gelenler arasında yalnız yaşayanlar, geri dönenler, gidip gelenler, burada kalıp evlenenler, sevgilisi olup uzun süreli birlikte yaşayanlar, sevgilileriyle yalnızca hafta sonları görüşenler var. Hatta Moldova'daki kocası onu özlediği ve turşu kurmasını istediği için geçici sürelerle Moldova'ya dönenler olduğu gibi ailesini, on iki yıldır görmeyenler de var... Neredeyse on yıldan fazla süredir burada yaşıyorlar. Göçmen kadınların yaşamlarının devamında, yaşlandıklarında ne yapacakları konusunda büyük bir belirsizlik var. Burada kalmak ya da geri dönmek istedik-

lerinden emin değiller. Ama herhangi bir sosyal güvenceleri olmadığı için, geleceğe dair bir yatırım da yapmış olmuyorlar. Emekçiler açısından bu türden belirsizlikler yalnızca bu gruba ait bir durum değil, günümüz dünyasının bir özelliği.

1990'lar dönemecinde sosyalist sistem dağılırken hâkim ideoloji, yaygınlık kazanan değerlendirmeler eski dönemin olumsuzlukları, işlemeyen yanları üzerinde odaklanıyordu. Bu alanda çoğu kez kendini tekrar eden geniş bir literatür oluştu. Aradan geçen yıllar geçmişe dair düşünceleri büyük çapta "düzeltici" etki yaptı. Örnek olarak seyahat özgürlüğü verilebilir. Sosyalist dönemde seyahat özgürlüğü meselesine anlatılarda da sık sık yer veriliyor. Ama bugün Moldova kadınların ve geride, evde kalanların konumları düşünüldüğünde bu özgürlük trajik bir tema haline geliyor. Artık "istedikleri" yerlere gidebilirler! Ama işin gerçeği günümüz koşullarında kapıların çoğu kez kapalı, duvarların yüksekliği nedeniyle bulundukları ve ait olmadıkları yerlere saplanıp kalmış durumdalar. Eski günlerin, sosyalizm deneyiminin yarattığı hoşnutsuzluk ve 1990'lardan itibaren okullarda, ders kitaplarında, genel siyasal söylemde ve ideolojik yapılanmada tersi ne kadar denenmiş olursa olsun, bu ülkelerin insanlarını bir ideal olarak sosyalizmden uzaklaştırmıyor.²⁴ Zinaida örneğin eski döneme dair en çok, bir işi, toplumda bir yeri, evi, ailesi olduğu, kendini çevresiyle birlikte mutlu hissettiği günleri özlüyor. Sosyalizm denildiğinde aklına gelenler bunlar.²⁵ Ancak sosyalizmden ne anlaşıldığı muğlak.²⁶ Sosyalizm kendi ülkelerinde 1980'ler öncesi, aslında kendi anne ve babalarının deneyimlediği düzeni anlatıyor. Bizim zihin haritamızda yer alan bir ideal, bir ütopya olarak kurgulamakta olduğumuz eşitlik, özgürlük ve kardeşlik düzeni düşüncesinden çok çoğunlukla olumlu, ama olumsuz yönlerine de değinilen somut bir gerçeklikten, günlük yaşamdan, kurumsal şekillenmeden söz ediliyor.

1990 sonrası dönemde küreselleşmenin ve uluslararası ilişkilerin sağlayacağı olanaklardan çok söz edildi. Ama gelişmeler Doğu Avrupa ve eski Sovyetler Birliği alanında son derece eşitsiz biçimde yansıdı. 1998'de Rusya ve çevresini, 2008'de de küresel çapta tüm dünya ekonomilerini etkileyen kriz yine eşitsiz biçimde eski sosyalist ülkeleri

derinden etkiliyor. Ekonomik kriz, dönüşüm sonrası küresel ekonomik dalgalanmalara açık hale gelen bu ülkelerde yaşayanların ve ülkesi ile çeşitli biçimler altında süregelen bir ilişki içinde bulunan ulusasını göçmenlerin, geçim, günlük yaşam ve demokrasi açısından umuttan umutsuzluğa doğru yol almasına neden oldu.²⁷ Son on yılın dönüşümleri büyük bir hayal kırıklığına ve küresel göç hareketine zorlanan insanları *hem orada, hem burada* değil, ulusasını sanal bir evrende yüzen huzursuz ruhlar gibi *ne orada, ne burada* konumuna getirdi. Sanıyorum artık, dünyanın herhangi bir köşesinde insan yerine konulmayan, ne yasalarla edinilmiş sağlam haklara, ne ekonomik ve sosyal güvencelelere sahip olabilen, eşit vatandaş kabul edilmeyen ve son derece ağır bir sömürüyü iliklerinde yaşayan bu emekçilerin durumuna, 1990'ların ideolojik varsayım ve kabulleriyle yaklaşmanın sonuna gelindi. Kesin olan bir şey varsa, o da günümüzde geleceğe ilişkin her şeyin çok belirsiz olduğu, buradan bir umut üreteceksek, hiçbir şeyin eskisi gibi olmayacağıdır.

NOTLAR

- 1 Liliana (1984) ile görüşme (2.11.2008).
- 2 Steven Vertovec (1999), "Conceiving and Researching Transnationalism", *Ethnic and Racial Studies*, c. 22, no.2: 447-462; Steven Vertovec ve Robin Cohen (1999), *Migration, Diasporas and Transnationalism*; Edward Elgar, Steven Vertovec (2001), "Transnationalism and Identity", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, c. 27, no.4: 573-582.
- 3 Irina Culic, "Eluding Exit and Entry Controls: Romanian and Moldovan Immigrants in the European Union", *East European Politics and Societies*, c. 22, 1: 152.
- 4 William Crowther (1991), "The Politics of Ethno-National Mobilization: Nationalism and Reform in Soviet Moldavia", *The Russian Review*, 50 (2): 185-187.
- 5 http://www.iom.int/jahia/webdav/shared/shared/mainsite/activities/countries/docs/moldova_factsheet.pdf
- 6 Eski Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa ülkeleri düşünüldüğünde göç verme ve göç alma konusunda farklılıklar ortaya çıktı. Önemli bir farklılık gösteren Rusya dağılma sonrasında göç alan, bünyesinde farklı kökenlere sahip işçileri barındıran örneklerin başında geliyordu. 1990'ların ilk yarısında Rusya'ya yüz farklı ülkeden gelmiş, çeşitli işlerde çalışan göçmen işçi bulunuyordu. Bu durum 2000'lerin başında da devam etmekteydi. Rusya bu özelliğiyle göçmen işçi alan Avrupa ülkelerini izlemekteydi. Hatta Rusya'da göçmen işçilerin çalıştığı işlere göre nişler ortaya çıktı. Bkz. Tatiana Nikolaevna Yudina (2005), "Labour Migration into Russia: The Response of State and Society", *Current Sociology*, 53(4). Moldova, ekonomisinin ağırlıklı olarak tarım ürünlerine dayanması ve diğer sosyalist ülkelerle bütünleşmiş olması nedeniyle, dağılmadan ekonomik anlamda en kötü etkilenen ülke oldu. Dilde ortaya çıkan tartışmalar ve etnik kavga da insanların geçimlerini başka yerlerde aramalarına ve konumuzla ilgili olarak geçmişi en iyi yönleriyle hatırlamalarına neden oldu.
- 7 H.Deniz Yüksek (2003), *Laleli-Moskova Mekiği: Kayıtdışı Ticaret ve Cinsiyet İlişkileri*, İstanbul: İletişim Yayınları. Laleli bavul ticaretinin merkezi haline geldi, bu çevrede alışveriş eden ve çalışan kesime hitap eden, *Vodoley* isimli bir Rus "esnaf" lokantası bile açıldı.
- 8 Bu tür projelere örnek olarak bkz. <http://www.rememberingcommunism.org/>
- 9 C. M. Hann (der.)(2002), *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*, Routledge.
- 10 Ingmar Karlsson (2006), *Avrupa'nın Üvey Evlatları*, çev. Turhan Kayaoglu, Homer Kitabevi.
- 11 Breda Luthar (2006), "Remembering Socialism: On Desire, Consumption and Surveillance", *Journal of Consumer Culture*, 6(2).
- 12 Pamela Abbott (2007), "Cultural Trauma and Social Quality in Post-Soviet Moldova and Belarus", *East European Politics and Societies*, 21: 227.
- 13 Liliana ile görüşme (2.11.2008).
- 14 Abbott (2007): 252.
- 15 International Organization for Migration: <http://www.iom.int/jahia/Jahia/pid/810>
- 16 Liliana ile görüşme.
- 17 Abbott (2007): 229.
- 18 Wanda Dressler (2006), "Between Empires and Europe: The Tragic Fate of Moldova", *Diogenes*, 210: 35.
- 19 Fahışelik göçmen kadınların yaygın olarak yaptıkları işlerden biri; bu konunun algılanış biçimi olarak fahişelik, fuhuş ve seks işçiliği kavramları için bkz. Neşe Özgen (2006),

- "Örekinin Kadını: Beden ve Milliyetçi Politikalar", *ToplumBilim*, Fotoğraf Özel Sayısı, 19: 125-137.
- 20 Selmin Kaşka (2006), *The New International Migration and Migrant Women in Turkey: The Case of Moldovan Domestic Workers*: 43-44. http://www.mirekoc.com/mirekoc_documents/mirekoc_projects/2005_2006_25.pdf
- 21 Hülya Demirdirek (1996), "The painful past retold: Social memory in Azerbaijan and Gagauzia", "Postkommunismens Antropologi" konferansına sunulan tebliğ, Institute of Anthropology, University of Copenhagen.
- 22 Ingmar Karlsson (2006), *Avrupa'nın Üvey Evlatları*, çev. Turhan Kayaoğlu, Homer Kitabevi: 32.
- 23 Leyla J. Keough (2004), "Driven Women: Reconceptualizing Women in Traffic Through the Case of Gagauz Mobile Domesticity", *Focaal-European Journal of Anthropology*, 43: 15.
- 24 Karin Taylor (2006), *Let's Twist Again: Youth and Leisure in Socialist Bulgaria*, Lit Verlag: 30.
- 25 Yine anlatılardan hareketle aktaracak olursak, yurt dışında çalışmanın sağladığı kazanç ülkelerinde çocukların eğitimi, eş ve yakınların dükkân açma denemesi gibi girişimlere olanak sağlıyor. Ancak son iki yılda bu olanaklar küresel kriz nedeniyle azalmış durumda. Okullar bitmiyor, gençler buldukları işleri kaybediyorlar, dükkânlar zararla kapanıyor.
- 26 Moldova'da son iki dönemdir cumhurbaşkanı, başbakan ve meclis başkanının üyesi olduğu, karma bir ekonomiyi ve özelleştirmeleri savunan Moldova Komünistler Partisi iktidarda. Bu parti 2005 ve 2009'da yüzde 45 ve 49 oy alarak seçim kazandı. Aslında bu durum söz etmeye çalıştığım muğlaklığa çok iyi anlatıyor. Çelişkili gibi görünebilir ama hem geçmiş döneme özlem var, o yüzden bir komünist parti seçim kazanıyor, hem de bugünkü koşulları daha iyi hale getirmeye uygun bir parti ve siyasal sistem mevcut değil, o yüzden de geçmişe özlem devam ediyor.
- 27 Larry Ray (2009), "At the End of the Post-Communist Transformations? Normalization or Imagining Utopia", *European Journal of Social Theory*, 12(3): 332-333.

KAYNAKÇA

- Abbott, Pamela (2007). "Cultural Trauma and Social Quality in Post—Soviet Moldova and Belarus", *East European Politics and Societies*, 21: 219-258.
- Crowther, William (1991). "The Politics of Ethno-National Mobilization: Nationalism and Reform in Soviet Moldavia", *The Russian Review*, 50(2): 183-202.
- Culic, Irina (2008). "Eluding Exit and Entry Controls: Romanian and Moldovan Immigrants in the European Union", *East European Politics and Societies*, 22(1): 145-170.
- Demirdirek, Hülya (1996). "The painful past retold: Social memory in Azerbaijan and Gagauzia", "Postkommunismens Antropologi" konferansına sunulmuş tebliğ, Institute of Anthropology, University of Copenhagen.
- Dressler, Wanda (2006). "Between Empires and Europe: The Tragic Fate of Moldova", *Dio-genes*, 210: 29-49.
- Hann, C.M. (der.) (2002). *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*, Routledge.
- International Organization for Migration, <http://www.iom.int/jahia/jahia/pid/810>
- International Organization for Migration, Moldova Country Fact-Sheet, http://www.iom.int/jahia/webdav/shared/shared/mainsite/activities/countries/docs/moldova_factsheet.pdf
- Karlsson, Ingmar (2006). *Avrupa'nın Üvey Evlatları*, çev. Turhan Kayaoğlu, Homer Kitabevi.
- Kaşka, Selmin (2006). *The New International Migration and Migrant Women in Turkey: The Case of Moldovan Domestic Workers*, http://www.mirekoc.com/mirekoc_documents/mirekoc_projects/2005_2006_25.pdf
- Keough, Leyla J. (2004). "Driven Women: Reconceptualizing Women in Traffic Through the Case of Gagauz Mobile Domestic Workers", *Focaal-European Journal of Anthropology*, 43: 14-26.
- Luthar, Breda (2006). "Remembering Socialism: On Desire, Consumption and Surveillance", *Journal of Consumer Culture*, 6(2): 229-259.
- Özgen, Neşe (2006). "Ötekinin Kadını: Beden ve Milliyetçi Politikalar", *ToplumBilim*, Fotoğraf Özel Sayısı, 19: 125-137.
- Ray, Larry (2009). "At the End of the Post-Communist Transformations? Normalization or Imagining Utopia", *European Journal of Social Theory*, 12(3): 321-336.
- Remembering communism projesi: <http://www.rememberingcommunism.org/>
- Taylor, Karin (2006). *Let's Twist Again: Youth and Leisure in Socialist Bulgaria*, Lit Verlag.
- Triandafyllidou, Anna (2009). "Migrants and Ethnic Minorities in Post-Communist Europe", *Ethnicities*, 9(2): 226-245.
- Vertovec, Steven (1999). "Conceiving and Researching Transnationalism", *Ethnic and Racial Studies*, 22(2): 447-462.
- (2001), "Transnationalism and Identity", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27(4): 573-582.
- Vertovec, Steven, Robin Cohen (1999). *Migration, Diasporas and Transnationalism*, Edward Elgar.
- Yudina, Tatiana Nikolaevna (2005). "Labour Migration into Russia: The Response of State and Society", *Current Sociology*, 53(4): 583-606.
- Yükseker, H. Deniz (2003). *Laleli-Moskova Mekiği: Kayıtdışı Ticaret ve Cinsiyet İlişkileri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Göç ve Hafıza: Bir Süryani-Kürt Kasabasında Sözlü Tarih Anlatıları

*Ramazan Aras**

Biz şimdi burada yaşıyoruz. Yaşamak için çok güzel bir yer ve iyi bir devlet. Fakat, bizim kültürümüz ile onların kültürü hiç uyuşmuyor. Çocuklarımızı büyütürken çok büyük sorunlarla karşılaşıyoruz. Çocuklarımıza kendi kültürümüzü öğretmek istiyoruz fakat çok zorluk çekiyoruz. Biz, Kerboranlı *Filehler* (Hıristiyanlar) burada çok daha iyi yaşam koşullarına sahibiz, ancak hiçbir zaman insanın kendi vatani gibi olmuyor. Çok meşhur bir söz vardır. Derler ki, *Şam şêrîn e lê welatê mirov şêrînfir e* (Şam şirindir ancak insanın kendi vatani daha şirindir.)¹

Kerboran'ın yerel tarihine dair yaptığım sözlü tarih araştırması² bağlamında İsveç'te görüştüğüm birçok Mardin Kerboran'lı (Dargeçit)³ tarafından farklı şekillerde defalarca dile getirilen otuz yıllık memleket hasretini Süryani anne Susa bu sözlerle özetledi. Susa'nın memleket hasreti Avrupa'nın ve dünyanın değişik bölgelerine dağılmış olan Türkiyeli Süryanilerin memleketlerine dönüş hayallerini yansıtmaktadır. Bu çalışmada, Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında ve özellikle 1930'lu yıllarda yaşamlarını yeniden inşa etme sürecine başlayan Kerboranlı Hıristiyan ve Müslümanların 1970'lerin sonunda

* Mardin Artuklu Üniversitesi.



(Sağdan sola) Rahip İbrahim, Endrevos (kıravatlı) ve bazı Kerboranlı Hristiyanlar, Kerboran, 1977 (*Lönstidining- LT- Gazetesi*, Södertälje, İsveç, 1977.)

Kerboran'da birbirlerinden kopuş/koparılaş hikâyesi anlatılmaktadır. Kerboranlı Süryani toplumunda 1960'larda göçler başlamış ve 1980'de son ailelerin de Avrupa'ya göç etmesiyle Kerboran'da Hristiyan Süryani toplumunun varlığı sona ermiştir.

Kerboran'da yaşanan Müslüman-Hristiyan ilişkileri bağlamındaki tarihsel olaylar bölgedeki diğer birçok köy, kasaba ve şehirde yaşanan olaylarla büyük benzerlikler taşımaktadır. Dolayısıyla, Kerboranlıların hayat hikâyeleri Türkiye'nin Güneydoğusu'nda yaşanmış bir döneme ışık tutmaktadır. Benim Kerboran'ı saha olarak belirlememde rol oynayan en büyük etken Kerboranlı olmam ve Kerboranlı Müslüman ve Hristiyan birçok köklü aile ile güçlü bağlantı kurma imkânının olmasıydı. Bana bu imkânı mümkün kılan unsurlar, ailemin Kerboran'ın en eski ailelerinden biri olması ve Süryani toplumu ile geçmişte çok iyi dostluk ve komşuluk ilişkilerinin olmasıydı. Özellikle İsveç'te yaşayan Kerboranlı Süryaniler ile bağlantı kurmamda ailemin ve Kerboranlı bir sözlü tarihçi olmamın önemli bir etkisi oldu. İstanbul İsveç Konsoloslugu Araştırma Enstitüsü'nde-

ki görevli bana, “Süryani toplumu çok kapalı ve onlarla konuşmak çok zor” dediğinde bir an için korkmuş ve İsveç’teki Kerboranlı Süryanilerin beni nasıl karşılayacağı hususunda endişelenmiştim. Ancak, İsveç’e gitmeden önce beni misafir edecek Süryani aile ile yaptığım olumlu telefon görüşmeleri beni biraz rahatlatmıştı. Norrköping tren garında Süryani Nison ailesinin samimi ve sıcak karşılaması esnasında İsveç’teki alan çalışmamın imkânsızlığına dair bütün endişelerim kayboldu.

Antropolog George Marcus’un ortaya koyduğu çok-mekânlı etnografi yöntemi (Marcus 1995) takip edilerek yapılan bir sözlü tarih çalışmasına dayanan bu makalede, Süryani göçünün siyasal, ekonomik ve toplumsal nedenleri, olayları yaşamış ve tanıklık etmiş insanların sözlü anlatıları ve hayat hikâyeleri ışığında analiz edilmektedir. Bu çalışmada, Kerboran yerelinde yaşanmış olan Müslüman-Hristiyan ilişkileri, komşuluklar, siyasal ve toplumsal çatışmalar, geçmişte yaşanmış iyi ve kötü günlere dair anlatılar, bireysel ve toplumsal hafızanın ana unsurları olarak analiz edilmektedir. Yaşlı Süryani ve Kürtlerin hayat hikâyelerinde vurgusu yapılan “Kerboranlı Müslüman ve Hristiyanların birlikteliği” söylemi ve hayali, iki toplumun anlatılarındaki sessizleştirmelere ve bireysel/toplumsal hafızadaki farklılıklara işaret etmektedir.

Kerboranlı bir araştırmacı olarak bu çalışmanın ve benim Kerboranlı Hristiyanlara olan ilgimin kökenleri çocukluk yıllarıma uzanmaktadır. Kerboran’daki Hristiyan maddi kültürünün sembolleri olan kiliseler, evler, mezarlıklar ve yer isimleri ile annemin zengin hikâye repertuarından bize anlattığı Hristiyanlara dair güzel ve acı hikâyeler hafızamda kalıcı izler bıraktı. Hristiyanlarla beraber yaşadıkları güzel günlere, çocukluk ve gençlik arkadaşlıklarına, Hristiyan ve Müslüman düğünlerine, dini bayramlara, cenaze törenlerine, yas geleneklerine, imece usulü yardımlaşmalara, kavgalara ve hatta cinayetlere dair bu hikâyeler yıllar sonra kapsamlı bir sözlü tarih projesine zemin oluşturdu ve benim Kerboran’ın Cumhuriyet dönemi yerel tarihini araştırmamın nedeni oldu. Hristiyanlarla Müslümanların bir arada yıllarca yaşadığı ve maddi kültürünü beraber inşa ettikleri bu kasabanın hikâyesi neydi? Hikâyelerini dinlediğim bu insanlar kim-

lerdi, neden göç etmişlerdi ve şimdi nerede yaşıyorlardı? Onların hikâyeleri nasıldı ve geçmişe dair neyi hatırlıyorlardı? Kerboran'da her iki toplum arasındaki sosyal, siyasal ve dini ilişkiler nasıldı? Cumhuriyet döneminin getirdiği köklü siyasal ve kültürel değişimler Kerboran yerelinde nasıl karşılandı ve tecrübe edildi? Hristiyanların göçünü doğuran sebepler nelerdi? Her iki toplumun hafızasında geçmiş ve "öteki" nasıl kurgulandı ve hafıza nasıl şekillendi?

Bu soruların cevabını bulmak ve Kerboran'ın yerel tarihine dair daha kapsamlı veriler elde etmek için yaşları 60 ile 90 arasında değişen otuza yakın Kerboranlı Müslüman ve Hristiyanla görüşme yaptım. Bu makalenin dayandığı çalışma 1910-1980 yıllarını kapsamaktadır. Ancak, bu yazıda gördüğüm insanların büyük çoğunluğunun doğduğu 1930'lu yıllardan başlayarak 1980'deki son Hristiyan göçüne kadarki dönemi ele alacağım.

Gördüğüm insanların çoğunun hayat hikâyelerinde ve hafızalarında belirli bir dönemleştirme eğilimi göze çarpmaktadır. Kerboranlıların hafızalarında, Kerboran'ın yerel tarihinde kırılma noktası olarak değerlendirilebilecek olaylar genel olarak; Birinci Dünya Savaşı ve sonrasında gelişen olaylar; Süryani toplumunun 1930'larda yeniden toparlanması ve gelişmesi; Nakşibendi Şeyh Seyda'nın 1960'larda bölgedeki etkisi; 1960'larda başlayan Almanya'ya işçi göçü; 1978'de Süryani lider Endravos'un bir arazi meselesi yüzünden öldürülmesi; ve sonrasındaki son Hristiyan ailelerin göçünü kapsıyordu. Hayat hikâyelerinde ortaya çıkan bu dönemler, gündelik hayata dair yoğun anlatılar ve tasvirler bir tarihsel etnografiyi mümkün kılmakta ve Kerboran'ın Cumhuriyet dönemi yerel tarihine dair önemli veriler sunmaktaydı. Kerboran yerelinde yaşanmış olan, toplumsal ve demografik dönüşüme ve en son göçe zemin hazırlamış ve neden olmuş toplumsal ve siyasal olaylar bu makalede hayat hikâyeleri, anlatılar ve tanıklıklar ışığında analiz edilecektir.

Kerboran'ın Kısa Tarihi

Süryaniler Ortadoğu tarihindeki kadim milletlerden olup Hristiyanlığı ilk kabul etmiş topluluklardandır. Kiliselerinin tarihinin Hz.

İsa'nın havarileri dönemine dayandığı inancı Süryani toplumunda çok yaygındır. Bundan dolayı kendilerini “Süryan-i Kadim” olarak tanıtır ve halk arasında da öyle bilinirler. Süryaniler, Hz. İsa'nın ölümünden 38 yıl sonra Hristiyanlığı kabul etmiş, inanç ve kültürel değerlerini günümüze kadar taşımışlardır (Günel 1955; Aydın 1964). Süryani tarihçi Yakup Bilge'ye göre Hristiyanlık Süryanileri, Aramileri, Keldanileri ve diğer bazı toplulukları Kuzey Mezopotamya'da birleştirmiştir. Tarihi süreç içerisinde kimlikleri ve kültürleri dine dayalı bir şekilde gelişmiştir. Hristiyanlık onların kimliğini merkezi bir kiliseye bağlı homojen bir toplum olarak şekillendirmiştir (Bilge 2001). Ancak, birçok Süryani ve uluslararası araştırmacının da ifade ettiği gibi, Süryani toplumu tarihsel süreç içerisinde birçok siyasal, dini, kültürel ve ekonomik hareketlerden ve olaylardan etkilenerek yeniden şekillenmiştir (Bet-Sawoce 1991, 1992; Çelik 1996; Albayrak 1997; Andersson 1996; Taşgın vd. 2005; Nisan 2002; Şimşek 2003).

Süryaniler, Roma ve Bizans imparatorlukları dönemlerinde “ötekileştirilmiş” bir millet olarak görülmüş ve birçok katliama maruz kalmışlardır. Bundan dolayı, Müslümanların 7. yüzyılda bölgeyi fethetmeleri birçok Süryani din adamı tarafından zulümden kurtuluş olarak değerlendirilmiştir. Metropolitan Rahip Marfilaksinos Hanna Dolapönü'ne (1885-1969) göre Halife Ömer'in 640 yılında Mezopotamya'yı fethi ile Süryaniler rahat bir nefes almıştır (Dolapönü 1971: 73). Daha sonraki dönemlerde Eski Yunancadan Arapçaya yaptıkları çeviri faaliyetleri ile dönemin İslam toplumuna entelektüel bir ivme kazandırmışlardır. Osmanlı devletinin bölgede yükselişi ile Süryani toplumu daha güçlü ve sağlam bir mutabakat zemininde varlığını sürdürmüştür (Bilge 2001: 54-58; Nikitin 1988; Ware 1997; Sonyel 2001). Süryaniler, Osmanlı döneminde “Yakubiler” ve “Süryan-i Kadim” adı altında bilinmişlerdir (McCarthy 1983). Millet sisteminin bir unsuru olarak ve ayrı bir dini topluluk olarak yasal hakları korunmuş ve gözetilmiştir (Sonyel 2001: 18; Özcoşar 2005). Osmanlı devletinin çöküşü ve Birinci Dünya Savaşı, birçok milletin tarihinde olduğu gibi Süryanilerin tarihinde de büyük bir kırılma noktası olmuştur. Cumhuriyet'in ilanı ile Türkiye'deki Sürya-

ni toplumu da bölgedeki diğer halklar gibi yeniden bir inşa sürecine girmiştir.

Sözlü tarih verilerine göre Kerboran, Mardin bölgesindeki en eski Hristiyan yerleşimlerinden birini oluşturmaktadır. Kerboranlı Süryanilerden İskender Niso ve Musa Yıldız'a göre⁴ Kerboran'a yerleşen ilk Hristiyan aileler Sufikiler, Marhokiler ve Hanokilerdi. En eski yerleşimin Kerboran'ın kuzeyinde "Tıllık" (tepe) olarak bilinen yer olduğu ifade edilmektedir. Alan çalışması sırasında görüştüğüm Süryani araştırmacı Jan Bet-Sawoce, eski dönemlerde bu bölgede bulunan bazı azizlerin mezarlarının çevreden ve Midyat'tan giden ziyaretçilerin akınına uğradığını ifade etmiştir. Süryani literatüründe Tur Abdin bölgesi Mardin'in doğusu, Midyat, Kerboran, Nusaybin, İdil ve çevresini kapsar (Bet-Barsawmo 1996). John Joseph'e göre "Bölgenin dağlık coğrafi yapısı ona bu ismi verdirmiştir. Süryanicede *Tur* kelimesi dağ anlamına gelmektedir. *Tur Abidin* de Abidlerin Dağı (*Mountain of Worshippers*) anlamına gelmektedir" (Joseph 1983:19).

Sözlü ve yazılı kaynaklara göre Kerboran'daki ilk Hristiyan topluluk Ortodoks Süryan-i Kadim'lerden oluşmaktaydı. Ancak, Fransız ve İtalyan Katolik misyonerler ile Amerikalı Protestan misyonerlerin bölgedeki çalışmaları neticesinde bazı Süryaniler mezheplerini değiştirmişlerdir. 1850'lerde bazı aileler Katolik mezhebini benimsemiş ve Kerboran Katolik kilisesi inşa edilmiştir. 1830'larda bölgede çalışmalarını sürdüren Amerikalı ve İngiliz Protestan misyonerler 1858 yılında Mardin'de Protestan Misyonu'nu kurarlar (Gates 1940; Aydın vd. 2000:283). 1883 yılında Mardin'e gelen ve burada 13 yıl boyunca misyonerlik yapan Amerikalı misyoner Caleb Frank Gates, bu dönemi şöyle anlatır:

Mardin'de bulunduğum yıllarda Kerboranlı Protestan aileler kendi kiliselerini kurmak için bize müracaatta bulundular. Ancak, Kerboranlı Ortodoks (Yakubi) Hristiyanlar buna karşı çıkıyorlardı. Protestanların lideri konumundaki kişinin evini bastılar. Ve baskın esnasında oğlunu öldürdüler ve iki yüze yakın koyununu aldılar (Gates 1940).

Ortodoks Süryanilerin karşı çıkmalarına rağmen, daha sonraki yıllarda uzlaşma sağlanmış ve Kerboranlı Protestanlar Ortodoks kilisesine komşu olarak kendi kiliselerini kurmuşlardır (Aydın vd. 2000).

Kerboran'a yerleşen ilk Müslüman aileler kimlerdi? Bu konuya dair bilgileri ancak sözlü tarih verilerinden öğrenebiliyoruz. Kerboran'ın yerel tarihini çok iyi bilen Naif Üstüner (1910-2005) ve birçok Kerboranlı Müslüman ve Hristiyan'a göre, Kerboran'a yerleşen ilk Müslüman aileler Mahmud ve Ramo aileleriydi. Anlatılara göre Kerboranlı Hristiyanların ileri gelenleri himayesi altına girmek istedikleri Kürt Arabi aşiretinin lideri *Ali'ye Ramo'ya* (Ramo oğlu Ali) giderek onun gelip Kerboran'a yerleşmesini isterler. Ancak, *Ali'ye Ramo* ağalık merkezi olan ve o zamanlar Midyat'a bağlı bir nahiye olan Çelik'de kalarak yeğenleri Mahmud ve Ramo'yu Kerboran'a yerleştirip ağalık sisteminin bir kolunu da Kerboran'da kurar.⁵ Resmi kaynaklara baktığımız zaman, 1869 tarihli Diyarbekir Salnamesi'ne göre Kerboran, mutasarrıflık idaresinde Dicle nehri kenarındaki Çelik'e bağlı bir köydü. Çelik nahiyesi Midyat'a, Midyat Vilayet-i Mardin'e ve Mardin de Vilayet-i Diyarbekir yönetimine bağlıydı. Daha sonraları, 1894 yılında Kerboran Midyat'a bağlı bir nahiye olur ve Çelik ile etraftaki 31 köy Kerboran'a idari olarak bağlanır. 1927 yılında, Kerboran'ın adı –Süryanice literatürde Kfarboran olarak geçmektedir– Dargeçit olarak Türkçeleştirilerek değiştirilir (Aydın vd. 2000: 220).

Rahip Ishaq Armalto, *The Calamities of Christians (el-Kusara fi Nekbet Enâsıra)* (Hristiyanların Felaketleri) adlı çalışmasında Kerboran'ı Tur Abdin⁶ bölgesinde yeşil bahçeleriyle meşhur bir yer olarak tasvir etmektedir (Armalto 1919). Ona göre Cumhuriyet'in ilk yıllarında Kerboran'daki nüfusun çoğunluğunu sırasıyla Ortodoks (Yakubiler ya da Süryan-i Kadimler), Katolik ve Protestan Süryanilerle Müslümanlar ve birkaç Ermeni aile oluşturmaktaydı (Armalto 1919: 91). Genel olarak Türkiye'deki Süryaniler Süryaniceyi (Batı Aramice ya da başka bir deyişle *Turoyo*) anadilleri olarak konuşmaktadırlar. Ama, Tur Abdin bölgesindeki Süryaniler arasında Kürtçe (Kerboran) ve Arapçayı (İdil) anadilleri olarak konuşanlar da mevcuttur. Kerboran ve çevresindeki bazı yerleşim yerlerin-

deki Süryanilerin anadilleri olarak Kürtçe konuşmaları etnik kökenleri hakkında soru işaretleri ortaya çıkarmaktadır. Kerboran ve çevresindeki Hristiyanların Birinci Dünya Savaşı sonrasında Kürtçe konuşmaya başladıkları ve Kürtçeyi dini ayinlerinde kullandıkları ve dolayısı ile asimile oldukları düşüncesi dile getirilmektedir (Bet-Şawoce 2005; Svanberg ve Klich 1992). Ancak alan çalışması sırasında görüştüğüm, yaşları 80'e varan Kerboranlı Hristiyanlar ve Müslümanlar bu iddiaları doğrulamadılar. Kerboranlı Süryanilerin anlatılarına göre büyükanne ve dedeleri de Kürtçe konuşuyordu ve Süryanice bilmiyorlardı.⁷ Kerboranlı Süryanilerin anadilinin neden Kürtçe olduğu sorusuna hâlâ tam bir cevap vermek mümkün değildir. Bu tür soru işaretlerinin giderilebilmesi ve meselelerin açıklığa kavuşması bölgedeki Süryanilerin konuştukları diller üzerine yapılacak kapsamlı araştırmaları gerekli kılmaktadır.

Tarih ve Sözlü Tarih

Sözlü tarih çalışmaları bize neyi sunmaktadır ve neden önemlidir? Alessandro Portelli ve diğer birçok sözlü tarihçi, çalışmalarıyla sözlü tarih verilerinin alternatif bir tarih yazımı olarak değerine ve anlamına işaret etmişlerdir. Portelli, *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories* adlı çalışmasında, geçmişe dair yerel anlatıların nasıl ulusal/resmi tarih yazımından farklı olabileceğini anlatmaktadır. Portelli, İtalya'nın Umbria şehrinin Terni kasabasında, 21 yaşındaki Luigi Trastulli adlı bir çelik fabrikası işçisinin 17 Mart 1949 tarihinde bir protesto esnasında polisle çıkan çatışmada öldürülmesi olayının daha sonra nasıl farklı biçimlerde anlatıldığını ve Trastulli'nin ölümünün Terni'deki yerel toplumun geçmişe dair algıları üzerindeki etkilerini incelemektedir (Portelli 1991). Sözlü verilerin ve anlatıların tarih yazımındaki değeri ve güvenilirliği konusunda Ruth Finnegan (1970), Alice Hoffman (1974) ve Trevor Lummis (1983) gibi birçok antropolog ve sözlü tarihçi tarafından ortaya konulan tartışmalara katılan Alessandro Portelli'ye göre sözlü tarihin önemi anlatının geçmişteki olaylarla ne kadar örtüştüğü değil, olayların sonradan anlamlandırma süreçleridir. Bu sebepten dolayı "yanlış" bir

sözlü kaynak söz konusu olamaz çünkü her kaynak belirli bir bakış açısını yansıtır (Portelli 1991: 50-51). Yazılı birçok arşiv metninin sözlü kaynaklara dayandığını hatırlatan Portelli, tarihi delilin bir olayı anlatma eylemi olduğuna işaret etmektedir (Portelli 1991). İnsanlar bu eylemi, tarihsel olayları konuşarak, hikâyeler anlatarak gerçekleştirmektedirler.

Babalardan oğullara, annelerden kızlara, atalardan torunlara, köy yaşlılarından yeni nesillere, dedikodulardan meraklı kulaklara; hepsi kendi usûl-leriyle geçmiş olayları anlatırlar, yorumladılar, anlam verdiler, toplumsal hafızayı canlı tuttular (Grele 1991).

Özetlemek gerekirse, son yıllardaki sözlü tarih araştırmaları, özellikle resmi tarih dışında ve yazılmamış genel ve yerel tarih konusunda büyük açılımlar yaparak tarih alanında önemli bir yer teşkil etmeye başlamışlardır. Türkiye’de resmi tarihin egemenlik alanı düşünüldüğünde, yerel ve etnik toplulukların tarihlerini öğrenme açısından sözlü tarih çalışmaları büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda, Kerboran’ın yazılmamış çokkültürlü yerel tarihini inceleme ve anlama çabası niteliğindeki bu çalışma da bölgenin yerel tarih yazımına katkıda bulunmaktadır.

Sözlü tarihçi Arzu Öztürkmen’in de ifade ettiği gibi, hafıza üzerine etnografik çalışma yapmak çok çetrefilli bir araştırma alanı oluşturmaktadır. Araştırma konusunun zorluğunun yanı sıra araştırmacının kendisinin araştırmadaki konumu da büyük önem arz etmektedir (Öztürkmen 2006: 96). Etnografin hakkında araştırma yaptığı toplumun bir ferdi olması veya dışardan biri olması, kadın veya erkek olması gibi hususlar ile kendi hafızası, yaşı, etnik kimliği, kültürü, ideolojisi ve resmi ideolojiden ne kadar bağımsız hareket edebildiği araştırmayı etkileyen önemli unsurlardır (Rabinow 1977; Gibb 2005; Fabian 2000; Callaway 1992; Narayan 1993).⁸ Benim Kerboranlı olmam, Kürtçe bilmem ve Müslüman toplumun bir üyesi olmam, kimliğimin farklı pek çok diğer cephelerine rağmen beni yerli bir araştırmacı olarak konumlandırmaktadır. Ancak, Hristiyan toplumu ve araştırma konusu olan tarihsel dönem açısından dışarıdan/ya-

bancı bir araştırmacı olarak durmaktayım. Antropolog Kirin Narayan'ın da belirttiği gibi bir topluluğun üyesi olmak, varolan kültürün bütün üyeler tarafından aynı şekilde paylaşıldığı anlamına gelmemekte ve daha da önemlisi kültürün kendisi homojen bir nitelik taşımamaktadır (Narayan 1993). Bütün bunların farkında olarak, göç ve hafıza üzerine Türkiye ve İsveç'te yürüttüğüm sözlü tarih çalışması esnasında insanlar ile ilişkilerimde bu farklı duruşlar ve kimlikler arasında gidip geldim.

Kerboranlılar geçmişini nasıl hatırlıyorlar? Her iki toplumdan yaşlılarla yaptığım görüşmelerde Kerboran'daki hayata dair birbirleriyle daha çok uyuşan bazen de farklılaşan birçok anlatı dinledim ve kaydettim. İnsanlar geçmişe dair neyi anlatır ve nasıl anlatır? Hatırlama ve unutma biçimleri bilinçli eylemler midir? Arzu Öztürkmen'in ifade ettiği gibi insan hafızası, hatıraların ve geçmişe dair bilgilerin oluşturduğu bir repertuardır ve insanlar olayları ve hikâyeleri seçerek anlatırlar bu repertuardan (Öztürkmen 2006: 93). Kerboranlı Müslümanlar ile Hristiyanlar geçmişe dair hayatlarını ve tanıklıklarını tekrar hatırlayarak kendi yorumlarıyla anlattılar. Görüşmeler esnasında hafızalardan Kerboran'a dair farklı anlatılar ve söylemler ortaya çıktı, ancak bütün hayat hikâyelerine bakıldığında "Kerboranlılık kimliği"nin dillendirilmesi ve ortak bir payda olarak ortaya çıkması geçmişte birlikte yaşanmış ve paylaşılmış güzel ve acı günlere dair önemli ipuçları vermekte. Bu söylem özellikle Kerboran dışındakiler söz konusu olduğunda ortaya çıktı ve Kerboranlılık asıl kimlik ve diğerleri "öteki/yabancı" (*Ğeriba*) olarak tanımlandı. Burada şunu ifade etmek gerekir ki Kerboran'daki Müslümanların hepsi etnik olarak Kürt kökenli değildi. Birinci Dünya Savaşı öncesi Müslüman olmuş Süryani aileler de vardı ve bu aileler hâlâ Kerboran'da yaşamaktadırlar.⁹ Öbür taraftan, görüştüğüm insanların hiçbiri kendini etnik olarak -Kürt veya Süryani olarak- tanımlamadı. Konuşulan tek dilin Kürtçe olması ve din dışındaki kültürel formların aynı olması Kerboran yerinde etnisiteyi muğlak hale getirmektedir. Kimlik bağlamında ortaya çıkan tek söylem dine dayalıydı ve insanlar farklılık olarak sürekli bu iki kategoriye vurgu yaptılar: Müslüman olmak ya da Hristiyan olmak.

Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki sosyal, ekonomik ve siyasal ilişkiler nasıldı? Kerboranlı yaşlı Müslüman ve Hristiyanların anlattıkları olaylar nelerdi ve anlatılar birbirleriyle ne kadar ilişkiydi? Kerboranlıların hayat hikâyelerinde, geçmişe dair anlatılar bazen korku ve acı ile yoğurulurken, bazen de geçmiş renkli ve mutlu bir tablo olarak tasvir ediliyordu. Hayat hikâyelerinde korkuya dair anlatılar bölgede can ve mal güvenliğinin olmaması sorununa bağlanıyordu. Görüşmeler esnasında yaşlılar geçmişteki güzel ve kötü günlerin anlatıları arasında gidip geliyor; bazen gülüyor, bazen hüznülenip kızıyor ve bazen sessiz kalıyorlardı. Geçmiş hatırlamak ve anlatmak? Leyla Neyzi, *Ben Kimim? Türkiye’de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik* isimli çalışmasında, sessizliğin bir unutmama formu olarak ve anlatının da bir hatırlama biçimi olarak bilinçli gerçekleştirilen eylemler olduğunu açıklamaktadır (Neyzi 2004; ayrıca bkz. Özen 2003). Bazen bu sessizlik korku, güvensizlik ve kuru(n)ma amaçlı olabildiği gibi, bazen de acı çekmenin, ıstırapın, travmanın, kızgınlığın ve kaybetmenin bir yansıması olarak ortaya çıkmaktadır. Birçok antropologun çalışmalarında ortaya koyduğu gibi insanlar böyle durumlarda bile çeşitli konuşma biçimleri, mecaz veya hicivli söyleyişler, metaforlar kullanarak ve çeşitli davranış biçimleri geliştirerek acı ve kuzgunluklarını bir şekilde ifade etmektedirler (Aretxaga 2003; Green 1994; Seremetakis 1990; Abu-Lughod 1993).

Cumhuriyet ve Siyasal Yapının Değişimi

Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde Anadolu’nun kırsal bölgelerinde Cumhuriyet ilkelerinin ve yeni rejimin prensiplerinin nasıl algılandığı ve tecrübe edildiğine dair literatür yeni sözlü tarih çalışmaları ile önemli bir gelişme sağlayacaktır. Bu bağlamda, Kerboranlı Müslüman ve Hristiyanların hayat hikâyeleri ve anlatıları Cumhuriyet dönemi Kerboran’ının yerel tarihine dair önemli bilgiler sunmaları açısından büyük önem taşımaktadır. Sözlü anlatılara göre Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde Kerboran’daki Süryani nüfus, Müslüman nüfusun iki-üç katını oluşturmaktaydı. Cumhuriyet döneminde doğan kuşağın hayat hikâyelerinde bu dönem uygulanan inkılâpların

derin izleri ortaya çıkmaktadır. Kerboran'da 1930'ların başında ilkokulun açılması, ağalık sisteminin feshedilmesi ve muhtarlık seçimlerine geçilmesi, şapka kanunu, Mustafa Kemal'in ölümü, Halkevi'nin açılması gibi konulara dair anlatılar yerel halkın Cumhuriyet ilkelelerini deneyimlemesi açısından büyük anlam taşımaktadır.

Cumhuriyet dönemine geçilmesi ile beraber ağalık sisteminin yerine geçen muhtarlık kurumu ile Kerboran'daki yerel siyasal yapı kökünden değişmiş, tek parti ve daha sonra da çok partili sisteme geçiş ile Hristiyanlar da yeni siyasal aktörler olarak seçimlere katılmaya ve aday olmaya başlamışlardır. Geleneksel ağalık sisteminin yerini modern siyasal kurumlar olan partiler almaya başlamıştır. Ancak ağa ailelerinin etkisi baskın bir şekilde olmasa da bu partilerin organizasyonu içinde devam etmiştir. Hayat hikâyelerinde seçim dönemlerine ait anlatılar Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki ilişkilerin boyutunu göstermesi açısından önemlidir. Dine dayalı bir kampaşma ve ayrışmanın olmadığı muhtarlık seçimlerinde, adaylar her iki taraftan da karşılıklı destek bulmuşlardır. Partileşme ya da kampaşma dine dayalı olmamış, çıkara, ailelerin yakınlıklarına ve dostluklarına göre şekillenmiştir. Birçok tanığın farklı şekillerde anlattığı seçim dönemini Arif Aras şu şekilde özetledi:

...Muhtarlık seçimleri zamanında, genelde Kerboran'daki sülaleler iki partiye bölünüyordı. Bu partiler Cumhuriyet Halk Partisi ile Demokrat Parti idi. Seçimler zamanında Mahmud sülalesi (*Mal-a Mahmud*-Müslüman) ile İbrahim Şumun sülalesi (*Mal-a Brahime Şumun*-Hristiyan) Demokrat Parti'deydiler. Mahmud sülalesinin başında Ahmet Kılıç vardı ve İbrahim Şumun sülalesinin başında da Yakup Can vardı. Onların rakibi ise Halk Partisi idi. Bu partide de Lahdik sülalesi (*Mal-a Lahdik*-Hristiyan), Ramo sülalesi (*Mal-a Ramo*-Müslüman) ve Cehver sülalesi (*Mal-a Cehver*-Müslüman) vardı. Lahdik sülalesinin başında Endravos Demir, Ramo sülalesinin başında Ahmet Üstüner ve Cehver sülalesinin başında da Osman Vural vardı.¹⁰

1960 yılında Türkiye'yi derinden etkileyen darbe Kerboran'da da etkisini göstermiştir. Görüştüğüm Kerboranlılardan Ekrem Onur 1960

darbesinin Kerboran'da nasıl hissedildiğini ve o dönem Demokrat Parti'den muhtar olan Hristiyan Abdülkerim'in muhtarlığının elinden alınmasını şöyle anlattı:

Demokrat Parti zamanıydı. Adnan Menderes başbakandı. Seyfi Güneştan Mardin milletvekiliydi. Hacı Ahmet Demokrat Parti'nin Kerboran temsilcisiydi ve Abdülkerim de muhtardı. Her ikisi de hükümetin gücünü ellerinde bulunduruyorlardı. Cumhuriyet Halk Partisi'nin yandaşlarına iyi davranmıyorlardı. Mesela, gazyağı Kerboran'a geldiğinde sadece kendi adamlarına veriyorlardı. Hacı Ahmet (Müslüman) ile Abdülkerim (Hristiyan) iyi arkadaşlar. Bu böyle 1960'a kadar devam etti. Darbe olduğunda Menderes idam edildi. Kerboran'da ise Hacı Ahmet ve Abdülkerim tutuklandılar. Muhtarlık mührü Abdülkerim'den alındı ve Cumhuriyet Halk Parti'sinin Kerboran'daki temsilcisi olan Endravos'a verildi. Demokrat Parti temsilcilerinin ellerindeki bütün resmi sorumluluklar alındı ve Cumhuriyet Halk Partisi temsilcilerine verildi.¹¹

Sözlü anlatılardan anlaşılabacağı üzere, Cumhuriyet'in başkentinde verilen siyasal kararlar ve ülkeyi değişime zorlayan birçok sosyal ve siyasi gelişme Kerboran yerelinde de yansımaları buluyordu. Daha sonraki yıllar, Kerboran'daki Müslüman ve Hristiyan kadınlar da siyasal yapıda daha aktif olmaya başlamışlardır. Kerboran'da ağırlık sisteminden tek partili iktidara ve daha sonra da çok partili sisteme geçiş, Kerboran yerelinde modern siyasal kurumsallaşma sürecini göstermesi açısından dikkate değer. Kerboranlıların sözlü anlatılarında, seçimlerde yaşanan kavga ve çatışmalar Anadolu'da ortaya çıkan çatışmalara benzetilerek değerlendirilmektedir. Anlatılara göre, seçimlerden sonra gerginliğin yerini sükûnet almakta ve yeni muhtarı herkes kutlamaktaydı.

Cumhuriyet'in Kerboran'daki sosyal ve siyasal yaşama getirdiği büyük yeniliklerden biri de 1930'larda açıldığı aktarılan köy ilkokuludur. Bu dönemde, "yeni bir ulus yaratma" amacıyla kurulan Halkevlerinin bir şubesinin de 1940'lı yıllarda Kerboran'da açıldığı söylenmekle beraber Halkevi çalışmalarının çok olmaması nedeniyle anlatılarda bahsedilmemiştir. Görüştüğüm kişilerin bir kısmı ilkokulun ilk öğrencileriydi ve hayat hikâyelerini anlatmaya ilkokul anılarının

dan başladılar. Anlatılara göre, Kerboran'da bu dönemde üç kişi okuma yazma biliyordu. Bunlar Mardin'de eğitim gören Adem, Xaço'nun oğlu Yakup (ikisi de Hristiyan) ve 1920'lerde Diyarbakır'da medresede okuyan köy imamı Mele Ferhat'tı. Mele Ferhat, 1925'te Şeyh Said isyanı patlak verdiğinde Kerboran'a geri dönmek zorunda kalmış ve Kerboran'ın ilk imamı olmuştu.¹² Açılan ilkokulun kendi binası olmadığı için ilk üç yıl eğitim Protestan kilisesinde verilmişti. 1941 yılında okul binasının tamamlanması ile öğrenciler yeni binalarına geçtiler. Okulun ilk öğrencilerinden olan Nefiye, öğretmenlerden nasıl korktuğunu ve ailesinin bütün ısrarlarına rağmen nasıl okulu bıraktığını anlatırken, kocası Sadık okul yıllarında yaptığı muzipliklerden birini şöyle anlattı:

Ben dokuz yaşlarındayken okula başladım. Sanırım 1943'tü. Hristiyan öğrencilerin sayısı Müslüman öğrencilerinkinden daha fazlaydı. Bir gün Hristiyan öğrencilerden birkaçı ile tartıştım. Onlara kızınca ben de teneffüste gidip bütün Hristiyan öğrencilerin defterlerinin üzerine "Eşhedü enla ilahe illallah ve eşhedü enne Muhammeden Resulullah" diye yazdım. Öğrenciler bunu görünce çok kızdı ve meseleyi muhtar olan Endravos'a kadar götürdüler. Muhtar Endravos nahiye müdürüne gidip durumu anlatmış. Nahiye müdürü beni ve arkadaşım Ekrem'i bir süre tek ayak üzerinde durdurarak ve daha sonra ellerimize sopa ile vurarak cezalandırdı...¹³

Seksen yaşlarındaki Sadık 25 Kasım 1925 yılında ilan edilen Şapka Kanunu dolayısıyla bir zorunluluk olarak giyilmesi gereken şapka ile ilgili anılarını anlatırken nasıl herkesin korktuğunu, puşu ve fes giymemeye başladığını ve yasaya uyarak şapka giydiğini ifade etti. Hatta bazen, düğünlerde dans ederken ve şarkı söylerken şöyle söylemiş: "*Kemal bave meye, şapka lı seremeye* (Kemal babamızdır, şapka başımızdadır)." Seksen beş yaşlarındaki Ekrem Eldemir okul anılarını ve Hristiyan arkadaşları hakkında hikâyeler anlatırken Atatürk'ün ölümünden nasıl haberdar olduğunu şöyle anlattı: "Hatırlıyorum, 1938 yılı idi. Okula gittiğim günlerden bir gün camların bayraklarla donatıldığını gördüm. Öğretmenlerimiz ağlıyordu. Ben de 'ne olmuş' diye birine sordum. Bana dediler ki 'Atatürk ölmüş'. Ben o zaman üçüncü sınıftaydım."¹⁴

Kerboranlıların hayat hikâyelerinden de anlaşılacağı gibi, Kerboran yerelinde yaşanan siyasal ve toplumsal olaylar, Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde cereyan eden birçok merkezi siyasal ve toplumsal olayın ülkenin her yerinde yankı bulduğunu ve farklı şekillerde tecrübe edildiğini göstermektedir. Görüştüğüm bazı Kerboranlıların Kıbrıs olaylarının negatif etkisinden az da olsa bahsetmeleri, 1942 yılında meydana gelen Varlık Vergisi meselesi ile özellikle 1954 ve 1974 yıllarında cereyan eden Kıbrıs olayları, 1971 darbesi gibi olayların Kerboran gibi farklı dini toplulukların yaşadığı ufak yerleşim yerlerinde toplumsal ilişkileri nasıl etkilediği sorusunu gündeme getirmekte ve yeni araştırmaların gerekliliğini göstermektedir.

Cumhuriyet dönemine geçilmesiyle beraber uygulanmaya konulan devrim ve inkılâplar Türkiye'de köklü bir modernleşme sürecini başlatmıştır. Türkiye toplumunu yeniden inşa etme ve yeni bir millet yaratma sürecine bir şekilde kırsal bölgeler de dahil edilmiştir. Türkiye'de bir ulus-devlet kurma sürecinde ortaya konulan sosyal mühendislik projesinin en önemli ayaklarını eğitim, sosyal ve siyasal yapılanmalardaki köklü kurumsal dönüşümler oluşturmuştur. Kerboran yerelinde başlatılan resmi eğitim süreci yerel halk tarafından çok hızlı bir şekilde benimsenirken, ağılık gibi çok eski olan yapının ortadan kaldırılması ciddi sosyal ve siyasal çatışmaları beraberinde getirmiştir. Ancak, ağılık sistemindeki güç ilişkilerinin çok kısa bir sürede yeni siyasal kurumlar içerisinde yeniden üretildiğini görmekteyiz. Kerboran gibi iktidar merkezine uzak yerlerde şapka devrimi gibi kültürel dönüşüm projelerinin pek özümsemediği ve şekilsel olmaktan öteye geçemediği dikkat çekiyor. Aşağıdaki bölümde de görüleceği gibi, devletin bütün girişimlerine rağmen, demokratik bir sürecin işlemeye başladığı 1950'li yıllarda dini kurumların yeniden inşa edildiğini ve güç kazanmaya başladığını görmekteyiz.

Şeyh Seyda ve Hristiyanların “Ötekileştirilmesi”

Cumhuriyet'in ilanından sonra Türkiye toplumu radikal ve zorunlu bir değişim ve dönüşüm sürecine girmiştir. Mevcut birçok siyasal, dini ve hukuki kurumun lağvedilmesi ve yeni kurumsallaşmalara gidilmesi sürecinde 25 Kasım 1925'te tekke, zaviye ve tarikatlar yasak-

lanmıştır. Laiklik prensibine dayalı olarak oluşturulmaya çalışılan yeni kanun ve düzenlemelere karşı ortaya çıkan sesler ve isyanlar da sert bir şekilde bastırılmış; yeni bir ulus yaratma projesiyle yeni inkılâpların hayata geçirilmesine büyük önem verilmiştir. Ancak, bütün çabalara rağmen, illegal ilan edilen bazı dini kurumlar ve oluşumlar özellikle ülkenin Doğu ve Güneydoğu’sunda hayatta kalmaya devam etmişlerdir. Bunun en önemli örneklerinden birini Mardin Cizre’deki Nakşibendi dergâhı oluşturmaktadır. Antropolog Martin van Bruinessen’in de ifade ettiği gibi tekke, dergâh ve tarikatların yasaklandığı 1925’te, Siirt Tillo’da ikamet eden Nakşibendi şeyhleri Kuzey Suriye bölgesine geçmiş, ancak Türkiye’deki etkilerini devam ettirmişlerdir (Bruinessen 2004: 478-479). Devletin bütün baskılarına rağmen Şeyh Seyda (1889-1968)¹⁵ Cizre’deki mekânında ikamet etmeye devam etmiştir. 1931 yılında 40 yaşına geldiğinde halife mertebesine ulaşan Şeyh Seyda’nın kerametleri hakkında hikâyeler bölgede duyulmaya başlanır. Kerboranlı Müslüman yaşlıların anlatılarına göre, Mardin ve çevresindeki şehirlerde önemli bir etkiye sahip olan Şeyh Seyda yüzlerce kişinin “tövbe etmesine” ve dini bir hayata başlamasına vesile oldu. Diğer yandan ise, bazı Müslüman ve Hristiyan Kerboranlıların anlatılarına göre Şeyh Seyda’nın Hristiyanlara yönelik dışlayıcı ve ötekileştirici tavrı Hristiyanlara yönelik olumsuz hareket ve saldırıları güçlendirmiş ve komşuları olan Müslümanlarla ilişkilerinin bozulmasında önemli rol oynamıştır.

Kerboran ve çevresini farklı zamanlarda ziyaret eden Şeyh Seyda, 1964 yılında Kerboran’ın İzar (Akçaköy) köyüne belli bir süreliğine yerleşmiş. Şeyh Seyda vaazları ile Kerboran Müslümanlarını etkilemiş ve onlara Hristiyanlar ile gündelik ilişkilerini sınırlamalarını tavsiye etmiştir. Peyruze Üstüner Hristiyanlarla olan komşuluk ilişkilerinin nasıl değiştiğini şu şekilde anlattı:

...Biz Müslümanlar, *Filehler* (Hristiyanlar) ile birlikte düğünlerde dans eder, yer, içer ve çok da ayırım yapmazdık. Şeyh Seyda İzar’a gelince Müslümanlara vaaz etmeye başladı ve Hristiyanlar ile bu kadar yakın olmamamızı söyledi. Onların yemeklerini yemenin ve onlarla oturup kalkmanın haram olduğunu söyledi. Daha sonra biz de onlardan uzak durmaya başladık...¹⁶

Kerboranlı Hristiyanların hatıralarında ve hayat hikâyelerinde Şeyh Seyda kendilerini dışlayan ve ötekileştiren bir figür olarak ortaya çıkmaktadır. Bu dönemden bahsederlerken, “Şeyh Seyda’dan önce” ve “Şeyh Seyda’dan sonra” anlatı formları çok tekrarlanan ifadeler oldu. Şeyh Seyda’dan bahsederlerken, onu tahminen 1920-1958 yılları arasında Kerboran’da imamlık yapmış olan Mele Ferhat ile karşılaşıyorlardı. Kerboranlı Süryanilerin anlatılarında, Mele Ferhat Hristiyanlara karşı çok iyi, yardımsever ve toleranslı bir Müslüman din adamı olarak ortaya çıkarken; Şeyh Seyda, kendi varlıklarından rahatsız olan ve Hristiyanları dışlayan bir Müslüman din adamı olarak tasvir edilmektedir.

Kerboranlı Hristiyan İbrahim’e göre, Hristiyan toplumu bu dönemde kendini kuşatılmış hissediyordu, endişe ve korku içerisindeydi. Görüşmenin başında sessiz durmayı ve bu konularda konuşmamaı tercih eden İbrahim daha sonra kararını verdi ve konuşmaya başladı:

...Biz fakirlikten dolayı göç etmedik. Bizim birçok tarlamız, bağımız, bahçemiz, malımız ve mülkümüz vardı. Kerboran’da Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında hoş olmayan şeyler oluyordu ama biz Müslümanlar ile kardeş gibi yaşıyorduk. Fakat ne zaman ki Şeyh Seyda Kerboran’a geldi, biz çevre köylerdeki Müslümanların elinden çekmeye başladık. Eğer Kerboranlı bazı Müslümanlar çevre köylerdeki Müslümanlar ile elbirliği yapmasaydı, biz beraber çevreden gelen saldırılara (mallara bazen de insanlara yönelik fiziki ve silahlı saldırılar) karşı mücadele edebilirdik. Böylece Kerboranlılar olarak yabancılara karşı mücadele edip kardeşler ve komşular olarak beraberce yaşamaya devam ederdik... Sonra göç etmek zorunda kaldık... Bizim kadınlarımız çeşmeye gittiklerinde Müslüman kadınlar onlara “yanımıza yaklaşmayın, etrafınızdaki suyu bize sıcratacaksınız” diyerek kötü davranıyorlardı.¹⁷

Kerboranlı Hristiyanların çoğu Şeyh Seyda’nın bölgeye gelişini Müslümanlarla ilişkilerinde bir kırılma noktası olarak yorumlamış ve anlatmışlardır. Kerboran’da 1970’lere kadar postacılık ve rehberlik yapan seksen altı yaşındaki Musa Yıldız, “Biz Şeyh Seyda yüzünden göç etmek zorunda kaldık” şeklinde durumu izah ederek Şeyh Seyda’yı göç

etmelerinin ana sebebi olarak belirtmiştir.¹⁸ Kerboranlı Hristiyanların göç süreci farklı birçok önemli faktörün etkili olması sonucu gelişmiş ve 1978 yılında liderleri konumundaki Endravos Demir'in öldürülmesi vakası sonrasında Kerboran'da ikamet eden son aileler de daha önce göç edenlerin izinden yürüyerek Avrupa'ya göç etmişlerdir.

Yukarıdaki anlatılardan kısmen anlaşılacağı gibi, Kerboran yerelinde dini çatışmalar daha çok sosyal, ekonomik ve siyasal ilişkiler üzerinde dinin bir kurum olarak etkisi bağlamında ortaya çıkmaktadır. Süryanilerin anlatılarında Mele Ferhat ve Şeyh Seyda'yı farklılaştıran etkenler her iki dini figürün sosyal, ekonomik ve siyasal ilişkilere müdahil olması veya olmaması noktasında ortaya çıkmaktadır. Mele Ferhat döneminde din –İslam ve Hristiyanlık– daha çok bir uzlaşma zemininde diyalog ile yaşanmakta ve toplumsal ilişkilerde çatışma yaratacak dini unsurlar gündem teşkil etmemekteydi. Cami ve kilise mensupları birbirlerinin sınırlarının ve dini hassasiyetlerinin farkında olarak bir diyalog, hukuk ve dayanışma ilişkisi geliştirmişlerdi. Kocalarından boşanmak istedikleri halde Katolik inançları gereği boşanamayan ve bunun sonucunda din değiştirerek Müslüman olan 3-4 kadın dışında din değiştirme vakaları hiç görülmemiştir. Kerboranlı Müslümanlar, anlatılarında Hristiyanların dinlerine çok katı bir şekilde bağlı olduklarını ifade etmişlerdir. Şeyh Seyda döneminde ise dini ilişkiler çatışmacı bir çizgiye kaymıştır. Hristiyanları ötekileştiren bu kaymanın sebebi Şeyh Seyda'nın bölgede yaymaya başladığı yeni dini yorumlardı. Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki sosyal ilişkilerin sınırlandırılmasına vurgu yapan bu yorumlar Kerboran yerelinde her iki toplum arasındaki ilişkileri derinden zedelemiş ve daha sonraları başlayacak olan çatışmalara da zemin hazırlamıştır. Bazı Kerboranlılar, daha sonraları ortaya çıkan Kıbrıs olaylarının da bölgedeki Hristiyanlara yönelik olumsuz tavırların artmasına neden olduğunu ifade etmişlerdir.

Son Göç Dalgası ve Kerboranlı Kimliği

Türkiye'nin ekonomik sorunlarla ve siyasal krizlerle boğuştuğu bir dönemde Avrupa'dan işçi talebinin gelmesi Türkiye'de yaşayan

halklar arasında büyük bir istek uyandırmış ve binlerce genç insanın göçünü beraberinde getirmiştir. Bundan dolayı 1960'lı yıllar Türkiye'den Avrupa'ya büyük işçi göçünün yaşandığı yıllar olmuştur. Türkiye'nin her yerinden insanların katıldığı bu işçi göçü hareketine Hristiyan Süryaniler de dahil olmuşlardır. Bu yıllarda, Kerboran'da köy kâtipliği yapan Ekrem Onur, Kerboran'daki işçi göçüne katılımı şöyle anlattı:

...Her şeyden önce, 1960'lı yıllarda, insanlar daha iyi yaşam şartlarına kavuşmak için yurt dışına göç ettiler. Ben 1962-1965 yılları arası köy kâtibiydim. Öncelikle, insanlar için İş ve İşçi Bulma Kurumu'na Almanya için başvuruyorduk ve sıraları geldiğinde gidiyorlardı. Birçok Müslüman başvurmuyordu, çünkü Mele Abdullah (o yıllarda Kerboran'daki dini otorite) Müslümanlara başvurmamalarını, Müslüman olmayan ülkelerde kazanılan paranın helal olmadığını vaaz etmişti... Hristiyanlar gitti tabii ki. Ben başvurularını hazırlıyordum ve sıraları geldiğinde gidiyorlardı. İş ve İşçi Bulma Kurumu genelde meslek sahibi olan ve yetenekli kişileri alıyordu. Hristiyanlar da genelde sanatkâr (demirci, kalaycı, terzi, kasap, duvar ve taş ustası gibi) insanlardı. Bundan dolayı birçok genç Hristiyan rahat gitti... Daha sonra Almanya'da çok iyi para kazandılar ve maddi durumları çok iyi oldu. Bazıları gelip eşlerini ve çocuklarını da yanlarında götürdü. Göç etmeden önce bütün mallarını Müslümanlara satıyorlardı.¹⁹

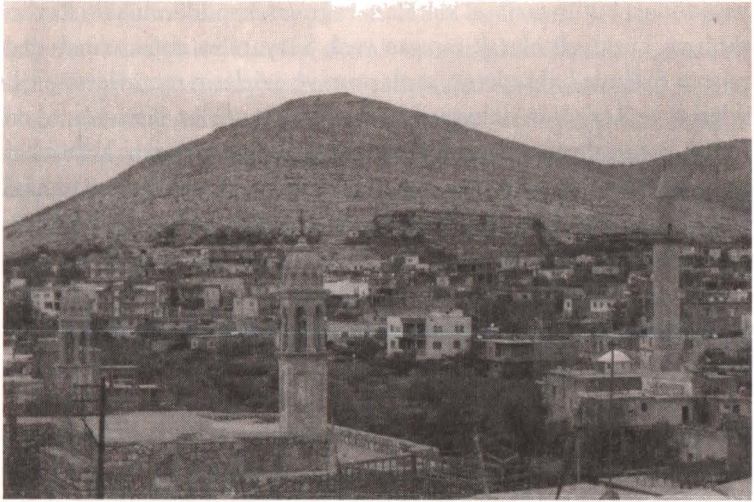
Hristiyan göçünü hızlandıran olaylar olarak anlatılan Hristiyanların ötekileştirilmesi ve dışlanması, can ve mal güvenliği sorunu, korku ve endişe gibi faktörlerin 1960'lı yıllarda başlayan ve 1970'lerin başına kadar devam eden işçi göçü ile birleşmesi Kerboran'daki Hristiyan nüfusun yıllar içerisinde azalmasına yol açmıştır. 1978'deki olaya kadar birçok Hristiyan tekrar kendi vatanlarına geri dönmek düşüncesiyle göç etmişler ve dolayısıyla bütün mallarını satmışlardı. İşçi göçü sonrası daha çok yaşlı Hristiyanların yaşamaya başladığı Kerboran'da, Hristiyan toplumu zayıflamış, mal ve mülklerini koruyamaz duruma gelmişlerdir. Bu dönemde, Hristiyanların mallarına yönelik talan olayları artmıştır.

Kerboran'daki Hristiyan toplumunun ileri gelenlerinden biri olan Endravos Demir'in bir arazi meselesi yüzünden 1978'de öldürülme-

si olayı Kerboran'ın yerel tarihinde ve toplumsal hafızada büyük bir kırılma noktası oluşturmaktadır. Endravos'un öldürülmesi vakasında kısa bir süre sonra Müslümanlar arasında sevilen bir kişi olan ve bu olayla hiçbir ilgisi olmadığı söylenen Ekrem Kılıç'ın Midyat'ta intikam amacıyla öldürülmesi her iki toplum arasındaki gerginliği had safhaya ulaştırmış ve husumet yaratmıştır. Her iki cinayet vakası, Hristiyanlar arasında korku yaratmış ve son göç dalgasına neden olmuştur. Kerboran dışındaki Hristiyanlar gelip kalan mallarını da satarak ve geride kalan aile ve yaşlılarını da alarak tamamıyla Kerboran'ı terk etmişlerdir.

Hristiyan Süryani ailelerin Kerboran'dan başlayan göç hareketi İstanbul'a, oradan Almanya'ya uzanarak İsveç'te son bulmuştur. Kerboran'dan Norrköping ve Linköping'e uzanan göç hikâyelerini anlatan Kerboranlı Süryaniler bu uzun yolculuk sırasında çektikleri acı ve sıkıntıları uzun uzun anlattılar, daha çok anlatmak istediler. Kerboran'dan çıktıktan sonra aile üyelerini bir arada tutmak için anne ve babaların ne kadar çok mücadele ettiğini anlattılar. Kendi ailelerini bir arada tutma çabası daha sonra Kerboranlı Süryani toplumunu bir arada tutma çabası ve mücadelesine dönüşecektir.

Kerboranlı Hanne'ye "Kerboran'dan neden göç ettiniz?" diye sorduğumda, "Biz niye mi göç ettik?" diye sordu ve sustu. Kısa bir süre sonra suskunluğunu bozup; "Bizi kovdular" diye cevap verdi ve tekrar sustu.²⁰ Görüşmeler sırasında özellikle belirli bazı soruları sorduğumda insanlar genelde susmayı tercih ettiler. Onların bu suskunlukları kimi zaman korku, güvensizlik ve koru(n)ma amaçlı olabilirdi gibi aynı zamanda acı çekmenin, ıstırapın, travmanın, kızgınlığın ve kaybetmenin bir yansıması olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle yaşadıkları çatışma, zorluk ve acılara yönelik sorular sorduğumda ya sessiz kalmayı tercih ettiler ya da bu sorularımı atlayıp başka bir konuyla ilgili konuşmaya başladılar. Çoğu zaman da şahıs isimleri vermeyerek genel bir dil kullandılar. Şahıs isimleri verdikleri zamanlarda hiç rahat hissetmiyorlardı. Anlatılarda kullandıkları bu genel dilde, "Kerboranlılar", "Kerboranlı Müslümanlar", "Kerboranlı Hristiyanlar", "Biz *Fılehler*" (Hristiyanlar), "Bizim Müslümanlar", "*Ğeriba*" (Yabancılar, çevre köylüler) gibi tanımlamalar ön plana çıkmaktadır.



Kerboran'ın eski mahallesinden genel bir görüntü (Fotoğraf: Ramazan Aras).

Alan çalışması sırasında, insanlar bazen belirli sıkıntılı olayları sadece genel hatları ile “paket hikâyeler” şeklinde anlatmayı tercih ettiler. Kerboranlı İbrahim kendi hayat hikâyesini anlatırken sanki bütün Kerboranlı Süryanilerin hayatını anlatıyordu. Kendinden bahsederken “biz” yani “Kerboranlı Süryaniler” ve “onlar” derken “Kerboranlı Müslümanlar”ı kastediyordu. Ancak, daha sonra yine “Kerboranlılık” söylemine geri dönüp çatışmalardan ve göçten önce Müslümanlar ile Hristiyanların barış içinde beraber yaşadıkları günlerden bahsedip bu günlerin hayalini kurmaya başlıyordu. İbrahim, Kerboranlı Müslümanların her şeye rağmen kendilerini korumaları ve göçü engellemeleri gerektiğini dile getirdi.²¹ Kerboranlı Süryaniler, kendi hayat hikâyelerini ve acılarını Süryani toplumunun yaşadığı travma ve acılarla birleştirerek kolektif bir hafıza, kimlik ve tarih alanına dahil olmaktadır.

“Kerboranlılık” duygusu ve memleket olarak Kerboran'ın hayali, Hristiyan Süryanilerin hayat hikâyelerinde ön plana çıkan iki önemli olgudur. Kerboranlı Süryaniler, Kerboranlı kimliklerini dini, hayali ve kimi zaman mistik bir zeminde kurgulamaktadırlar. Geçmişte

yaşadıkları bütün tarihsel vakalara rağmen, kendilerini hâlâ Kerboranlı ve Türkiyeli olarak tanıtan yaşlı Süryaniler, çoğu zaman geçmişten özlemle bahsederek, atalarının ve azizlerin mezarlarını, kiliselerini ve Kerboran'daki tarihlerini anmaktadırlar. Kerboran'daki bütün yaşantılarını ve geçmişlerini torunlarına anlatan, kültürlerini ve geleneklerini otuz yıla aşkın bir süreden sonra gurbette hâlâ yaşatan Kerboranlı yaşlılar bir gün vatanlarına dönme umutlarını dile getirmektedirler.²²

Erkek ve Kadın Hikâyelerinde Gündelik Hayata Dair Anlatımlar

Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde Kerboran'daki gündelik yaşam, Anadolu'nun diğer kasabalarındaki yaşamdan pek de farklı değildi. Kerboranlı Müslüman ve Hristiyanların hayat hikâyelerinde gündelik hayata dair anlatılar önemli ve geniş bir yer kaplamaktadır ki bölgenin yazılmamış yerel tarihini aydınlatmak açısından bu anlatılar önemlidir. Hayat hikâyelerinde dini bayramlar, geleneksel hasat zamanı kutlamaları, düğünler, aşk hikâyeleri, çatışmalar, cinayetler, kavgalar, askerlik, sanatlar, imece usulü işler, köye gelen ilk yenilikler ve teknoloji aletleri, tarım, muhtarlık seçimleri, komşuluk, okul ve göç gibi konulara dair anlatılar vardı. Ancak, burada ortaya çıkan en önemli husus kadınlar ile erkeklerin geçmişe dair anlatıları ve olayları anlatış biçimlerindeki farklılıklardır. Kadınların hayat hikâyeleri genelde göçe, gündelik hayata, geleneklere, aşk, evlilik ve düğünlere, giyim ve yemeklere, ölüm ve yaslara, komşuluk ve arkadaşlıklara, doğum ve çocuklara, yoksulluğa dair daha ayrıntılı hikâyelerden oluşmaktadır. Erkekler ise özellikle göçten bahsetmekle beraber daha çok ekonomik durumdan, Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki çatışmalardan, muhtarlık seçimlerinden, cinayetlerden, sanatlardan, tarımdan, kahvehaneden, oyun ve kumardan, hırsızlık olaylarından, ticaretten, askerlikten ve benzeri konulardan bahsettiler.

Sözlü anlatılarda, genel olarak erkeklerin hikâyeleri daha çok olayların siyasal yönleri ve devlet siyaseti ile ilişkileriyle bağlantılı iken,

kadınların anlatıları yerel toplumun sosyo-ekonomik şartları ve gündelik hayatına dair hatıralar olarak ortaya çıkmaktadır. Muhtarlık seçimleri gibi siyasi olaylardan ve çatışmalardan bahsederken, erkekler genelde dine ve siyasi aktörlere referans yapmaktadırlar. Ancak muhtarlık seçimleri dönemlerinde ortaya çıkan siyasi çıkar çatışmalarında kadınların da aktif olarak siyasi olaylara dahil olduklarını görmekteyiz. Bu kadınların genelde eşleri veya erkek kardeşleri siyasette aktiftir. Kadınların hayat hikâyelerinde daha çok siyasi olayların ve Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki çatışmaların gündelik hayata yansıma biçimleri ve bu olayların kadınlar arasındaki yarattığı kavga ve çekişmeler dile getirilmektedir.

Kadınların geçmişe dair anıları genelde siyasi olmayan bir karakter taşıyordu. Bazıları geçmişteki güzel günler ile kötü günler arasında gidip geldiler. Erkekler daha çok siyasi olayları anlatma yönelimi gösterirken, kadınlar kendilerini siyasi meselelerden muaf tutma eğilimi gösterdiler. Çatışmalar esnasında kadınlar, hiçbir zaman fiziksel olarak çatışmalara katılmadıklarını, daha çok bu olaylarda gözlemci olduklarını dile getirdiler. Bazen kadınların sözlü sataşmalarla çatışmalara dahil olduğunu ifade eden Nefiye Onur, kadınların geçmişte gerginlikleri yumuşatıcı bir rol üstlendiklerini, bütün çatışmalara rağmen her iki tarafın kadınlarının arkadaşlıklarını ve komşuluklarını sürdürdüğünü ifade etti:

...Mesela muhtarlık seçimleri zamanında, seçim olur, herkes oyunu kullanır ve sonra hayatımıza devam ederdik. Aş-e Kevir değirmeninden ve çeşmeden su almaya giderken diğer partinin kadınları ile muhabbet eder, seçim sonucunun kendileri için ve köyümüz için hayırlı sonuçlar getirmesi için temennilerde bulunurduk...²³

Kerboranlı kadınlar ve özellikle genç kızlar güne *Aş-e Kevir* değirmeninden su taşıyarak başlardı. Hayat hikâyelerinde testilerle su taşıma genelde sıkıntılı ve zor bir iş olarak anlatılırken, bazı kadınlar su taşımaya gidip gelmenin genç kızlara sevgilileri ile karşılaşma imkânı sağladığını ve birçok dedikodunun ve haberin bu iş esnasında anlatıldığını ifade ettiler. Özellikle evlilik yaşına gelen kız-

ların su taşıma işini, çeşme başlarını, festival ve düğün gibi kutlamaları genç erkeklerle karşılaşma ve tanışma mekânları olarak kullandıklarını belirttiler. Adının açıklanmasını istemeyen kadınlardan biri, kocası ile değirmenden su taşıırken nasıl tanıştığını ve daha sonra da nasıl evlendiklerini gülererek kocasıyla beraber anlattı. Sabahın erken saatlerinde ev için su taşıma işinden sonra, kahvaltı hazırlanır ve daha sonra hayvanların icabına bakılırdı. Günün geri kalan kısmında, mevsimine göre ya eşlerle beraber tarla-bahçe işlerine gidilir veya gün içinde ev işleri yapılırdı.

Gündelik hayatta su değirmeni ve çeşme kadınların gün içerisinde kısa süreler için bir araya geldiği mekânlar iken, erkekler de kahvehanelerde bir araya geliyorlardı. Misafirlik, düğün ve kutlama dışında gündelik hayatta boş vakitlerin geçirildiği bu mekânlar, Müslüman erkek ve kadınların bir araya geldiği ve sosyalleştiği alanlar olması bakımından önem teşkil etmektedirler. Ancak kahvehaneler, Müslüman ve Hıristiyan erkeklerin bir araya gelip oyun ve kumar oynadığı özel mekânlar olduğu için kadınlar bu mekânlardan olumsuz bir şekilde bahsetmektedirler. Bazı kadınların anlatılarına göre bazı erkekler kahvehanelere bağımlı hale gelip ailelerini ve işlerini ihmal ediyor ve kumar oynayarak ailelerini zor durumlarda bırakıyorlardı. Ayrıca kahvehaneler kimi zamanda erkeklerin kavgaya ettiği ve çatıştığı mekânlara dönüşüyorlardı. Bu nedenlerden dolayı, kahvehaneler kadınlar ile eşleri arasında gerilim ve sorun çıkaran mekânlar olarak da tasvir edilmişlerdir.

Kerboranlıların hayat hikâyeleri sadece Kerboran'ın yerel tarihine ve kültürüne dair anlatılardan ibaret değil; bu anlatılar, aynı zamanda erkek ve kadınların bireysel ve toplumsal hayatına, hafızalarına, özellerine (mahremiyetlerine) ve düşüncelerine dair önemli ipuçları ve bilgiler vermektedirler. Kerboranlı erkek ve kadınların hikâyeleri ve yaşama dair anlatıları bölgede yüzyıllardır kurumsallaşmış olan kadın-erkek ilişkilerinin, süregelen sosyal, ekonomik, dini ve siyasi ilişkilerin bir örneğidir. Ancak, Cumhuriyet'in kurulması, modernleşme hareketi, dini çatışmaların artması gibi faktörlerin etkisiyle yüzyıllardır süregelen bu toplumsal yapıların ve ilişkilerin nasıl sarsıldığına ve değiştiğine şahit olmaktayız. Örneğin Kerboran'da

–özellikle kadınların vurguladığı– yas tutma geleneklerinin zamanla nasıl değiştiği, eskiden sıkıca uyulan geleneklerin zamanla nasıl kaybolduğu değinilen önemli hususlardan birisidir. Anlatılara göre o zamanlar Kerboran’da birisi öldüğünde, her iki toplum birbirlerinin yasına saygı duyardı. Bütün köy, Müslüman ve Hıristiyanlar, bir hafta boyunca yas kurallarına uyar; mesela düğün, eğlence yapmaz, yasin bir göstergesi olarak elbise yıkamazdı. Yas süresi olan bir hafta dolduğunda, ölen kişinin ailesi yasin bittiğini bütün köye duyurmaktaydı. Kerboranlılar, geçmişte yaşadıkları acı olaylara rağmen geçmişe olan özlemlerini bu tür hikâyeler anlatarak sürekli dile getirdiler.

Kerboran’da Cumhuriyet dönemi ile beraber sosyal, siyasi, ekonomik ve dini yapılar köklü bir şekilde değişmiş ve gündelik hayatı da farklı şekillerde derinden etkilemiştir. Ağalık sisteminin kalkması, seçim sistemine geçilmesi, kadınların oy kullanarak siyasal aktivitelere dahil olmaları, Şeyh Seyda’nın bölgedeki etkisi, Hıristiyanların ötekileştirilmesi süreci, işçi göçü ve tarım dışında yeni iş imkânlarının ortaya çıkışı gibi birçok faktör bölgedeki değişimleri hızlandırmış ve toplumsal yapıda köklü değişiklikler meydana getirmiştir.

Sonuç

Türkiye’de ve özellikle yurtdışında yapılan Süryani çalışmalarında genel olarak kabul gören düşünceye göre tarihsel süreç içerisinde Hıristiyan Süryaniler asimile edilmiş, kültürleri ve dilleri görmezden gelinmiş ve böylece Süryaniler unutulmuş bir halk olmuşlardır. Bu genelleştirilmiş kabulün tersine, geçmişte yaşanmış bütün acı olaylara ve çatışmalara rağmen, Hıristiyan Süryani kültürü dini kurumları ve maddi kültürü ile ayakta durmakta ve yaşamaya devam etmektedir. Kadim Hıristiyan Süryani toplumu dini-etnik kimliği ve dili ile Türkiye’deki halklar mozaığının vazgeçilmez tarihsel bir parçası olarak varlığını devam ettirmektedir. Dinin çok güçlü bir unsur olarak rol oynadığı Süryani kültürünün maddi formları olan Süryani dini ve sivil mimari eserleri (kiliseler, manastırlar, mezarlıklar, evler), yer isimleri ve hatıralar Türkiye’nin Güneydoğu’sundaki Sürya-

ni varlığının en önemli görünür işaretleri olarak göze çarpmaktadırlar. Yok olmamak için direnen bu kültürel formlar, Süryani toplumunu kendilerine bağlayarak Türkiye'den kopmalarını engellemektedirler. Avrupa'ya yapılan büyük göçten sonra bile toplumsal hafızalarında ve kimliklerinde bugün ile geçmiş arasında çok güçlü bir bağ kuran Türkiyeli Süryaniler kendilerini Kerboranlı, Mardinli ve Türkiyeli olarak görmekte ve tanımlamaktadırlar. Bu da gösteriyor ki yerellik, aidiyet duygusu ve yerel kimlik farklı mekânlarda ve uzun yıllar sonra bile çok güçlü bir şekilde yaşanabilmektedir. Kerboranlı Süryanilerin vatanlarına ve geçmişteki güzel günlere dair hayalleri, geriye dönüş projelerinin imkânı üzerine düşünmeyi önemli ve gerekli kılmaktadır.

Geçmişte yaşanan acı olaylar ve göçün yarattığı büyük travma Kerboranlı Süryanilerin bireysel ve toplumsal hafızalarında derin izler bırakmış ve kimliklerine işlenmiştir. Yaşlı Kerboranlılar, yaşadıkları acı ve tatlı anıları, aile hikâyelerini ve toplum olarak yaşadıkları olayları çocuklarına ve torunlarına anlatarak, bu anıları nesilden nesle aktararak toplumsal hafızanın ve tarihin şekillenmesinde rol oynamaktadırlar. Kerboranlı Müslüman ve Hıristiyanların hikâyeleri geçmişin kapılarını aralayarak bize Kerboran yerelinde yaşanmış sosyal, dini, siyasal ve ekonomik olaylara ve insanların gündelik hayatlarına dair bazı resimleri görmemizi sağlamaktadır. Kerboranlıların anlatıları ve şahitlikleri, tarihsel süreç içerisinde ötekileştirilen bir toplumun en son göç dalgası ile vatanından koparılıp çok uzaklara savrulmasının hikâyesini anlatmaktadır. Kerboran'da yaşamış ve hâlâ yaşamakta olanların hikâyelerini dinleyip onların gözleri ile geçmişe bakabilmek, geçmişte yaşanan tarihsel olayları anlamamıza yardımcı olacaktır. Kerboranlıların hayat hikâyeleri farklı din, kültür ve etnik kimliklerin bir arada yaşamaya direndiği coğrafyalardaki insanların sosyal, siyasal ve dini deneyimlerine, devletle olan ilişkilerine dair veriler sunmaktadır. Hayat hikâyeleri, devletin sürdürdüğü sosyal mühendislik projesinin kırsal bölgelerdeki yansımalarının nasıl olduğuna ve yerel halkın bu projenin farklı yaptırımlarını nasıl algıladığına dair önemli ipuçları vermektedirler. Ötekileştirilmiş, toplumun kenarına itilmiş ve unutulmuş sıradan insanların

bilinmeyen hayat hikâyeleri, anıları ve gelecekte bu doğrultuda yapılacak sözlü tarih çalışmaları, mevcut tarih algısı ve yazımının egemenliğini bozacak, bize yeni bir tarih yazımı yoluyla geçmişin muhasebesini yapmanın imkânını tanıyacaktır.

NOTLAR

- 1 Susa Esmer ile Şubat 2005 yılında yapılan görüşmeden, Linnköping, İsveç.
- 2 Bu makale, Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü'nde Doç. Dr. Arzu Öztürkmen danışmanlığında 2005 yılında tamamladığım *"Migration and Memory: The Assyrian Identity in Kerboran/Dargeçit Mardin 1910-1980"* adlı yüksek lisans tezimdeki verilere dayanılarak yazılmıştır. Tezin dayandığı hayat hikâyeleri, anlatılar ve diğer yazılı ve görsel arşiv materyali 2001 yılında toplanmaya başlanmış ancak daha sonra 2005 yılında Kerboran/Dargeçit, İstanbul ve İsveç'in Norrköping ile Linköping şehirlerinde 4 ayda yapılan sözlü tarih alan çalışması ile tamamlanmıştır.
- 3 Kerboran Süryanice bir kelime olup yerleşim yerinin en eski adı olarak halk arasında bilinmektedir.
- 4 İskender Niso ve Musa Yıldız ile 2005 yılında Norrköping, İsveç'te görüşme.
- 5 Naif Üstüner (1910-2005), Peyruze Üstüner (1920-2006), Arif Aras ve Emine Aras ile Kerboran/Dargeçit'te 2005 yılında yapılan görüşmeler. Ayrıca Süryani İbrahim Özdemir ve Musa Yıldız ile İsveç'te 2005 yılında yapılan görüşmeler.
- 6 Hristiyan Süryaniler Mardin'in doğusu, Midyat, Kerboran/Dargeçit ve çevresini kapsayan bölgeye *Tur Abdin* demektedirler. Kürtler ise bu bölgeye kısaca *Tore* demektedirler.
- 7 Musa Yıldız, İskender Niso ve Sitti Niso ile 2005 yılında görüşme.
- 8 Konuyla ilgili Paul Rabinow (1977), Camila Gibb (2005), Johannes Fabian (2000), Helen Callaway (1992) ve Kirin Narayan'ın (1993) çalışmalarına bakılabilir.
- 9 1890'ların sonunda Müslüman olmuş ve daha sonraları Botan bölgesinden gelip Kerboran'a yerleşmiş olan Sado sülalesi (Onur ailesi) ve Müslüman erkeklerle evlenerek Müslüman olmuş bazı Hristiyan kadınlar örnek verilebilir.
- 10 Arif Aras ile 2005 yılında Kerboran'da yapılan görüşme.
- 11 Ekrem Onur ile 2005 yılında Kerboran'da yapılan görüşme.
- 12 Ekrem Eldemir ile 2005 yılında İstanbul'da yapılan görüşme.
- 13 Nefiye ve Sadık Siyahkoç ile 2005 yılında Kerboran'da yapılan görüşme.
- 14 Ekrem ve Safura Eldemir ile 2005 yılında İstanbul'da yapılan görüşme.
- 15 1889 yılında Cizre'de dünyaya gelen ve "Şeyh Seyda" lakabıyla tanınan Muhammed Said Seyda el-Cezeri, Nakşibendi-Halidi tarikatından Muhammed Nuri ed-Dırveşi'nin halifesidir. İlk tahsilini Muhammed Said Efendi'den aldı. Ardından ağabeyi Şeyh Siracüddin'den okudu. Tahsili sırasında ava gitmez, geceleri medresede uyurdu. 17 yaşına geldiği zaman tahsilini tamamlayarak ağabeyi Siracüddin'den icazet aldı. Genç yaşta müderrisliğe başlayıp talebe okuttu. 23 yaşına geldiğinde medrese tamamen kendisine kaldı. Daha sonra Muhammed Nuri'nin sohbetlerinde bulundu. 40 yaşına geldiğinde kendisinden hilafet aldı. 150'ye yakın talebesi, ayrıca yüz civarında halifesi vardı. Talebe ve halifelerini Suriye, Irak ve Arabistan'a gönderdi. 1968 yılında vefat etti. Şeyh

Seyda el-Cezeri'nin *Kitabü Ahkamü'l-envat, ed-Dabita fi'r-rabita, et-Telîf fi't-te'lif, et-Tasavvuf, Manzumeler, Tenbihü'l-müsterşidin, el-Mecmeu's-sağir* adlı eserleri mevcuttur (Muhammed Nurullah Seyda el-Cezeri, *Tasavvufun Sırları (Esrarü't-Tasavvuf)*, Kanaat Kitabevi, Konya, 1973, s. 9-16).

- 16 Peyruze Üstüner (1920-2006) ile 2005 yılında Kerboran'da yapılan görüşme.
- 17 İbrahim Özdemir ile 2005 yılında İsveç'in Linköping şehrinde yapılan görüşme.
- 18 Musa Yıldız ile 2005 yılında İsveç'in Norrköping şehrinde yapılan görüşme.
- 19 Ekrem Onur ile 2005 yılında Kerboran'da yapılan görüşme.
- 20 Hane Özdemir ile 2005 yılında İsveç'in Linköping şehrinde yapılan görüşme.
- 21 İbrahim Özdemir ile 2005 yılında İsveç'in Linköping şehrinde yapılan görüşme.
- 22 İskender Nison ile 2005 yılında İsveç'in Norrköping şehrinde yapılan görüşme.
- 23 Nefiye Onur ile 2005 yılında Kerboran'da yapılan görüşme.

KAYNAKÇA

- Abu-Lughod, Lila (1986). *Veiled Sentiments*, Berkeley: University of California Press.
- Albayrak, Kadir (1997). *Keldaniler ve Nasturiler*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Andersson, Stefan (1996). *Asurlar: İsveç'e Asur Göçünün Çevresinde Dönen Politik Oyunlar: Papazlar ve Laikler Üzerine Bir Kitap*, çev. Erol Sever, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Aretxaga, Begona (1997). *Shattering Silence: Women, Nationalism and Political Subjectivity in Northern Ireland*, Princeton University Press.
- Armale, Piskopos İshak (1919). "Marde" el Kusara Fi Nekbet Enâsıra içinde, Serfe Monastery, Lübnan. (Türkiye Mezopotamyası'nda Mardin, çev. Turan Karataş, Nsibin yayınları, İsveç 1993).
- Aydın, Suavi, K. Emiroğlu, O. Özel, ve S. Ünsal (ed.) (2000). *Mardin: Aşiret-Cemaat-Devlet*, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları.
- Aydın, Cebail. (1964). *Tarihte Süryaniler*, İstanbul: Sıralar Matbaası.
- Bet-Barşawmo, M. I. (1996). *Tur Abdin Tarihi*, (Arapça'dan çev. Vahap Kelat), Södertälje, İsveç: Nsibin Yayınevi.
- Bet-Şawoce, Jan (1992). *Mesopotamian Refugees in Lebanon, Sweden and Australia*, Södertälje, İsveç: Nsibin Yayınevi.
- (1991). *Türkiye Mezopotamyası'nda Kerboran Zulmü*, Södertälje, İsveç: Nsibin Yayınevi.
- Bilge, Yakup (2001). *Geçmişten Günümüze Süryaniler*, İstanbul: Zvi-Geyik Yayıncılık.
- Bruinessen, Martin van (2004). *Ağa, Şeyh, Devlet*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Callaway, Helen (1992). "Ethnography and Experience: Gender Implications in Fieldwork and Texts," Okely ve Callaway (ed.) *Anthropology and Autobiography* içinde, New York: Routledge, 29-49.
- Çelik, Mehmet (1996). *Süryani Tarihi*, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Dolapönü, Hanna (1972). *Tarihte Mardin (İtr-El-Nardin fî Tarih Merdin)*, İstanbul: Hilal Yayınevi.
- (1971). *Deyr'ul Umur Tarihi*, (Çev. P. Cebail Aydın), İstanbul: Baha Yayıncılık.
- Fabian, Johannes (2000). *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*, Berkeley: University of California Press.
- Finnegan, Ruth (1970). "A Note on Oral Tradition and Historical Evidence", Dunaway ve Baum (ed.), *Oral History: An Interdisciplinary Anthology* içinde, Londra: Alta Mira Press, 126-134.
- Gates, Caleb Frank (1940). *Not to me Only*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Gibb, Camilla (2005). "An Anthropologist Undone", Meneley ve Young (ed.), *Auto-ethnographies: The Anthropology of Academic Practices*, Peterborough, Ontario: Broadview Press, 216-229.
- Green, Linda (1994). "Fear as a Way of Life", *Cultural Anthropology* (9) 2: 227-256.
- Günel, Aziz (1970). *Türk Süryaniler Tarihi*, Diyarbakır: Oya Yayıncılık.
- Hoffman, Alice (1974). "Reliability and Validity in Oral History", Dunaway ve Baum (ed.), *Oral History: An Interdisciplinary Anthology* içinde, Londra: Alta Mira Press, 87-93.
- Joseph, John (1983). *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East, the case of the Jacobites in an Age of Transition*, Albany: State University of New York Press.
- Lummis, Trevor (1998). "Structure and Validity in Oral Evidence", Perks ve Thomson (ed.), *The Oral History Reader* içinde, Londra: Routledge, 271-281.
- Marcus, George (1995). "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography", *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.

- Mccarthy, Justin (1983). *Muslims and Minorities: The Population of Ottoman Anatolia and the end of the Empire*, New York: New York University Press.
- Narayan, Kirin (1993). "How Native is a 'Native' Anthropologist", *American Anthropologist - new series-* 3: 671-686.
- Neyzi, Leyla (2004). "*Ben Kimim?*" *Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik*, çev. Hande Özkan, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nisan, Mordechai (2002). *Minorities in the Middle East*, Jefferson, NJ: McFarland.
- Nikitin, Boris (1988). "Nesturiler", *The Encyclopedia of Islam* içinde cilt IX:209, İstanbul: Milli Eğitim Yayınları.
- Özcoşar, İbrahim (2005). "Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi ve Süryani Kadimler", A. Taşğın, E. Tanrıverdi ve C. Seyfeli (ed.), *Süryaniler ve Süryanilik* içinde, Ankara: Orient Yayınları, 209-238.
- Özgen, H. Neşe (2003). *Toplumsal Hafızanın Hatırlama ve Unutma Biçimleri: Van- Özalp ve 33 Kurşun Olayı*, İstanbul: TÜSTAV Yayıncılık.
- Öztürkmen, Arzu (2006). "Remembering Conflicts in a Black Sea Town: A Multi-Sited Ethnography of Memory", *New Perspectives on Turkey* 34: 93-115.
- Portelli, Alessandro (1998). "What Makes Oral History Different", Perks ve Thomson (ed.), *The Oral History Reader* içinde, New York: Routledge.
- (1991). *The Death of Luigi Trastulli and other Stories*, Albany: The State University of New York Press.
- Rabinow, Paul (1977). "Ali: An insider's outsider", *Reflections on fieldwork in Morocco* içinde, P. Rabinow, Berkeley: University of California Press, 31-69.
- Seremetakis, C. Nadia (1990). "The Ethics of Antiphony: The Social Construction of Pain, Gender and Power in the Southern Peloponnese", *Ethos* 18 (4): 481-511.
- Sonyel, Salahi R. (2001). *The Assyrians of Turkey: Victims of Major Power Policy*, Ankara: Turkish History Foundation.
- Svanberg, I. ve Nadja Klich (1992). "Assyrians/Syrians in Sweden", Jan Bet-Şawoce (çev.), *Mesopotamian Refugees in Lebanon, Sweden and Australia* içinde, Södertälje, İsveç: Nsibin Yayınevi.
- Şimşek, Mehmet (2003). *Süryaniler ve Diyarbakır*, İstanbul: Chiviyazıları-Mjora Yayıncılık.
- Taşğın, A., E. Tanrıverdi ve C. Seyfeli (2005). *Süryaniler ve Süryanilik*, Ankara: Orient Yayınları.
- Ware, Timothy (1997). *The Orthodox Church*, Londra: Penguin Books.

Son yıllarda beyin üzerine yapılan bilimsel araştırmalar, hatırlama sürecinin bir muhafaza sistemi veya bir bilgisayar gibi çalışmadığını gösterdi. Hatırlama anında basit bir şekilde geçmişte depolanmış bilgiye ulaşılmıyor, bunun yerine bellekteki veri, hatırlama anının özellikleriyle harmanlanarak yeniden oluşturuluyor. Bu nedenle, belleği araştırırken geçmiş kadar, güncel bağlamı ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi de dikkate almak gerekiyor.

Bellek konusunun sosyal bilimlerde yoğun olarak araştırılması, sözlü tarihin bir akademik disiplin olarak gelişmesiyle başladı. Arşivde çalışmaya yönelik klasik tarihçilik yönteminin toplumda göreceli olarak güçsüz konumdaki kadınlar, azınlıklar, göçmenler gibi kesimleri araştırmak için yeterli olmadığını savunan sözlü tarihçiler, özellikle bu gruplara ait bireylerin yaşam deneyimlerini kendi ağızlarından dinleyerek onların da tarihe dahil edilebilmesini sağlamaya çalıştılar.

Türkiye’de de son zamanlarda giderek gelişen bu alanın önemli isimlerinden Leyla Neyzi tarafından yayına hazırlanan *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye’de Bellek Çalışmaları*, hat sanatının günümüze intikalinden 12 Mart romanlarına, bir ulusal bellek mekânı olarak Anıtkabir’den Türkiye’de çalışan Moldovalı kadınlara kadar geniş bir yelpazede dolaşırken, hatırlama sürecini incelemenin aynı zamanda unutma sürecinin farkında olmayı gerektirdiğini de gösteriyor.

Prof. Dr. Leyla Neyzi, Robert Kolej’den sonra eğitimini ABD’de Stanford Üniversitesi, City University of New York ve Cornell Üniversitelerinde kültürel antropoloji ve gelişme sosyolojisi alanlarında tamamladı. Halen Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi öğretim üyesi olan Neyzi’nin yayınlanmış bazı eserleri: *İstanbul’da Hatırlamak ve Unutmak: Birey, Bellek ve Aidiyet* (1999), *Küçük Hanım’dan Rubu Asırlık Adama: Nezihe Neyzi’den Oğlu Nezihe Neyzi’ye Mektuplar 1947-48* (1999), *Ben Kimim? Türkiye’de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznelelik* (2004), *Birbirimizle Konuşmak. Türkiye ve Ermenistan’da Kişisel Bellek Anlatıları* (2010).



KDV dahil fiyatı
16 TL

