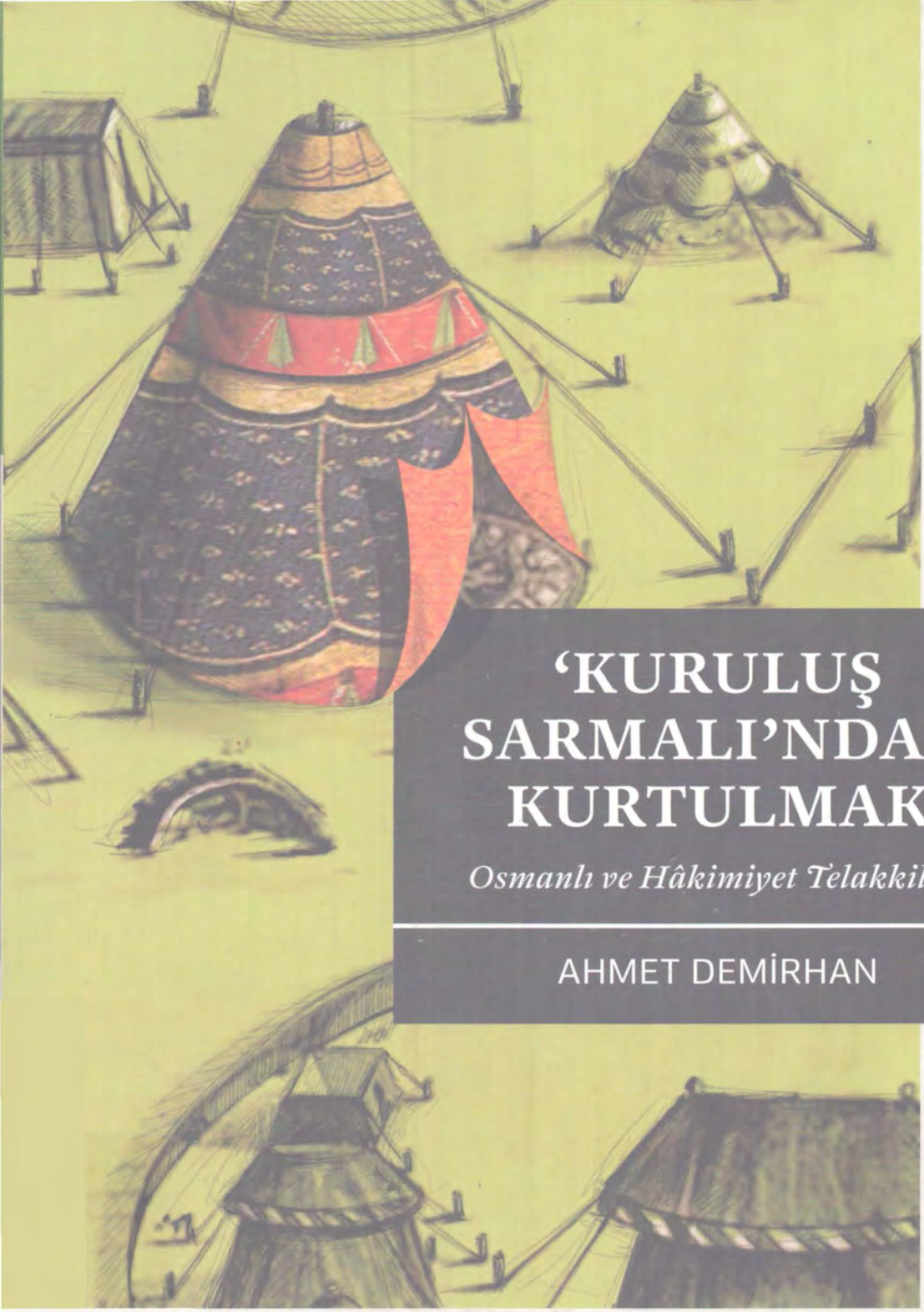


‘KURULUŞ SARMALI’NDAN KURTULMAK

Osmanlı ve Hâkimiyet Telakkileri

AHMET DEMİRHAN

DERGÂH

DERGÂH YAYINLARI 836

Tarih Dizisi 80

Sertifika No 14420

ISBN 978-975-995-972-2

1. Baskı Ekim 2019

Dizi Editörü
M. İhsan Kara

Dizi Kapak Tasarımı
Ayşe Nurgül Kabasakal

Sayfa Düzeni
Ayten Balaç

Baskı
Ana Basın Yayın Gıda İnş. Tic. A.Ş.
Mahmutbey Mah. Devekaldırımı Cad.
2622. Sok. No: 6/13
Bağcılar/İstanbul
Tel: (212) 446 05 99

Matbaa Sertifika No 20699

Dergâh Yayınları
Klodfarer Cad. No:3/20 34122 Sultanahmet/İstanbul
Tel: (212) 518 95 79 80 Faks: (212) 518 95 81
www.dergah.com.tr/bilgi@dergâhyayinlari.com

'Kuruluş Sarmalı'ndan Kurtulmak: Osmanlı ve Hâkimiyet Telakkileri'*nin yayın hakları Dergâh Yayınları'na aittir.*

‘KURULUŞ SARMALI’NDAN KURTULMAK: OSMANLI VE HÂKİMİYET TELAKKİLERİ

Ahmet Demirhan

DERGÂH

AHMET DEMİRHAN

Ankara doğumlu. Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nü bitirdi. Yüksek lisans ve doktora eğitimini Konya Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. Modernlik ve postmodernlik ekseninde teolojinin aldığı biçimler üzerine çeşitli derlemeler hazırladı. Halen Batı'da vatan fikrinin gelişimi ile Doğu'da hakimiyet telakkilerinin teşekkülü üzerinde çalışıyor.

Çeşitli derlemeleri haricinde, *Modernlik*, *Püriten ve İslâmcı* ile *Göbeğini Kaşıyan Adamın Psikanalizi* adlı çalışmaları var.

İÇİNDEKİLER

7 GİRİŞ: NİYE 'OSMANLI KURULUŞ SARMALI"NDAN ÇIKILMALI?

27 1. BÖLÜM: OSMANLI 'KURULUŞ' SARMALI
31 I. Münferid Bir Adada Osmanlı'yı Kurmak
42 II. "Kara Delik"in Delikleri
57 III. "Bütün Kabile Kızar Bana"
71 IV. Serap Gören Osmanlı

78 2. BÖLÜM: "POLİTİK HEMOTOLOJİ" OLARAK "KURULUŞ"
79 I. "Wilsonyen Uğrak"ta Osmanlı'yı Kurmak
92 II. Bir 'Şark Meselesi' Olarak 'Kuruluş'
100 III. "İktidar Kan Vasıtasıyla Konuşur"
113 IV. 'Kuruluş' Sarmalının Babası

134 3. BÖLÜM: "POLİTİK TEOLOJİ" OLARAK "KURULUŞ"
136 I. 'Çekirdek' Olarak 'Kuruluş'
147 II. 'Uç' Olarak 'Kuruluş'
165 III. 'Mesiyanik' Olarak 'Kuruluş'
185 IV. 'Wittek Tezi' Olarak 'Kuruluş'
200 V. 'İtilaf'a Karşı İttifak Olarak 'Kuruluş'

216 4. BÖLÜM: "POLİTİK NİHİLİZM" OLARAK "KURULUŞ"
221 I. Bir 'Paradigma' Olarak 'Kuruluş'
236 II. 'Milliyetçi Tarihyazımı' Olarak 'Kuruluş'
246 III. Köprülü'nün 'Hayaletleri'

259 5. BÖLÜM: "POLİTİK EKONOMİ" OLARAK "KURULUŞ"
262 I. Osmanlı'ya 'Nizam' Aramak
273 II. 'Siyaset Hakkı' Olarak 'Nizam'
279 III. 'Toplumsal Yapı' Olarak Osmanlı
298 IV. 'Cumhuriyet İdeolojisi' Olarak 'Kuruluş'

313 6. BÖLÜM: "POLİTİK PERSONA" OLARAK "KURULUŞ"
321 I. 'Deneysel Sentez' Olarak Osmanlı
339 II. Bölgesel Hükümranlıklar 'Arasında' Osmanlı
350 III. Persona Olarak Hükümdar

371 SONUÇ: BAZI ÖNERİLER

383 KAYNAKLAR

401 DİZİN

GİRİŞ
NİYE 'OSMANLI KURULUŞ SARMALI"NDAN ÇIKILMALI?

"Osmanlı 'kuruluş' sorununun bizatihi kendisi sorundur". Birinci bölümünün başında yer alan bu cümle, *'Kuruluş Sarmalı'ndan Kurtulmak: Osmanlı ve Hâkimiyet Telakkileri*'nin ana tezini oluşturmaktadır ve 'kurtuluş'un sosyolojik açıdan nasıl bir sorun teşkil ettiğini araştırmaya dönüktür. Bu açıdan *'Kuruluş Sarmalı'ndan Kurtulmak*, daha çok tarih ve siyaset bilimi açısından gündeme gelen Osmanlı 'kuruluş' sorununun, tarihyazımsal ve siyasal uzantılarına da yaslanarak, neden herhangi bir 'toplum' tasavvuru oluşturamadığını izah etme gayretindedir.

Lakin daha baştan 'kuruluş' herhangi bir toplum fikri oluşturamadığını kabul eden bu tezin ortaya çıkışının hikâyesi de kendi başına ilginçtir. Hemen belirtilmelidir ki çalışmanın orijinal tezi bu değildi. *'Kuruluş Sarmalı'ndan Kurtulmak*, Konya Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ndeki doktora çalışmalarım sırasında ilk önerildiğinde, Osmanlı'daki siyasal kültürün ana temalarından birisi olarak görülebilecek 'nizam-ı âlem' fikrinin nasıl bir toplumsallık ve siyasallık ürettiğine odaklanan bir çalışma olarak tasarlanmıştı. Dolayısıyla *'Kuruluş Sarmalı'ndan Kurtulmak*'ın mevcut haliyle ortaya çıkmış olmasının hikâyesi, iki ayrı temanın buluşmasının ilginç bir hikâyesi olarak okunabilir.

Bu temalardan ilki, 'nizam-ı âlem'in neden mesele edinildiğiyle alakalıdır. 'Nizam-ı âlem', özellikle çağdaş literatürde, birisi olumlu ve diğeri de olumsuz iki

ayrı içerikle karşımıza çıkan bir kavram. Ancak her iki bakış açısının buluştukları ortak bir nokta da var: olumsuz olanı onu bir "mutlak metin" biçiminde, olumlu olanı ise cihanşümul bir egemenlik formunun 'ebet müddet' anlayışı içinde, sanki saltık bir kavrammış gibi algılar. Her ikisinde de 'nizam-ı âlem', değişmez bir anlayışın sürekliliğini işaret eder. Ancak aralarındaki benzerlik, olumsuz olanın, onu Tanzimat'la başlayan süreçte içinden çıkılmaya başlanan ve bu çıkışla birlikte tarihe adım atılarak geçmişte kalmış, pre-modern bile değil, *tarih-öncesi bir ideoloji* olarak kurgularken, olumlu olanı da onu aynı süreç içinde 'devlet' hanesine ekleyerek hâlâ varlığını sürdüren bir inanç halinde sunar. Ne var ki her ikisinde de 'nizam-ı âlem' sanki içeriği boş, tarihle ve toplumla ilişkisine göre biçimlenmeyen bir kavramdır.

Olumsuz olanına örnek olarak, Jale Parla'nın *Babalar ve Oğullar*'da Tanzimat'la birlikte ortaya çıkan yeni bir epistemolojinin varlığından söz ederken 'nizam-ı âlem'i kullanma biçimi gösterilebilir. Tipik bir Kemalist algı olarak değerlendirilebilecek bu kullanımda, Tanzimat'la birlikte zuhur eden roman yazımının nasıl bir yeni düzen ortaya çıkardığı sergilenmeye çalışılırken, Tanzimat'ın sadece edebi yönü dikkate alınmaz. Roman, edebi bir tür olsa da, içinden çıktığı bir nizamın siyasal ve toplumsal unsurlarıyla ilişkili bir biçimde değerlendirilir. Böylece roman üzerinden bir Tanzimat tanzimini de gerçekleştiren Parla'ya göre sözkonusu dönem, sanıldığının aksine, hemen hemen her alanda "o zamana kadar yalnızca yabancı ve kâfir değil, aynı zamanda kuşkulu bir düşman da sayılan bir kültür ve medeniyet alanı"[1] olarak Batı'ya yönelişin gerçekleştiği; geçmişin tamamen bir kenara atıldığı bir dönem değildir. Aksine, roman gibi Batı'dan gelen yeniliklerin temel epistemolojisini belirleyen bir "mutlak metin" vardır.[2] Ancak zaafa da düşmüş bir metindi bu. Ne var ki yeniliklerin arkasındaki saiki de kendisi belirliyordur. Dolayısıyla aynı zamanda "nizam"ın bozulduğu algısının yoğun olduğu bir dönem olarak da görülmelidir.

Ama bir "mutlak metin" olarak böylesi bir "nizam" neyi içeriyordu? Aslında özellikle Tanzimat döneminin Doğu-Batı gibi bir karşıtlık temelinde değerlendirilemeyeceğini; Tanzimat sözkonusu olunca böyle bir karşıtlığın var olduğunu söylemenin bir "klişe" halini aldığını; bu "klişe"den çıkılması gerektiğini iddia etmesine rağmen, "yabancı ve kâfir" ya da "kuşkulu bir düşman" gibi bir Batı algısının var olduğunu söyleyerek ve bunu da Doğulu bir nizamla karşıt kılarak, tam da yıkmaya çalıştığı "klişe"yi yeniden üreten Parla'ya göre, "nizam" temelde Batılı olmayan ne varsa onu temsil ediyordu:

1 Jale Parla, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, (İletişim Yayınları, onuncu baskı, İstanbul: 2012), s. 10.

2 Parla, *Babalar ve Oğullar*, s. 23-48.

> Osmanlı zihniyeti geri çekilmeyi bir "nizam" bozulması, nizamdan bir sapma olarak görüyordu. İşlerin eskisi gibi yürümediğinin ilk kez farkedilmeye başlandığı andan itibaren, padişahlara ve 'devletlûlara' verilen tezkere ve layihaların ana teması bozulmadır. Bozulma teriminin kullanılması ise, örtülü bir varsayımı, bozulmadan önceki durumun ideal bir hal olduğu varsayımını gerektirir. Bu da Osmanlı düşüncesinde "nizam-ı âlem" olarak ifade edilen durumdur. *Değişmez ve ideal olduğu kabul edilen bu düzen, Osmanlı düşüncesine İslâm felsefesi kanalıyla aktarılan eski Yunan devlet ve tarih anlayışıdır*.[3]

"Değişmez ve ideal olduğu kabul edilen bu düzen", katı ikilikler ve karşıtlıklar yaratan Parla'nın gözünde nasıl hem "İslâm felsefesi"nin ve hem de "eski Yunan devlet ve tarih anlayışı"nın bir uzantısı olarak sanki sentetik bir şeymiş gibi olabiliyor, bir muammadır; ancak tam da bu özelliği nedeniyle "mutlak"tır. Tanzimat, bir Batılılaşma hareketi olarak değil, "mutlak" olarak kavranan o değişmez ve ideal düzeni, "yitirilmiş bir altın çağa" dönebilmeyi hedefleyen bir harekettir; ancak aynı zamanda yine bu değişmezlikle ve ideal olanla nasıl bağdaştırıldığı bir muamma, ama "İbn Haldun'un çevrimsel tarih felsefesi"nin de "egemen" olduğu bir anlayışa da sahiptir. Böylece sanılanın aksine, Tanzimat, Parla'ya göre, tanzim edenler tarafından bir Batılılaşma hareketi olarak değil, Osmanlı'nın haşmetli yıllarına, yani nizam-ı âlem dönemine geri dönüşü içeren bir harekettir. Epistemolojisi de yenilik arayışlarının arkasında yatan Batılılaşmanın getirdiği epistemolojik anlayışa "taban tabana zıt"tır.[4]

Ama aynı zamanda "simgesel baba"dır "nizam-ı âlem", "[m]utlakçı ve ataerkil bir sultanın otoritesine" eskisi kadar yaslanamasa da "mutlakçı" simgesel bir baba.[5] Bu açıdan Parla'nın gözünde roman gibi Batılı edebi teknikleri kullananlar, bir yandan sözkonusu "baba"nın gücünü arkalarında hissetmek isterler, ama diğer yandan da artık bozulduğu, eskisi kadar "mutlakçı"lığını gösteremediği, "nizam-ı âlem" kaybolmaya yüz tuttuğu için, "'baba otoritesinin' koruyuculuğundan yoksun" bir şekilde yola çıkmış olduklarını; "mutlak metin"in simgesel gücünü artık hissedemediklerini farkettikleri için kendilerini "baba" yerine koyarak yola çıkarlar.[6] Amaçları, olması gerektiği gibi "babayı öldürmek değil, ölmekte olan babayı diriltmek"tir.[7] Böylece Parla "mutlak metin" dediği bir başlık altında, aslında Kemalizmin Osmanlı'ya dair ne kadar hor gördüğü unsur varsa, bunları "nizam-ı âlem"

3 Mehmet Âli Kılıçbay, "Tanzimat Neyi Tanzim Etti?", *Agos*, no. 15, s. 58'den aktaran Parla, *Babalar ve Oğullar*, s.11. İtalik eklendi.

4 Parla, *Babalar ve Oğullar*, s. 13.

5 Parla, *Babalar ve Oğullar*, s. 15.

6 Parla, *Babalar ve Oğullar*, s. 15, 19.

7 Parla, *Babalar ve Oğullar*, s. 20.

olarak değerlendirir: Bu nizamda, "İslâm düşüncesi", "egemen"dir;[8] sorgulamayı gerektirmeyen nakli bir gelenek bulunmaktadır;[9] mantıkta ve psikolojinin sahası olan "nefs" alanında Aristo'nun görüşleri hâkimdir;[10] iyi ile kötüye dair siyah ve beyaz kadar ayrı duran, "değer yargılarının sorgulanamaz bir mutlaklık taşıdığı bir dünya görüşü" barındırmaktadır[11] vesaire. Bunların kaybolmaya yüz tuttuğu bir ortamda da yapılması gereken, Batı'dan gelen teknikleri eskimeye yüz tutmuş bir kültürü diriltmek için terbiye edici ve ahlaki olarak yön gösterici bir şekilde kullanarak okuru aydınlatmaktır.

Anlaşılacağı üzere, Parla iki ayrı epistemolojik anlayışın roman gibi bir edebi ürün üzerinde çakışmasından doğan gerilimin *nasıl "adil hükümdar" idealini yitirmiş ve kendilerini baba yerine koymak zorunda kalmış* oğullar ortaya çıkardığını çözümlemeye girişir. "Mutlak metin" içinde altını çizmeye çalıştığı her şeye, örneğin hem Aristocu ve hem de tasavvuftan kaynaklı olduğunu belirttiği "nefs" anlayışına dair sanki sarih bir bakış açısı varmış gibi davranan[12] Parla'nın çözümlemesinde "nizam-ı âlem", kısacası, modern öncesi her şeydir; donuktur; değişmezdir ve en önemlisi de mutlaktır.

Böyle bir "nizam-ı âlem" algısının en büyük sorunu, *sadece altı yüzyıllık bir Osmanlı geçmişini değil, Batılı teknikler gelmeden önceki bütün bir geçmiş tarihi tek bir "mutlak metin" içinde yok etmesi*dir. Batılılaşma yolundaki ilk adımlarla ortaya çıkan *ilk modern nüvelerle birlikte sanki tarih sahnesine de çıkılmaya başlanmış; ondan önce ne varsa her şey tarih-öncesi olarak mutlaklaştırılmıştır*. Aslında Kemalizm'in bile öngörmediği kadar sert bir geçmiş algısı içeren bu bakış açısı, elbette ki Kemalizm'in bir çocuğudur ve Osmanlı'yı da onun nazarından yeniden üretir. Ama bu algının yaptığı en büyük etki, böylesi bir mutlaklık ve otoriter bir ataerkillik içinde eritilen geçmişin kavramlarını merak etmeyi ve onları mesele edinmeyi zorlaştırmasıdır. Bir taraf mutlak ilan edilince diğer taraf da kendiliğinden mutlaklaşıverir ve iki mutlak için, çatışmaktan başka seçenek yoktur.

8 Parla, *Babalar ve Oğullar*, s. 23.

9 Parla, *Babalar ve Oğullar*, s. 25.

10 Parla, *Babalar ve Oğullar*, s. 27.

11 Parla, *Babalar ve Oğullar*, s. 49.

12 Burada kastedilen, ister Aristo kaynaklı olsun isterse de tasavvuf kaynaklı, "nefs"in ne içerdiğimi sunan bir çözümlemeye hiç girişilmeden, onu sadece Aristo veya tasavvuf kaynaklı diye nitelemekle yetinilmesidir. Böylece sıfat ismin yerini tutar ve onun başka herhangi bir nitelemeye ihtiyaç hissedilmeden her şeyi açıkladığı varsayılır. Bu elbette modernleşme yolunda ortaya çıkan (diyelim ki) 'benlik' algısının da ne olduğuna veya ne olacağına dair bir karışıklığın ortaya çıkmasına yol açar.

Aynı mutlaklığı bir süreklilik içinde kurmaya çalışan ve ona olumlu bir bakış açısı içeren 'nizam-ı âlem' düşüncesi de, farklı açılardan olsa da, benzer bir nitelikte karşımıza çıkar. Bunun bir örneğini Osman Turan'da buluruz. Özellikle Selçuklu dönemine dair çalışmalarıyla dikkat çeken, hatta bu konudaki çalışmaları günümüzde yapılan Selçuklu çalışmalarının bile hala çok önünde olan Turan için "nizam-ı âlem", *tarih boyunca mevcudiyetini sürdürmüş bir mefkûre*dir. Daha hanlık ve hakanlık döneminden beri Türklerin Osmanlılarda en kâmil halini almış olan hâkimiyet anlayışıdır. İslâm öncesi devirlerde bile kendi hakanlarını "ilahi irade ve hâkimiyetle teyid" olunan bir yönetici; kendilerini de "Tanrının himayesine mazhar ve mümtaz bir millet" olarak gören Türklerin, "milletin babası" saydıkları hanları ve hakanları ile cihana nizam verme arayışlarının tarih boyunca değişmez kalan bir mefkûresidir.[13] İlginç olanı, Turan'ın da farklı bir vurguyla da olsa, 'nizam-ı âlem'i Parla gibi bir 'baba otoritesi' biçiminde tasarlamasıdır. "[H]akanlar nasıl ilahi hâkimiyetlerini ve milletin saadeti için mücadele vazifesiyle mükellef olduklarını ifade ediyorlarsa Türk halkının da kendileri gibi ilahi menşeden geldiğini, devlet ve hükümdarları için çalışmayı öylece vazife saydığını" gösteren, böylece "Türk tarihinde devletin kudsiyeti ve hükümdarların babalık sıfatı"nı varsayan bir anlayıştır bu. Bu anlayışın dört unsuru vardır: "Osmanlı mefkuresi ve '*Nizam-ı alem*' davası … *din* ve *devlet*, *mülk* (vatan) ve *millet* gibi dört mukaddes unsura dayanıyor ve devlet dinden sonra mevki alıyordu".[14] En kâmil halini Osmanlı'da bulan bu dava, oluşturduğu "şuur ve irade"yle, Osmanlı'ya "siyasi istikrar", "içtimai adalet", "bünyesinin sağlamlığı", "çok yüksek ve ince idare makinesi", "kudretli ordu", "yüksek askeri teknik", "geniş hukuki faaliyet ve nihayet edebiyat, sanat ve mimaride vücuda getirdiği ihtişamlı eserler" sağlayan bir mefkûredir.[15]

Bu konudaki eserini tıpkı Parla'nın Tanzimat romancılarında olduğunu iddia ettiği gibi, "ilmi olduğu kadar milli ve terbiyevi bir gaye"[16] ile yazdığını belirten Turan için "cihan hâkimiyeti" ile eşdeğer olan "nizam-ı âlem" fikri, zannedildiği gibi bütün dünyayı fethetme amacına matuf bir mefkûre olarak değil, kendi mülkü olmayan alanlara da nizam verecek kadar yüksek bir hâkimiyet telakkisi içinde olmak anlamına alınması gerektiğinden, şimdi kullandığımız şekliyle bir 'dünya düzeni' telakkisi olarak da görülebilir olmasına rağmen, Türklerin tarihteki başarılarına ait ne varsa onları da içerir. Bu nedenle mefkûre, dava, şuur, irade gibi kavramlarla

13 Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, (Ötüken Neşriyat, yirmi dördüncü basım, İstanbul: 2015), s. 12.

14 Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, s. 14. İtalikler orijinalinde.

15 Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, s. 15.

16 Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, s. 17.

vasıflandırılmakla birlikte, din, devlet, mülk ve millet dörtlüsünün birlikteliğinden başka ne anlamlar taşıdığını görebilmek için bütün bir Türk tarihinin peşinden gitmeyi gerektirecek bir içerikle karşımıza çıkar. Tahsin Görgün'ün de belirttiği üzere, Osman Turan'ın kullandığı anlamda "nizam-ı âlem"in "ne ifade ettiğini tespit etmek, neredeyse mümkün değildir": Kimi zaman bir "beşeriyet ideali" halini alır, kimi zaman siyasi bir oluşumun "vücudu hikmeti"; kimi zamansa "muhtelif toplumlar ve güçler arasında barışı sağlamayı hedefleyen evrensel ahlak esaslı ahlaki bir gayret"tir.[17] Ancak bir şey aşikârdır: Osman Turan'da dinden sonra gelen devlet, "taksim edilemez mukaddes bir varlık" biçiminde tasarlanırken, bu devlet algısını besleyen her şey "nizam-ı âlem" mefkûresi içinde eritilmiştir.

Yine de örneğin bir Tursun Beğ tarihinde[18] veya Hasan Kâfi el-Akhisari'nin *Usulü'l-Hikem Fi Nizami'l-Âlem*'inde[19] ortaya çıkan "nizam-ı âlem" fikri ile Osman Turan'ın "nizam-ı âlem"i olabildiğince muğlak bırakarak mutlaklaştırması arasında farklar kadar, Parla ile Turan'ın farklı açılardan kavrama yaklaşan bakış açıları arasındaki benzerlikler de dikkat çekicidir. Her şeyden önce Tursun Beğ veya Akhisari'nin nasıl bir hiyerarşi içinde ortaya çıkarsa çıksın, "nizam-ı âlem"i siyasal bir düzlemde, denebilirse bir amme hukuku çerçevesinde oluşturdukları söylenebilirken, Parla'nın da, Turan'ın da kavramı, olabildiğince mutlak ve bir 'baba otoritesi' kadar semboliktir.

İşte bu çalışmanın orijinal hali, sadece "nizam-ı âlem" kavramını değil, bu kavram aracılığıyla Osmanlı'yı geçmişe olumlu veya olumsuz bir nazarla bakış arasındaki farklara rağmen mutlaklaştıran bir modern dönem algısını sorgulamayı hedefliyordu. Sadece Tursun Beğ veya Akhisari'de değil, örneği her ne kadar doğrudan kavrama yer verilmese de böyle bir nizamı öngördüğü varsayılabilecek Kınalızade'nin *Ahlâk-i Âlai*'sinde ya da Gülhane Hattı Hümayunu'nda kavramın izlerini arayacak; farklı dönemlerde ne anlama geldiğini araştıracaktı. Ardından da kavramın, bir yandan Batı'daki politik teoloji anlayışlarıyla ve diğer yandan da Cumhuriyet'le birlikte oluşan geçmiş algısıyla bir kıyaslamasını yapacaktı.

Böyle bir çalışmayı özellikle Cumhuriyet dönemindeki geçmiş algısıyla tesis edebilecek bir sosyolojik arkaplan ise sadece Parla'nın veya Turan'ın çalışmalarında

17 Tahsin Görgün, "Osmanlı'da Nizam-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 13, no. 2 (2000), s. 180.

18 Bkz., Tursun Beğ, *Tarih-i Ebü'l-Feth*, haz. Mertol Tulum, (İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul: 1974).

19 Bkz., Mehmet İpşirli, "Hasan Kafi el-Akhisari ve Devlet Düzemine Ait Eseri: *Usulü'l-Hikem Fi Nizami'l-Alem*", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, no. 10-11 (1979-1980), s. 247-278.

görülen biçimleriyle değil, Şerif Mardin'in üç ayrı dönemi diye adlandırılabilecek bir çizginin tasnif edilmesiyle de hazırdı. Zaten çalışmanın ilk nüvesi, Mardin'in üç ayrı dönemi olarak adlandırılabilecek çizginin üçüncüsünde dikkat çektiği bir nokta itibarıyla ortaya çıkmıştı. Mardin, "Türk İslami İstisnacılığı" adını verdiği bir oluşumun evveliyatını kavramak için "nizam-ı âlem" düşüncesinin simgesel yapısını ve kazandırdığı dili işaret ediyordu. Ancak Mardin bu üçüncü evreye ulaşmak için iki ayrı evreden geçmiş ve her biri farklı kavramsal içerikleri haiz bu evrelerde, nihayet, muğlak da olsa toplumda var olan simgesel yapıları ve söylemsel biçimleri anlayabilmek için daha evvelden folk bir ideolojiye mahkûm ettiği bir anlayışın daha yüksek tezahürleri olabileceğini ima etmişti.

Mardin'in bu arayıştaki birinci evresi, meşhur "merkez-çevre ilişkileri"ne dair çözümlemesinde ortaya çıkar. Bilindiği üzere, Mardin'in 'merkez-çevre paradigması' Osmanlı'nın son döneminden başlayarak 1960'lara uzanan bir toplumsal süreç için bir açıklama, hatta bir "anahtar" olarak kurgulanmıştır.[20] "Merkez"i modernliğin taşıyıcısı, "çevre"yi de buna direnen, ancak kendi toplumsal ve ekonomik rasyonalitesini de taşıyan iki ayrı blok olarak tasarlayan bu çalışmada, sözkonusu yapılar her şeyden önce birbirinden "kopuk" olarak tasarlanıyordu. Birbirlerine karşı sürekli kuşku besleyen bu iki ayrı blok, her ne kadar Mardin o şekilde ifade etmese de, Foucaultcu anlamıyla bir yönetimsellik sorunu biçiminde ortaya çıkmıştı. Belki "merkez"in "çevre"de sembolik gücü vardı, ama iktidarı yoktu. Modernleşmeyle birlikte bu kopukluklar farklı çehrelere bürünerek devam ederken, "merkez"in iktidarının "çevre"ye sızma çabaları iletişimsizlikle sonuçlanıyordu. Sonuçta örgütlü gücü olan "merkez", kendi muhalefetini örgütleyebilmek amacıyla yeterince güçlü olmayan, ancak gevşekçe örgütlenebilmiş "çevre"ye ulaşmak için Osmanlı'dan kalan bir devlet anlayışıyla, "çevre"nin de temsilcisi olarak görülebilecek ayrı bir siyasal oluşumla buna mukabele etti. Böylece "bürokratik" bir "merkez" ile "demokratik" bir "çevre" yine ayrı birer blok olarak sürdürdükleri bir çekişmenin içinde buldular kendilerini. Ancak Mardin'in 1960'ların siyasal tablosunu ortaya koyan bu açıklama modeli, Osmanlı'dan başlayan bir "merkez" ve "çevre" anlayışının etkisiyle oluştuğundan, bir anlamda Osmanlı nizamına dair bir kopukluk da öngörüyordu. Böyle bir ikili yapı, ne Osmanlı'yı ne de Cumhuriyet'in ilk tecrübelerini anlaşılabilir bir siyasallık içinde kurgulamaya müsait değildi. *Siyasallık her şeyden önce bir birliği işaret eder* çünkü, kopukluğu değil. Öte yandan bu modelde Mardin'in toplumdaki dinsel

20 Bkz., Şerif Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", çev. Ş. Gören, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* içinde, der. M. Türköne-T. Önder, (İletişim Yayınları, İstanbul: 1990), s. 35-77.

yapıları folk olarak değerlendirdiği ideoloji konusundaki çalışmalarının derin izleri mevcuttu.

Lakin aynı Mardin, Said Nursi üzerine yaptığı çalışmayla toplumda var olan sembolik yapıları ve 'dil'i izah etmek için başka bir açıklama modeli gerçekleştirdi. Her ne kadar bu sembolik yapılar veya Mardin'in Foucaultcu 'söylem' ile kıyasladığı 'dil', dini olanın da yeniden bir kalıba dökülmesine yol açarak toplum kesimlerinin 'merkez' ile ilişkilerinden ziyade modernlikle ilişkilerini gündeme getirse de, ortaya bir problem çıkıyordu: yıllar sonra 'mahalle baskısı' tartışmalarının veya 'cami' ile 'okul' arasında ortaya çıkan etik çelişki biçimde biraz da içeriğine bakılmadan ve gündelik siyasi tartışmalara kurban edilerek yorumlanacak olan bu yeni model, Mardin doğrudan işaret etmese de, kendi içinde, 'merkez-çevre ilişkileri'ne dair çözümlemeleri öngördüğünden ayrı bir 'çevre' taşıyordu. Bu açıdan aslında Mardin, belki de Türk toplumunu tarihi derinliğiyle ve sürekliliğiyle açıklayabilecek en analitik ve en kapsayıcı bir paradigma olan, bu nedenle bu paradigmayı benimsemeyenler tarafından dahi kullanılmak zorunda kalan 'merkez-çevre ilişkileri' çerçevesini, kendi eliyle yıkan olmasa da, kendi eliyle revize eden bir sosyal bilimci hüviyetindeydi. Ama sorun şuydu: "çevre"nin eski paradigmada olduğu gibi nedret ve folk değil, sembolik bir evreni olduğunu kabullenmek, nasıl bir süreklilik içinde gerçekleşiyordu? Mardin, buna ikna edici bir cevap sunamıyordu.

Bunun nedeni, her ne kadar Said Nursi'yi temel almış olsa da ve bu nedenle özellikle bazı kesimler tarafından aforoz edilmesine kadar varacak bir ortam ortaya çıksa da, Mardin'in *Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* adını da taşıyan çalışması[21], "çevre"yi kendisine tevarüs etmiş olan ve modernleşmeci merkez politikalarından ayrı olarak gelişen ayrı bir sembolik evreni olarak kurarken, öncelikle hâlâ Aydınlanma ideallerine bağlı bir "merkez" öngörmesiydi. İkinci olarak, bu sembolik evren, önceden "çevre" olarak adlandırılan toplumsal kesimlere dil kazandıran daha geniş bir çerçevenin varlığını gösteriyordu. Ne var ki Aydınlanmacı bir modernlik ile ilişkili olarak kurgulanması bir yana, tıpkı 'merkez-çevre ilişkileri' paradigmasında var olan sorunun bir benzeri, sembolik evrenin kendisinde de mevcuttu: 'merkez' diye tabir edilen kümelenme de, ona paralel olarak ortaya çıkan sembolik evren de, gündelik politik çekişmelere ve şekillenmelere malzeme sağlayabilecek bir oluşum olarak anlamlı olabiliyordu, ancak gündelik siyasetten ayrı bir anlamı olan ve ancak sembolik evrenin anlam kazandırabileceği bir süreklilik içinde kurulursa anlaşılabilecek olan bir 'siyasal'ı

21 Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, çev. M. Çulhaoğlu, (İletişim Yayınları, İstanbul:1992).

yakalayamıyordu. Zaten Mardin'in de böyle bir amacı yokmuş görünüyordu. Dolayısıyla belki biraz aşırı sembolleştirici bir ifade olacak ama 'çevre' kendisine şemsiye olarak 'merkez'i alabiliyordu; lakin hiçbir şemsiyesi olmayan bir 'merkez' ortaya çıkmış görünüyordu. Bu da toplumda var olan güçleri, 'siyasal' olan ancak bir egemenlik formu içinde, ulus-devletin kendi meşruiyeti için tesis ettiği ve prosedürel olarak uyguladığı egemenlikten ayrı bir sembolik egemenlik ile ilişkili olarak tanımlanacağından, herhangi sembolik egemenlik kavrayışından yoksun olan; hep bir "toplum yönetimi paradigması"[22] olarak beliren bir toplumsal çözümleme tekniğinin ortaya çıkmasına yol açıyordu.

Ama zaten Mardin böyle bir tekniğin Osmanlı bir tarz olduğunu da sürekli vurgulamasıyla dikkat çeken bir sosyal bilimciydi. Toplum, birbirleriyle çelişki veya çatışma içinde, birbirlerinden kopuk, birbirleriyle karşı karşıya ya da birbirlerinden yabancılaşmış olan çeşitli unsurların idare edilebilme ya da edilememe sorunsalı içinde düşünülüyordu. Toplumsal unsurlar ancak 'merkez'le ilişkileriyle veya 'merkez'de temerküz edilebildikleri oranda çözümlemenin içine girebilme imkânını bulabiliyordu. Başka bir ifadeyle, gündelik siyasal gelişmelere ve toplumsal kimliklere ya da toplumsal hareketlere herhangi bir 'toplumsal' olan olmadan yaklaşılmasına da yol açan bu yaklaşımlar, alttan alta kendisini aşan bir 'toplumsal' tahayyülü ve 'siyasal' olana dair en azından sembolik bir evveliyat ima ediyordu. Lakin bunun ne olabileceğine dair bir merak dahi yoktu.

Toplumsal olana ve onunla bağlantılı olarak siyasal olana dair daha şamil, daha kuşatıcı ve daha 'bir'leştirici bir anlayış yok muydu? Eğer yoksa, hem devlet ve hem de toplumsal alan kendisini sadece Cumhuriyet dönemi itibarıyla değil, çok daha evvelinden beri nasıl kurabilmiş ve ayakta tutabilmişti? Soruyu bu şekilde ortaya koymak, meselenin Cumhuriyet elitinin kafasındaki modernleşme anlayışının sorunlu doğasına dayalı olarak şekillenen bütün analizlerin ikinci plana itilmesi anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, sorun modernliğin içselleştirilememesi, ancak sanki içselleştirilmiş gibi davranılarak bir modern ulus inşa edilmesine girişilmesi sorunu değildir. Sorun, Şerif Mardin'in *bir şekilde tevarüs edildiğini ima ettiği, ancak nasıl tevarüs edildiğini çözümleyemediği sembolik yapının ve dilin* tarihsel bir tekâmül ve terkip içinde ve toplumsal olanla ilişkili olarak analiz edilmesinin önündeki engellerdir. Bu engelleri aşmak, elbette öncelikle modernlik-merkezli okumaların eleştirisinin de yapılmasını gerektirir.

22 Fuat E. Keyman, "Şerif Mardin'i Okumak: Modernleşme, Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye", *Şerif Mardin'e Armağan* içinde, der. A. Öncü ve O. Tekelioğlu, (İletişim Yayınları, İstanbul: 2005), s. 54.

Ancak bu engellerin kolay aşılamayacağını da belirtmek önemlidir. *Türk toplumu, 'toplumsal'dan yoksun bir 'toplum' olarak tasavvur edilmektedir*. Elbette belirli toplumsal katmanlara ve tarihsel süreçlere dair tasvirler yapılmıştır ve bunların aralarında diyalektik bir ilişki kurulmaya da çalışılmaktadır. Ancak, kendi imkânlarını ya kendilerine saklayan (dolayısıyla bir ayrışmayı ya da kopukluğu, en çok da asli bir 'toplumsal' olarak kendisini gösteren Batılı türdeşleri karşısında hep bir 'eksikliği' ya da 'yokluğu' beraberinde getiren) veya bir türlü kullanamayan (dolayısıyla da bir türlü 'kavranamayan', 'kavram'da dahi bir araya getirilemeyen), belki aşırı bir benzetme olacak ama *bir panteonda panteistçe salınıp duran unsurlarmış gibi tasvir edilen bu toplum kesimleri*, Mardin'in külliyatındaki (ve genel olarak Türk toplum bilimindeki) "kayıp halka"nın bir göstergesi olarak okunabilir.[23] 'Siyasal' olan, Türk toplum bilimleri geleneğinde hep 'kayıp'tır ve kendisini hep bir 'eksiklik' ile ifade eder: Örneğin bizzat Mardin ("sivil toplum", "daemon", "aydın" gibi) çeşitli eksikliklere ya da yokluklara ek olarak Türk toplumunun, "iyi, doğru, güzel" etrafında birleşemediği için bir "kollektivite" olamadığından bahseder.[24] Ancak eksiklikler bir yana burada ifade edilen 'kollektivite', Aydınlanmacı bir modernliğin kollektivitesidir ve bizi, mesela Osmanlı tarihine değil, Batı tarihinin dehlizlerine dikkat etmeye çağırır: Onlar "iyi, doğru, güzel"de anlaşarak nasıl bir "kollektivite" oldular?

Dolayısıyla aslında 'siyasal' ve sembolik bir şemsiyeden yoksun görünen 'merkez', ağırlıklı olarak ancak modernleş(tir)meci yönleriyle çözümlenen, ama toplumla birlikte kendi bütünlüğünü kendi aynasında görebileceği bir "siyasal"dan mahrum olarak tasavvur edilen bir oluşum olurken, "çevre" de farklı bir sembolik evren ve dil anlayışı olan, lakin kendi toplumsal imkânları bulunmayan, idare edilmesi gereken bir yığın olarak görülür. *"Merkez" bir tekniktir; "çevre" ise asabiye*. Böylece *"merkez"in kendisini kendi aynasında görebileceği bir şemsiye olarak "siyasal" olanın yokluğunda, toplum da kendisini kendi aynasında göreceği bir "toplumsal" tahayyülden yoksun halde tasavvur edilir*. Burada ayna elbette sadece basit bir metafor değildir; bir toplumun kendine dair hikâyesinin de metaforudur.

Ne var ki bu kopukluğa dair en azından teorik bir açılım sağlayabilecek hamle, "merkez-çevre ilişkileri" ve toplumdaki sembolik yapılar ve söylemlere dair ilk iki evresini de sanki yeniden gözden geçiren bir çalışma olarak adlandırılabilecek bir eseriyle, yine Mardin'in kendisinden geldi. Mardin'in "Dün ve Bugün Türk

23 Yasin Aktay, "Türk Siyasi Düşüncesinde Kayıp Halka: Siyasal", *Türk Sosyoloji Tarihine Eleştirel Bir Katkı* içinde, (Küre Yayınları, İstanbul: 2010), s. 43-71.

24 Şerif Mardin, "Mahalle Baskısı, Ne Demek istedim?", *Mahalle Baskısı: Prof. Dr. Şerif Mardin'in Tezlerinden Hareketle Türkiye'de İslâm, Cumhuriyet, Laiklik ve Demokrasi* içinde, hz. Ruşen Çakır, (Doğan Yayınları, İstanbul: 2008), s. 101.

İslami İstisnacılığı: Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa" adlı makalesi[25], makalenin yayınlanmasından bir müddet sonra yaşanan 'mahalle baskısı' tartışmalarının popülerleştiriciliği altında kaybolup giden önemli bir noktayı işaret ediyordu. Bu makalede Said Nursi üzerine çalışmada ortaya çıkan sembolik evren ve 'dil' biraz daha vücut kazanmış bir hüviyette karşımıza çıkıyordu. Ortada bir "Türk İslami istisnacılığı" vardı ve bu artık bir "kod" olarak tanımlanıyordu. Gerçi Türkiye'de İslam'ın kazandığı şekiller bir şekilde Türk kimliği ile irtibatlı kılınan bir hüviyeti hep barındırmıştı ve ancak hem bunlar meseleyi oldukça dar bir çerçevede, 'dini bir kimlik' biçiminde kavrayarak işin 'siyasal' taraflarına ulaşamıyordu ve hem de Mardin'in özellikle vurguladığı bir sürekliliği siyasal alan içinde kuramıyordu. Bu makalede Mardin, "din"i artık 'merkez-çevre ilişkileri' paradigmasında olduğu gibi, 'merkez'den kopuk bir 'çevre'yi birleştiren, folk, iptidai veya nedret bir dinselliğin unsuru olarak görmüyordu. Ne de tam anlamıyla modernleşmeci eğilimlerle birleşse de, tarif edilemez olarak kalan, dolayısıyla muğlak söylemsel bir alandı. Bu tarafları da olabilirdi elbette, ama artık mesele bu değildi. Artık 'din' ya da İslâm, Osmanlı İmparatorluğu döneminde "dağınık hegemonya momentleri" yaşasa da, siyasi ve sosyal yapılarıyla birlikte düşünülmesi gereken bir "devlet" söyleminden ayrı tutulamayan bir unsurdu. Elbette "dağınık hegemonya momentleri" ifadesinin kendi içinde sorunları vardı ve buna aşağıda kısaca değineceğiz. Lakin Mardin'in Türk toplumuna dair birbiriyle irtibatlı olan, ancak kendi içinde ciddi kırılmalar da taşıyan bu üçüncü modellemesinde asıl dikkat çekici husus, artık bir 'ardalan'ın varlığıydı.

Elbette Mardin'in bu 'ardalan'ın varlığına dair tasviri, seküler kesimlerin mevcudiyetini garanti altına alarak yapılır. Aslında sekülerleşmeye dair Batı'daki kimi tartışmalara gönderme yapsa da, bunların içerik yönünden değil şekil yönünden gündeme getirildiği bu göndermelerde, asıl dikkat çekici husus, aslında *sekülerleşme tartışmalarının tam da politik teolojik olanın göbeğinde gerçekleştiği hususu*, Mardin için sanki tali bir mesele imiş gibi geçiştirilir.[26] Mardin'e göre Osmanlı modernleşme-

25 Şerif Mardin, "Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes", *Turkish Studies*, c. 6, no. 2 (2005), s. 145-165.

26 Elbette bu konuda kaynak vermeye kalkışmak tartışmanın özetlenmesini de içerecek bir hüviyete sahiptir. Çeşitli ekoller arasında yaşanan tartışmaların içinden yürüyen sekülerleşme tartışması, daha modernlik kurgusunun kendisini zamanla ilişkili bir olgu olarak oluşturmasıyla başlar. Bu konuda politik teolojik tezleri de hedef alan bir çalışma için bkz., Hans Blumemberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, çev. Robert M. Wallace, (The MIT Press, Massachusetts: 1985). Ne var ki tartışmayı asıl tetikleyen tezler, Carl Schmitt tarafından ileri sürülmüştür. Bkz., Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, çev. George Shwab, (University Of Chicago Press, Chicago: 2006). Her ne kadar

siyle birlikte ortaya çıkan seküler kesimlerden ayrı olarak, kendinde bir sembolik evreni ve 'dil'i olan 'dindar bir seçkinler' grubu da vardır artık ve bunlar, aslında diğerleriyle aynı ardalanı paylaşırlar. Süreç içinde "operasyonel kod" olarak işlev gören bu ardalan, Cumhuriyet ile birlikte seküler-bürokratik dönüşüm geçirerek bir "süreklilik" göstermişse de, özellikle dindar ile seküler kesimler arasında bir "kırılma" pratiği içinde gelişmiş; her iki kesimin de "bir devlete sahip olma" pratiği içindeki diyalektik ilişkilerinde bir etkileşime girmiş; tarihsel süreç içinde siyaset alanına dönüşerek kendine kendisini "yeniden inşa" etmenin yollarını bulmuştur.

Mardin'e göre, Türkiye'de İslam'ı bir "Türk istisnacılığı" olarak tebarüz ettiren şey, bu bir devlete sahip olma pratiği içinde "seküler ve dindar otoriteler"in içinde akıntıya göre yüzdükleri bir "hayat tarzı" olarak kendini göstermesidir. Mardin, daha sonra, bir kez seküler nitelikte bürokratik bir alan oluşturulduktan ve Cumhuriyet kurulduktan sonra, taşra ileri gelenleri ve âlimleri ile İslam'ı daha reformcu bir biçimde yorumlayanlarla birlikte sekülerizm karşıtı bir Nakşibendilik çizgisinin de yönetimi paylaşmak istediğini[27]; ancak Cumhuriyet tarafından bastırıldığını belirterek, kendine özgü bir "ağ"ı olan bu çizginin gelişimini çözümler. Mardin'e göre, bu çizginin gelişimi "bilişsel bir öğrenme" süreci içinde, Cumhuriyet'e meşruluk kazandıran, ancak onun cılız ahlaki mesajına karşı otonom bir güç veren İslam'ın "ses"inin tarihsel bir süreç içindeki gelişimidir ve Ak Parti'ye kadar uzanır. Dolayısıyla simgesel yapı ve 'dil', artık 'ses'e dönüşür. Nihayette "Türk İslami istisnacılığı"nın bir göstergesi olan Ak Parti iktidarı, ardalanını Osmanlı'nın din-siyaset diyalektiğinde bulan, ancak "modern" filizleri Kemalist ideolojiyle birlikte atılan Cumhuriyet'in bir "başarı"sı olarak sunulur. Ak Parti'ye kadar gelen süreç içinde bu çizgi, bir dönem yeraltında yaşamaya çalışan muhalif bir ahlaki otonom alandan partileşmeye, siyasi alan dışında entelektüel hayatta ve ticarette etkinlik alanları bulmaya, yerel ve genel idarelerde yönetimsel tecrübe edinmeye vesaire varıncaya kadar birçok öğrenme sürecinden geçmiş; ancak bunu hep seküler-bürokratik kesimlerle paylaştığı aynı "devlet" şemsiyesi altında yürütmüştür.

zaman içinde politik teoloji tartışmaları sekülerleşme ile ayrı bir zeminde gelişerek ayrı bir alan oluşturmuşsa da, özellikle 'egemen'in kimliği konusundaki tartışmalarda sekülerleşme varlığını hep hissettirmiştir. Sekülerleşmeyi Mardin'in de dikkate aldığı bir çerçevede politik teolojik bir bağlam dışında okuyan bir çalışma için ise bkz., Charles Taylor, *A Secular Age*, (The Belknap Press, Harvard: 2006). Konuyla ilgili başka kaynaklara ise aşağıda yeri geldiğinde değinilecektir.

27 Mardin'in Nakşibendilik anlayışı ciddi sıkıntılar içerir. Bu konuda bir çalışma için bkz., Fatih M. Şeker, *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru: Şerif Mardin Örneği*, (Dergah Yayınları, İstanbul: 2007).

Mardin, bu noktada esas sorunun, "geleneksel" ve "modern" güçler arasındaki ("merkez-çevre ilişkileri"ndekinin aksine) çok katmanlı, karmaşık bir karşılaşma ortamı içinde, artık çoğullaşmış unsurların "tek" bir "meşrulaştırma"ya mı tabi olacağı ya da "çoğul modernlikler" gibi iğvalara kapılmadan, "tek" bir "modernlik" içinde bu çoğulluğun kendini anlamlandırabilecek bir zemin mi bulacağı sorusu olduğunu belirtir. Bu soru aslında Ali Yaşar Sarıbay'ın da İslam'ı "postmodernite" ve "sivil toplum" ekseninde değerlendirdiği çalışmasında ortaya attığı bir sorunun yeniden ifadesidir: Sarıbay, "postmodernite"yi, kendisini toplumsal olanın akledilebilir ve dolayısıyla yönetilebilir bir "proje" olarak sunan "modernlik"in aksine, bir "parçalanmışlık" ve "çoğulluk" hali olarak tarif ederken, böylesi "postmodern" bir halde kendisini sivilleştiren bir İslam'ın, "tevhid" ilkesinden vazgeçerek "çoğulluğu" benimseyip benimsemeyeceği sorununu ortaya atar.[28]

Dikkat çekileceği üzere, hem Mardin'in "tek"i ve hem de Sarıbay'ın "tevhid"i, aslında aynı şeyi ifade eder ve buradaki anlamları *dini olmaktan ziyade artık "siyasal"dır*: *Çeşitli kimliklerin olduğu bir toplum, kendisini nasıl tevhid eder?* Hangi siyasal kuruluşa göre, çoğul kimlikler tevhid edilebilir?[29] Ne var ki Mardin'in sorunu hâlâ çok modern olması ve geçmişe de modernliğin ufkundan bakmasıdır. Bu açından Mardin, bu soruya "modernlik"ten (ya da onun özellikle devletçi seçkinler katındaki anlamından) ayrılmadan cevap aramak ister. Böylece toplumla yeniden entegrasyonunu sağlamış bir "din"in bir göstergesi olarak artık sekülerle aynı alanı paylaşmaya başlayan geçmişin kendince otonom bir ağ kurmuş yapılanının arkasındaki "derin" tarihsel süreçleri işaret eder.

İlk bakışta "merkez-çevre ilişkileri" paradigmasının revize edilmiş bir versiyonu gibi duran bu makale, yine de Mardin'in yukarıda altı çizilen "siyasal"a en fazla yaklaştığı, ancak onunla doğrudan bir ilişkiye girmekten kaçındığı bir nokta olması açısından dikkate değerdir. Çünkü tam da toplumda var olduğunu göstermeye çalıştığı bir çizginin, *Osmanlı İmparatorluğu'nun "nizam-ı âlem"inden başlayan, "nizam-ı cedid"ten geçerek Tanzimat yoluyla Cumhuriyet'e ve daha sonrasına kadar uzanan* o ardalanın kendinden başkalarıyla paylaştığı bir hususiyet arzetmesi, aslında bu "toplum"un kendisiyle, imkânlarıyla, toplumdaki farklı kesim ve gruplarla, hatta çevresindeki (Birlik olarak ve bir "fikir" olarak) Avrupa'yla, Orta Doğu'yla, diğer uluslararası aktörler ve oluşumlarla ilişkilerinde, kendi kendisini nasıl tasvir edebileceğine dair

28 Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*, (İletişim Yayınları, İstanbul: 1994), s. 20.

29 Okuyucu *'Kuruluş Sarmalı'ndan Kurtulmak: Osmanlı ve Hâkimiyet Telakkileri*'nin çeşitli yerlerinde 'bir' olanın ya da 'tevhid etme'nin nasıl teolojik bir anlama sıkıştırıldığına, dolayısıyla 'siyasal' anlamın nasıl geri plana itildiğine yeterince başka örnek bulacaktır.

potansiyelleri sunar. Toplumun 'modernlik'le de, Tanzimat'ın ya da Cumhuriyet'in 'modernleşme süreçleri'yle de, kendisine yönelik her türlü sosyal mühendislik projeleriyle de baştan beri sorunlu olmasının ana nedenleri, belki de onların bu "kendi kendini tasvir"deki sıkıntılarında ya da isteksizliklerinde yatmaktadır. Eğer 'din'in toplumla yeniden bir entegrasyonu aranacaksa, bu noktalarda aranmalıdır. Ancak Mardin bu "siyasal"lığı, "aynı devlet"e sahip olma duygusunun koridorlarında kaybeder. Toplumun "devlet"e yönelik taleplerinin "ses"ini de. 'Din' ise hala bir blok olarak vardır; sekülerleşmiş biçimleri de olsa toplumsal olana nüfuz etmiş sembolik değerlere anlam katan, dahası Cumhuriyet öncesi toplumuna da siyasallığına da bir biçimde nüfuz ederek farklı diller ve çehreler kazanmış bir biçimde görülmez.

İşte bu tezin en azından bir fikir olarak oluşması, bu aşamada gerçekleşti. Mardin'in makalesinde yukarıda tasvir edilen bir tablo dışında, iki kategorik husus, özellikle dikkat çekiciydi. Birincisi, onun İslam'ın Osmanlı'da "dağınık hegemonya momentleri" yaşadığını iddia etmesiydi. Bunun elbette Cumhuriyet ikliminde de bir sürekliliği vardı; ama ne anlama geliyordu? "Dağınık hegemonya momenti", Osmanlı'yı tasvir ederken akademik Ottomanistlerin artık vazgeçilmez bir şablonu haline gelen örfi olan ile şeri olan arasındaki gel-gitler miydi? Yoksa ezelden beri Türk olana İslami bir şırınga kazandırmış bir siyasallığın başka türlü bir adlandırması mıydı? Mardin'in "Türk İslami istisnacılığı" adını verdiği bu durumda ilki geçerliyse Osmanlı'ya dair yerli ve uluslararası akademinin ürettiği bir şablon söz konusuydu, ikincisi geçerliyse Cumhuriyet'in Osmanlı'ya dair ürettiği ideoloji.

Öte yandan, bir "Türk İslâm istisnacılığı" olarak ortaya çıkan bu sözkonusu "dağınık hegemonya momentleri", hem Osmanlı'yı ve hem de onun bakiyesi olarak Türkiye'yi, "siyasal" olarak olmasa da, yönetme ya da idare etme açısından diğer İslâm toplumlarından ayırdetmeye çalışıyordu. Ancak Osmanlı'da İslam'ın "dağınık hegemonya momentleri" yaşadığını söylemek, 'din'i 'araçsal' bir hale getirdiği gibi, örneğin Papalık'tan kopmuş bir Batı toplumunda, mesela kendisine has ("istisnai" mi demeli?) bir kilisesi olan İngiliz toplumunda Hıristiyanlığın "dağınık hegemonya momentleri" yaşadığını ileri sürmekle eşdeğer hale gelirdi. Oysa böyle bir şeyi gündeme getirmek bile, kendi başına saçmaydı. Çünkü Ernst Hartwig Kantorowicz, sonradan ortaçağlar için neredeyse her siyasal iddia için model oluşturacak bir çalışmasında, Britanya Kraliyeti'nin (ve ona paralel olarak kıtalı kraliyetlerin) orta çağlarda kendisini kurma tarzlarından yola çıkarak, ortaçağa özgü bir politik teolojinin varlığından tam da bu bağlamda söz ediyordu[30]. Osmanlı'da İslam'ın

30 Ernst H. Kantorowicz, *Kings Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, (Princeton University Press, Princeton: 1997).

"dağınık hegemonya momentleri" yaşadığını iddia etmek, Kantorowicz'in tezini de çöpe atmak anlamına gelirdi. Bu bir anlamıyla Osmanlı üzerinden Avrupa tarihini yeniden yazmaya, Hıristiyanlığın Avrupa'da 'dağınık hegemonya momentleri' yaşadığını iddia etmeye eşdeğer bir girişim halini de alırdı. Buna Avrupalı veya Batılı birisinin rıza göstereceğine inanmamak için son yıllarda giderek artan politik teoloji alanındaki literatüre bakmak bile yeterli.

Ne var ki Mardin aslında bir Osmanlı politik teolojisinin nasıl oluştuğuna dair daha ilk çalışmalarından itibaren bir öneri sunmuş olsa da[31], özellikle "Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı" makalesinde kendisinin bile unuttuğu bu ilk siyasal teoloji yorumuna başka bir açılım getirir. Mardin, bu makalesinde, örneğin Tahsin Görgün'ün "Osmanlı'da Nizam-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar" adlı makalesine göndermede bulunur. Görgün, Osmanlı'nın "kendi kendisini tasvir ederken" başvurduğu "nizam-ı âlem" kavramının İbn Haldun'daki "umran" kavramına benzer olduğunu ifade ederken, onun, "sadece siyasi düzeni ifade etmeyip, bunun da ötesinde toplumsal hayatın bütün boyutlarını karşılamak için" kullanıldığını işaret eder.[32] Görgün'e göre, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki modernleşme döneminde başlayan yeniliklere "nizam-ı cedid" denmesinin nedeni de, hatta eklenmelidir ki Tanzimat'ın da en azından adını aynı 'nizam'ın yeniden tanziminden alması da, Osmanlı'nın bu kendi kendisini tasviri neticesidir. Bu açıdan, Mardin, *dolaylı yollarla da olsa*, "nizam-ı âlem" fikrinin, Schmitt'in "politik teoloji" kavramıyla benzerliklerinin ve farklılıklarının kıyaslanacağı bir zemini işaret ediyordu.

Anlaşılacağı üzere, Parla'nın ve Turan'ın farklı açılardan mutlaklaştırarak muğlak bıraktıkları bir kavram olarak "nizam-ı âlem" düşüncesini daha sağlıklı bir zeminde ele alacak bir dayanak noktası Mardin'in üç ayrı evrede tanımlamaya çalıştığı bir Osmanlı-Cumhuriyet sürekliliği içinden kendiliğinden çıkmıştı. Geriye kalan bu çerçeveyi dolduracak bir Osmanlı algısını oluşturarak hem "nizam-ı âlem"in Osmanlı'daki değişim ve dönüşümünü ve hem de Cumhuriyet'te nasıl algılandığını bu algı etrafında çözümlemekti.

Lakin teorik düzeyde hayli anlamlı görülen tezin yazılmasına başlanır başlanmaz özellikle ilk yönüyle ilgili olarak çeşitli sorunlarla karşılaştım. *Tez nasıl bir Osmanlı algısı üzerine oturacaktı?* Popüler literatürdeki Osmanlı algısı bir yana, akademik literatürde de *bir tane Osmanlı yoktu, sayısız Osmanlı vardı*. Tezin "nizam" fikri etra-

31 Aşağıda ayrıca ele alacağımız bu ilk teşebbüs için bkz., Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. M. Türk'öne, F. Unan, İ. Erdoğan, (İletişim Yayınları, beşinci baskı, İstanbul: 2004), s. 95-109

32 Görgün, "Osmanlı'da Nizam-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar", s. 180-188.

fında kurulabilmesi için bu sayısız Osmanlı tasvirinin birleştirilmesi gerekiyordu. Bunun üzerine, tezin ana sorusu olan 'Osmanlı'da nizam nasıl kavramlaştırılabilir?' sorusuna ek bir sorunun en azından ana konuya bir giriş için gerekli olduğu sonucuna vardım. *Eğer Osmanlı kendisini bir nizam olarak da tasavvur ediyorsa, Osmanlı nasıl kurulmuştu?* Dolayısıyla Osmanlı'nın 'kuruluş'una dair tartışmalarla başlayacak, bu tartışmalardaki benzerlikleri ve farklılıkları kıyaslayacak, neticede en azından yaslanabileceğim bir Osmanlı portresi elde edecektim.

Böylece modern Osmanlı tarihyazımında kaynak teşkil eden çalışmalara odaklanmaya başladım. Lakin burada da başka bir sorun ortaya çıktı. Her ne kadar 1916 yılında Herbert Adams Gibbons'ın *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu* adlı çalışmasıyla başlayan modern Osmanlı tarihyazımı kendi içinde birbirleriyle iletişim halinde gelişse de, her birisinin 'kuruluş' varsayımı farklı modellere göre biçimlenmişti. Başka bir ifadeyle, *akademik literatürdeki Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarını temel alarak Osmanlı'nın tarihsel mevcudiyeti üzerine herhangi bir şey bina etmek mümkün değildi.* 'Kuruluş' varsayımlarının çeşitliliği ve aslında birbirinin üzerine binerek ve bir diğerine rakip olarak gelişmiş olması, ilk bakışta, özellikle ilk dönem Osmanlı tarihi konusundaki anlatıların azlığına, zayıflığına ve dağınıklığına bağlandığından, anlamlı görünüyordu. Lakin mevcut bilgilerin yorumlanışlarında da sorun vardı. Böylece *bir portesini elde etmeye çalıştığım Osmanlı'ya dair ilk şaşkınlığımı yaşadım.* Özellikle Boğaziçi Üniversitesi'nde bir sosyoloji öğrencisi iken uzun uzadıya tartıştığımız, anlamaya ve kavramaya çalıştığımız 'Osmanlı toplumsal yapısı' varsayımlarını ayakta tutabilecek herhangi bir tutamak yoktu.

Elbette bu tartışmalar Osmanlı toplumuna dair birçok yeni bilginin üretilmesine yol açmıştı; lakin *bunlar, kendinden başka bir yapıya eklemlenmeye çalışan bir yapının ancak uç noktalarında belirdiğinde anlamlı olabilecek bilgilerdi.* Özellikle Batı'ya, daha çok da kapitalizme eklemlenme olarak okunduğunda belirli bir değeri vardı bu bilgilerin; ama süreç sanki mukadder bir süreçmiş gibi değerlendiriliyordu ve kadir-i mutlak bir yapının tasallutu altında gelişiyordu. O zaman aynı şey Osmanlı 'kuruluş' varsayımları için de geçerli olabilir miydi? Başka bir ifadeyle, *Osmanlı 'kuruluş'una dair varsayımlar, ancak başka bir tarihe, kadir-i mutlak bir tarihe eklemlenme olacak bir şekilde kurgulanmış olabilir miydi? Osmanlı'ya siyasal anlam hep dışarıdan yüklenmiş olabilir miydi?* En azından bir siyasallık göstergesi ve amme hukukuna çerçeve kazandıran bir kavram olarak "nizam-ı âlem"in altını doldurmak için gerekli olan siyasallık, 'kuruluş' tartışmalarına bakıldığında, hep Osmanlı'nın kendi içinde değil, dışarıda bir yerlerde miydi?

Bu soruyla birlikte çalışmanın araştırma alanı da dönüştü. Önce Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarında var olan başka tarihlerin izlerini araştıracaktım ve akabinde

de bu tarihlerin anlamlarına odaklanarak bunlarla etkileşim içinde gelişen bir Osmanlı tarihsel mevcudiyetinin nereye oturduğunu göstermeye çalışacaktım. Böylece aşağıdaki özellikle ilk dört bölümde uzun uzadıya ele aldığım *bir 'Osmanlı kuruluş sarmalı' tezi* ortaya çıktı. *Kendisine nizam üzerine bir araştırma alanı seçen çalışma, mecburen 'Osmanlı kuruluş sorunu'na odaklanan bir çalışmaya dönüştü*. Ne var ki *'kuruluş'u sadece bir ortaya çıkış, beliriş, tarihte zuhur olarak değil; "tahayyül yetisi vasıtasıyla bir siyasal topluluğun oluşumu" anlamında alırsak,* ilk amacımdan da çok fazla sapmadan çalışmayı yürütebileceğimi farkettim. Belki çok teknik bir açıklama olarak görülecek, ancak burada yapmaya çalıştığım ayrım, on sekizinci yüzyıl Fransız yazarı Emmanuel-Joseph Sieyes'nin Fransız Devrimi'nde 'üçüncü sınıf"ın (third estate) rolünü meşrulaştırmak için kullandığı bir ayrıma dayanıyor. Sonradan özellikle politik teolojik argümanların nasıl konumlandırıldığını göstermek amacıyla da sıklıkla kullanılacak bu ayrıma göre, "yeni bir siyasal düzen oluşturan güç" anlamına gelen "oluşturucu güç" ile "zaten kurulmuş bir gücü muhafaza etme"yi amaçlayan "oluşturulmuş güç" arasında bir ayrım vardır.[33] Osmanlı, özellikle ilk döneme dair elimizde mevcut olan kaynaklara, bu kaynaklardaki "tahayyül"e politik bir toplum oluşumu açısından bakılmadan yorumlanan bir 'kuruluş' varsayımlar dizisine sahiptir. Ancak bu 'kuruluş', zaten kurulmuş olanı muhafaza etmek adına Osmanlı'yı kurmaya çalışmaktadır. *Eğer Osmanlı'nın 'kuruluş' varsayımlarında zımni olarak içerilen 'kuruculuk' unsurlarını deşifre edebilirsek, Osmanlı nizamına dair, özellikle de onun hâkimiyet telakkilerine dair daha sağlıklı bir zemini elde edebiliriz*. İşte çalışma zaten kurulmuş bir Osmanlı 'kuruluş' varsayımlar sarmalının içindeki kurucu ögeleri birlikte okuyarak değerlendirmeye, bu amaçla girişmiştir.

Burada her bir bölümde neyin amaçlandığına dair kısa bir özet sunacak değilim. Bunun aslında basit bir nedeni var: *'Kuruluş Sarmalı'ndan Kurtulmak: Osmanlı ve Hâkimiyet Telakkileri*, bir 'sarmal'dan nasıl çıkılacağına dair bir arayışa girişse de, aslında kendisinin de bir sarmal gibi kurgulandığı kolaylıkla görülebilir. Başka bir ifadeyle, bir bölümde ele alınan sorunlar, hemen ardındaki bölümde ne çözüm buluyor ne de başka bir bakış açısıyla ele alınıyor. Aksine bölümler arasında belirli bir ilişki varsa da bu ilişki daha çok "Osmanlı 'kuruluş' sorununun bizatihi kendisi sorundur" cümlesinde ifade bulan daha genel bir bakış açısı açısından geçerli. Örneğin ilk bölümde sık sık karşımıza çıktığını göreceğimiz 'popüler kültür ortamı', kendisini kimi zaman uç toplumu tanımlamasında gösterse de, hâkimiyet telakkilerinin en

33 Bu konuyu ve onun politik teolojik anlamlarını olabildiğince muhtasar bir biçimde özetleyen bir çalışma için bkz., Graham Hammill, *The Mosaic Comstitution: Political Theology and Imagination From Machiavelli to Milton*, (Chicago University Press, Chicago: 2012), s. 4-11.

yoğun tartışıldığı son bölümlerde de bu kez salt 'kuruluş' açısından değil, 'yönetici imgesi' açısından karşımıza çıkabiliyor. Aynı şekilde, örneğin ortodoks-heterodoks ikiliği ya da bunun başka bir ifadesi olan şeri-örfi ikiliği aslında çalışma boyunca çeşitli boyutlarıyla ele alınıyor. Dahası hâkimiyet telakkilerinin sağlıklı bir şekilde analizini engelleyen mehdici ya da mesiyanik yönetici tahayyülüne dair iddialar, neredeyse her bir bölümde kendisine eleştirel bir gözle bakmayı gerektirecek yönler bulabiliyor. Bu açıdan, özellikle ilk dört bölümde, Osmanlı 'kuruluş'una dair varsayımların aslında 'kuruluş'u dışardan kurduğu gösterilse de ve bunu her bir 'kurucu baba'nın varsayımlarını kendisine dönük olarak okuyarak yapsa da, *'Kuruluş Sarmalı'ndan Kurtulmak*, özellikle hâkimiyet telakkileri açısından açık ya da örtük bir biçimde gündeme getirilen iddiaların, denebilirse, dekonsraktif bir okumasını yapmaya çalışıyor. Başka bir ifadeyle, telakkiler ve bunları oluşturan kavramsal yapılar, yerinden edilmeye çalışılıyor.

Hem başlangıçtaki amacını başka bir şeye dönüştürdüğünden ve hem de konusunu çözüm yollarıyla değil sorunlarıyla ele alması açısından bitmemiş bir çalışma olduğu iddia edilse, iddia sahiplerini haklı bulmamak için hiçbir nedenin olmadığı bir çalışma olan *'Kuruluş Sarmalı'ndan Kurtulmak: Osmanlı ve Hâkimiyet Telakkileri*, elbette ki bir çok kişiye ve ortama borçlu. Yazımı neredeyse iki yıl sürse de konunun seçiminden gelişimine kadar oluşumu yıllar içinde şekillenen bir çalışmanın kendisini borçlu olduğu ortam ve şahısları tek tek sıralamak ise imkânsız bir işe girişmek gibi. Yine de Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde başlayan ve Konya Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde devam eden bir serüvende nihai halini alan bu çalışmanın en büyük desteği, Selçuk Üniversitesi Sosyoloji bölümü hocalarının sabrı, hoşgörüsü, yol göstericiliği ve güveninden geldi. Çalışmanın önerisini ilk sunduğumda onu sadece içeriği açısından değerlendirmediler; neden böyle bir içerik seçtiğimi yaşını başını almış bir doktora öğrencisinin entelektüel geçmişiyle de kıyaslayarak çalışmayı benim için bir "Kızıl Elma" olarak adlandırdılar. Bu benim için basit bir adlandırmanın da ötesine geçti ve çalışmayı, kendi akademik geçmişimle paralel bir biçimde kurmamı da sağlayarak bana hayli faydalı bir çerçeve sundu. Bu nedenle başta Abdullah Topçuoğlu, Ertan Özensel, Köksal Alver, Mahmut Atay olmak üzere emekli olduklarından veya başka üniversitelere geçtiklerinden artık Konya Selçuk Üniversitesi'nde olmayan Ramazan Yelken, Mustafa Aydın ve Susran Erkan Eroğlu olmak üzere, Konya Selçuk Üniversitesi öğretim üyelerine teşekkür borçluyum. Aynı şekilde Yasin Aktay, henüz Selçuk Üniversitesi Sosyoloji bölümü üyesiyken beni yıllar sonra akademiye dönmeye ikna etmesiyle bu çalışmanın ortaya çıkmasında pay sahibidir. Kendisine teşekkür ederim. Danışmanım Ertan Özensel, titiz takipçiliğiyle ve çalışmanın ilk biçimlerine dair eleştirileriyle hem zamanı tasarruflu

bir biçimde kullanmamı sağladı ve hem de Giriş bölümünde açıklanan nedenlerle farklı yerlere kayma ihtimali bulunan konuyu yerli yerine oturtmama yardımcı oldu. Bu tür destekleri yanında bana gösterdiği güven için de kendisine ne kadar teşekkür etsem az.

Her birisine ayrı ayrı teşekkür borçlu olduğum Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün seksenler ve doksanlardaki hocalarım, bazıları yurtdışındaki üniversitelerde akademik hayatını sürdüren aynı dönemden dostlarım ve 'Orta Kantin'i bir sınıfa dönüştüren arkadaşlarım adlarını burada sayamayacağım kadar çok. Ancak Hocalarım arasında özellikle ikisini anmak isterim. Birincisi Şerif Mardin. Kendisinden, ben öğrenciyken okulda bulunduğu süre zarfında benden yüksek sınıflara ders açtığından, hiçbir zaman kredili ders almadım. Ancak derslerini 'kaçak' izledim. Ne var ki Giriş'te de belirttiğim üzere, çalışmanın ilk nüveleri Mardin'in çalışmalarının satır aralarından çıktı. Türk sosyoloji tarihinin bu mümtaz ismine borçlu olmayan sosyolog yok gibidir. Lakin resmen olmasa da çalışmalarıyla bana hocalık yapan Mardin'i, çalışmanın hazırlık aşamasında hayata gözlerini yumduğu için entelektüel bir borcu ödemek adına, rahmetle yâd etmek istedim. İkincisi ise, Faruk Birtek. Sadece Mardin'in eserlerinin nasıl okunması gerektiğine dair çizdiği çerçeveyle değil, Osmanlı'yı 'toplumsal bir yapı' olarak kavramaya yönelik dersleriyle çalışmanın evveliyatının oluşumunda katkısı çok olan Birtek'e ne kadar teşekkür etsem az. Boğaziçi'nde öğrencilik yaptığım yıllarda bana hocalık yapan Nilüfer Göle, Ayşe Öncü, Nükhet Sirman, 2015 yılında kaybettiğimiz rahmetli Ferhunde Özbay gibi hocalarımın adlarını ayrıca anmak isterim.

Akademi belirli bir prosedür içinde şekillenen, belirli kurallara ve 'kürsü adabı'na dayalı olarak biçimlenen bir kurum olsa da, akademik tartışmalar zaman ve zeminle kayıtlanmayacak bir özelliğe sahip. Bu çerçevede bir masa etrafında yemek yerken veya çay ya da kahve içerken, tatillerde bir taraftan çocuklara göz kulak olurken gelişen sohbetler de bazen formel bir dersin veya tedrisat tekniklerinin açamayacağı ufuklar açabiliyor. Sanal ortamda mevcut sohbet kanalları da benzeri bir işlevi yüklenebiliyor. Çalışma böyle sohbet ve muhabbet ortamlarında yaşanan tartışmalara da çok şey borçlu. Bir dönem Ali Vural Ak'ın öncülüğünde artık dünyanın çeşitli yerlerine dağılmış eski arkadaşların bir araya geldiği yemekli toplantılardaki dört ismi özellikle anmak isterim. Cemil Aydın, sadece aslında çalışmamızın satır aralarında etkisi hissedilebilecek, uluslararası alanda da ses getiren çalışmalarıyla değil, ayrıca bu tür sohbet ortamlarında aktardığı küçük bir anekdotun veya ilginç bağlantıların daha geniş anlamlarını göstermesiyle de bana yeni açılımlar sağladı. Kendisine, ayrıca bize bu tür ortamlarda eşlik ederek sohbetlerimize renk katan eşi Julianna Hammer'a da teşekkür ederim. Hüseyin Yılmaz bence sadece henüz

önemi tam anlaşılamamış doktora teziyle değil, kimi zaman elektronik haberleşme teknikleriyle yaptığımız sohbetler aracılığıyla da teze büyük katkı sağladı. Yılmaz ile modern öncesi dönemde mesihçi inançları daha yerli yerinde kavramamı sağlayan çalışmalarıyla sevgili arkadaşlarım Hayrettin Yücesoy ile Cengiz Şişman'a da teşekkür borçluyum.

Ayrıca 'kim ısmarlıyor?' sorusu eşliğinde çoğunlukla İstanbul'da bir masa etrafında toplanan 'kuzu'cu ekip de, kimi zaman Osmanlıca veya Almanca bir kaynağın okunmasıyla, kimi zaman da sohbet esnasında konuşulan konuların geniş ufkuyla çalışmaya hayli katkıda bulundular; ayrıca çalışmanın sonlarına doğru ise, 'tez bitene kadar cemiyet hayatı'na katılmama yasağıyla, disiplinli bir şekilde çalışmaya beni teşvik ettiler. Her birisine ayrı ayrı teşekkür ederim. Ayrıca aynı ekip içinde yer almak yanında ilgili yerlerde ayrıca teşekkür ettim, ancak Osmanlıca bir pasajın okunmasındaki yardımları dolayısıyla İdris Mahfi Erenler'e; Almanca bir metinden bir bölümü çevirerek çalışmaya katkıda bulunan Abdülhamit Kırmızı'ya teşekkür borçluyum. Mehmet Demirhan ise çalışmanın ilk bölümlerinin ilk halini okuyarak henüz bir izleğe kavuşamamış bir tezdeki karışıklığı farketmemi sağladı. Kendisine de teşekkür ederim. Manevi olarak desteklerini eksik etmeyen Şerif Eskin ile Bekir Sinan Akboğa'nın isimlerini de burada şükranla anmak isterim.

Elbette ki böyle bir çalışmanın en büyük handikaplarından birisi kaynaklara ulaşma sorunu. Bu açıdan Bilkent Üniversitesi Kütüphanesi ile TBMM Kütüphanesi ciddi anlamda imdadıma yetişti. Her iki kütüphane çalışanları ile özellikle TBMM Kütüphanesi'nde bulunan bazı kitaplara veya dergilere ulaşma konusunda yardımlarını anmadan edemeyeceğim Sadık Şanlı'ya da teşekkürü bir borç bilirim.

Elbette her bir ortamda adları anılanların yanında adlarını anmaya kalksam koskoca bir yekûn tutacak kabarık bir liste de ortaya çıkardı. Sözkonusu listede yer alan, ancak adlarını sayamadığım birçok arkadaşa ve dosta da, ayrı ayrı teşekkür ederim.

'Kuruluş Sarmalı'ndan Kurtulmak: Osmanlı ve Hâkimiyet Telakkileri'nin elinize ulaşmasında katkısı olan Dergâh Yayınları yöneticilerini ve kitabın editörlüğünü üstlenen İhsan Kara'yı şükranla anmak isterim.

Son olarak tez yazım aşamasındayken bana sabreden, ayrıca sordukları sorulara veya herhangi bir taleplerine karşı aldıkları "Bakarız!" cevabını kendi aralarında bir "atasözü" haline getirerek kendilerince benimle eğlenen eşime ve çocuklarım Amina Zehra ile Fikret Cemal'e koskoca bir teşekkür borçluyum.

1. BÖLÜM
OSMANLI 'KURULUŞ' SARMALI

Osmanlı 'kuruluş' sorununun bizatihi kendisi sorundur. Başka bir ifadeyle, Osmanlı 'kuruluş' sorununu çözmek için ortaya atılan varsayımlar, sadece sorunu ortaya koyuş yolları itibarıyla değil, sorunu ortaya koyarken sergiledikleri toplumsal, siyasal ve tarihsel tahayyülleri açısından da sorunludur. Bu tahayyüllerin yansımaları üzerinde düşündüğümüzde karşımıza çıkan manzara, herhangi bir toplumsal ve siyasal oluşum içeremeyen bir tarihyazımıyla karşı karşıya kaldığımızı göstermektedir.

'Kuruluş'unun bizatihi kendisinin sorun olması, ilk bakışta, 2000'li yılların başında Osmanlı 'kuruluş'una dair yeni tezleri ve tartışmaları derleyen hacimli bir kitabın Giriş'inde belirtildiği üzere, Osmanlı 'kuruluş'una dair varsayımların, "[z]aman içinde adeta *kendi özel tarihini yaratan* büyük bir tartışma"[1] içinden gelişmiş olması gibi görülebilir. Elbette tarihsel bir hadiseye çözüm sunmayı amaçlayan bir tartışmanın kendisini *genel tarih*ten ayrıştıracak denli *kendi özel tarihi*ni oluşturmuş bulunması, meselenin artık tarihsellikten, siyasallıktan ve toplumsallıktan çıktığını ve başka bir şeye dönüştüğünü görmek için başlı başına yeterli bir sebeptir. Lakin bütün tarihselliğine, siyasallığına ve toplumsallığına rağmen, tarihin içindeki bir meselenin kendisine ait özel bir tarihinin *oluşması*, sadece tarihçiler nazarında değil,

1 Oktay Özel ve Mehmet Öz, "Giriş", *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* içinde, der. O. Özel-M. Öz, (İmge Kitabevi, İkinci Baskı, Ankara: 2005), s. 17. İtalik eklendi.

siyasal ve toplum bilimcileri nazarında da, cezbedici bir mevzu olarak sunulur. Böylece Osmanlı 'kuruluş' tartışmalarının sorunlu doğasını normalleştirir, hatta meşrulaştırılır. Ayrıca Osmanlı 'kuruluş' sorunu, tarihin nasıl yazılması veya yazılmaması gerektiğine dair düşünmek için arayıp da bulunamayacak *bir deneme alanı* olarak görülür. Hatta kimi zaman sadece farklı sosyal bilim disiplinleri için değil, iktisatçılar için bile bir "tutku" haline gelir.

Öncelikle belirtilmesi gereken husus, *Osmanlı 'kuruluş'una dair sayısız varsayım olduğu*dur. Popüler tarih ya da edebiyat alanına giren çalışmaları bir kenara bıraktığımızda dahi, Osmanlı 'kuruluş'una dair varsayımları tek tek sıralamaya ve her birini tek bir cümleyle tasvir etmeye yeltensek, karşımıza çıkacak tablonun büyüklüğü ürkütücü niteliktedir. Örneğin "Osmanlı Beyliğinin kuruluş öyküsünü anlatmak, anlatılanları dinlemek, dinlenilenleri yorumlamak ve yorumlayanları tekrar anlatmak Osmanlı tarihiyle uğraşan bütün tarihçilerle bazı sosyal bilimciler... için her vakit vazgeçilmez bir *tutku* olmuştur" diyen, bu tutkusunu birisi Asya Üretim Tarzı çerçevesinde 1960'ların sonunda, ikincisi de daha antropolojik bir çerçevede 1990'ların ortasında yazdığı iki ayrı 'kuruluş' varsayımıyla süsleyen Sencer Divitçioğlu, ikinci girişimdeki uzun bir dipnotta[2], Herbert Adam Gibbons, Friedrich Giese, George G. Arkanis, Paul Wittek, Fuad Köprülü, Ömer Lütfi Barkan, Mustafa Akdağ, Ernst Werner, Halil İnalcık, Paul Rudi Lindner, Beldiceanu[3], Ferudun Emecen ve Cemal Kafadar isimlerini sayar. Cemal Kafadar'ın *İki Cihan Aresinde*'sine[4] baktığımızda, Divitçioğlu'nun listesine, Zeki Velidi Togan, Speros Vryonis, Ronald C. Jennings, Gyula Kaldy-Nagy, İrene Melikoff, Ahmet Yaşar Ocak, Colin Imber, Colin Heywood, V. L. Menage gibi isimlerin eklenmesi gerektiğini görürüz. Oktay Özel ile Mehmet Öz'ün *Söğüt'ten İstanbul'a* adlı "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar"ı derledikleri kitaplarında, bu isimlere, kendileri yanında, Elizabeth A. Zachariadou, Gümeç Karamuk, J. A. B. Palmer, Robert P. Blake ve William L. Langer gibi isimlerin de eklenmesi

2 Sencer Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, (Alfa, İstanbul: 2015), s. 21-22. İtalik eklendi.

3 *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, özensiz bir edisyonla yayınlandığından Divitçioğlu'nun burada Osmanlı tarihçisi iki Beldiceanu'dan hangisini kastettiğini anlamak güçtür. Divitçioğlu Beldiceanu ismi yanına "(1985)" kaydını düşer. Lakin kitabın kaynakçasında, her ikisi de aynı mesele üzerinde çalışan Nicoara Beldiceanu'ya da Irene Beldiceanu-Steinherr'e de ait 1985 tarihli bir kaynak göremeyiz. Muhtemelen Divitçioğlu Nicoara Beldiceanu'yu kastetmektedir. Lakin diğer Beldiceanu'yu da listeye eklemek gerekmektedir.

4 Cemal Kafadar, *İki Cihan Aresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, çev. Ceren Çıkın, (Birleşik Yayınevi, Ankara: 2010). Bu eserin yeni bir çevirisi için bkz. Cemal Kafadar, *İki Cihan Aresinde: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, çev. A. Tunç Şen, Metis yayınları, İstanbul: 2019.

gerektiğini anlarız. Bu yayınlardan sonra "kuruluş" tartışmalarına katılan Heath W. Lowry'nin de eklenmesi gereken liste, aslında bir biçimde göz ardı edilen Taner Timur, Halil Berktay, Ümit Hassan gibi isimleri, hatta Hamit Bozarslan veya Barış Ünlü gibi isimleri de içerir. Osmanlı 'kuruluş'una dair herhangi bir çalışmanın kaynakçası ile bu listeyi daha da uzatmak mümkündür. Ayrıca daha gerilere doğru, mesela Köprülü'nün Osmanlı 'kuruluş'una dair yazılarına doğru gidildiğinde, bugün artık isimleri Osmanlı 'kuruluş' anlatılarında çok ağırlıklı olarak yer almayan W. Barthold, Rudolf Tschudi, W. L. Langer, R. P. Blake, J. H. Kramer, F. Babinger, J. Marquart gibi kimselerin de listeye eklenmesi gerektiğini görürüz. Gibbons'ın eleştiriye tabi tuttuğu ilk 'modern' Osmanlı tarihçisi Joseph von Hammer-Purgstall veya İsmail Hakkı Uzunçarşılı de alanın genelde 'unutulanlar' listesinde yer alır.

Elbette listede yer alan isimlerin her birisinin kendisine özgü bir 'kuruluş' varsayımı olduğu iddia edilemez. Kimilerinin katkıları küçük olmuş, sadece belirli meselelere odaklanmıştır; lakin bunlarda dahi her bir meselenin, kendinden daha büyük bir sorunun parçası olduğunu görürüz. 'Kuruluş'u kendine özgü bir varsayımla ve bütüncül bir anlatıyla anlatmaya yeltenenlerde ise, anlatının kendisi ile anlatının yaslandığı varsayım arasında, iddia edilen bütüncüllüğü taşıyamayacak kadar gevşek bağlar olduğunu, daha küçük meselelere odaklananların çalışmaları aracılığıyla yakalarız.

Bu nedenle, kimi isimleri belirli bir varsayım ekseninde aynı öbekte toplamamız mümkün görünse de, hem bir öbekteki isimlerin bazı iddialarının diğer öbekle kesişebilir oluşu nedeniyle ve hem de aslında öbeklemeye kalksak bile ortaya çıkacak öbek sayısının dahi herhangi bir 'kuruluş' anlatısının kaldırabileceğinden fazla olması nedeniyle, bu konuda da çeşitli sıkıntılarla karşılaşılması mümkündür. Başka bir ifadeyle, *'kuruluş'a benzeri bir nazarla bakanların arasındaki farklar, farklı bakanların arasındaki farklardan daha küçük değildir. Aksi de mümkündür: 'Kuruluş'a farklı bir nazarla bakanların arasındaki benzerlikler, aynı nazarla bakanların arasındaki benzerliklerden daha yakın da olabilmektedir.*

Ayrıca 'kuruluş' tartışmalarını, mesela Kafadar'ın yapmaya çalıştığı gibi, kronolojik olarak, birinci kuşak, ikinci kuşak ve kısmen de üçüncü kuşak diye öbeklemeye yeltendiğimizde, Lindner'in farklı bir bağlamda belirttiği üzere, son kuşaklara yaklaştıkça Osmanlı 'kuruluş'u hakkında bilinenlerde "giderek bir azalma"[5] olacağını kabul etmek ve bunun nedenleri üzerinde odaklanmak gerekebilir. Dolayısıyla sorun, 'kuruluş' tartışmasına şöyle ya da böyle katkıda

5 Rudi Paul Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, çev. Ayda Arel, (Kitap Yayınevi, İstanbul: 2008), s. 21.

bulunanları varsayımlarına göre tasnif ederek bunları birkaç ayrı öbekte toplamakla da halledilebilecek bir sorun değildir. Sorun, öbekler arasında olası geçişkenliklere rağmen, bir öbeğin varsayımlarının diğer bir öbeğin varsayımlarıyla karşıt kılınarak *çeşitli Osmanlı tasavvurları inşa edilmeye çalışılması*ndadır. Osmanlı çalışmalarının herhangi bir *disiplin*i yoktur.

Demek ki sorun, akademik çalışmalardaki 'kuruluş' tartışmalarının çeşitli hususiyetlerinde yatmaktadır. Bu açıdan çok sayıda varsayımın olmasını, Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarının sorunlu olmasının temel nedeni olarak gösteremeyiz. Osmanlı 'kuruluş' tartışmasının hala bir "tutku" olmayı sürdürmesi, tartışmaların *niceliğ*inden çok *niteliğ*iyle alakalıdır. Ne var ki bu nitel ve nicel ikiliğine herhangi bir öncelik ve sonralık atfettiğimiz anlamına gelmez. Başka bir ifadeyle, Osmanlı 'kuruluş' varsayımları nicel olarak kabarık olduğundan dolayı bir nitelik kazanamamış veya ister alanın kendisinden isterse de alan hakkındaki çalışmaların hususiyetlerinden dolayı nitelik kazanamamış, bu nedenle nicel olarak kabarmış değildir. *Tarih içre* bir meselenin elbette ki toplumsal, kültürel, dini, ekonomik, hatta Osmanlı gibi bir mesele varsa ortada medeni uzantıları olacaktır ve meselenin kendisi, nicel bir kabarıklığa yol açabilir. Lakin *tarih içre* bir mesele hakkında nitelikleri bir yana nicel olarak bunca çalışmanın olması ve bunun da Osmanlı 'kuruluş' sorununun artık kendine özgü bir tarihi olduğunu meşrulaştırmış bulunması, elbette ki, bir sorundur. En önemlisi de, *bu sorunun kendi başına bir sorun teşkil ettiğinin şimdiye kadar üzerinde hiç durulmamış, nedenleri araştırılmamış olmasıdır*.

Bu açıdan, *sorun, Osmanlı 'kuruluş' anlatılarının toplamına bakılarak* değerlendirilmelidir. Hem de bu toplamın, birbirleriyle kesişen yönleri olan varsayımlar bulunsa dahi, niceliksel olarak birbirleriyle telif edilmesi güç çok sayıda varsayım içermesine rağmen. Elbette güç bir girişim olacaktır bu. Hem nicel hem de nitel açıdan sorunlu bir alanı, kendi toplamı içinde bütünleyebilmek ve sorunlu doğasını böyle bir bütünlük içinden sergileyebilmek, soruna bakış açısında bir değişikliği talep eder. Başka bir ifadeyle, birbirleriyle kesişmesi mümkün olmayan 'kuruluş' varsayımlarını bile, niceliğine bakmadan, aynı toplam içinde değerlendirebilmenin bir yolunu bulabilmeliyiz. Aksi Osmanlı 'kuruluş' sorununa yeni bir sorunlu halka eklemekten başka bir iş yapılmamış olur. Ancak bu bakış açısını kabul ettiğimizde, 'kuruluş' varsayımlarının neyi ifa etmeye çalıştığına dair bir tespite ulaşabiliriz. İşte bu nedenle burada öncelikli kalkış noktamız şu olacak: Eğer tarih içre bir mesele, kendi özel tarihini *oluşturacak* denli *çözülememiş* bir mesele olarak kalmışsa, *bizatihi 'kuruluş' sorunu, 'kuruluş'un kendisini ikame eden* bir mesele haline gelmiştir.

Osmanlı 'kuruluş' anlatılarında sorun, çözümün yerini almış gibidir. Osmanlı 'kuruluş' sorunu, 'bir "kara delik"tir ve kendi kendini yutar görünür.

I. MÜNFERİD BİR ADADA OSMANLI'YI KURMAK

"Kara delik" ifadesi elbette ki Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarından sadece birisinin bir iddiasıdır. Fuat Köprülü, yıllar önce, Osmanlı 'kuruluş' meselesinin sanki "büyük Okyanus ortasında münferid bir ada"da[6] vuku bulmuş gibi ele alındığından şikâyet etmemiş gibi, Colin Imber, aradan yarım yüzyıldan fazla bir zaman geçmesine rağmen, tam da Köprülü'nün şikâyet ettiği meseleyi yeniden üreterek, Osmanlı 'kuruluş'unun bir "kara delik" oluşturduğundan bahseder.[7] Bu, elbette ki Osmanlı 'kuruluş' meselesi konusunda şu ya da bu şekilde bir varsayım geliştirenlerin kendi aralarındaki iletişimsizliği veya bir iletişim varsa sadece belirli tercihlerle oluşmuş, bunun dışında var olan varsayımlara aldırmaz görünen bir bütünlüğü işaret etmez sadece. Böyle bir iletişimsizlik elbette ki mevcuttur ve kimi zaman *iradi*dir. Ancak iletişimsizliği besleyen şey, bizzat Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarının doğasında ve toplamında yatmaktadır.

Öyleyse Osmanlı 'kuruluş' sorununun kendisinde bir sorun teşkil ettiğini göstermeye, Imber'in "kara delik" varsayımı iyi bir başlangıç noktası olabilir. Ne var ki, bu, "kara delik" varsayımının 'kuruluş'un sorunsallaştırılmasının *doğa*sına ve *toplam*ına dair bazı ipuçları elde edebilmek ve çözümsüz kalmasının, hatta çözümsüzlüğüne rağmen kendi özel tarihini oluşturmuş olmasının nedenlerini araştırmak için, başka varsayımlardan belirli nedenlerden dolayı daha avantajlı bir konumda olduğu anlamına gelmez. 'Kuruluş' sorununun toplamındaki *niteliksel sorunu* tespit edebilmek, herhangi başka bir varsayımla yola çıkmakla da mümkündür. Böyle bir durum bile, kendi içinde, 'kuruluş' varsayımlarının toplamının niye sorun teşkil ettiğini göstermeye yeter.

Öte yandan, Imber'in "kara delik" varsayımı, bizatihi kendisi "kara delik" halini alan "kuruluş" sorununa *en kötümser yaklaşımlardan birisi* olmasına rağmen, *hangi açılardan zımni çözümler* ürettiğini görmemizi sağlayacak bir mahiyete *de* sahiptir. Başka bir ifadeyle, eğer 'kuruluş' sorununa en kötümser bir varsayımda dahi bir takım zımni çözümler önerilmiş olduğunu gösterebiliyorsak, sorunun gerçekten çözülebilir olduğunu, lakin sahanın kendi hususiyetlerinden dolayı henüz tama-

6 Mehmet Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, haz. Orhan Köprülü, (Alfa, İstanbul: 2015), s. 70.

7 Colin Imber, "Osman Gazi Efsanesi", *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, der. Elizabeth A. Zachariadou, çev. G. Ç. Güven, İ. Yerguz, T. Altınova, (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2. Baskı, İstanbul: 2000), s. 77.

mıyla benimsenebilir bir çözüm üretilemeyeceğini savunan iyimserlerin çözüm veya çözümsüzlük için öne sürdüğü varsayımları sınayabileceğimiz bir zemin[8] yakalamış oluruz.

Colin Imber'in "kara delik" varsayımının asıl hedefi, Osmanlıların kendi tarihlerine ilişkin yazdıkları Anonim Vakayinameler, Oruç veya Aşıkpaşazade'nin tarihleri gibi ilk Osmanlı kaynaklarıdır ya da öyle görünür. Imber, bu kaynaklardan yola çıkarak *önce* Osman Gazi'yi ve etrafında bulunan alp, 'tahta kılıçlı' derviş[9], şeyh gibi maiyetini sorunsallaştırır. *Sonra* aynı sorunsallaştırmayı Osmanlı hanedanının "köken"ine yayar.[10] Ve *son olarak da* ilk Osmanlı tarihinin tamamına teşmil kılar.[11] Başka bir ifadeyle, Imber'de, Osman Gazi ve etrafından başlayan, hanedanlık iddialarına uzanan, oradan da ilk Osmanlı tarihinin tamamını içeren bir sorunsallaştırmayla karşı karşıya kalırız.

Imber, Osman Gazi ve çevresini şöyle sorunsallaştırır: Osman Gazi'nin etrafında yer aldığı belirtilen Köse Mihal, Alaeddin Paşa, Hasan Alp, Turgut Alp, Konur Alp, Akça Koca ve Kara Mürsel gibi şahsiyetler ya yüceltilmiş tarihi şahsiyetler veya tarihsel kişilikleri olmayan "folk-etimolojik" ürünlerdir. Olağan bir Osmanlı 'kuruluş' anlatısı, Imber'in bu iddiasına bakarak, sözkonusu isimlerin gerçekten yaşamış tarihsel şahsiyetler olup olmadıklarını araştırmaya ve ister yazılı isterse de antropolojik kaynaklarla sözkonusu isimlerin varlığını veya yokluğunu araştırmaya yönelir. Aslında bunun sayısız örneğini de gösterebiliriz: bunlar, Osmanlı 'kuruluş' sorunundaki varsayımlar arası iletişimsizlik nedeniyle doğrudan Imber'i hedef almasa da, onun uydurma olduğunu iddia ettiği şahısların veya olayların gerçekten yaşamış şahıslar veya gerçekten yaşanmış olaylar olduğunu kanıtlamaya girişir. Ne var ki burada biz bu yolu tercih etmeyeceğiz; bizim için, burada, hayali veya uydurma oldukları söylenen isimlerden ziyade, *"folk-etimoloji" yönteminin kullanılmış*

8 Burada "zemin" ifadesinin 'özcü' bir anlamda kullanılmadığını; zaten belirli bir "zemin"in varlığına veya yokluğuna odaklanan varsayımların kendi içinden türemiş bir kaldıraç anlamına geldiğini; böyle bir "zemin"in sözkonusu çalışmaların kendilerinde mündemiç olduğunu belirtmeye bile gerek yok. Aksini iddia etmek, bizi, belki modern Osmanlı tarihçileri için tali bir mesele olarak görülebilecektir, ancak 'Osmanlı varlığı' gibi veya 'varlık' tartışmalarını Osmanlı'da somutlaştırmaya çalışmak gibi, bu satırların yazarının asla kabul edemeyeceği farklı bir mecraya sürükler. Dahası 'Osmanlı', belki modern ve akademik Osmanlı tarihçileri için öyle görünüyor olabilir, ancak asla bir 'ilk tarih' değildir ki onda bir "zemin" aranabilsin.

9 Imber, "Osmanlı Hanedan Efsanesi", s. 246.

10 Imber, "Osmanlı Hanedan Efsanesi", s. 243-270.

11 Colin Imber, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinde Düstur ve Düzmece", *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde, s. 271-300; daha genel bir değerlendirme için ise bkz., Colin Imber, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları", *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde, s. 39-71.

olması kendi başına daha ilginçtir. Çünkü sözkonusu isimlerin hayali veya yüceltilmiş olduklarını Imber *bu yöntemle* göstermeye çalışır.

Lingüistiğin kendisine özgü bir alanı olan "folk-etimoloji", öncelikle, kelimelerin hem biçimlerinin ve hem de anlamlarının popüler kullanımla veya yanlış kullanımla geçirdikleri bozulmayı inceleyerek yola çıkmış bir analiz yöntemidir. Kelimelerin, ister kökenleri açısından doğan yanlış bir fikir nedeniyle, isterse de başka kelimelerle ilişkileri açısından kurulan hatalı bir kıyas nedeniyle uğradıkları tahribatı konu edinir.[12] Lakin "folk etimoloji"nin ondokuzuncu yüzyıla özgü olan ve daha çok kelimelerin etimolojik kökenlerindeki belirsizlikleri çözmeyi hedefleyen ilk tanımı, zaman içinde zenginleştirilmiş ve farklı alanlarda da kullanılmaya başlanmıştır. Örneğin "folk etimoloji", mitolojik isimlerin kökenlerinin araştırılmasında veya herhangi bir dildeki bir kelimenin geriye doğru izinin sürülmesi sırasında 'gerçek' etimoloji ile 'sonradan yakıştırılmış' etimoloji arasındaki ayrımları göstererek, hem dil ailelerinin hem de belirli dillerdeki akrabalıkların nasıl incelenmesi gerektiğine dair tartışmaların odağı olmuştur.[13]

Ama "folk etimoloji" yönteminin kullanım alanı sadece bununla sınırlı kalmamıştır. Örneğin onun araştırma alanını "özel bir isimlendirme" tarzı olarak kabul eden başka bir yaklaşım, "folk etimoloji" tanımını, "bir biçimde köylüce/kaba saba/hoyratça" (rustic) anlamlarına gelecek bir şekilde alımlanan "folk" ifadesi nedeniyle, çok daraltıcı bulur. Dolayısıyla alanı genişletmeye çalışır ve onun, sadece folklorik üretimde değil bireysel üretimde de yararlanılabilecek bir yöntem olduğunu savunur. Bu yaklaşımda, "folk etimoloji", "aşina olunmayan terimlerin aşina kılınması" süreci olarak benimsenir ve içeriğindeki "folk" ifadesine rağmen, seçkin sanat ürünlerinde veya bilimsel üretimde de kullanılmış olduğunun gösterilebileceğini iddia eder. Örneğin, "folk etimoloji"nin, aslında Freud gibi psikanalizin kurucusu bir isimde, şiirde bir nükte üretmeye çalışan Morgenstern and Lettvin gibi şairlerde veya Mısır mitolojisi ile Tekvin'den ilham alarak kendi şiir dilini kurmaya çalışan Wallace Stevens'ta, yani kaba, köylü veya niteliksiz kültür ürünlerinde değil, "incelikli yaratıcı düşünce"de de ortaya çıkabileceği iddia edilir.[14]

12 Bkz., Abram Smythe Palmer, *Folk-Etymology: A Dictionary of Verbal Corruptions or Words Perverted in Form or Meaning, by False Derivation or Mistaken Analogy*, (George Bell and Sons, Londra: 1882), s. vii.

13 Bunun bir örneği için bkz., Gregory Nagy, "The Name of Achilles: Questions of Etymology and 'Folk-Etymology'", *Illinois Classical Studies*, c. 19 (1994), s. 3-9.

14 Bkz., Samuel Jay Keyser ve Alan Prince, "Folk Etymology in Sigmund Freud, Christian Morgenstern, and Wallace Stevens", *Critical Inquiry*, c. 6, no. 1 (1979), s. 66, 78.

Ancak "folk etimoloji"nin daha yaygın kullanımı, onun "tikel yapılandırmalar"a dayandırılarak algılanmasına karşı çıkan ve daha "sistematik üretim süreçleri"nin bir neticesi olduğunu iddia eden kullanımdır. "Folk etimoloji"nin, sadece dilin bir işlevi olarak değil, dil ile dili konuşan hatırı sayılır oranda bir kitlenin bir "bileşimi" içinde, daha "kolektif bir dil gerçekliği" içinde düşünülmesi gerektiğini iddia eden bu yaklaşım, "folk etimoloji"ler aracılığıyla "yabancı terimleri ya da (eğitimli bilim adamları da dâhil) bireylerin muğlak yaratımlarını evcilleştirmenin bir yolu"nun bulunabileceğini iddia eder. Böylece "folk etimolojiler"in, "onları yaratan insanların kültürünü anlamaya çalışan tarihçiler ve antropologlar için hayli yararlı" olabileceği savunulur.[15]

İlk bakışta Imber'in "folk etimoloji"yi bu sonuncu anlamına daha yakın bir şekilde kavradığı söylenebilir. Imber'e göre "folk etimoloji", Osmanlı 'kuruluş' anlatısı bağlamında, bir yörenin isminin Türkçeleştirilmesi esnasında uygulanan 'yakıştırma'dır. Ancak Imber, hem "folk etimoloji"nin alanını hayli genişleterek ve hem de sözkonusu 'yakıştırma'ların nasıl türetildiklerine dair *analitik herhangi bir veri sunmayarak*, onu kendine özgü bir biçimde kullanır. Ona göre, bir yöre ismi Türkçeleştirilirken, o yöreye, mevcut isimle benzeşen, ancak hayli keyfi olan Türkçe bir isim verilmiş; bu isim zaman içinde hayali bir şahsa bağlanmış; daha sonra da bu hayali şahıs o yörenin 'fatih'i olarak tarihsel bir şahıs gibi algılanmaya başlanmıştır. İşte ilk Osmanlı kaynaklarında Osman Gazi'nin maiyeti, böyle bir "folk etimoloji"nin ürünüdür ve tarihsel olarak gerçek şahıslardan kurulu bir maiyet gibi değerlendirilemez. Bunlar uydurmadır. Örneğin, ilk Osmanlı kaynaklarında, Uludağ civarındaki "Dagotthenoi" ismi, Türkçeye yakıştırılarak "Turguteli" yapılmış; 'Turgut'un ili' veya 'memleketi' anlamına gelen bu isimden daha sonra Turgut diye hayali bir şahıs üretilmiş; akabinde de bu hayali şahıstan Turguteli'ni fetheden Turgut Alp diye bir 'kahraman' icat edilmiştir. Böylece bu hayali ve icat edilmiş şahıs, Osman Gazi'nin maiyetindeki bir kimse olarak görülmeye başlanmıştır: "Benzer folk-etimolojiler Kocaeli'nin fatihi Akça Koca'yı; Karamürsel kasabasının fatihi Kara Mürsel'i; Konurpa'nın fatihi Konur Alp'i yaratmıştır. Tıpkı Turgut ve Hasan gibi, Konur da bölgenin yer isimlerinde sıkça yer alır ve eski Bizans *eklesyastikal* eyaleti olan Honorias isminin korunmuş biçimi olması da mümkündür".[16]

15 Gabriella Rundblada ve David B. Kronenfeldb, "The Inevitability of Folk Etymology: A Case of Collective Reality and Invisible Hands", *Journal of Pragmatics*, no. 35 (2003), s. 119–138. Bu makale, "folk etimoloji" konusunda yararlanılabilecek başka kaynaklar açısından da zengindir.

16 Bkz., Imber, "Osman Gazi Efsanesi", s. 73. İtalik eklendi.

Imber bunu ilk Osmanlı kaynaklarına dayanarak iddia eder. İster Anonim Tarihler, ister Oruç tarihi, isterse de Aşıkpaşazade'nin tarihi olsun, bütün ilk Osmanlı kaynaklarında, "folk etimoloji"ye bir şekilde konu olabilecek bir üretimin gerçekleştirilmiş olması, kendi başına ilginç bir hususturelbette. Yine de bu ilginç kolektif üretim için, ilk Osmanlı kaynaklarının birbirleriyle etkileşim içinde yazıldıkları gibi bir gerekçe öne sürülebilir. Lakin sorun şuradadır: Eğer ilk Osmanlı kaynaklarında adları geçen şahıslar, öncelikle bir yörenin eski isminin Türkçeye en yakın gelecek bir yakıştırmayla dönüştürülmüş, denebilirse tesadüfi bir üretimin ilk haline dayanılarak icat edilmiş hayali şahıslarsa, bu hayali şahıslara sonradan tarihi bir hüviyet kazandırılmaya çalışılmışsa, buradan, doğal olarak, ortaya *sanki bütün bir ilk Osmanlı tarihi, "folk etimoloji"nin konusu imiş gibi bir sonuç çıkar*. Başka bir ifadeyle, neredeyse bütün ilk kaynaklarda ortak olan şahıs adları, bu kaynakların yazarları tarafından uydurulmamış; böyle bir *uydurmaya müsait bir kültür ortamının ürünleri olarak* aynen benimsenmiştir.

Ancak bu bir şartla kabul edilebilir: eğer böylesi bir kültür ortamı için kullanılan "folk etimoloji" yöntemi, Imber'in ima ettiği kadar genişletilmiş kabul edilebilirse. Başka bir ifadeyle, *bir an* Imber'in "folk etimoloji" yöntemini, sadece Osmanlı'nın ortaya çıkışına değil, başka benzeri zuhurlara da uyguladığımızı düşünelim, karşımıza nasıl bir tablo çıkar? "Anglo-Saxonlar"ın neden böyle adlandırıldığını, Imber "folk etimoloji"yle bu şekilde izah edebilir mi? İleride Magna Carta diye anılacak bir ahitleşmenin gerçekleştiği çayırın adının neden 'Runnymede' diye adlandırıldığından hareketle, velev ki "folk etimoloji" yöntemi kullanılmış olsun, Magna Carta'nın içeriği açıklanabilir mi? Tarihe Imber'in baktığı biçimiyle bakmak, mesela İsviçre'ye bir zamanlar (ve aslında halen de) Helvetia denmesinden veya eskiden Batı Avrupa'nın büyük bölümünün Galya olarak adlandırılmasından yola çıkarak Avrupa Birliği'nin 'kuruluş'unu anlamaya benzer. Veya Alpler'in İsviçre'ye bakan dağlık bölgelerinde 100 yıl kadar egemen olan ve geriye halen "Sarrazin" adıyla anılan bir yöre ile İsviçre ve Fransa'da aynı adla anılan bir soy bırakan "tuhaf bir İslâm Devleti"nin *ribat*larından yola çıkılarak Avrupa tarihini yeniden yazmaya yeltenmeye çalışmak gibidir.[17] Ancak *başka 'kuruluş'lar için olağan addedilmesi mümkün olmayan bir şey, ilk Osmanlı kaynaklarını tarihsel, kültürel, filolojik, "folk-etimolojik" ve benzeri bir takım çözümleme teknikleri adına, Osmanlı için olağan kabul edilir olmuştur*. Hem de *bütün bir ilk Osmanlı tarihini "folk etimoloji"nin konusu yaparak*.

17 Bu "tuhaf İslâm Devleti"ne dair kısa bir bilgi için bkz., Warwick Ball, *Arabistan'dan Öteye: Fenikeliler, Araplar ve Avrupa'nın Keşfi*, çev. A. Aybars Çağlayan, (Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2014), s. 216-220.

Başka bir ifadeyle, Imber'in yöntemi, eğer kendisine özgü bir tarih yaratmış Osmanlı bağlamından çıkarılarak başka bir tarihe uygulanmaya kalkışılırsa, daha baştan çökmeye mahkûmdur. Oysa Osmanlı 'kuruluş' sorununda mesele, birisinin bir şekilde ortaya attığı bir varsayımın neden ortaya atıldığına bakılmadan, varsayımın analitik uzantılarına odaklanılmadan, Imber'in uydurma olduğu belirtilen isimlerin uydurma olmadığını kanıtlamaya çalışmak şeklini alacaktır. Örneğin yaşamadığı söylenen, uydurma bir isim olduğu iddia edilen Turgut Alp'in gerçekten yaşadığını kanıtlama arayışına dönüşecektir. Oysa *Imber'in varsayımının sadece içeriği değil, bizatihi kendisi abestir* ve Osmanlı 'kuruluş' varsayımları, bu tür abesliklerle iştigal eden sayısız örnekle doludur.

Demek ki *daha şimdiden* Imber'in "kara delik" varsayımının çok da "kara delik" olmadığı; Osmanlı 'kuruluş'una, "folk etimoloji" yönetimiyle ulaşılabilecek bir *zemin* ürettiği görülür. Elbette ki "folk etimoloji"nin nasıl kullanıldığını sorgulamak baki kalmak şartıyla. Ne var ki bu zemine dair ortaya çıkan sorunları bizzat Imber'in kendi metnine dönerek çözümlemeye çalışmak, onun tıpkı ilk Osmanlı kaynaklarında var olduğunu iddia ettiği sorunları çözmeye benzer. *Imber'in kendi metni bu konuda bir "kara delik" halini alır*. Yine de, bütün olarak bakıldığında, başka herhangi bir 'kuruluş' varsayımı bir yana bir 'kuruluş' *efsane*sinde bile görülemeyecek bir yaklaşımdır bu (Roma İmparatorluğu'nun 'kuruluş'unu, Romulus ve Remus adlarının "folk etimoloji"sine dayanarak açıklamaya çalıştığımızı düşünelim mesela) ve sadece Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarının hem kendine özel bir tarihinin oluşmasıyla, hem de ilk Osmanlı kaynaklarının olası sorunlu nitelikleriyle açıklanamaz. Imber, literatürde çeşitli kullanım tarzlarına kısaca değindiğimiz ve aslında daha da çeşitlendirebileceğimiz "folk etimoloji"nin sadece *terimsel varlığına yaslanarak*, dolayısıyla onu nasıl kullandığına dair herhangi bir açıklamada bulunmadan, ilk Osmanlı kaynaklarındaki isimleri sorunsallaştırmaya çalışmaktadır. Üstelik tespit ettiği yakıştırmaların nasıl türetildiklerine dair herhangi *analitik* bir açıklamada dahi bulunmadan. Demek ki sorun, sözkonusu isimlerin tarihi kişiler olup olmadıkları, uydurulmuş, icat edilmiş, hayali kişiler olup olmadıkları sorunu değildir. *Velev ki sözkonusu yöre isimleri ve şahıslar uydurulmuş, icat edilmiş olsun, bu durumda dahi sorun, bunun nasıl bir yöntemle gösterilmeye çalışıldığı sorunudur*. Imber, yöntemi, önerdiği çözümün yerine koymakta ve onunla kendinden daha büyük bir sorunu çözmeye çalışmaktadır.

Oysa Osmanlı 'kuruluş' sorununa dair çeşitli varsayımları derledikleri *Söğüt'ten İstanbul'a* adlı eserin başına bir "Giriş" yazan Oktay Özel ile Mehmet Öz'e göre, Imber'in analitik sorunları da, kendi metninin ona sorulabilecek sorulara bile cevap vermeyecek denli başka sorunlar içermesi de, dikkate bile değer bulunmaz. Onlara

göre Imber, ilk "kaynaklardaki gerçek-dışı, efsanevi hikâyeler, abartılı menkıbevi dil ve ifade biçimleri arasındaki ince patikalardan geçerek Osmanlı'nın kuruluş döneminin 'gerçek'lerine ulaşmanın sabrı zorlayan güçlükleri"ne şahit olmamızı sağlamaktadır.[18] Bir efsanenin veya mitin neden, hangi amaçla, neyi murat ederek üretildiğini dikkate bile almayan, onların arkasında gerçekten bir 'gerçek' yattığına, meselenin bu 'gerçek' olana ulaşmak olduğuna kani bu mantık, bir tarihi mevcudiyetin zaten kendine özgü bir tarihi olduğunu kabul etmeye baştan hazırdır. Ortada "ince" de olsa bir patikanın var olduğunu kabul etmeye de.

Tuhaf olanı, Imber'in makalesine sanki bu tür yakıştırmaların ilk Osmanlı kaynaklarının yazarlarının kendi yaratıcı zekâlarının ürünüymüş gibi olduğunu ima ederek başlamasıdır. Dolayısıyla Imber, bu yakıştırmaların sanki sonradan icat edilmiş hayali şahıslar için bir *zemin* oluşturduğunu daha baştan kabul ederek yola çıkar. "Kara delik", kendine bir *zemin* bulmuştur: İlk kaynaklardaki malzemenin "tarihsellikle uzaktan yakından ilgisi" olmadığını göstermek için Osman Gazi'nin maiyeti arasında yer aldığı belirtilen Köse Mihal hakkında bir okuma yapar örneğin. "Popüler İslami motifler"le örülü bu kaynaklardan Oruç'un, Köse Mihal gibi Osmanlı'nın maiyetinde bulunan, Hıristiyan iken Müslüman olmayı seçerek Osmanlı'ya katılan bir figürü anlatısına dâhil etmesini, kendisinin Edirneli olmasına; tarihini yazdığı on beşinci yüzyıl sonlarında Edirne'de Mihailoğulları diye bir ailenin bulunmasına ve bu aileye anlatısında "seçkin" bir yer vermek istemesine *bağlar*. Eğer varsa böyle bir bağ, bundan, herhalde, ilk kaynakların tamamıyla uydurulmuş şahsiyetlere yer verdiği gibi bir sonuç çıkmaz, başka bir (sürü) sonuç çıkar. Örneğin, bütün eleştirilebilir yönleri bir tarafa, Halil İnalcık'ın *Şair ve Patron*'da geliştirdiği "kültür patronajı" çerçevesiyle kıyaslanabilecek bir iddiadır bu.[19]

Ancak bu tür meselelerle ilgilenmemeyi seçen Imber'e göre, "Köse Mihal'i inandırıcı bir kişilik olarak betimleme" işi, Oruç'un tarihinden ziyade, Aşıkpaşazade'ye düşmüştür. Benzeri popüler motiflerle örülü olduğunu belirttiği ve "büyük ölçüde akıncı dostlarını eğlendirmek amacıyla Rumeli'de bulunduğu sırada" yazılmış olduğunu iddia ettiği *Aşıkpaşazade Tarihi*'nin, Harmankaya tekfuru olduğunu belirttiği Köse Mihal gibi bir uydurma figürü anlatıya dâhil etmesini, "16. yüzyıl başlarında tutulan bir arazi tahrir defteri"nde "Mihailoğlu ailesinin bir üyesi olan, Mihailoğlu Ali'nin" Harmankaya'yı satın almış olmasına *bağlar*. Aşıkpaşazade'nin muhtemelen şahsen tanıdığını iddia ettiği Mihailoğlu Ali'yi böylece köklü bir aile olarak göstermiş

18 Özel ve Öz, "Giriş", s. 20.

19 Bkz., Halil İnalcık, *Şâir ve Patron: Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*, (Doğu Batı, Ankara: 2003).

ve onu onurlandırmıştır.[20] Yazarın bir anlatısında yer verdiği bir malzemeden yazarın niyetine uzanan bu okuma, belki yazarı yaratıcı zekâsı kuvvetli birisi yapabilir, hatta belki 'tarihçi' için olağan bir çözümleme gibi görünebilir. Lakin metin analizinden eleştirel okuma tekniklerine, popüler mitler ve efsanelerin yorumlanma biçimlerinden bir metnin alımlanma tarzlarına kadar uzanan birçok alanda var olan *teorik birikimi* sanki yokmuş gibi kabul ettiğinden, belli bir "cüret"[21] de içerir. Sanki tamamıyla "folk etimoloji"nin konusu haline dönüşen Osmanlı 'kuruluş'u, bu kez, *ilk Osmanlı tarih kaynakları ile arşiv belgeleri arasında kurulan veya kurulamayan bir denge meselesi haline* getirilir. Imber'in Köse Mihal ile bir tahrir defterinde görülen Mihailoğlu Ali arasında kurduğu bağlantı, eski bir kaynağın nasıl okunacağı gibi teorik bir meseleyi arşivle desteklenip desteklenmediği meselesine getirip indirgeniverir. Osmanlı tarihyazımında 'defteroloji' adı verilen kendine özgü bir alanın var olduğuna bakılarak, arşiv meselesinin nasıl dallanıp budaklandığını anlamak ise gayet kolaydır.

Imber'in "cüret"ini daha iyi gösterebilmek için, yine kıyaslama yoluna gidelim ve burada uyguladığı, aslında herhangi teorik bir temeli olmayan yöntemi, *bir anlığına*, bırakınız Britanya 'hanedanlığı'nın kuruluşuna, sadece bu kuruluşta şöyle ya da böyle bir yeri olduğu için değil, aynı zamanda 'evrensel bir kullanımı' da olduğu için Magna Carta'nın oluşumuna uyguladığımızı tasavvur edelim. Mesele sadece Magna Carta hakkında kılı kırk yaran yığınlarca çalışmanın olmasıyla, Osmanlı çalışmalarının

20 Imber, "Osman Gazi Efsanesi", s. 69-71.

21 Aslında sadece Osmanlı 'kuruluş'uyla alakalı değil, genel olarak Osmanlı tarihiyle ilgili böyle genel bir "cüret", bizzat Imber'in kendi ifadesiyle de kanıtlanabilir. Imber, Osmanlı tarihi yazmanın "meşrulaştırmaya ihtiyaç duyan cüretkâr (foolhardy) bir girişim" olduğunu belirtir. Öncelikle mesele "konunun bütün yönlerini kapsayan kitap ve makalelelerin katı bir temeli"ne sahip olan, konuya "biçim ve yön" kazandıran "bir tartışma geleneği" bulunan "Batı Avrupa tarihçileri" ile ne böyle bir temelin ve ne de biçim ve yönün olmadığı Osmanlı tarihçiliği arasındaki fark dolayısıyla Osmanlı tarihini yazmayla ilgili olarak sunulur. Yani Avrupa tarihi yazmaya nazaran Osmanlı tarihi yazmak "cüret" ister. Ayrıca hem Osmanlı tarihi "tecrit edilmiş" bir haldedir ve hem de zaten bir avuç araştırmacı tarafından yapılan herhangi bir araştırmanın "genel bir yön" olmaması hasebesiyle "temel sorular"a cevap bulmak şöyle dursun, bunların sorulmamış olduğuyla bile karşılaşılmaktadır. Yine, eski Osmanlı coğrafyasında ortaya çıkan çeşitli yeni sorunlar, Osmanlı tarihini (yeniden) yazmayı gerektirebilmektedir. Dolayısıyla, Imber'e göre, böyle bir ortamda Osmanlı tarihi çalışmak "cüretkâr bir girişim"dir. Lakin Imber'in unuttuğu şey, velev ki Osmanlı tarihi böyle bir *tarihsellik* içinde olsun, bunun, ona dair, kendisinde de bolca görülen "cüretkâr" varsayımları meşrulaştıramayacağıdır. Bkz. Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300–1650: The Structure of Power*, (Palgrave Macmillan, New York: 2002), s. xiii. Bu tür "cüretkârlık" örneklerine aşağıda sık sık değineceğiz.

ise şu ya da bu nedenle "etrafı kuşatılmış bir kabile"nin mensuplarının yaptığı bir faaliyet olmasıyla da açıklanamaz.[22] Osmanlı'nın 'kuruluş'u hakkında Magna Carta hakkındaki çalışmalar kadar çalışma olduğu gerçeği bir yana, 'Magna Carta' isminin kökeni konusunda bile sonradan kabul edilmiş *resmi* versiyon haricinde bir yığın tartışmaya açık mesele vardır. Ne aslında bugünkü bildiğimiz anlamda bir 'kral' mı yoksa bir kabile reisi mi olduğu tartışmaya açık olan, 1109'da tahta, "veraset hakkı [hereditary right], ilahi lütuf [belki de "kut" diye de çevirebileceğimiz "divine mercy";] ve din adamları ile halkın ittifakla rızası ve desteği"yle oturduğunu ilan eden Kral John ve ne de *sonradan* Magna Carta'nın "*nihai metni[ni]n* sahih olduğuna dair bir ruhsat yayınlayan İngiliz pispokosları", çeşitli versiyonları bulunan ve 1215'te ilan edildiği iddia edilen "tüzük"e (charter) "Magna Carta" demişler; ilk başlarda "orman tüzüğü" veya bugün dahi köpek gezdirenlerin yürüyüşe çıktıkları bir tarla veya çayırlık[23] halinde bulunan küçük bir yerin adından mülhem "Runnymede tüzüğü" diye adlandırılan, aslında daha sonra farklı versiyonları da çeşitli krallar tarafından ayrıca kabul edilen met(i)n(ler)e bu ismin verilmesi, "bir katibin *sonradan aklına gelmesi* neticesi"nde oluşmuştur.[24]

Mesele, günümüz siyasal kültüründe belli bir yeri olan, hatta ürettiği krallık Osmanlı'ya nazaran hala ayakta kalabilen Magna Carta'yı sorunsallaştırma veya en azından bir hayvan derisine kayıtlı bulunan nüshasının "değerden yoksun" olduğunu

22 Burada Colin Heywood'un Osmanlı çalışmalarının sıkıntısına dair bir gözlemine; Osmanlı çalışmalarında alanın bir avuç gönüllü akademisyenin, hem Osmanlı'nın, geçmişte kalmış bir mevcudiyet olduğundan, "hayaletleri"nin çokluğuyla ve hem de genel tarih açısından Osmanlı'nın artık "zayıf ilişki"ye sahip olmasıyla malul bir alanda sanki el yordamıyla ilerlemek zorunda kalan uzmanlar olduklarına dair yaptığı çıkarsamaya göndermede bulunuyorum. Elbette bütün yükü tarihçilere yüklemek haksızlık olur; ancak tarihçilerin neyi niye yaptıkları hiç sorgulamadan, "hayalet" üretimine katkılarına bakmadan alanın kendisini sorunsallaştırmak da Osmanlı'nın 'hayali' mevcudiyetine haksızlık olacaktır. Bkz., Colin Heywood, "Spectrality, 'Presence' and the Ottoman Past: Paul Wittek's *Rumtürkische Studien* and other Ghosts in the Machine", *Osmanlı'nın İzinde: Prof. Dr. Mehmet İpşirli Armağanı Cilt II* içinde, der. Feridun M. Emecen, İshak Keskin and Ahmet Alibeyoğlu, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 57-78.

23 Bkz., Tanya Gupta, "Magna Carta: Runnymede, the meadow where history was made", *BBC News*, 15 Haziran 2015 (http://www.bbc.com/news/uk-england-surrey-32828251; son erişim tarihi: 11.05.2017). Doğrusu, her yıl, Runnymede çayırında Magna Carta için yapılan kutlamalar ile Söğüt'te Osmanlı'yı anmak amacıyla yapılan şenliklerin bir kıyaslanması, ilginç bir çalışma olurdu.

24 Magna Carta hakkındaki kısa bilgileri, metni yorumlayarak yayınlayan John Carpenter'dan aldım. Bkz. John Carpenter, *Magna Carta*, (Penguin, Londra: 2015).

belirterek önemsizleştirme meselesi değildir. Elbette Magna Carta'nın nasıl bugüne taşındığı; taşınırken nasıl efsaneler ve mitlerle örülü bir şekilde taşındığı; dönemin krallarının gerçekten kral mı yoksa dini, ekonomik ve siyasal bir kargaşa döneminde 'baş' (chief) olmayı hak ederek belirli bir 'kabiye asabiyeti'ni aşmayı becerebilmiş, bunu yaparken de başka 'kabile'lere 'üleş' dağıtmış kimseler olup olmadığı; hatta metnin paydaşlardan neredeyse kimsenin bilmediği bir dille, Latince olarak yazılmış olmasının anlamı ve vesaire gibi birçok husus araştırılmalıdır. Ancak bunlar, en azından burada Magna Carta'dan bahsedişimiz bağlamında, mesele değildir. Mesele, Imber'in yönteminin Osmanlı 'kuruluş'undan başka herhangi bir benzeri siyasal oluşuma uygulanamazlığıdır.

Nihayette kimi zaman "folk- etimoloji"ye, kimi zaman da Osmanlı arşiv belgelerine başvurma gereği duyan Imber'e göre netice, ilk Osmanlı kaynaklarının, "değerden yoksun" olmasıdır: "Osmanlıların kökenleri hakkındaki eski ya da çağdaş kuramların hiçbiri *kesinlikle kanıtlanamaz*. Osman Gazi hakkındaki geleneksel hikâyelerin *neredeyse tümü hayal ürünüdür*. Çağdaş bir tarihçinin yapabileceği en iyi şey, *Osmanlı tarihinin başlangıcının bir kara delikten ibaret olduğunu* kabul etmek olacaktır. Bu deliği doldurmak yönündeki her girişim, yalnızca *yaratılan masalların sayısını arttırmakla* sonuçlanacaktır."[25] Tıpkı "etrafı kuşatılmış bir kabile" haline gelen Osmanlı 'kuruluş' uzmanlarından birisi olan kendisinin Osmanlı 'kuruluş'una dair anlatısının, Osmanlı tarihinin başlangıcıyla ilgili masallara bir yenisini eklemesi gibi. Demek ki Imber'e göre, Osmanlı 'kuruluş' tarihçileri, kendilerinin ilk Osmanlı tarihçileri gibi popüler efsane üretici olduklarını daha baştan kabul ederek yola çıkmalıdırlar. Bu eşleştirme de Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarının dikkat çeken bir özelliği olarak özenle not edilmelidir.

Elbette ki burada sıkıntı şudur: Imber, ilk Osmanlı kaynaklarının kullanılamaz, ilk Osmanlı tarihinin de "bir kara delik" olduğunu iddia etme yolunda, yöre isimlerinin nasıl değiştirildiğinden ilk Osmanlı tarihçilerinin tanınmış bir aileyi veya tanıdığı bir kimsenin yaptığı bir ticareti övmek için nasıl taktikler geliştirdiğine dair, her biri sınanmaya kalkışılsa ayrı bir 'kuruluş' anlatısı oluşturacak birtakım tezler *zaten* üretmiştir. Osmanlı 'kuruluş' sorununun çözümsüz olduğunu baştan kabul etmekte; lakin tam da bu çözümsüzlüğün kendisini 'kuruluş'un yerine koyan bir tavırla, 'kuruluş' hakkında *olumsuz da olsa varsayımlarda* bulunmaktadır ve demek ki 'kuruluş' meselesinin çözümsüz olması, ilk bakışta, bizatihi 'kuruluş' sorununun yerine geçmektedir. Ancak, altını çizerek vurgulayalım ki *ilk bakışta*.

25 Imber, "Osman Gazi Efsanesi", s. 74, 77. İtalikler eklendi.

Ancak Imber'in metinlerine *ikinci bir bakış*, 'kuruluş' varsayımlarının çeşitli sıkıntılarını gösterecek kadar bariz bazı hususları açığa çıkarmamıza yarayacaktır. Osmanlı tarihinin ilk dönemini bütünüyle "folk etimoloji"nin serbestçe kullanımının bir konusuymuş gibi değerlendirmesine veya herhangi bir iddiasının mesela Köse Mihal ile Mikailoğulları ailesi arasındaki ilişkiyi göstermesinin kendi metninde dahi bir "kara delik" halinde olmasına dair sıkıntılara zaten yukarıda değindik. Ancak başka sıkıntılar da vardır Imber'in metninde. Örneğin, 'kuruluş' anlatılarının temel sorunlarından birisi, herhangi bir Osmanlı 'kurtuluş' varsayımının iddialarının başka benzeri varsayımlardaki iddialarla kıyaslamak veya en azından sınamaya tabi tutmakla da ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, mesela Aşıkpaşazade'nin *Tarih*'ini ne zaman, nerede ve nasıl yazdığına dair herhangi bir araştırmaya girerek Imber'in bu metnin 'dostlarını eğlendirmek', arada da 'bazı tanıdıklarını yüceltmek' için yazdığına dair iddiasını sınamak veya Aşıkpaşazade'deki anlatıyı yorumlama biçimini başka yorumlama biçimleriyle kıyaslamak, gereksizdir. Ya da Halil İnalcık'ın[26], Rudi Paul Lindner'in[27], Cemal Kafadar'ın[28], hatta modern anlamda 'kuruluş' sorunuyla ilgilenen ilk kişi olan Herbert Adams Gibbons'ın[29] veya yine ilk dönem Osmanlı 'kuruluş'cularından olan Paul Wittek'in[30] sadece Aşıkpaşazade'nin *Tarih*'ini değil, mevcut ilk Osmanlı tarih kaynaklarının nasıl okunması gerektiğine dair tezleri arasında dolaşarak, bunların her birini diğerleriyle kıyaslayarak bir neticeye ulaşmak da. Bu modern kaynaklar, Imber'in Osmanlı 'kuruluş'u için ortaya attığı varsayımda, kendinden önce üretilen hiçbir bilgiye itibar etmediğini gösterir. Ama sorun, hep tekrar ettiğimiz üzere, burada değildir. *Sorun, 'kuruluş'a dair bir varsayımı yanlışlamak için ortaya atılan başka bir varsayımın, yanlışlamaya çalıştığı varsayım kadar sorun üretmesindedir.*

26 Bkz., Halil İnalcık, "Aşıkpaşazade Tarihi Nasıl Okunmalı?", Özel ve Öz (der.), *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde, s. 119-145.

27 Bkz., Rudi Paul Lindner, *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, çev. Müfit Günay, (İmge Kitabevi, Ankara: 2000), s. 56-57; Rudi Paul Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*. Bu eser, ilk Osmanlı kaynakları da dahil benzeri kaynaklardan Osmanlı'nın ilk dönemine dair başka kaynaklardan da yararlanarak bunların "cila"sı "altında nelerin" yattığını göstermeye çalışır.

28 Cemal Kafadar, *İki Cihan Aresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, özellikle "Kaynaklar" başlıklı ikinci bölüm, s. 97-202.

29 Herbert Adams Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire: A History of The Ottamanlis up to the Death of Bayezid I (1300-1403)*, (The Century Co., New York: 1916).

30 Özellikle bkz., Paul Wittek, "The Taking of Aydos Castle: A Gazi Legend and its Transformation", *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* içinde, der. G. Makdisi, (Harvard University Press, Cambridge: 1965), s. 662-672.

II. "KARA DELİK"İN DELİKLERİ

Kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse, örneğin İnalcık, Aşıkpaşazade'nin kendisiyle veya tarihinde yer alan bazı hususlarla ilgili çeşitli arşiv kayıtlarında yer alan bilgileri sınamaya girişirken ve dolayısıyla hem şahsının hem de tarihindeki bilgilerin sıhhatini göstermeye çalışırken, onun Vefai olmasından hareketle Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarının koskoca bir altbaşlığı olabilecek bir 'heterodoksi' bahsini de gündeme getirir ve konuyu "Vefai şeyhlerinin" Osmanlı hanedanının ilk temsilcileri üzerindeki "nüfuzu"na bağlar.[31] Elbette hem İnalcık'ın hem de kaynak olarak yararlandığı Ahmet Yaşar Ocak'ın, hatta bu meselenin ortaya çıkmasına yol açan Köprülü'nün 'heterodoksluk' iddiaları, aşağıda, ilgili yerlerde yeterince üzerinde duracağımız üzere, hayli tartışmaya açıktır. Dolayısıyla İnalcık'ın Aşıkpaşazade'nin nasıl okunmasına dair öne sürdüğü varsayımların bağlamı, zaten başka bir tartışmalı meselenin bir uzantısıdır.

Lindner ise, daha çok Imber'in "kara delik" varsayımının etkisinde geliştirdiği ve ilk Osmanlı kaynaklarında Osmanlı tarihinin ilk dönemlerine ilişkin en azından bir "kovuk"[32] bulunabileceğini ileri sürdüğü, tıpkı Divitçioğlu'nda gördüğümüz üzere 'kuruluş'a dair iki ayrı yaklaşım geliştirdiği varsayımlarının ilkinde, diğerlerine nazaran "soğanın cücüğü"ne daha yakın olduğunu belirterek Aşıkpaşazade'nin *Tarih*'ini tercih edilir bulmaktadır. Lakin Lindner'de de 'heterodoksi'ye verilen ağırlıktan başka, bir 'Osmanlı kabilesi' icat etmeye hevesli bir okuma çabası vardır ve antropolojiden destek alan bu okuma çabasının kendi içinde başka sıkıntıları vardır. Bu nedenle Lindner'de kandaş olmayan, kozmopolit bir katılıma açık bir 'kabile yapısı' meselesi ortaya çıkar ve "soğanın cücüğü" bu kabilenin metafori gibi bir işleve sahip olur.

Kafadar ise Lindner'in *Aşıkpaşazade Tarihi*'ne öncelik veren, "kabile"yi önplana çıkaran ve onu "soğanın cücüğü"ne benzeten okumasına "sarımsak" metaforuyla karşı çıkar. İlk Osmanlı tarihinin bu şekilde katmanlaştırılamayacak kadar zengin olduğunu; ancak (niyeyse) "Conrad'ın *Karanlığın Yüreği* (Heart of Darkness) adlı kitabındaki Marlow"a benzettiği, yine de Marlow'un "hissettiği can sıkıntısını hiç hissetme"diğini[33] belirttiği Aşıkpaşazade'nin, tarihini (yaşadığı ve) yazdığı bağlamın, örneğin Neşri'nin kendi tarihini yazdığı bağlamdan farklı olduğunu, bu nedenle birini diğerine tercih etmek yerine her iki bağlamı da dikkate alan bir 'kuruluş' anlatısı oluşturmak gerektiğini düşünen Kafadar, tek bir merkeze doğru toplanan "soğanın

31 İnalcık, "Aşıkpaşazade Tarihi Nasıl Okunmalı?", s. 144.

32 Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, s. 37.

33 Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 157.

cücüğü" yerine her bir katmanın kendince katkıda bulunduğu bir "kuruluş" anlatısı için "sarımsak" metaforunun daha yerinde olduğunu iddia eder. Bu açıdan, *Aşıkpaşazade Tarihi* de, Osmanlı 'kuruluş' anlatısında, benzeri başka kaynaklar, örneğin Neşri'nin kaynağı kadar *bir çeşni*dir. Ama neyin çeşnisi? Yine aşağıda ilgili yerlerde yeterince vurgulayacağımız üzere, Kafadar, 'kuruluş'u, neredeyse, siyasal herhangi bir içeriği olmayan *bir kültür teşekkülü*ne bağlar. Imber'in varsayımı karşısında kullanmaya çalışacağımız bu kaynak da, kendi içindeki başka sorunlarla karşımıza çıkar.

Ancak mesele bu kadarla da sınırlı değildir. Aslında Kafadar'ın *Aşıkpaşazade Tarihi*'nin nasıl okunması gerektiğine dair görüşü, Wittek'ten etkilenmiş gibidir. Wittek sadece küçük bir olayı, Aydos Kalesi'nin nasıl fethedildiğini, hem Aşıkpaşazade'deki hem de Neşri'deki versiyonları kıyaslayarak değerlendirdiği bir okumasında, her iki metinde de nelerin ortak, nelerin bir diğerine göre eksik olduğunu göstererek ortaya çıkan farklılıkların nedenleri üzerinde duran bir bakış açısı geliştirmiştir. Neşri'de sanki bir aşk hikâyesi imiş gibi anlatılan Aydos Kalesi'nin fethi, Aşıkpaşazade'de daha bir 'gaza' geleneğine uygun bir şekilde anlatılmıştır. Dolayısıyla Wittek de Aşıkpaşazade'yi kendi 'kuruluş' varsayımına uygun bir bağlama oturtarak okur. Lindner'in "kovuk" metaforuyla anlatmaya çalıştığı "kabile", Wittek'te "gaza"ya dönüşmüştür veya tersi: Kronolojik olarak daha önce ortaya atılan 'gaza' tezi, daha sonra 'kovuk'tan ortaya çıkan bir 'kabile' fikriyle rekabet halindedir. Ancak aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alacağımız bu farklılıkların Osmanlı 'kuruluş' varsayımına etkilerini sadece buradaki bağlamımıza uygun bir şekilde ifade edersek, bir *Aşıkpaşazade Tarihi*'nin nasıl okunması gerektiği konusu bile, 'kuruluş' anlatılarının kendi aralarındaki rekabete dönüşmektedir. *Neticede, bir Aşıkpaşazade üzerinde bile heterodoksiden kabileye, 'gaza'dan kültürel bir çeşniye varıncaya kadar aslında kendi başına birer başlık olan ve neredeyse birbirlerine hiç değmezmiş gibi görünen çeşitli meseleler çıkabilmektedir.*

Imber bahsine geri dönersek: Aşıkpaşazade'nin *Tarih*'ini ne zaman, nerede ve nasıl yazdığına dair herhangi bir araştırmaya girerek Imber'in bu metnin 'dostlarını eğlendirmek', arada da 'bazı tanıdıklarını yüceltmek' için yazdığına dair iddiasını sınamak veya Aşıkpaşazade'deki anlatıyı yorumlama biçimini başka yorumlama biçimleriyle kıyaslamak, gereksizdir. Burada aslında oldukça dar bir çerçevede tuttuğumuz Aşıkpaşazade'nin *Tarih*'inin nasıl okunması gerektiğine dair tartışmalar da göstermektedir ki *mesele Osmanlı'nın tarihsel mevcudiyetinden hayli uzakta seyretmektedir ve kimi zaman hayli keyfi bir hal almaktadır*. Imber'in Osmanlı ilk kaynaklarında var olan her şeye, kolayca ve fakat herhangi bir tarihsel zemini olduğunu bile gösterilmeye çalışmadan, olabildiğince keyfi görünen bir izah getirme tarzına başka bir tarzla mukabele etmek, Imber'in (ya da diğer 'kuruluş' varsayımlarının toptan değil,

teker teker ve birbirlerinden olabildiğince ayrı) yöntemini benimsemek anlamına gelir. İlk Osmanlı kaynaklarında var olabilecek efsanevi veya mitik unsurlar, popüler kültüre ait yansımalar, olası icat etmeler, hatta sözel tarihi veya bize ulaşmamış başka kaynakları edite etmeler gibi daha da sıralanabilecek sıkıntılar elbette ki göz ardı edilmemelidir. Lakin bunların Imber'in (veya diğerlerinin) yöntemiyle tespit edilmeye çalışmasının sıkıntısı, Imber'deki zımni çözümleri 'kuruluş' sorununa eklemek anlamına gelir.

Nedir bu zımni çözümler? Örneğin Imber, sadece Köse Mihal'ın kurmaca olduğunu göstermeye dönük olarak yaptığı birkaç sayfalık değerlendirmesinde, ilk Osmanlı kaynaklarının değersiz ve kullanışsız olduğunu göstermek isterken, Mihailoğulları ailesini, *zımni olarak*, Oruç'un anlatısını yanlışlarken yaptığı üzere, Rumeli'nden Balkanların içlerine fetihlere çıkan, Aşıkpaşazade'nin anlatısını yanlışlarken de Harmankaya'yı satın alabilecek kadar Bitinya'nın işlerine kadar uzanabilen, hayli geniş, her yerde eli ayağı olan bir aile haline getirmektedir. Basit bir sorun gibi görülebilir bu. Ancak aşağıda göreceğiz, *Osman ve çevresini neredeyse elinde saban çift süren, davar güden bir "köylü" olarak kurgulama peşinde koşan bir metinde*, hiç de önemsenmeyecek bir durum değildir. Yine de Imber'in metninin içinden istemeden de olsa çıkıveren bu durumu, Osmanlı 'kuruluş' sorununa yeni halkalar eklemek için kullanmamak, örneğin 'Mihailoğulları gerçekten Osmanoğullarından daha önemli bir aile miydi' (?) diye tartışmaya açmamak da önemlidir. Bu basit bir uyarı gibi görülebilir; ne var ki Osmanlı 'kuruluş' anlatıları böylesi meselelerle olabildiğince yüklüdür. Imber'in özensiz, ama iddiaları açısından hayli cesur varsayımında görüldüğü üzere, *Osmanlı 'kuruluş' sorunu, kendi sorununu kendi içinde taşıyan varsayımların ister eleştirel isterse de sadece ana fikre odaklı seçici bir alımlanmasıyla beslenmekte ve kendi çözümsüzlüğünü de üretecek kendi özel tarihini bu şekilde kurmaktadır*. Demek ki Imber'in öne sürdüğü 'kuruluş' varsayımının bizatihi kendi değerinin değil, metninde görülen bu tür zımni çıkıntıların başka bir işlevi haiz olduğu gösterilebilirse bir anlamı olduğu görülebilecektir.

Böyle bir işlevi, Imber'in ilk Osmanlı kaynaklarını okuma tavrını kendi metnine uygulamaya kalktığımızda fevkalade bileceğimiz zımni çözümlerin anlamını yakaladığımızda yakalayabiliriz ancak. Örneğin, "eski Bizans *eklesyastikal* eyaleti olan Honorias"dan ve bunun, ses benzerliği açısından Türkçe'ye "Konur" diye aktarılmış olmasından bahseder. Elbette "Honorias"ın ses benzerliğine dayalı olarak "Konur" haline getirilmesi ihtimal dâhilindedir ve bu yakıştırmadan dolayı, daha sonraları Osman Gazi'nin maiyetinde olan bir Konur Alp icat etmek de mümkün olmuş olabilir. Lakin mesele bu kadar basit bir açıklamayla çözülemeyecek kadar karmaşık da olabilir. Mesele, böyle bir şeyin mümkün olup olmaması değil, Imber'in Honorias'ı takdim etme biçimdir.

Burada sadece "Honorias" isminin de "folk-etimolojik" bir okumaya tabi tutulabilir olma ihtimalinden bahsetmiyoruz. Bitinya ile Paflagonya arasında yer alan son dönem Roma eyaletlerinden olan, idari olarak Pontus Piskoposluğu altında yer verilen Honorias da bir şahsı isminden, I. Theodosius'un oğlu Honorius'tan mülhem olarak Honoria diye adlandırılmıştır veya öyle olduğu iddia edilir. Elbette Imber'ınki kadar geniş bir "folk etimolojik" okuma, bizi başka mecralara da sürükleyebilir. Ancak mesele burada değildir. Kısa bir araştırmayla, Roma döneminde küçük bir posta idaresi olarak yer edindiğini gördüğümüz *bu yerleşim yerinin neden "eklesiyastikal" olarak adlandırıldığını anlamak da bir meseledir* ve bizi Roma İmparatorluğu tarihinin dehlizlerine sürükler.[34] Ancak mitle efsanenin, dinler tarihi ile Roma ve Bizans tarihinin iç içe geçtiği kısacık bir ifadeyle *Imber, aslında koskoca başka bir tarihi arkasına almış ve Osmanlı'ya o tarihin penceresinden bakmış görünmektedir.* Imber, fethedenin, o dönemlerde çokça görüldüğü Ortaçağ Batı tarihindeki şekillenmelerde de gösterilebilecek fethetme hakkını ve dolayısıyla kendi egemenlik iddiasını, *fethedilenin egemenlik iddiası lehine yok saymaktadır*. Çünkü Imber, ilk Osmanlı kaynaklarının bizatihi kendilerini ve hem de bu kaynaklarda aktarılan bilgilerin sıhhatini "Osman hakkındaki efsanelerin biçimlendirdiği çevreyi" aksettirdiği iddia ederken, yani *aslında ortada sadece popüler kültürel bir çevre olduğunu, bundan daha fazla bir şey aramamak gerektiğini* belirtirken, aslında Osman'a ve maiyetine "göçebe bir kabile"yi bile çok görmektedir.[35] "Osman ve babası köylü"dür ve ilk Osmanlı kaynaklarında "'köylü' geleneğinden 'kabile' geleneğine doğru bir uyarlama yapıldığı" da görülebilmektedir.[36] Elbette ki bu da cüretkâr bir iddiadır ve Osman'ı bir "kabile"ye mensup kılmakla onun "köylü" olduğunu kabul etmek arasında ciddi *siyasal* farklar bulunmaktadır. Ancak, asıl sorulması gereken soru şudur: hani Imber'e göre Osmanlı ilk tarihi "kara delik"ti? Mihailoğullarını koskoca bir aile haline getirmek, Osman ve maiyetinin "*eklesyastikal*" bir ortamda, ama bu ortamla *uyumsuz* "efsaneler" biçimlendiren bir kültürel çevrede ortaya çıktığını belirtmek ve dahası Osman ve ailesini "kabile"den bile mahrum bir "köylü" yapmak, "kara delik" olduğu söylenen 'kuruluş' sorunu için çözümler, hatta *siyasal içerikleri haiz çözümler öne sürmek* anlamına gelmez de başka ne anlama gelir?

Demek ki 'kuruluş' sorununa dair tezlerinin içeriğine değil bu içeriğin ortaya çıkış yöntemine ve beraberinde taşıdığı zımni çözümlere baktığımızda, aslında Imber'in,

34 Bu tarihin dehlizlerinde Honoria'nın 'önem'ini görmek için örneğin bkz., Stephen Williams ve Gerard Friell, *Theodosius: The Empire at Bay*, (Routledge, Londra: 2015).

35 Imber, "Osman Gazi Efsanesi", s. 75.

36 Imber, "Osman Gazi Efsanesi", s. 77.

metninin marjinlerinde dolaşan, metnin kendisine dâhil edilmekten kaçınılan siyasal çözümler öne sürdüğü görülmektedir. Aslında aşağıda 'kuruluş' varsayımlarının sürekli etrafında gezindiği bir mesele olduğunu çeşitli örnekleriyle sık sık göstereceğimiz bu durum sadece Imber'e de özgü değildir. 'Kuruluş' sorununun kendisini sorun kılan ana etkenlerden birisidir ve ancak 'kuruluş' varsayımlarına katkıda bulunanların iddialarını kendilerine döndürdüğümüzde çerçeveleyebileceğimiz bir özelliği haizdir: *Osmanlı 'kuruluş'una zımni siyasal bir bakışla bakılmakta, lakin Osmanlı'nın kendisi siyasal bir anlamdan yoksun kılınmaktadır*. Osmanlı ancak başka bir siyasallık yedeğe alınarak okunmakta, lakin bu siyasallık Osmanlı'ya *dışsal olarak kurulmakta veya zaten kurulmuş bulunmakta*dır.

Elbette ki Osmanlı'ya dışsal olarak kurulan ya da zaten kurulmuş bulunan siyasallıkla bakmak, illa ki örneğin Wittek'in aşağıda daha ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız Osmanlı'ya dair tezlerini "romantik Avusturya-Germen milliyetçiliği" bağlamına yerleştirerek okuyan, dolayısıyla Wittek'i kendi yetiştiği siyasal çerçeveye yerleştiren Imber'in, metnini, hangi ulusun bir vatandaşı veya hangi krallığın bir tebaası olarak ördüğünü araştırmak anlamına gelmez *sadece*. Eğer Wittek'in Osmanlı'ya dair çalışmaları kendi Germen milliyetçiliğinden etkilenmişse, Imber'in çalışmalarının da kendi yetiştiği siyasal çevreden etkilendiğini iddia etmeye çalışmak, tek başına bir anlam taşımaz. Bunu Imber'in Osman Gazi "efsane"si çerçevesinde ilk Osmanlı tarihi "kara delik" haline getirdikten sonra, bu kez "Osmanlı hanedanı"nı "efsane"leştirmesi esnasında yakalayabiliriz.

Sadece 'kuruluş' varsayımlarının bir örneği olarak okuduğumuz, *yerine herhangi bir başkasını da rahatlıkla yerleştirmemiz mümkün olan* Imber'in 'kuruluş' sorununa yaklaşımının ikinci aşaması, "Osman Gazi efsanesi"yle Osman Gazi'yi ve maiyetini sorunsallaştırdıktan sonra, "Osmanlı Hanedan Efsanesi" adlı makalesiyle de "hanedan"ı sorunsallaştırmadan oluşur.[37] Bu makalede de Imber, Osmanlı hanedanı hakkında üretilen *efsaneler* ile *tarihi gerçekleri* ayırmak hedefiyle yola çıkar: "Onaltıncı yüzyılın

37 Burada Colin Imber'in makalelerini yayın tarihleri açısından, kronolojik bir düzen içinde değil, tematik olarak ele aldığımızı belirtmek gerek. Imber'in "Osman Gazi Efsanesi", ilk kez 1991 tarihinde düzenlenen bir sempozyumda sunulmuş; sempozyum metinleri ise 1993 yılında basılmıştır. Bkz., Colin Imber, "The Legend of Osman Gazi", Elizabeth Zachariadou (der.), *The Ottoman Emirate (1300-1389)* içinde, (Crete University Press, Rethymnon: 1993), s. 67-75. Oysa "Osmanlı hanedanı Efsanesi" makalesi, Türkçede ilk kez 2000 yılında yayınlanan Özel ile Öz'ün derlediği *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde yer alsa da, ilk kez 1987 yılında *Turcica*'da yayınlanmıştır. Bkz., Colin Imber, "The Ottoman Dynastic Myth", *Turcica*, c. 19 (1987), s. 7-27; Colin Imber, "Osmanlı Hanedanı Efsanesi", *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde, çev. Fatma Acun, s. 243-270.

sonlarına doğru Osmanlı hanedanı, idarelerini kendi tebasının gözünde *meşru kılan* ve hem Hıristiyan hem de Müslüman komşu hükümdarlara karşı savaşlarını haklı gösteren ayrıntılı bir *efsaneye* sahip oldu... [B]u efsane, hanedanın talihini, *Ortodoks İslam'ın siyasi ve dini düşünceleri ile* tasvir etmiştir. Sultanların manevi otoritelerinin kaynağını oluşturan bu efsanenin yaygın hale gelmesi *devletin varlığı için de zorunluydu*... [Ancak], tarihçiler, yirminci yüzyılda bile bu efsanenin unsurlarını *tarihi olgular kılığında* bize sunar hale geldiler."[38]

Doğrusu neye efsane dendiğiyle, burada Imber'in efsane diye adlandırdığı şeyin gerçekten efsane mi yoksa bir şekilde tarihsel olgu halini almış bir şey mi olduğuyla ilgilenmemizi gerektirmeyecek bazı ipuçlarını Imber'in zaten sunduğunu gördüğümüz bu 'hanedanlık' çözümlemesi, aslında *tipik bir Osmanlı 'kuruluş' varsayımı* olarak değerlendirilebilir ve sadece Imber'e özgü değildir, *genel*dir. Ortada *hanedanın kendi meşruiyeti için üretilmiş olduğu söylenen, bu meşruiyeti destekleyebilecek siyasi ve dini düşünsel altyapısı da bulunan, en önemlisi de devletin varlığı için zorunlu görünen bir şey, efsane olsa ne olur, efsane olmasa ne olur?* Artık tarihin sayfaları arasında kaybolup gitmiş binlerce veya hala varlıklarını sürdüren üç-beş hanedan sanki kendi hanedanlık meşruiyetini daha *en baştan*, tarih bile başlamadan önce, *tarihöncesi*nden veya sanki *pürüpak "kan"*larından dolayı kazanmış da *sadece Osmanlı hanedanı, kendi hanedanlık kökenleri konusunda tarihsel olgularla uyuşmayan bir sürü efsane üretmiş, hatta bu efsaneler "yirminci yüzyılda" bile sanki tarihsel olguymuş gibi kabul edilebilir bulunmuş gibi*? Bir yandan bizi "beyaz mitolojiler"i[39], ama aşağıda sık sık döneceğimiz "kan" meselesinden dolayı "kızıl mitolojiler"i[40] de araştırmaya sevkeden bu soru, tamamıyla *siyasal* bir sorudur. Eğer ortada tebaanın gözünde meşruiyet sağlamaya, bu meşruiyeti ayakta tutabilecek siyasi ve dini düşünceye yaslanmaya ve devletin varlığı için zorunlu olmaya aday bir *şey* varsa, bu şey *öncelikle efsanevi değil, artık siyasal*dır ve zaten Imber de "[s]ultanların manevi otoritesi" derken, silik de olsa, bir hâkimiyet telakkisinin varlığından ister

38 Imber, "Osmanlı Hanedanı Efsanesi", s. 243-244. İtalikler eklendi.

39 Basit bir polemik gibi görünebilecek bu itiraz, alttan alta, (siyasi veya askeri bir) 'aristokrasi'nin *ilk* oluşumunu, dolayısıyla hem hükümdarla ve hem de daha sonra ortaya çıkan 'şehirliler'le kimi zaman ittifak kuran, kimi zaman da çatışan bir 'kültür'ün varlığını ima ediyor gibi *de* görünebilir. Ancak, eğer böyleyse, *dönüp dolaşıp nihayette 'kabile'ye varacağımız* hususunu da göz ardı etmeden. Tarihyazımı, her zaman bir 'ilk tarih yazımı'nı varsayar çünkü 'ilk tarih'i olmayan bir tarihyazımı, ne kadar modern görünse de, daha doğrusu modern görünümü altında *da*, 'eksik' kalacağından, modern veya beyaz efsaneler ya da mitolojiler üretir. Bkz., Robert J.C. Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, (Routledge, ikinci baskı, Londra: 2004).

40 "Kızıl mitolojiler" ifadesini Anidjar'dan aldım. Bkz., Gil Anidjar, *The Blood: A Critique of Christianity*, (Colombia University Press, 2014).

istemez bahsetmektedir. Elbette bu siyasallığın nasıl kurulduğu tartışılabilir; ancak siyasal olanı bile efsaneleştirmeye çalışan bir okuma, sadece ilk Osmanlı kaynaklarını değil, kendisi de dâhil, Osmanlı hakkındaki modern çalışmaların tamamını da efsaneleştirir ve bizi, siyasallığın öncelikle bu efsaneleştirmeler üzerinden nasıl üretildiğini araştırmaya yönlendirir. Başka bir ifadeyle, Imber'in *zaten siyasal olanı efsaneleştirmesi, kendi siyasallığının bir ürünüdür ve Osmanlı'yı değil, kendisine, kendi siyasallığına yönelmemizi gerektirir*. Demek ki sorun, Osmanlı üzerine çalışan bir araştırmacının kendi yetiştiği ortam veya çevre değildir; bu ortamın veya evrenin siyasallığını, Osmanlı'ya giydirmeye çalışma sorunudur.

Nedir bu siyasallık? Osmanlı'ya bakarken *belirli bir* teorik genişliği olmayan, olmaması bir kusur olarak görülmese bile başka hanedanlıkların kendi meşruiyetlerini nasıl kurguladıklarını bile aklına getirmeyen, dolayısıyla yine ilk Osmanlı kaynaklarının *olası* çeşitli zaafiyetlerinden kendi tarihçiliği için meşruiyet devşiren Imber, sadece Osmanlı 'kuruluş'unu değil, Osmanlı siyasallığını ve meşruiyetini de bir "kara delik" haline getirmek için, zaten Osmanlı 'kuruluş' anlatılarında kendinden önce de çokça değinilmiş olan çeşitli hususları bir kez daha sözkonusu ilk Osmanlı kaynakları üzerinden tekrarlayarak, belli başlı dört meseleyi tartışmaya açar: 'Din savaşçısı (Gazi) olarak sultan'; 'Selçukluların varisi olarak sultan'; 'soylu bir şecere sahibi olarak sultan' ve 'ilahi takdis ürünü olarak sultan'. 'Gazi olarak sultan' hariç (o da elbette ki bizatihi niteliği itibarıyla değil, artık kendi özel tarihini olan Osmanlı 'kuruluş' sorununun ayrılmaz bir parçası haline getirildiği için hariç) diğer üç hususun, başka hanedanlıkların *da* kendi meşruiyetleri için *olmazsa olmaz* hususlar olduğunu, Magna Carta'yı tüzükleştiren Kral John'un kendi meşruiyetini, "hanedanlık hakkı, ilahi lütuf ve din adamları ile halkın ittifakla rızası ve desteği"yle kurduğunu da hatırladığımızda, ayrıca kanıtlamaya girişmek bile anlamsızdır. Bunun için örneğin Georges Dumezil'in Hint-Avrupalı efsanelerde bulduğu üçlü işlevin nasıl daha sonra Avrupa hanedanlıklarına yansıdığını[41] veya Emile Benveniste'nin Hint-Avrupa kavramlarından yola çıkarak bu kavramların nasıl bir toplum öngördüğünü[42] ya da Truva efsanesinin nasıl Roma sonrası krallıkların hanedanlık iddiaları için tarihyazımsal bir strateji olarak kullanıldığını[43] yahut Kantorowicz'in kralın

41 Georges Dumezil, *Mit ve Destan I: Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi*, çev. Âli Berktay, (YKY, İstanbul: 2012).

42 Emile Benveniste, *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*, çev. Elizabeth Palmer, (HAU Books, Chicago: 2016).

43 Michel Foucault, *"Society Must Be Defended": Lectures At The College de France, 1976-77*, ed. M. Bertani ve A. Fontana, çev. David Macey, (Picador, New York: 2003); Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerek*, çev. Şehsuvar Aktaş, (YKY, altıncı baskı, İstanbul: 2013).

iki bedenine dair teorisini araştırmaya bile girişmeye kalkışmak, saçmadır. Elbette ki böylesi karşılaştırmalı bir çalışma yapılsaydı iyi olurdu. Lakin sorun daha böyle bir çalışmaya bile *gerek duyulmadan önce* başlar. Imber, Osmanlı'ya, bırakalım bir "amme hukuku"nun muhtevasını, herhangi bir hanedanlık efsanesi, miti, destanı veya kurgusu olmadan bakmaya zaten hazırdır. Imber'in Osman ve ailesine bir 'kabile' sahibi bile olmayı çok gördüğünü, onu "eklesyastikal bir eyalet"te, *tarihsel bir mevcudiyet değil popüler bir efsane* üretmeye teşne bir kültürel ortamda yaşayan basit bir 'köylü' aile halinde tasavvur ettiğini hatırlarsak, aslında, yine, kendimizi, *Osmanlı'nın 'kuruluş'u sanki bir 'ilk tarih'miş gibi*, kendine özgü özel bir tarihi olan bir meselenin ortasında buluverdiğimizi farkederiz. Imber, bu sınıflandırmaları, Osmanlı 'kuruluş'u ancak kendine özgü bir tarihi olan bir alan olarak tasavvur edilirse, başka bir ifadeyle *Osmanlı tarihi tarih içre bir tarih olarak kavranmazsa* meşru olarak yapabilir. Aksi takdirde, zaten *hanedan olmanın analitiğine içkin olan hususları* sanki efsaneymiş gibi sunamaz. Böyle bir durumda yapabilecek *tek* şey, hanedanlığı ve meşruiyet kaynaklarını tarihselleştirmek, bu tarihsellik içindeki gelişmeleri ve dönüşümleri, varsa açmazlarıyla birlikte göstermek ve *belki* artık tarih olmuş bir hanedanlığın *zeval*inden yola çıkarak *hanedanlığın analitiğini sorgulamak*tır.[44] Başka türlüsü, sanki tarih içre *mevcut* bir Osmanlı ve hanedanlığı gibi *tarihsel bir olgu*yu *hiç yaşanmamış* kabul etmektir. Oysa Imber, tam da analitik olarak yapılamayacak olanı yapmaya yeltenir. İster efsane olsun isterse de olabildiğince geniş anlamıyla ideoloji, bir hanedanlığın meşruiyeti için sunulan hususları, *sanki bir Osmanlı tarihçisi değil de Osmanlı hanedanlığıyla rekabet halinde olan başka bir hanedan mensubuymuş gibi*, sorunsallaştırmaya çalışır.

Dolayısıyla, Imber'in dört başlık altında sunduğu maddelerin her birisi üzerinde ayrı ayrı durmak gereksizdir. Hatta bu çalışmalarından neredeyse on beş yıl sonra yayınlanan, "iktidarın yapısı" gibi iddialı, hatta "cüretkâr" bir başlığı bulunan genel Osmanlı tarihinde[45] bunlara yeni herhangi bir katkı sunamadığı konusuna eğilmek de. *Daha kötüsü* Osmanlı hanedanının aile yapısının Hanefi fıkhından türemiş olduğunu belirtmesine rağmen, meseleyi anlatmaya niye Harem'den başladığını, hanedanlık silsilesinin sürekliliğinin genelde köle kadınlardan doğmuş şehzadeler vasıtasıyla sağlanmasına ne gibi bir anlam yüklediğini soruşturmak da gereksizdir. Imber'de –ve aslında Osmanlı 'kuruluş' varsayımının genelinde– Osmanlı hanedanlığı herhangi bir veraset geleneği olmadan, sanki öylesine ortaya çıkıvermiş

44 Burada Imber'in kendisine, hanedanlık analitiğinden yola çıkan bir ödev yüklemiyoruz. Bu ödevi zaten hanedanlık analitiğinin kendisi ya da Osmanlı çalışmaları disiplininin kendisi yüklemiş olmalıydı.

45 Bkz. Imber, *The Ottoman Empire, 1300–1650: The Structure of Power*, s. 87-126.

gibidir. Bu nedenle Imber, örneğin bu konuda her ne kadar dağınık olsa da belirli bir gelenekten bahseden Halil İnalcık'ın "Osmanlılar' da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi"[46] başta olmak üzere, literatürdeki benzeri tartışmalara hiç yer vermeden bir hanedanlık varsayımı geliştirir. Aynı şey, Osmanlı'da "hükümet", "idare" ve "hukuk"u ele aldığı; lakin bu kavramların kendisine dair hiçbir şey söylemeden, dahası Machiavelli'nin Osmanlı hakkındaki "ideal" tasvirinin arkasına yaslanmaktan başka sadece belirli hadiseleri betimlemeci bir şekilde sıraladığı ve dolayısıyla bu kavramlara dayalı kurumsal yapıların kimi gelişmeler karşısındaki *işlevler*ini sunmakla yetindiği "Hükümet, İdare ve Hukuk" makalesi için de geçerlidir: bu makalede de, tarihsel bir takım hadiseler sıralanmakta, olmuş olanlardan bahsedilmekte, bir takım işlevlerden bahsedilmekte; lakin bu yapıların kendisi hakkında herhangi bir analitik kavrayış çıkarmak mümkün olmamaktadır.[47] Tekrar belirtelim: bunlara, Imber'in tezleriyle çok doğrudan iletişim halinde olarak olmasa da, aşağıda ilgili yerlerde zaten döneceğiz. Bu noktada bizim için önemli olan husus şudur: Imber'in Osmanlı hanedanlığının 'kuruluş'una bakışı problemlidir ve bu sadece Imber'e de özgü değil, *genel*dir.

Yine de Imber'in bir analitiği olmayan Osmanlı tarihi okumasına da, bu tarihe ilişkin temel cevaplar bulmak bir yana temel soruların bile sorulmamış olmasından şikâyet etmesine rağmen, kendisinden önce yapılmış herhangi bir çalışmaya eğilmeye bile çalışmadan, *sanki Osmanlı tarihini ilkin ve en baştan kendisi yazıyormuş gibi* davranmasına da ışık tutacak, Osmanlı 'kuruluş' literatürünün nasıl bir 'körler sağırlar' meselesi haline getirildiğini de gösterecek birkaç örnek vermek yerinde olacaktır. Çünkü aslında Imber'in sözkonusu ettiği her bir meselenin Osmanlı 'kuruluş' varsayımları açısından bir yeri vardır ve bunların her biri, 'kurtuluş' tartışmalarında *nüfuz* sahibidir. Örneğin Imber, 'bir din savaşçısı (Gazi) olarak sultan' başlığı altında, Osmanlı tarihindeki meşruiyet meselesini gazi ekseninde değerlendiren bir okuma yapar. Ancak bu okuma *da*, 'kuruluş' varsayımlarında hep olduğu üzere, başka bazı meseleleri de beraberinde getirir. Öncelikle 'gaza'nın "Osmanlılardan çok daha eski" bir tarihi bulunan ve "şeriattan kaynaklanan" 'cihad' olduğunu belirtir. Sonra "İslâm hukuku" da dediği "şeriat"ın "İslâm toplumu"na "gayrimüslimlere karşı cihadı mecbur" kıldığını da ekler. Daha sonra da şöyle bir yargıda bulunur: "Hıristiyanlar üzerine savaş açmakla" ilk Osmanlı sultanları, "Tanrı'nın şeriatta

46 Bkz., Halil İnalcık, "Osmanlılar' da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, c. 14, no. 1 (1959), s. 64-94.

47 Bkz., Colin Imber, "Hükümet, İdare ve Hukuk", *Türkiye Tarihi, Cilt 2: Bir Dünya Gücü Olarak Osmanlı İmparatorluğu, 1453-1603* içinde, ed. S. N. Faroqhi-K. Fleet, çev. B. Üçpınar, (Kitap Yayınevi, İstanbul: 2016), s. 261-302.

açıklanan emrini yerine getiriyorlardı. Bu düşünce onların idarelerine meşruiyet kazandırdı ve devletin varlık nedenlerinden birisi olarak algılandı".

Elbette ki Imber'in böyle bir bahis altında da olsa geçmişe, daha eskiye dönmeyi ve efsane olduğunu belirttiği bir fikrin arkaplanını sunmayı akıl erdirebilmiş olması göz yaşartıcıdır. Lakin meselenin tam böyle olmadığını da belirtmek gerekmektedir. Çünkü Imber, ilk sultanların maiyetlerinin "gazi sultanlarını ve gaza geleneğini bu *hukuki manada* gördüklerini ve anladıklarını söylemek zordur" diye ekleyiverir. Başka bir ifadeyle, ilk Osmanlılar, "şeriat"tan yola çıkmaktadırlar; ama tam da ondan yola çıkamamaktadırlar. "Şeriat"a uymaktadırlar, ama uymamaktadırlar. Imber'deki bu en hafif ifadeyle ikircikliğin belki de en büyük nedeni, onun ilk Osmanlıları popüler kültür ortamı içinde olan, yol yordam bilmez devlet kurucuları olarak sunmaya çalışmasıdır. Ancak bunun da bir çaresi vardır: Imber, "popüler menkabe" seviyesinde gördüğü ilk Osmanlı kaynaklarına da bakarak, buradaki "hikâyeler"i de sözkonusu ederek, "ilk Osmanlı gazilerinin gerçek din mücahidleri olduklarını, fakat dinlerinin, Ortodoks İslâm şeriatı yerine, sıradan insanların popüler coşkusunu yansıttığını" gösterdiğini iddia ediverir.[48] Böylece Osmanlı 'kuruluş' döneminde "şeriat", hem vardır ve hem de yoktur.

Aynı şey, ilk Osmanlı kaynaklarında yer aldığı görülen 'rüya motifleri' ile ilgili olarak da ortaya çıkar: Saul'un Şam yolunda gördüğü bir 'görü'yle ve 'görü'nün kendisine 'ses'lenmesiyle Pavlus haline geldiğine inanıp inanmadığını bilmediğimiz, lakin böyle bir 'görü'yle koskoca bir Batı Hıristiyanlığının sadece dinsel ya da teolojik anlamıyla değil, her türlü meşrulaştırıcı gücüyle de kurulduğunu en azından tarihsel anlamıyla reddemeyeceğini varsaydığımız Imber, örneğin, yine kendinden elli yıl kadar önce sanki Köprülü rüya motifi ile *hâkimiyet* arasındaki ilişkilere dair hem genel gözlemlerde bulunmamış ve hem de bunun "[d]aha Herodot'tan başlayarak İlk Zaman ve Orta Zaman kronikçilerinde" sıkça rastlanabildiğine, dolayısıyla Gaznelilerde ve Selçuklularda olduğu gibi Osmanlılarda da böyle bir ilişkinin mevcut olduğuna hiç değinmemiş gibi[49], hatta yine bir o kadar zaman önce sanki Wittek iki farklı ilk Osmanlı kaynağında rüyanın nasıl farklılaştığına ve dolayısıyla kaynaklardaki bu gibi hususların farklı anlatı katmanlarını nasıl işaret ettiğini hiç çözümlememiş gibi[50], meseleyi tamamıyla "popüler coşku"ya, başka bir ifadeyle "eklesyastikal" bir hâkimiyet ortamında üretilen popülist bir kültür çerçevesine bağlayıverir. Sonuç? Sonuç, böyle bir popüler kültür üretiminde, (ayrıca sorgulanması,

48 Imber, "Osmanlı Hanedanı Efsanesi", s. 244-245. İtalik eklendi.

49 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 55-57.

50 Wittek, "The Taking of Aydos Castle".

dolayısıyla meselenin bu şekilde sunulmasının ciddi sıkıntılar barındırdığına özenle değinmemiz gereken) İslâm hukukunda cihadın nasıl olup olmadığına aldırmayan gazilerin "rüya ve hayaller"le örülü bir gaza anlayışlarının bulunmuş olmasıdır. Yine, elbette, hatırlatılmalıdır ki Wittek'in Osmanlı 'kuruluş' anlatılarının özellikle uluslararası alımlanışında neredeyse paradigma halini alan "gaza etiği tezi"nin, kendisinden neredeyse elli yıl önce, kendisinin buradaki sunuşundan hem daha derinlikli ve hem de daha geniş kapsamlı olarak, zaten ortaya atılmış olduğunu dikkate bile almayarak.

Elbette ki Köprülü'nün de Wittek'in de 'kuruluş' varsayımlarının kendi sıkıntıları vardır ve elbette ki mesela Köprülü, rüya motifi ile hâkimiyet telakkileri arasındaki ilişkiyi öne sürerken, Imber gibi ve Imber'den çok önce, ilk Osmanlı kaynaklarının güvenilmez olduğunu da göstermeye çalışmaktadır. Lakin Imber bağlamında, bunları bile unutmamızı sağlayacak bir varsayım sözkonusudur. Çünkü Imber, "okuma-yazma bilmeyen savaşçılar arasında" ortaya çıkan hem İslâm hukukundaki algılanışıyla uyumsuz ve hem de popüler coşkuyu yansıtan "gaza geleneği"nin, on beşinci yüzyılın sonuna doğru, "popüler kültürde hala önemli bir unsur" olarak kalmasına rağmen, "artık hanedanın ideali" olmaktan çıktığını da belirtir.[51] Çünkü Imber'e göre, ilk Osmanlı popüler kültür çerçevesini oluşturan gazilerin yanında dervişlerin de kahramanlıklarının anlatıldığı bu "destanlar", "Osmanlı hanedanının *sadece ilk 'tarih'i ile bütünleşmiştir*. Dolayısıyla, zımni olarak vurgulanır ki, daha sonra başka bir ideale dayanacak kadar gelişmiş olan Osmanlı hanedanlığının ilk örnekleri, aynı popüler çevrenin ürünüdür: *Osmanlı ilk tarihi, herhangi hanedanlık iddiasını taşıyamayacak kadar popüler, köylü, efsanevi bir ortamın tarihidir*. Ancak daha popüler ve destansı olan bu anlayışa sonradan eklemlenen ortodoks ulemanın artan nüfuzuyla "gaza geleneği"nin, "*şeriat ile Ortodoks İslam'ın dünya görüşleri*yle uyuşması gereği kaçınılmaz hale gelmiştir"; çünkü gaza, "Osmanlı sultanlarının idaresi"ni "meşru" kılmaktaydı; "çünkü Tanrı'nın şeriat yoluyla emrettiği gibi, topraklarını kâfirlerden almışlardı".[52] Ortaçağlar'daki cari uluslararası hukuka göre zaten doğal olarak kabul edilmesi gerekeni, şeriat üzerinden ayrıca meşrulaştırmaya çalışması, Imber'in meseleyi nasıl sorunsallaştırdığını görmek bakımından dikkate değer bir husustur. Demek ki Imber'de Osmanlı'ya dışardan yüklenen siyasallık, meşruiyetini, *sadece* sanki Osmanlı hanedanlığına rakip başka bir hanedanın mensubuymuş gibi bakmaktan kaynaklanmaz; buna bir de, ulemadan gelen ve artık *hukuki* anlamı da olan başka bir meşruiyet de eklenir: ulema eliyle şeriatın verdiği meşruiyet. Aslında 'kuruluş'ta hem var olan ve hem de yol olan, "şeriat"a sanki bunun için ihtiyaç

51 Imber, "Osmanlı Hanedanı Efsanesi", s.247.

52 Imber, "Osmanlı Hanedanı Efsanesi", s. 248, 250.

duyulmuş gibidir. Böylece "şeriat" başlığı altında farklı bir hâkimiyet telakkisi, Osmanlılara dışarıdan ve sonradan şıringalanmış gibi gösterilir.

Doğrusu Imber'deki popüler kültürün coşkusunu yansıtan bir algılayıştan şeriatın ideali olduğu söylenen bir gaza anlayışına doğru bu evrilmeye dair çizdiği tabloyu ve bunun, Osmanlı hanedanını nasıl meşrulaştırdığına dair anlatısını da, burada daha ayrıntılı olarak ele almaya gerek yok. Bunun nedeni, bu bahsin hem Wittek bağlamında önemli bir başlık olduğu için aşağıda ayrıca ele alınacak olmasından ve hem de Imber'in sanki ilk Osmanlı kaynaklarının inandırıcılığını konu ediniyormuş gibi ele aldığı konusunu, olabildiğince efsaneleştirmesinden dolayıdır. Çünkü aslında siyasal anlamlarıyla değerlendirilmesi gereken meşruiyet meselesi, Imber eliyle, ilk Osmanlı kaynaklarının "imparatorluğun kuruluşu ve hanedanın kökeni ile ilgili esasen tutarsız sözlü geleneğe dayanan bir hikâye" üretmesinden hâsıl olarak, "Osmanlı egemenliğini meşrulaştırmaya yönelik efsane" haline getirilmektedir.[53] Başka bir ifadeyle, tıpkı Osman Gazi "efsanesi" gibi "hanedanlık" meşruiyeti de bir "efsane"den ibarettir. Ancak altı çizilerek bir kez daha vurgulanmalıdır ki Imber, sadece ilk Osmanlı kaynaklarını değil, bütün bir modern 'kuruluş' varsayımlar toplamını da tartışılmaya değmez, *tarihsel değil popüler*, efsane gibi görmektedir. Ama bu durum, sadece Imber'e özgü değildir, *genel*dir.

Imber'in ilk Osmanlı kaynaklarını sorgulama adına bütün bir Osmanlı ve aslında bütün bir Âl-i Osman'ı sorunsallaştırmasının üçüncü aşaması, Osmanlı tarihinin kendisini sorunsallaştırmadan oluşur. Örneğin "İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları" makalesi, ilk bakışta, hem ilk Osmanlı kaynaklarının, hem de Osmanlıların ilk dönemine ait Bizans veya Slav ya da Batı Avrupalı kaynakların, niteliklerinden dolayı, tarihsel açından elverişli olmadıklarını göstermeye çalışır.[54] Makalenin sonunda sözkonusu ettiği kaynaklara dair uzun bir liste de sunan Imber'in amacı, dönemin "Batı Avrupa tarihiyle kıyaslandığında, ilk dönem Osmanlı tarihinin sağlam bir kronolojisi"nin "mevcut" olmadığını kanıtlamaktır. İlk dönem Osmanlı kaynaklarının zaten "değersiz" oluşuna başka makalelerinde yeterince vurgu yaptığını gördüğümüz Imber, bunların "yetersizliği"ne nazaran "Osmanlı tarihinin ilk devirlerinin hikâyesi anlatılacaksa, bunun *büyük ölçüde*, on dördüncü yüzyıl için ise *neredeyse tamamen* Türkçe olmayan malzemeye dayanılarak yapılması"nın "*kaçınılmaz*" olduğundan bahseder.[55] Ama Bizans kökenli ya da Slav kökenli kaynaklarının büyük

53 Imber, "Osmanlı Hanedanı Efsanesi", s. 268.

54 Colin Imber, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları", çev. O. Özel, Öz ve Özel (der.), *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde, s. 39-71.

55 Imber, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları", s. 45-46. İtalikler eklendi.

bir kısmı "parlak belagat örnekleri" olması veya "içerdiği dinsel önyargılar" nedeniyle dikkatli kullanılmalıdır. "Batı Avrupa edebi kroniklerinde" ise, "Osmanlılara dair *kesinlikle* çok daha fazla bilgi" bulunmaktadır.[56] Ne var ki ilk Osmanlı kaynaklarının "değersiz" oluşu, bu kaynaklara nazaran Bizans ve çevresindeki kaynakların ilk dönem için "büyük ölçüde", sonraki dönem için ise "nerdeyse tamamen" daha kullanışlı bulunması karşısında "kesinlikle" daha fazla bilgi bulunan Batı Avrupa kaynakları, "kıyamet beklentisi içindeki yazarları"nın veya "Türkleri Hıristiyan tarihinin içinde değerlendirme girişim"lerinin ve benzeri sıkıntılarının bulunması sebebiyle, "bütünsel" bir görüş sunmakta yetersiz kalır.[57]

Netice? Aslında 2002 yılındaki genel Osmanlı tarihi çalışmasına Osmanlı tarihine dair kronolojik bir bölüm[58] ekleyerek başlayan Imber'e göre netice, aslında "bunlardan ve benzeri arşiv belgesi niteliği olmayan diğer kaynaklardan" yola çıkılarak bir "Osmanlı tarihi" yazmanın "birçok güçlüğü"nün bulunması, hatta kronolojisinin bile çıkarılamayacak olmasıdır.[59] Mesele, "yirminci yüzyıl"da bu yüzyılın "ideolojilerini on dördüncü ve on beşinci yüzyıla taşıyarak meseleyi daha da karmaşık hale" getiren "ilk Türk milliyetçisi" olan "modern Türk tarihçileri" eliyle olsun, "güneydoğu Avrupa ve Arap dünyasındaki modern devlet milliyetçilikleri"nin eliyle olsun, daha da içinden çıkılmaz bir hal almıştır. Bu nedenle Osmanlı 'kuruluş' tarihine dair en ciddi çalışmanın, Paul Wittek'in çalışması olduğu görülmektedir. Ama bunun nedeni onun çalışmasının sağlam temeller üzerine oturuyor olması değildir; Wittek'in "formülasyonu"nun "büyük başarısı", "muhtemelen herkese hitap edişi"nden doğmaktadır.[60] Oysa Wittek'in teorisi bile "romantik Avusturya-Germen milliyetçiliği" etkisinde gelişmiştir. Böylece Imber, tıpkı Osmanlı 'kuruluş' dönemindeki ilk kaynakları dini ya da milliyeti aşırılıklara bağlaması gibi, modern Osmanlı çalışmlarını "ideolojik" bir bağlama yerleştirmektedir. Neticede bütün bir Osmanlı tarihi, onun gözünde, ideolojilerin bir çekişme sahası olan bir "cadı kazanı"na benzemektedir. Osmanlı tarihinin *kendisine* gelindiğine, zaten onun "ilk dönemleri yalnızca sıradan okuyucuların değil konunun uzmanlarının da kafasını karıştırmaktadır".[61]

İyi de mesela ilk Osmanlı tarihi sözkonusu olunca "kesinlikle" daha güvenilir olduğunu söylediği, ama "kıyamet beklentisi" içine girivermiş, "Türkleri Hıristiyan tarihinin içinde" değerlendiren yazarlarca yazılmış olduğunu belirttiği Batı

56 Imber, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları", s. 53. İtalik eklendi.
57 Imber, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları", s. 53, 56.
58 Imber, *The Ottoman Empire, 1300–1650*, s. 1-86.
59 Imber, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları", s. 56.
60 Imber, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları", s. 58-59.
61 Imber, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları", s. 60.

Avrupa kaynakları, sanki *kendiliğinden, durup dururken, ortada hiçbir sebep yokken* mi "kıyamet beklentisi" içine girivermiştir?[62] Eğer "bütünsel" bir görüş elde edilecekse, Osmanlı'nın Batı Avrupa'da kendi varlığını hissettirmeye başlamasıyla Avrupa'daki "kıyamet beklentisi" arasındaki ilişkiye ilişkin de bir şeyler söylemek gerekmez mi? Bu konuda elbette ki sayısız kaynak sunulabilir. Lakin Roma sonrasının dağınık ve ortada bir "nizam"ı kalmamış bir döneminde "kan" dökmeyi bütün insanlığa karşı işlenmiş bir suç, hatta meşru olarak savaşta dökülen "kan"ın bile daha sonra tövbe edilmesi gereken bir suç teşkil ettiğini öne sürerek Batı Avrupa'ya "nizam" verecek bir barış havarisi kesilen, dolayısıyla dağınık bir siyasi ortamda kendisini siyasi bir aktör olarak devreye sokarak buna 'eklesiyastikal' bir hava veren Kilise'nin, Osmanlı'nın Avrupa'da varlığının hissedilmeye başlamasından sonra, nasıl savaşmanın kutsal bir görev ve kâfir ('Türk') kanı dökmenin de ilahi bir emir olduğunu vazederek, yine, yeni bir "siyasal nizam" kurduğunu derinliğine araştıran Tomaz Mantnak'ın çalışması, türünün en iyi örneklerinden birisidir. Osmanlı'nın, komşusu kâfirlere karşı kutsal savaş ederek kurulduğu gibi bir tezi, sanki kendi başına ve kendi içinde, sadece Osmanlı böyle bir saikle kurulmuşçasına sunanlara karşı, Mastnak'ın çalışmasında, yeterince başka veriler de bulunabilir.[63] Lakin tarihyazımının merkezinin zaten hep Batı'da olduğunu ima eden, ama bir yandan Batı'daki tarihyazımının da kendine özgü sorunları varmış gibi bir görünüme bürünen, diğer yandan da sözde merkezin tarihi ile sözde çevrenin tarihinin aynı "bütünsellik" içinde değerlendirilemeyeceğini iddia ederek çevreyi bir kez daha kendine özgü bir tarihi olmaya mahkûm eden Imber'in sözkonusu bakış tarzı, *sadece diyelim ki postkolonyal okumalarla mahkûm etmeye kalkmak de yeterli değildir; bu tavır aynı zamanda kendi bağlamı içinde de mahkûm edilmelidir.* Osmanlı 'kuruluş' sorununu, tek tek temsilcileriyle değil, bütün olarak sorun addetmek gerektiğini söylerken kastettiğimiz de budur.

Doğrusu Imber'in Osmanlı 'kuruluş'unun hem ilk kaynaklar itibarıyla ve hem de modern araştırmalar itibarıyla ancak bir "kara delik" oluşturduğunu; bu nedenle Osmanlı'nın 'kuruluş'una dair yapılabilecek en iyi şeyin onun bu durumunu kabullenmek olduğunu ileri süren, lakin bunu yaparken burada yaptığımızdan daha derinlikli bir çalışmayla tespit edebildiklerimize başkalarının da eklenmesi mümkün olan zımni çözümler veya analitik sapmalar içerdiği görülen varsayımlarının *alımlan-*

62 Böyle beklentilerin modern dönem başlarından günümüze kadar da nasıl etkisini sürdürdüğünü, Schlegel, Baudrillard ve Zizek üzerinden gösteren bir okuma için bkz., Ian Almond, "Two Versions of Islam and the Apocalypse: The Persistence of Eschatology in Schlegel, Baudrillard and Zizek", *Journal for Cultural Research*, c. 13, no. 3-4 (Temmuz-Ekim), s. 309-321.

63 Bkz., Tomaz Mastnak, *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*, (University of California Press, Berkeley: 2002).

ması meselesi de başlı başına bir sorun teşkil eder. Birkaç örnek vermek gerekirse, Oktay Özel ile Mehmet Öz'ün, Osmanlı 'kuruluş'una dair çeşitli varsayımları biraraya getirdikleri, ancak bütününe bakıldığında sanki Imber'in "kara delik" varsayımını *zımnen desteklemek için hazırlanmış* göründüğü söylenebilecek *Söğüt'ten İstanbul'a* ait derlemesine yazdıkları "Giriş"te, sorunu, ilk Osmanlı kaynaklarının Osmanlı tarihi için kullanışlı olup olmadıklarına bağlarlar. Derlemede yer verdikleri Elizabeth A. Zachariadou'nun "İlk Osmanlılara Dair Tarih ve Efsaneler" adlı makalesinin[64] ise, Imber'e cevap teşkil ettiğini iddia ederler.[65] Elbette ki hep tekrar ettiğimiz üzere meseleyi bu şekilde ortaya koymanın, bizatihi kendisi sorunludur. Ne Imber sadece ilk Osmanlı kaynaklarının kullanılıp kullanılamayacağı meselesine yönelmektedir ve ne de soruna sadece tamamen "farklı bir bakış açısı"yla baktığını dile getiren, ama niye farklı baktığına dair tek bir neden ileri sürmeyen, Imber'in çalışmalarıyla eleştirel bir yüzleşmekten kaçınan Zachariadou'nun makalesi, Imber'e bir cevap olarak kabul edilebilir. Sorun başka yerdedir. Imber, sadece ilk Osmanlı kaynaklarını sorunsallaştırmakla kalmamakta, bunu yaparken hem başka tarihsel alanlarda uygulanamayacak yöntemleri Osmanlı için uygulanabilir görmekte, hem Mihailoğulları örneğindeki gibi anlatısından taşan ve onu sanki Osmanlı 'kuruluş'u için iddia ettiği efsaneleştirmeye yakın bir şekilde efsaneleştiren çıkıntılarla bezeyen bir anlatı haline sokarak bunu ilk Osmanlı anlatılarına hamletmekte, hem Osmanlı'nın kökenini efsane üretmeye uygun pastoral ve dahası "köylü" bir ortama bağlamakta ve hem de analitik olarak ciddi sorunlar içeren bir kavramsal çerçeve içinden yürümektedir. İlk Osmanlı kaynaklarını "değersiz", aynı dönemde yazılmış ve onları betimlemesine bakıldığında en az Osmanlı kaynakları kadar belagat, önyargı, ideolojik öncelikler ve benzeri kusurlar taşıdığı söylenebilecek Bizans ya da Slav kaynaklarını, ilk Osmanlı kaynaklarından daha muteber, aynı özelliklerle örülü oldukları söylenebilecek Batı Avrupa kaynaklarını ise "kesinlikle" daha kullanışlı bulması; dolayısıyla kaynaklar açısından, *meşruiyetini nereden aldığı sorgulanabilecek bir tasnife gitmesi* de, sorun değildir. Sorun, Imber'in "kara delik" iddiasının ancak böylesi bir *hiyerarşik zincir* içinden anlamlı olabilecek bir iddia olması; dolayısıyla 'kuruluş'a bakışının, Köprülü'nün çokça uğraşmak zorunda kaldığını göreceğimiz şarkiyatçı ya da Türkiyatçıların bakışıyla, aradan geçen neredeyse yarım yüzyıla rağmen, aynı *zemin*e oturtulabilecek olmasıdır. Imber, bir kez daha tekrarlamayalım ki, *Osmanlı 'kuruluş'una zımni siyasal bir bakışla bakmakta, lakin Osmanlı'nın dışından kurulmuş bu siyasal bakış, Osmanlı'nın*

64 Elizabeth A. Zachariadou, "İlk Osmanlılara Dair Tarih ve Efsaneler", *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde, s. 341-394.

65 Özel ve Öz, "Giriş", s. 29.

kendisi siyasal bir anlamdan yoksun kılmaktadır. Dolayısıyla yapılması gereken şey, *sözkonusu zımni bakış açısının kendisini deşifre etmektir* ve bu, sadece Imber'e de özgü değildir, Osmanlı 'kuruluş'a dair varsayım geliştirenler için *genel*dir.

Belki Osmanlı 'kuruluş' sorununda var olan iletişimsizliğin başka bir örneği olarak gösterilebilecek Kafadar'ın *İki Cihan Aresinde*'de Imber'i herhangi bir şekilde değinmemesi, değindiği nadir yerlerden birinde de onu sanki on beşinci yüzyılın sonunda Osmanlı'yı kuranların gaziler olduğuna dair inancın "saray tarihçileri"ne ısmarlanarak oluşturulmuş bir fikre sahipmiş gibi göstermesi, bu açından Imber'in Gibbons, Arnakis, Kaldy-Nagy, Jennings ve büyük ölçüde Lindner'le bir öbekte toplanabilecek bir görüşte olduğunu iddia etmesi[66] gibi *teorik olarak* Osmanlı 'kuruluş'u sorununun niye zayıf olduğunu gösterecek örnekler bir yana bırakılırsa, Imber'i kendi 'kuruluş' tartışmalarına dâhil eden en önemli örnek Rudi Paul Lindner'dir.

III. "BÜTÜN KABİLE KIZAR BANA"[67]

Lindner'in, ilk yayını 1983 tarihli olduğundan ve 'kuruluş'a dair ayrı bir başlık altında ele alınması gereken bir varsayım, kana dayalı bir oluşum olarak değil, siyasal bir oluşum olarak kabile[68] varsayımını öne sürdüğü *Göçebeler ve Osmanlılar*'da, Osmanlı ilk kaynaklarını sorunsallaştıran makaleleri 1990'lar civarında çıkan Imber'e değinmesi mümkün değildi.[69] Lakin Imber'in, Osmanlılar'ın kandaş olmayan bir "kabile" etrafında kümelenen "yararlı bir siyasal kurum"dan hareketle kurulmuş[70] bulunduğunu iddia eden Lindner'i eleştirel olarak da olsa dikkate alması mümkündü. Oysa Imber, böyle bir çabaya yeltenmediği gibi, Osman Gazi'nin kökeninin bir "kabile"ye bağlayan çalışmaları olduğuna kısaca değinerek geçmiş; bunun kendi yaklaşımını yerinden edebilecek bir yaklaşım olduğunu farketmemiş gibi davranmıştır. Imber'de genel olarak kendisinden önce yapılmış çalışmalarla analitik olarak da siyasal veya tarihsel olarak da iletişime girmeme gibi bir tercihin olduğuna daha önce de değindiğimizden, aslında bunun şaşırtıcı bir yanı yoktur. Lakin Lindner'in

66 Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 153 ve 196, not. 111.

67 MFÖ'nün "Sanatçının Ölümü" şarkısından alındı.

68 Lindner'in *Göçebeler ve Osmanlılar*'ının Türkçe çevirisinde "tribe", "kabile" diye çevrilmiş. Lakin hem kelimenin bu günkü anlamının çağrıştırdıklarını ve hem de literatürde göçebelerle var olan antropolojik bağını gözetme adına, Türkçe çeviriden yararlandığımız yerlerde dahi, "kabile" kelimesini "kabile"yle değiştirdik.

69 Burada elbette Lindner'in bir dönem sözcüsü olduğu 'kabile'ye dayalı Osmanlı 'kuruluş' anlatısının kabul edilebilecek bir görüş sunduğunu söylemeye çalışmıyoruz. Söylemeye çalıştığımız şey, siyasal bir kabileye dayalı 'kuruluş' anlatısının, en azından analitik olarak Imber'in varsayımından daha elle tutulur bir yanı bulunduğudur.

70 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 79.

Imber'le ilişkisi tamamıyla şaşırtıcıdır. Çünkü Lindner, sanki Osmanlı 'kuruluş'u bir *ilk tarih*miş de onun kendine özgü bir *tarihöncesi* varmış gibi, tarihsel 'sahne'yi altüst ederek kurguladığı ve ilk kez 2007'de yayınlanan *Osmanlı Tarihöncesi*'ndeki 'sahne'de, Imber'i birkaç açıdan kullanır. Hem de analitik olarak Imber'in varsayımından daha sağlam bir varsayım olan "kabile"ye dair yaklaşımından vazgeçme pahasına. Dolayısıyla, Lindner de, örneğin Divitçioğlu gibi, aslında Osmanlı 'kuruluş'u için bir değil, iki ayrı varsayım öne sürmüş görünmektedir. *Göçebeler ve Osmanlılar*'daki ilk varsayımı, aşağıda üzerinde ayrıntılı olarak duracağımız Gibbons'ın çalışmasının gözden geçirilmiş bir versiyonu gibi görünürken *Osmanlı Tarihöncesi*'ndeki ikincisi varsayımı, onu Imber'e yaklaştırır.

Bu açıdan, Lindner'in *Osmanlı Tarihöncesi*'ndeki ilk varsayımından vazgeçme pahasına kendisini Imber'e yaklaştıran varsayımını daha net olarak görebilmek için, onun *Göçebeler ve Osmanlılar*'daki ilk varsayımının neyi içerdiğine kısaca bakmak yerinde olacaktır. Yirminci yüzyılın ilk yarısında Herbert Adam Gibbons, Mehmet Fuad Köprülü ve Paul Wittek tarafından Osmanlı 'kuruluş'una dair getirilen ve her birisini aşağıda ayrıntılı olarak ele alacağımız varsayımlardan sonra uzun bir süre bu varsayımların gölgesinde seyreden Osmanlı 'kuruluş' tartışmalarına, yirminci yüzyılın sonlarına doğru yeni bir ivme kazandıran Lindner'in *Göçebeler ve Osmanlılar*'ı, aslında, sözkonusu tartışmaların uluslararası akademik camiada en fazla yer bulan bir tezini, Wittek'in 'gaza etiği' tezini hedef alır. Wittek'in tezi, genelde şu şekilde algılanmıştır: Osmanlılar, 'düşman' addettiği gayr-i Müslimlere karşı yürüttükleri 'gaza' etrafında oluşan bir saikle kurulmuştur; kuruluşta etkin olan aktörlere bu mücadeleleri dolayısıyla 'gazi' adı verilmiştir; sözkonusu gaziler, geçmişte belki göçebe bir kabile olsalar da 'gaza'nın oluşturucu 'ruhu' nedeniyle kabile bağlarından kurtulmuşlardır. Wittek'in tezini "bir göçebe kabileden kallavi bürokratik düzenlemelerin yer aldığı, yerleşik bir oluşum"u[71] anlamak için yetersiz bulan Lindner ise, öncelikle gaza gibi dışlayıcı görülen bir saikin ilk dönem Osmanlı'yı anlatamayacağını belirtir. Elbette ilk Osmanlılar, Wittek'in de öngördüğü gibi, göçebeliğe dayalı bir kabile tanımını artık arkalarında bırakmışlardır; ancak gaza gibi dışlayıcı bir saik adına değil, daha geniş, daha kapsayıcı ve analitik ve siyasal olarak daha tutarlı başka bir kabile oluşumu adına.

Kandaş hususiyetlerini geride bırakmış, daha kapsayıcı ve siyasal bir oluşum olarak yeni bir kabile etrafında örgütlenmiş olduğunu ileri sürdüğü ilk Osmanlılara dair Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*'da, "titiz kronolojik çalışmalar"ın da bulunduğuna inanmaktadır. Bu nedenle yapılması gereken, bu kronolojiyi "daha analitik bir

71 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 17.

gözlem"le yapılandırmaktır.[72] Böylece kronolojinin ötesine geçilecek ve kronolojiyi ortaya çıkaran gelişmelerin "siyasi önemi" de gösterilebilecektir.[73] Tekrar belirtelim: Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*'da, ilk dönem Osmanlı'ya dair yeterince kronolojik veri bulunduğuna inanmaktadır; yapılması gereken, bu verileri hem *analitik* ve hem de *siyasal* olarak kavrayabileceğimiz bir biçime büründürmektir. Bu yaklaşım, bir yandan ilk Osmanlı'ya ilişkin bir kronoloji çıkaran, ama diğer yandan herhangi bir kronoloji çıkarmanın mümkün olmadığına inanan Imber'in yaklaşımından ayrı bir yaklaşımdır elbette. Başka bir ifadeyle, Lindner'in ilk çalışması, sadece kronoloji açısından değil, meseleye artık analitik bakılması gerektiğini, kronolojik gelişmelerin siyasal olarak yorumlanmasına ihtiyaç duyulduğunu belirtmesi açısından da, Imber'in kendisinden sonra gelen efsaneleştirici yaklaşımlarından hayli farklı bir noktada durur. Ancak *ilk bakışta*.

Göçebeler ve Osmanlılar'da Lindner, Osmanlı'nın bir "kabile" etrafında kurulduğunu iddia eder. Burada "kabile" kandaş zümrelerden oluşan bir birliktelik olarak değil, son dönem antropolojik çalışmalardaki eğilimleri de dikkate alarak[74], kapsayıcı bir birliktelik olarak tasavvur edilir. 'Kabile', insan kaynağı da dâhil mevcut kaynakları amaçları uğruna seferber edebilme esnekliğine sahip, kapsayıcı, başkalarının katılımına açık ve tanımı gereği *analitik* olan *siyasal bir birim*dir. Kabile, "mensubiyetin ortak çıkarlarla (ve ortaçağ Avrasya'sında bir şef'e boyun eğmekle) tanımlandığı siyasal bir organizmadır". Bu tanımı Osmanlı'ya uygulayan Lindner, 'Osmanlı kabilesi'nin oluşumu için her şeyin hazır olduğunu ileri sürer: "13. Yüzyıl Bitinya'sında, bir kabilenin biçimlenebileceği havuz, bütün gerçekleşebilir amaçlarıyla ele alındığında, Türkleri ve Bizanslıları, Yunanca konuşan Hıristiyanları ve Türkçe konuşan göçebeleri içeriyordu".[75] Dolayısıyla, Lindner'in yaklaşımında ilk dikkatini çeken husus, kabilenin, siyasal bir "havuz" oluşturacak denli geniş bir tanımı olmasıdır:

> Kabile mensuplarını birbirlerine bağlayan tutkal, çıkarlarıydı: otlak, yağma, hayatta kalma ihtiyacı, yayılma arzusu. Bu tutkalın gücü, kabilenin büyüyüp büyüyemeyeceğini belirledi ve her iki süreç de hızla gerçekleşti- hem de dörtnala. Kabileler, nihayette, bir grubun, harici dünyadaki şartlara rağmen varlığını garanti etmenin siyasal amacına hizmet etti. Dolayısıyla harici baskının kabile oluşumunu ivedi hale getirmesi şaşırtıcı değildi. Kabileler boşlukta var olmadı; varlıkları, bir biçimde tehdit edici olan, başka bir toplumun varlığını öngerektirdi. Bu simgesel olarak ilişkili varlıklar arasında dayanak noktası,

72 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 18.

73 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 18.

74 Paul Rudi Lindner, "What Was a Nomadic Tribe", *Comparative Studies in Society and History*, c. 24, no. 4, (1982), s. 689-711.

75 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 19.

> bey (chief) bulunurdu. Kuşkulu toplumlar arasında bir aracı olarak, becerilerini savaşa ve müzakereye uygulardı. Eğer kandaşlık kabile tarihinde bir rol oynadıysa, çocukların harici olarak öngörülebilir olan ebeveynlerinin zekâsını taşıyabilme yeteneksizliğinde, kabilelerin nesiller boyu kurumsal istikrar meydana getirmede başarısız oluşunu açıklayan bir yeteneksizlikte yatar. [76]

Ancak Lindner'in analitik kabile tanımının da bir sınırı vardır: Lindner aslında daha çok göçebe Hunlar ile göçebe Osmanlılar örneğinden hareketle geliştirilmiş olan bir kabile tanımı geliştirmekte ve buradan daha analitik ve siyasal okuması yapmaya çalışmaktadır; bu açından 'Osmanlı kabilesi'nin oluşumu daha baştan bozkır kabilelerinin varlığıyla sınırlıdır. Dolayısıyla Lindner, sanki kabilenin, örneğin Hint-Avrupalı varyasyonları, kandaş veya değil, başka kabile oluşumlarından farklı bir analitiğe ve siyasallığa sahipmiş gibi; sanki diyelim ki kabileye dair çalışmaları literatürde bir anlamda kurucu bir işleve sahip olan Lewis Henry Morgan'ın kandaşlık ve kabileye dair çalışmasını[77] bozkır kandaşlığı veya kabile oluşumları konusunda çaresiz bulmuş veya başka bir anlatının konusu olarak değerlendirmiş gibi, bozkır kabilelerini bir 'aile romans'ının içine hapseder: bozkır kabilelerinde, başarılı bir kabile reisi, savaşa da müzakerede de açık olarak, maiyetine yeni otlaklar, yağmalar veya harici şartlar karşısında hayatta kalacak ortamlar ("otlak, av, ve güvenlik"[78] ortamları) sağlayabilmiş; lakin beceriksiz çocukları, bu başarıları, *kurumsal bir yapı ortaya çıkaracak bir süreklilik* içine sokamamıştır. Bu nedenle, bozkır kabileleri, "dörtnala" ortaya çıkmış ve "dörtnala" yıkılmıştır. Başarılı örnekler ise marifetlerini başka şeylere, başka kurumsal yapılara uyum sağlayabilme becerilerine borçludur. Tıpkı Osmanlılar gibi. Zaten "Yakın doğu ve iç Asya'da Türk kabileleri, başarılı bir şefin etrafında toplanmış çoğu kez *geçici, pragmatik* siyasal gruplaşmalardı".[79]

Bu açından, Lindner'in "havuz"u, göçebe şartlarında başka, yerleşik hayata geçince başka şartlardan müteşekkildir ve aslında *ikinci bir bakış*ta, *iddia edildiği kadar analitik ve siyasal değil*dir. Göçebe iken var olan gruplaşmanın siyasal mantığı ile yerleşik olarak gruplaşmanın siyasal mantığını birbirleriyle örtüştürmek, aralarında bir illiyet bağı kurmak, hatta bunları değişerek dönüşmüş bir sürekliliğin neticesi olarak kavrayabilmek mümkün değildir. Eğer ortada bir başarı varsa, bu şefin, beyin, kabile reisinin başarısıdır.

Dolayısıyla, Osmanlı, daha göçebe iken, sadece kandaş unsurlardan değil, onların kabile reislerini başarılı bularak aralarına katılan başka unsurlardan da örülü olarak

76 Lindner, "What Was a Nomadic Tribe", s. 710.

77 Henry Lewis Morgan, *Eski Toplum*, çev. Ünsal Oskay, (İnkilap Yayınevi, İstanbul: 2015).

78 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 81.

79 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 31. İtalik eklendi.

Bitinya'ya gelmişlerdir. Böyle bir iddiayla Lindner, Osmanlı 'kuruluş'u bağlamında ortaya atılan çeşitli hususları da bu kabile anlayışı etrafında yeniden tanımlar. Örneğin çokça tartışılan Osmanlı'nın Kayı boyundan gelip gelmediği meselesini, soyağaçlarının, göçebe kabilelerin zorlu hayat şartları karşısında göstermek zorunda oldukları esnekliğe dayalı olarak göz ardı edilebileceği ve dışardan gelenlere açık olabileceği bir şekilde, yeniden anlamlandırır: Soyağaçları, kan bağı iddiaları içermesine rağmen, aslında "bir çeşitli zorunlu imge, siyasal bir sözleşme"dir ve illa ki ortada bir kan bağı bulunmasını gerektirmez.[80] Dolayısıyla ilk kaynaklarda görülen soyağacı tutarsızlıklarını, sonradan uydurmaların bir neticesi olarak değil, siyasal bir organizma olarak kabilenin kapsayıcı doğasının bir sonucu olarak görmek gerekir: "Kabile ideolojisi söylemi akrabalık ilişkilerine dayanır, ama kabile gerçeği, ortak çıkar, yarar ve çalışmayla biçimlendirilmiştir".[81] Bu şekilde oluşan bir kabilenin, sadece dışarlıklı gördükleri yerlere değil, av, otlak ya da güvenlik için hemcinslerine de saldırabildiklerini de iddia eder ve böylece Wittek'in Osmanlıların ortak bir boydan geldikleri iddiasını reddetmesinin yerinde olduğunu; lakin bu durumun gaza gibi dışlayıcı bir saik açık açısından değil, kabilenin kapsayıcılığı açısından yorumlanması gerektiğini öne sürer.[82]

Yine, Imber'in sonradan iddia edeceği gibi eli saban tutan bir "çiftçi" olmayan[83] Osman'ın Bitinya ortamında "bey" olmasını sağlayan unsurlar, ne arkasında bırakmasının gerekli olduğunu gördüğü "göçebe kalabalığı"[84] ve ne de göçebe hayatın bir gerekliliği olan, ancak 'gaza' idealiyle de örtüşmeyecek denli hayati bir zorunluluk olarak görülmesi gereken "yağma"dır. Zaten "yağma" göçebelerin yerleşikliği geçme teşebbüsü olarak görülmesi gereken bir unsurdur.[85] Başarılı bir girişimci olan Osman'ın elinde "kabile"den başka bir şey, siyasal olarak kendisini var edebileceği dayanak yoktur.[86] Her ne kadar ilk dönem tecrübesi itibarıyla "Türklerin eski konar-göçer toplumlarının siyasal mirasından başka bir şey" değilse de, başarılı bir girişimci olan Osman Bey, kabileyi yerleşikliğe geçmek amacıyla yeniden yorumlar: "Osman Bey, çok dilli, çok dinli bir grubun içinden yükselen başarılı bir Bitinyalı" ve "Osmanlı kabilesi"[87] kurucusu olarak, kabilesini hayli geniş tutabilme becerisine

80 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 32.
81 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 78.
82 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 22-23.
83 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 75.
84 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 76.
85 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 72-74.
86 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 77.
87 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 77.

de sahiptir: "Ortak siyasal çıkarlar adına Osman Bey'in yönetiminde birleşen insanlar için, soy, din, meslek ikinci planda" kalır. Bunun nedeni, "Türklerin konar-göçer toplumlarının siyasal mirası" olarak gelen kabile anlayışının, Osman Bey liderliğinde başarılar geldikçe, "kabile yapısını değişime" zorlamasıdır:

> Osman Bey, *yanındaki göçebelerden bir kabile [tribe], yani Osmanlıları* kurdu. Bu kabile oluşumunu destekleyen *siyasi program olan düzenli yağmacılık, sınırlı otlak ve insan gücüne sahip* Bitinya göçebelerine taşıyabileceklerinden daha fazla yük getiriyordu. Osman Bey de, Orhan Bey de bu *nedenle kabileyi ve girişimi başkalarına da, özellikle diğer Türklerin rekabetinden ve Bizans şiddetinden perişan olmuş eski-çiftçi ve eski-göçebelere* de açtılar. Kabile bu yeni katılımlarla büyüdü ama *artık bir göçebe kabilesi değil*di. Başarılar doğrudan kabile yapısını değişime zorladı. Birliğe gönüllü katılımlar [gönüllü teşekküller; voluntary association], Balkan seferleri için gerekli desteği sağlayacak ve askeri toplayacak ölçüde yeterli olmuyordu. Osman ve Orhan beylerin halefleri, göçebe iktidar ve yaptırımlarından [tribal powers and obligations; *kabilevi iktidar ve mecburiyetlerden*] tamamen soyutlandı. Onlar artık kabile [mensuplarının; tribesmen] reisleri değildi. Onlar *hem göçebe ve hem de yerleşik tebaanın* hükümdarı [lord; efendisi, hâkimi] idiler.[88]

Böylece ilk Osmanlılar, başarıların, büyümenin ve yerleşikliğe geçmenin zorlamasıyla, "kabilevi iktidar ve mecburiyetlerinden tamamen soyutlanma" süreci içine girer. Ama daha kapsayıcı, daha kuşatıcı ve daha siyasal bir 'Osmanlı kabilesi' kurmak adına. Dolayısıyla Lindner, Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarında sürekli tartışılan meseleleri, analitik ve siyasal olarak kabile kavrayışı içine o kadar yerleştirmeye çalışır ki ilk Osmanlı kaynaklarında yer alan Osman'ın göğsünden yükselen 'çınar'ı dahi bu çerçevede yorumlar: "Kuvvetli kökleri ve dalları ile kaynakları ve bahçeleri koruyan ağaç imgesi Osmanlı girişiminin muradını yansıtıyordu. Osmanlılar, rüyada açığa çıkan göçebe vaadinde olduğu gibi, yerleşik tarım için huzur ve bolluğu temsil ettiler. *Osmanlı rüyası çiftçiler ve tüccarlar içindi, göçebeler için değil*".[89]

Ancak kabilesini genişleyerek yerleşik bir hayata geçen Osmanlar için, daha kapsayıcı ve siyasal olarak belirli bir yönelime giren yerleşiklik, içinden çıktığı göçebeliği de bir sorun olarak görmeye başlar: "Osmanlı oluşumunun yaratılmasına ortaklık etmiş *göçebeler şimdi bu oluşumun arzulanmayan ve istenilmeyen tebaası*" oldu. Sonunda Osman'ın "rüya"sından başka bir rüyaya, artık sultan olmuş bir liderden başka bir lidere yöneldiler ve onun karşısına "şah"larını diktiler. Böylece Anadolu'daki "Osmanlı imgelemi", bir "Safevi kabusu"na dönüştü.[90]

88 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 83. İtalikler eklendi. Çevirideki köşeli parantez içindeki düzeltmeler için bkz., Rudi Paul Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, (Research Institute for Inner Asian Studies, Indiana University, Bloomington: 1983), s. 36.

89 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 86. İtalik eklendi.

90 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 86. İtalik eklendi.

Lakin ortada "ortak çıkar ve yarar"dan ve dahası becerikli bir kabile reisinin başarılarından başka ne tür bir siyasallık olduğunu sormaya kalktığımızda, Lindner'in verebileceği bir cevabı yoktur. Zaten bu tür kabileler, siyasal bir kurum bir yana, herhangi bir kurum ortaya çıkarabilecek bir beceriden de yoksundur. Bu nedenle Lindner'in Osmanlı'sı, *kabileden sonrasını, ancak tekrar kabile üzerinden tanımlayabilir*. Dolayısıyla yerleşikler ile göçebeler arasında, aslında daha Abbasi dönemlerinden itibaren başlayan gerilimi, sanki Osmanlı'ya özgüymüş; sanki örneğin Selçuklular da aynı sıkıntıyla karşılaşmamış gibi değerlendirir. Osmanlı, para basmaya, vergi toplamaya, kanun koymaya, bürokratik bir yapı oluşturmaya, askeri bir düzen kurmaya; kısacası *bir iktidar için* gerekli olan bütün mecburiyetleri yürürlüğe sokmaya başladığında, lego oyunu tekrar karşımıza çıkar: Elbette 14. yüzyıldan itibaren "yakın bir beyin uzaktaki sultana doğru dönüşüm süreci" başlamıştır; ancak bu sürecin hangi saiklerle, neye dayanarak ve nasıl gerçekleştiğine dair herhangi anlaşılabilir ve makul bir açıklama bulamayız. Osmanlı kanunları için ansiklopedik bir bilgiyi aşamayacak, (*ad hoc* oldukları; İslâm şeriatına uygun olduğuna dair bir "masal" üretildiği; kökenlerinin Moğol geleneğine ve kabile uygulamalarına dayandığı; Moğol geleneğinde de "Cengiz Han'ın başarısı"nın yattığı; "hanedan yasası"nın "göçebe kurultaylarının esintisini" taşıdığı; "Osmanlı kanunu"nun "gücü"nün "onu ilan edenin, sultanın iktidarı"ndan geldiği gibi) kısa, kökenleri itibarıyla karmaşık, dolayısıyla birbirleriyle nasıl telif edileceği meçhul bir özetten ve hem merkezi ve hem de vilayet idaresinin nasıl teşkilatlandırıldığına dair yine kısa, ancak hayli betimleyici olmaktan öte bir anlamı olmayan bir değerlendirmeden sonra, *Göçebeler ve Osmanlılar* kurulu iktidarın göçebelerle nasıl mücadele ettiğine dair, arşivlerden alınma verilerle dolu uzun bir çözümlemeyle biter.

Bu uzun bölüm, Sonuç bölümünde "[b]ir zamanlar değerli bir savaşçı olan göçebe"nin, "potansiyel düşman"a dönüştüğü[91] yargısının kanıtlanmasına dönük olan, herhangi (dayanacak bir destek anlamında) bir mesnedi olmayan tipik bir Osmanlı tasvirinden başka bir özelliğe sahip değildir. Sanki Osmanlı *kanunu* ve *iktidarı*, hem kaynakları itibarıyla ve hem de uygulanması itibarıyla, Lindner'in anlatısına mesnet teşkil eden "kabile"den bile çıkarsanamayacak, keyfi ve yapıştırma bir kanun ve iktidar halini alır. Bu açından, aslında Lindner'de *"kabile", bütün o analitik olma ve siyasallığı vurgulama iddialarına rağmen, Imber'de "folk-etimoloji" nasıl bir işleve sahipse, o kadarlık bir işleve sahiptir* ve asıl gücünü, Wittek tezine karşı kurulmasından alır: Lindner, Wittek'in gaza tezine karşı başka bir tezle karşı çıkmış; lakin kabile kavramını da, analitiğini de, siyasallığını da, bu karşı çıktığı tezin yapısı çerçevesinde örmüştür.

91 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 161.

Kısacası, Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*'da, göçebe bir hayattan yerleşikliğe geçiş anlatısı çerçevesinde, ilk Osmanlıların çok dilli, çok dinli, her türlü meslek erbabının yer aldığı, ancak "kendisini yaratan bir insan" olan Osman Bey etrafında birleşerek siyasal bir organizma oluşturmuş olan bir "Osmanlı kabilesi"nin doğuşunu ele alır. Artık imparatorluktan umudunu kesen "Bizanslıların bazıları"nın da, "gelecek vaad eden bir lider olarak gördükleri Osman Bey'in yandaşı" olarak "kabile"ye katıldıkları ve "Osmanlı"[92] oldukları bu kabile tanımı, *ilk bakışta*, hayli vaatkardır. Lindner'e göre, her ne kadar ilk dönem Osmanlı kronikleri Osman ile maiyetinin ve sonraki nesil hanedan mensuplarının 'gazi' olduklarını vurgulamaya çalışmış olsalar da, bundan Wittek'in öne sürdüğü gibi bir 'gaza' tezi çıkmaz; 'gaza'yı, Osmanlı'nın 'kuruluş'undaki 'itici güç' veya saik olarak değil, daha sonradan Osmanlı girişimine ilk dönem Osmanlı tarihçilerinin yüklediği bir 'meşrulaştırma' tarzı olarak görmek gerekir; "ilk dönem Osmanlı tarihine bakmanın en uygun yolu", "kabile merkezli bakış açısı"dır.[93] Ama *ilk bakışta*.

Bu açıdan, önce Halil Berktay'ın üzerinde durduğu, daha sonra Peter B. Golden'ın dikkat çektiği, son olarak Ümit Hassan'ın daha ayrıntılı olarak işlediği Lindner'in kabile ve siyasallık arasında kurduğu ilişkinin 'kuruluş'ta oynadığı role verilen önemin, aslında 'kuruluş'u teorik olarak daha kayda değer bir zeminde çözümleme potansiyeline dikkat çekme çabası olarak görmek gerekmektedir. Lindner'in *Göçebeler ve Osmanlılar*'ı böyle bir potansiyele gerçekten sahiptir. Ama *ilk bakışta*.

Berktay, 'kuruluş'a ilişkin varsayımlar arasından neden 'kabile' (veya 'kabile'ye) dayalı varsayımın aslında diğer varsayımları da bir biçimde içerecek denli geniş bir kapsama alanına sahip olduğunu gösteren ve dahası *sadece Osmanlı tarihine değil, bütün bir tarihe kabile açısından daha teorik bir zaviyeden bakan* okumasında, Lindner'in kabile tezini, kandaş kabilelerden kopanların bir beyin etrafında bir maiyet oluşturması ve böylece kabileye, sadece kan bağına dayalı değil, başkalarını da kapsayıcı siyasal bir anlam vermesi açısından yaklaşır. Bunun, *sadece Osmanlı bağlamında değil, genel tarihin seyri içinde*, daha evvelden yapılmış yorumları "tekrarlar gibi olduğu"ndan bahseder ve böyle bir bakış açısının önemine değinir.[94] Lindner'in *Göçebeler ve Osmanlılar*'ın ilk

92 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 62.

93 Bkz., Paul Rudi Lindner, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinde İtici güç ve Meşruiyet", çev. P. Emiralioğlu, *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde, s. 424.

94 Halil Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", Sina Akşin (der.), *Türkiye Tarihi 1: Osmanlı Devletine Kadar Türkler* içinde, (Cem Yayınevi, İstanbul: 1987), s. 80. Bektay'ın "daha önceki yorumlar"dan kastettiği, Markist bir tarih okumasına dayalı olarak geliştirilen, Lewis Henry Morgan'ın Friedrich Engels tarafından yorumlanma tarzıdır.

yayın tarihi 1983 olduğu hatırlatılırsa, Berktay'ın 1987'de yaptığı ve hem Lindner'in bu kitabında giriştiği meseleyi önemseyen ve hem de onu daha geniş ve en önemlisi teorik bir bağlama yerleştiren okumasının, bırakınız diğer Osmanlı 'kuruluş' varsayımcıları tarafından, Lindner'in kendisi tarafından dikkate alınmamış olması, aslında Imber'in "kara delik" varsayımının neden sonraki 'kuruluş' varsayımcıları için daha cazip hale geldiğini izah etmek için bir *zemin* sağlayabilir: eleştirilmesi gereken yönleri olmasına rağmen, ileride ayrı bir başlık altında değerlendireceğimiz Berktay'ın okuması, *Osmanlı'yı kendi özel tarihi olan bir mevcudiyet olarak görmez; onu, genel tarih içine sokmaya çalışır*. Bu, aslında, özellikle uluslararası akademik camiada var olan Osmanlı 'kuruluş' anlatılarının tam da *kaçınmaya çalıştıkları* bir durumdur. O kadar ki Lindner, örneğin Köprülü'nün Osmanlı 'kuruluş'unu analiz etme tarzını, "Köprülü'nün Türkiye'nin tarihine, Avrupalı meslektaşlarının kendi Ortaçağ tarihlerine baktıkları gibi bakmayı seçmesini *yurtseverlikten kaynaklanan* bir eğilim sayılabilir"[95] diye eleştirmeye bile yeltenir. Yani, *Osmanlı tarihi, kendine özgü bir tarihyazımı olan kendine özgü bir tarih olarak kalmalıdır*. Aksi takdirde "yurtseverlikten kaynaklanan bir eğilim"in yansımasına dönüşebilir.

Wittek'in tezine daha yakın durduğu, hatta bu tezi Osmanlı haricinde özellikle uçlarda başka 'gaza devletleri' de olabilecek denli genişlettiği görünen Golden ise, Lindner'in kabile tezini, bütün o kapsayıcılık iddialarına rağmen, yeterince kapsayıcı olamadığı için eleştirir. Gaziyi, Lindner'in yaptığı gibi göçebe kabileler içinde belirli bir yeri olan alplerin (göçebe savaşçıların veya yağmaya meyilli grupların) yerleşik hayata geçince gazilere dönüştükleri biçiminde kavramak yetersizdir; çünkü ona göre, gaziler, sadece yağmacı veya savaşçı unsurları kapsamaz. Özellikle Osmanlı örneğinde "mutasavvıflarla ahilerin rolü büsbütün" gözardı edilmemelidir.[96] Dahası, ilk Osmanlıların, hayli heterodoks inançlara bağlı olduklarını öne süren Lindner'in aksine, hetedoksinin "hiçbir şekilde bir dini davaya adanmayı azaltma"dığını vurgular:[97]

> Orta ve Doğu Anadolu'nun Bizans tarihine kadar giden bir sapkınlık [hererodoksi] tarihi vardır. Aslında bugün bile kırsal Anadolu'[nun popüler İslam'ın]da (ve İran Azerbaycan'ında) aykırı bir dini karakter [hererodoks bir karakter] vardır. Bir bütün olarak *gazi* devletlerin kuruluşunda böylesi önemli olan bu dönemin tarikatlarının çoğu, avam Şiiliğinden [popüler Şiilikten] derinden etkilenmiştir. 14. yy'da Osmanlı yeniçeri birlik-

95 Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, s. 18-19.

96 Peter B. Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş: Ortaçağ ve Erken Yeniçağ'da Avrasya ve Ortadoğu'da Etnik Yapı ve Devlet Oluşumu*, çev. Osman Karatay, (Ötüken Neşriyat, altıncı basım, İstanbul: 2016), s. 368.

97 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 366, not. 44.

leriyle yakından ilgili hale gelen ve Balkanlar'daki İslam'da çok önemli bir rol oynayan Bektaşiler (kökeni belli olmayan Hacı Bektaş tarafından kurulmuştur), Kızılbaşlar için temeli atan aynı Babai sapkınlığından [heterodoksilerinden] türemişlerdir. Ali inancına [kültüne] ilaveten bu topluluklar *tecelli* (Tanrı'nın insan biçiminde görünümü) ve *tenasüh* (ruhların bedenden bedene göçü; böylece kutsallık [ilahi olan] kendisini Şii imamlarında gösterir) kavramlarıyla birleşen, Ali'de kutsallığın [ilahiliğin] varlığı hakkındaki eski ve gizli Şii öğretilerini de kabul etmişlerdir.[98]

Osmanlı 'kuruluş' varsayımları sözkonusu olunca, muhatabını eleştirirken ortaya atılan bir fikrin nasıl başka sorunlara yol açtığını göstermesi açısından hayli öğretici olan bu pasaj, Lindner'e bir itiraz olarak alındığı müddetçe, elbette ki belirli bir anlam taşır. Lakin sufi geleneği altüst eden bir manzara sunması, heterodoksluğu sadece dini bir mahiyet alan bir anlam kümesi içine sığdırması ve en önemlisi de, belki bir dönem başat bir çalışma konusu olarak değerlendirilebilecek popüler İslam-yüksek İslâm gibi bir ikiliğe aşırı bağlı olması nedeniyle, başka sorunlar ortaya çıkarır. Yine Osmanlı sözkonusu olunca, ilk dönem Osmanlıların hayli heterodoks olduklarını, daha sonraları ortodoksiyi benimsediklerini ileri süren tezlerin bir tekrar olan bu görüş, Golden'da Osmanlı'nın II. Murad'ın askeri başarılarından sonra "bir gazi, bir uç beyliğinden, geleneksel İslami devlet yapısına" dönüşmesiyle gerçekleştiği şeklinde kendisini gösterir.[99] Ancak bu görüş, sanılanın aksine, aslında Lindner'in kabile teziyle de yakından bağı vardır: burada siyasal olan, kabile bağlarından yabancılaşmayla, kendi göçebe (ve heterodoks) geçmişini, yerleşik (ve ortodoks) bir düzen ve "geleneksel İslami devlet yapısı" adına aşmayla ulaşılan bir durumdur. Ancak ne sözkonusu "devlet yapısı"nın "geleneksel" olmaktan başka bir özelliğini belirtilir ve ne de bunu aşamamış, hala göçebe kalmaya devam etmiş unsurların, artık melezleşmiş bir kimliğe ve hatta etnisiteye yaslanan siyasallık ve düzen adına problem olmayı sürdürmelerinin, sözkonusu devlet kurmayla bağını sonuna kadar götürür. Sanki bu tür her bir unsur, kendi göçebeliğinden sıyrılıp bir sıçrama gerçekleştirebilirse, devlet kurmaya namzet bir aday olarak ortaya çıkabilirmiş gibi!

Golden'ın Osmanlı tasavvuru da bundan beri değildir: "Selçuklularda olduğu gibi, Yakın Doğu krallığının bütün tuzaklarını edinerek hızla yerleşikleşen bir hanedanın *kendi göçebe taraftarlarına yabancılaşması, Osmanlı tarihinde erken gelmiştir*. Bunun Osmanlı siyasi yapısına az zarar vermesi, yatıştırıcı dini-siyasi sebeplerden

98 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 368-369. İtalik orijinalinde. Köşeli parantez içindeki ilaveler ise metnin orijinaline bakarak yaptığımız düzeltmeleri içeriyor. Bkz., Peter B. Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*, (Otto Harrassowitz, Wiesbaden: 1992), s. 359.

99 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 373.

[dini-ideolojik etkenlerden] dolayı olmuş olabilir. Ancak, gerçekten can sıkıcı boy [kabile] unsurlarının hoşnutsuzluklarını ifade için bir araçları vardı ve bu da güçlü bir dini renklendirmeye sahipti: *Sünniliğin hamisi haline gelen Osmanlı düzenine karşı, aykırı akımlar [heterodoksi].*"[100] İlginç olan, Golden'ın, ortodoskluğun hamisi olmaya başlayan bir devlet yapısıyla birlikte "Türk geçmişi"nin de yeniden hatırlanmaya başladığını iddia etmesidir. I. Murat'ın askeri başarılarıyla geleneksel İslâm devleti yapısına bürünen Osmanlı'da, "Oğuz asılları [kökenleri] hakkında yükselmiş bir şuurun var olduğu" görülür.[101] Golden, bunun, Anadolu'daki diğer Türk kabilelerinin üstünlük iddialarına bir cevap olarak gelişmiş olabileceğini belirtse de, meselenin Fatih'in hem "Kayı yönetici hanesinin hanlık kökeni"nin hatırlanmasıyla hem "İslâm ve Roma İmparatorluk geleneklerinin mirasçısı" olarak, kendisini "han, gazi ve kayzer/ βασιλεύς [Basileus]"[102] ilan etmesiyle bir çözüme kavuştuğunu iddia eder. Dolayısıyla kabile geçmişini geride bırakan, yerleşikleşirken melezleşen bir oluşum, bir yandan da kabileye dair bir şuuru yeniden hatırlayan ve dirilten bir hanedanlık iddiası ile hem gaziliği ve hem de *basileus*'luğu aynı anda yüklenen başka bir hanedanlık iddiası, melez bir şekilde, bir araya getiriliverir. *Osmanlı 'kuruluş' anlatıları, nihayette, ancak melez bir anlatıya yaslanarak kendi özel tarihine ve özel tarihyazımına ait kılınabilmektedir* ve bu tarihin ve tarihyazımının *hâkimiyet telakkisi de olabildiğince melez*dir. Dolayısıyla Golden'ın Lindner'in kabile tezini aşar görünen tezi, aslında bir noktada onunla buluşur: Farklı doğrultulara doğru yönelseler de, her iki tez de, 'kuruluş'u ancak dışardan katılanların niteliğine göre biçimlenen bir anlatı haline getirir. Elbette ki burada melezliği bir sorun olarak sunmuyoruz. *Sorun, bu melezliğin unsurlarının siyasal bir yapıyı nasıl yan yana durarak taşıyabildiğini kavrayabilmenin güçlüğünde yatar.*

Böyle bir anlatının hayli dikkat çekici bir eleştirisini, Ümit Hassan'ın hem Golden'a ve hem de Lindner'e yönelttiği eleştirilerde görebiliriz. Hassan, Lindner'in *Göçebeler ve Osmanlılar*'daki "kabile"ye dayalı 'kuruluş' varsayımının potansiyellerinden ziyade, çıkmazlarına odaklanır. Öncelikle Lindner'in 'kabile' temelli tezinin antropolojik bir 'kabile'yi değil, daha ziyade kendisinden önce Osmanlı bağlamında özellikle Köprülü ve Wittek tarafından tartışılmış bulunan 'kabile' fikrini temel aldığını; ilk tartışmalardaki 'kabile' fikrini genişletir gibi olsa bile, bunu daha çok Wittek'in gaza tezini eleştirmek için kurguladığını öne sürer.[103] İşin ilginç yanı,

100 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 369; Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*, s. 360.

101 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 373.

102 Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş*, s. 374.

103 Bkz., Ümit Hassan, *Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk İdeoloji'ye*, (İletişim, sekizinci

Hassan'ın Lindner'in 'kabile' tezinin "teorisizlik duvarına" çarpmış olduğuna işaret etmesi yanında, bu teoriye bir ad da koymasıdır: "[D]evlet teorisi noksanlığı, ... bazı hallerde tek tek kayda değer işaretler içerse de, bütünsel bir kavrayış karşısında lineer bir mantığı sergilemekten kurtulamıyor ve teorik bir bütünsellikten nasiplenemiyor": Lindner'de "devlet, akla geldiği zaman bile, arızi bir biçimde yer alıyor".[104] Burada Hassan'ın kullandığı 'devlet teorisi noksanlığı' ifadesini, *'amme hukuku'na dayalı bir iktidar ve düzenlemeleri noksanlığı olarak genişletirsek*, Lindner'de kabileden kanuna sıçramanın açmazlarını da Hassan'ın Lindner'i bazen fazla ciddiye almasının nedenlerini de daha daha iyi kavrayabiliriz: Lindner'de siyasallık kabile mantığı bittiğinde bitmekte ve kabile sonrası için *herhangi bir iktidar mekanizması* öngörülmemektedir. Hassan ise, Lindner'in göçebelikten yerleşikliğe geçişi, bu geçiş esnasında (inançlardan kurumsallaşmaya kadar uzanan değişik unsurlarda) yaşanan dönüşümü, kabile toplumuna uygun bir örgütsellikten tarım toplumuna uygun bir örgütselliğe geçişi işaret etmesi anlamında önemsemektedir. Kısacası Hassan için de iktidar ancak bir tarım toplumunda olduğu kadarıyla bir iktidardır ve eksikliğini hissettirdiğinden bahsettiği devlet teorisi de, Lindner ve Golden'da *olduğu kadar* kendi mekanizmalarından, ideolojisinden, örgütselliğinden ve hatta inanç kümelerinden beri olmasa da, 'üstyapısız'dır.

Hassan, Lindner'in çalışmasını eleştirdiği eseri, ilk kez 2001 yılında yayınlamıştı. Dolayısıyla Lindner, ilk kez 2007 yılında yayınlanan, 2008'de de Türkçeye çevrilen *Osmanlı Tarihöncesi*'ni yazmadan önce, bu eleştiriyi görebilirdi. Hassan'ın ise, eleştirisini, *Osmanlı Tarihöncesi* yayınlanmadan önce yazdığından, Lindner'in ilk eserindeki bazı unsurları fazla ciddiye almasaydı farkedebilecek olmasına rağmen, onun kabile tezinden nasıl geri çekildiğini görebilmesi mümkün değildi. Lakin yine, Osmanlı 'kuruluş' anlatıları sözkonusu olunca, meselenin nasıl bir iletişimsizlik içinde geliştiğini gösterir bu örnek de bizim için o kadar belirleyici değildir. Belirleyici olan, Berktay bir yana, Golden'ın Lindner üzerinden Wittek'in gaza tezine bir geri dönüş yapması; Hassan'ın ise Lindner'in kabile tezini olduğundan daha fazla büyütmesidir. Bununla Lindner'in *Göçebeler ve Osmanlılar*'ında var olan teorik yaklaşımın dahi "teorisizlik duvarı"na çarptığı ve onda (hatta kitabının altbaşlığı 'devlet oluşumları' üzerine olmasına karşın, Golden'da da) bir devlet teorisi eksikliği bulunduğu yönündeki eleştirileri kastetmiyoruz. Lindner'in tezini özellikle Wittek'e karşı geliştirmiş olduğunu iddia etmesini de. Bunlar elbette ki yerinde tespitlerdir. Lakin Lindner'deki "kabile"nin kaynağı, Hassan'ın beklentilerini karşılamayacak

baskı, İstanbul: 2015), s. 139.

104 Hassan, *Osmanlı*, s. 142.

denli 'kuruluş'un kendi özel tarihine bağlıdır ve Hassan, Lindner'e biraz da Osmanlı 'kuruluş' tarihinin o kendine özgü tarihselliği içinden bakarak yaklaşabilseydi, aslında Lindner'in tezinin neye tekabül ettiğini kolayca yakalayabilirdi: Berktay'ın da, Hassan'ın da, (hatta Golden'ın da) farkedebilecek olmalarına rağmen, göremedikleri şey, her ne kadar analitik ve siyasal bir tanım üzerinden geliştirilen bir varsayım olarak görülse de, *Lindner'in kabile tezinin, aslında Herbert Adam Gibbons'ın Osmanlı 'kuruluş'una dair "ırk" anlatısının yeniden ifadesinden başka bir şey olmadığı*; dolayısıyla *kabile kavrayışının da Gibbons'ın tezinin cazibesine orantılı olarak anlamlı olduğu*dur. Lindner, kabile tezini, Gibbons'ın tezinin çekim alanından çıktığı ve başka bir şeye dönüşmeye başladığı anda, kolayca vazgeçebilecek bir şekilde örmüştür. Bu nedenle, Lindner'in *Göçebeler ve Osmanlılar*'da geliştirdiği kabile tezi, tıpkı Golden'ın Lindner'in kabile tezini eleştirmesinin, Wittek'in gaza tezine bir geri dönüş anlamı taşıması gibi, Wittek'in gaza tezine karşı, Gibbons'ın "ırk" tezinin yumuşatılmış bir geri dönüşten başka bir şey değildir. Bunu, Lindner'in *Osmanlı Tarihöncesi*'nde kurduğu "sahne"de görebiliriz.

Osmanlı Tarihöncesi'nde Osmanlı'nın 'kuruluş'unu bir "oyun"a benzeten, bu 'oyun"un "[p]erdesinin açılışında sahne"nin "puslu", "donanım"ın "eksik", "orkestra"nın "akortsuz" olduğunu belirten ve böyle bir "sahne"yi tasvir etmek için önce "[d]ekoru anlatmakla başlayacağı"nı, "sonra senaryodan sorumlu olanlara" geçeceğini "ve en sonunda da programın içeriğine kısaca değineceği"ni ilan eden Lindner, bu eserinde kurduğu "sahne"yi, sanki Imber'e borçlu görünür. Çünkü "dekor"u anlatmaya, Imber'in "değersiz" olduğunu belirttiği ilk Osmanlı kaynaklarına nazaran daha muteber bulduğu üç Bizans anlatısına yer vererek başlar. Onların "daha sonraki Osmanlı tarihlerine göre daha az yanıltıcı" olduklarını ve "olaylara çok daha yakın" durduklarını, "*Osmanlı tarihi hakkında yazdıkları özlü ve kesin*" olduğunu, Imber'e de atıfta bulunarak, ifade eder.[105]

Tuhaf olanı, Lindner'in, karşımıza sanki *Göçebeler ve Osmanlılar*'ı yazmamış bir yazar gibi çıkmasıdır. Öyle ki *Osmanlı Tarihöncesi*'nde, ilk Osmanlı 'sahne'sini "puslu" bir hale getirmeye; dahası, "Osmanlı tarihinin kökenini araştırmak biraz da pamukhelva yemeye benzer: Tüy gibi iştah kabartıcı bir dış görünüş ve sonunda bazen ağızda mukavva tadı"[106] ifadesinde olduğu gibi, ilk eserindeki yaklaşımı sanki artık benimsemediğini gösterir metaforik olarak güçlü, lakin içerik itibarıyla zayıf ifadeler kullandığı görülür. Gerçi sanki *Göçebeler ve Osmanlılar*'daki bakış açısı ile *Osmanlı Tarihöncesi*'ndeki bakış açısının değişmediğini, her ne kadar ilk çalışmasında

105 Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, s. 9-10. İtalik eklendi.
106 Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, s. 24.

ilk Osmanlı tarihlerinin devletin veya hanedanın daha sonraki ihtiyaçlarına göre "türdeşleştirilmiş", ama Osmanlı tarihçisi için de "işe yarar malzeme içerdiklerini" hala düşündüğünü belirtse de, *Imber etkisine bağlayabileceğimiz* ciddi bir bakış açısı değişikliği de vardır: ilk Osmanlı kaynakları, çeşitli nedenlerle "türdeşleştirilmiş" olsalar da, bu süreç "yer yer tamamlanmamıştır ya da baştan savma yapılmıştır".

Bu, ilk Osmanlı kaynaklarının "yazarların"ın "zihninde bir belirsizlik olduğunu gösterir veriler" bulunduğu anlamına gelir. Bu belirsizlikler, sözkonusu verilerle gözden geçirilmelidir. Netice? Netice, Lindner'e göre, "erken Osmanlı tarihini inceledikçe –zemin araştırmaları ve arşiv malzemeleriyle ilgili yayınlar artana kadar– *bildiklerimizde bir azalma olacağı*"nı kabul etmek;[107] bize göre ise, Lindner'in bütün eleştirilebilirliğine ve sonuna kadar götürülmemişliğine rağmen, aslında hayli dikkate değer ve teorik olarak sağlam zeminleri bulunan, antropolojinin desteğini de yanına alan 'kabile' temelli bir açıklama modelinin, Imber'in "kara delik" yaklaşımına yenik düştüğünü görmektir. Dahası, Lindner, ilk Osmanlı kaynaklarının, Osmanlı tarihinin ilk dönemine dair saikleri ya da "itici güç"ü değil, bir meşrulaştırma biçimini ortaya koyduğuna dair literatürde sıkça anılan "İlk Dönem Osmanlı Tarihinde İtici Güç ve Meşruiyet" makalesindeki görüşünden[108] de vazgeçmiş görünmektedir.

Yine de çeşitli bağlamlarda göstermeye çalıştığımız bir hususu, bu kez altını özenle çizerek belirtmek gerekirse; *Lindner'in kabileye dayalı tezini fazla abartmamak gerekir*. Öncelikle daha bu tezi ortaya attığı *Göçebeler ve Osmanlılar*'da dahi Lindner, Imber'de karşımıza çıkan popüler ortamın daha sert bir portresini sunar. Örneğin, ilk Osmanlıların, hem kendi aralarındaki heterodoksiye ve hem de Bitinya'da Hıristiyan bir kadı bulunduracak denli diğer inançlara gösterdikleri 'hoşgörü'ye; 14. yüzyılda dahi Osmanlılar arasında "insan kurban etme ve mumyalama ritüellerinin varlığı"na; tek yönlü ve dışa kapalı değil, senkretizme ve dışa açık bir uyum eğilimi içinde olmalarına; hatta "İslamdan çok Şamanizmin savaşçıları olarak" görülmelerine; İslam'ı temsil edecek birileri varsa bunların dervişler ve ulema olduklarına işaret etmesi, Imber'de gördüğümüz popüler coşkuyu katbekat aşan bir yaklaşımdır[109]

107 Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, s. 21. İtalik eklendi. Gerçi bu ifadenin bir benzerini *Göçebeler ve Osmanlılar*'da da buluruz: "Ne yazık ki 14. Yüzyılın sonraki tarihi pek bilinmiyor. Araştırmalar ilerledikçe, bizim bir zamanlar sandığımızdan daha az bilgi sahibi olduğumuz anlaşılıyor". Bkz., Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 88. Lakin burada sözkonusu ettiği kurumsallaşmanın ve iktidar mekanizmalarının nasıl başladığına dair bir "bilgi" eksikliğidir ki Lindner zaten bunu elindeki kabile analitiği ile yapamazdı.

108 Bkz., Lindner, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinde İtici güç ve Meşruiyet", *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde, s. 407-427.

109 Bkz., Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 23-27.

(ki Hassan'ın Lindner'i olduğundan fazla ciddiye almasından bahsederken, onun, bu hususlarda Lindner'le hemfikir olduğunu beyan etmesini de işaret ediyoruz[110]).

Öte yandan, kabileyi ister dar, kandaş birliktelikler olarak ele alalım, isterse de geniş, siyasal bir teşekkül olarak, belirli bir kabile eleştirisinin zaten Köprülü tarafından yapılmış olduğu gözardı edilemez. Köprülü, her ne kadar Osmanlı'nın "ilk etnik *çekirdeği*"ni "umumiyetle kabul olunan Kayı"[111] kabilesini teşkil ettiğini ileri sürmüş olsa da, "devletin kuruluşunda, bunun hemen hiçbir tesiri olmamış ve *Osmanlı Beyliği*nin siyasi tekâmülünde, hatta ilk safhalarında bile, hiçbir *tribal tesir* kendisini göstermemiştir" görüşünü zaten ileri sürmüştü.[112]

IV. SERAP GÖREN OSMANLI

Her ne kadar kabileden yola çıksa da, tıpkı Imber'deki gibi, sadece ilk Osmanlı kaynaklarına odaklanan Lindner'in *Osmanlı Tarihöncesi* de, tam da Imber'in işaret ettiği meseleler etrafında döner. Imber'in tezlerine itiraz ediyormuş gibi davrandığı kimi yerler olmasına rağmen, nihayette kendi ilk teorik konumunu bir tarafa bırakarak Imber'in yaklaşımını benimsemiş görünür. Daha kötüsü, Imber'den bile bir adım ileri gider:

> [Y]ığınla metni taradım, amacım *artık kimsenin ilgilenmediği*, üstelik *hor gördüğü* için çok geçmeden unutulup gidecek kanıtlar bulmaktı. Bu ihmale [Osmanlı'ya dair ilk kaynakların önemsiz addedilerek bir kenara konulmasına] yol açan ne olabilir? *Metinleri denetlemek, tarihlendirmek ve onları belirli bir yer ve kişi adlarıyla ilişkilendirmek, ya da okuru içeriklerinin doğruluğuna, yazarlarının da hilesizliğine inandırmak konusunda çok az destek alabildim.* Sözkonusu metinleri *gözden geçirmiş olanların yazdıkları ise, anlatılan öykülerin çarpıtılmış ya da uydurulmuş olduğunu ima ediyordu*. Bu denli eski bir geçmişin olaylarına ve bu olaylara yol açan *nedenlerine ulaşılamayacağı sonucuna direnmenin ne anlamı vardı*? İki dünya savaşı arasındaki sürede hakkında bunca yayın yapılmış olan erken Osmanlı tarihi [yani 'kuruluş'], işte bu yüzden bir araştırma amacı olarak hem *çekiciliğini* ve hem de *taliplerini* yitiriverdi: *Serapları ve zehirli kuyuları olan bu çölde kim dolaşmaya cesaret ederdi*?[113]

Osmanlı 'kuruluş'unu "kara delik" olmak şöyle dursun, serabı bol, var olan kuyularının da zehirli olduğu bir çöle benzeten bu satırlar, Imber'in tezini daha da ileri taşır: "Bize ulaşan kaynaklara karşı saygılı olunması gerektiğini inanıyorum. Bu sıradan genellemeyle kastettiğim şudur: Daha sonraki tarihçilerin buluşu ya da uydurması olan kısımlarda bile, yazdıklarının gerisinde nelerin bulunduğuna bakmamız gerekir. Başka türlü söylemek gerekirse, bu kitaptaki [*Osmanlı Tarihön-*

110 Hassan, *Osmanlı*, s. 139-140. Oysa bu iddialar, Lindner'i tam da Gibbons'a yaklaştıran unsurlar içerir.

111 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 216.

112 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 254.

113 Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, s. 131. İtalikler eklendi.

cesi'ndeki] irdemeler sırasında *ağaçtaki süse* değil onu taşıyan *dala*, akantus *yaprağı motifine* değil, bu *motifin işlendiği sütuna* bakmaya çalış[tım]". Peki, ama Kafadar'la karşı karşıya kaldığı "soğanın cücüğü" mü yoksa "sarımsak" mı türündeki tartışmada da görüleceği üzere bütün bir Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarında da bol bol örneği bulunabilecek, "sahne", "dekor", "perde", "oyun", "program", "çöl", "serap", "zehirli kuyu", ağaçtaki süs", "dal", "akantus yaprağı motifi", "motifin içindeki sütun" gibi haddinden fazla metaforun kullanıldığı *Osmanlı Tarihöncesi*'ndeki "sütun" nedir? Lindner, bu soruyu, daha evvelden kabile üzerinden şöyle ya da böyle bir cevabı olan bir soruyu, neredeyse yirmi beş yıl önce yazdığı başka bir kitaptaki cevaba nazaran, boş bırakmıştır, ama zımni bir cevabı da vardır: *Osmanlı tarihi, artık çekiciliğini de taliplerini de yitirmiş, çözülmesi imkânsız bir tarihtir*. İşte Lindner, Imber'le böyle buluşur. Ancak bir sonraki başlıkta ayrıntılı olarak ele alacağımız Gibbons'ın Osmanlıların ilk başlarda 'pagan' (ya da 'müşrik; Lindner'de ise şamanist) göçebe bir grup oldukları; Bitinya'da konar-göçer bir halde iken (Şeyh Edebali eliyle; Lindner'de ulemanın şamanist/heterodoks inançlara yaptığı aşıyla) ihtida ettikleri (Lindner'de ortodokslaştıkları); böylece öncelikle reislerinin adıyla 'Osmanlı' denilen (hem Gibbons'ta ve hem de Lindner'de ortak bir tema olarak) bir 'kabile' oluşturdukları; bu kabilenin (yine Gibbons'ta ve Lindner'de ortak bir tema olarak) "kendi kendini yaratmış" reisleri olan Osman'ın becerikli ve başarılı oluşu üzerine, daha yerleşik ve kurumsallaşmaya açık bir hale geldikleri; akabinde ise kendilerinden daha becerikli Bizanslılarla kaynaşarak bir "ırk" (race) haline geldikleri; Rumeli'ye adım attıktan sonra ise bir "ulus" (nation) vücuda getirdikleri teziyle de, olabildiğince buluşur. Lindner, Imber'in "kara delik" varsayımıyla ve Gibbons'ın daha yumuşatılmış bir şekilde de olsa "ırk" teziyle buluştuğu oranda, analitik ve siyasal bir vurgusu bulunan kabile varsayımını kolayca bir kenara koyabilmektedir.

Lakin Lindner'in belirli bir potansiyel taşıyan, ancak bu potansiyeli taşırken dahi olabildiğince kendine özgü bir tarihyazımı kurgusu içine sıkıştırıldığından kendi kendisini nesh eden unsurları içinde barındıran kabile tezinin Cemal Kafadar tarafından yapılan eleştirisinin de gösterdiği gibi, Osmanlı 'kuruluş' anlatılarının yirminci yüzyılın son çeyreğinde yeniden ele alınmaya başlamasındaki saikler, sadece aynı yüzyılın ikinci çeyreğinde ortaya atılan Gibbons'ın 'ırk' veya Wittek'in 'gaza etiği' tezlerinin açıklayıcı güçlerini yitirmeye başlaması ve yeniden ele alınmaları gereği oluşmaz. Bu iki isim arasında anılması gereken üçüncü bir isim daha vardır: Mehmet Fuad Köprülü. Kafadar, her ne kadar Lindner'in kabile tezinin, Wittek'in 'gaza tezinin en sistematik ve en çok kabul gören eleştirisini yaptığını; hatta ona "alternatif bir kuram" geliştirdiğini iddia etse de, Lindner'i eleştirirken sadece Wittek'in gaza tezinin daha yumuşatılmış bir biçimini sunmakla kalmaz, Köprülü'yü de işin

içine katma gereği duyar: Köprülü ile Wittek, her ne kadar "Anadolu-Türk arka planında her zaman aynı şeyleri görmüyorlardı"ysa da, "[a]ynı fikirde oldukları tek nokta vardı: Osmanlı Devleti'nin doğuşu, savaşlar, kültürel dönüşüm, kültürel etkileşim ve Müslümanların ve Türklerin Orta Çağ Anadolusuna yerleşmeleri ile geçen yüzyıllar zemininde çalışılmak zorundaydı."

Bu bağlamda açık bir biçimde Osmanlı'yı kültürel bir zeminde açıkladığını ifade eden Kafadar, Lindner'in ve benzerlerinin, ilk Osmanlıların heterodoks, hatta şamanist olduklarına dair iddialarını, Şarkiyatçı literatürde bolca örneği bulunabilecek bir durumun dahi ötesine giden bir yaklaşım olarak değerlendirir. Biraz geniş tutulmuş bir alıntıyla:

> Yaklaşık olarak yarım yüzyıldır hâkimiyetini sürdüren bir kuramın [Wittek'in gaza tezinin] yeniden tartışmaya açılması kesinlikle memnuniyet verici ise de, gaza tezine karşı öne sürülen bu muhakeme tarzı [gazanın dışlayıcı, ilk Osmanlıların ise içerici olduğuna dair muhakeme] pek çok kusuru içermektedir. En önemlisi, bu muhakemenin, Wittek'i eleştirenlerin daha önceki Şarkiyatçılardan bile daha katı bir şekilde, "hakiki gaziler"in standartlarına uymalarının beklendiği bir "hakiki İslam"ın varolduğunu farz etmelerine yol açan bir özcülüğe dayandırılmasıdır. Bu bakış açısında, gazilerin kâfirlere karşı amansızca savaşıp onları zorla ihtida ettiren, dini bir şevkle harekete geçirilen *ortodoks* Müslümanlar olması beklenmektedir. Bu yüzden de, ... kitabi esaslara [kanonik olana; canonical] gerçekten İslami olma ayrıcalığını veren ve kitabi olandan [kanonik olandan] farklılaşan her şeyi şüpheli kabul eden İslâm hakkındaki şarkiyatçı algılamalar bu yazarların hepsinin içlerine iyiden iyiye işlemiştir. Gerçekten de bunlar, sadece herhangi bir tarihi bağlama atıfta bulunmaksızın tanımlanacak bir "hakiki gaza ruhu" diye bir şeyin olması gerektiğini varsaymada değil, fakat aynı zamanda kitabi esaslara uygun düşmeyen [kanonik olmayan] uygulamalarla uğraşanları Müslüman *ümmet*inden dışına çıkarmakta da daha evvelki Şarkiyatçılardan ileri giderler. Wittek ile Köprülü hiç olmazsa, içine Müslüman Türk kabilelerinin ve Ortaçağda Anadolu'nun uçlarında bulunan savaşçıların kitabi esaslara aykırı [kanonik olana aykırı] olduklarına inandıkları uygulamalarını yerleştirdikleri bir heterodoks İslâm ara kategorisini kabul etmişlerdi. Buna karşılık, gaza tezinin eleştirmenleri ise, daha sorgulayıcı roller üstlenmeye ve ilk Osmanlıların yeterince Müslüman olmadıkları hakkında cümleler veya ahlaki hükümler kurmaya hazırdırlar.[114]

Elbette ki Köprülü, özellikle Osmanlı 'kuruluş' varsayımları bağlamında sürekli gündeme getirilen bir 'heterodoksi' görüşünün *de* sahibi olarak addedilebilir. Ne var ki Kafadar'ın sorunu da, Müslümanlara "hakiki İslam'ı" öğretecek denli baskın olduğunu iddia ettiği bir anlayışıda yansıtacak bir şekilde Şarkiyatçılıkta var

114 Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 76-77; ayrıca bkz., Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, (University of California Press, Berkelet: 1995), s. 52. İtalikler orjinalinde.

olduğunu ileri sürdüğü bir anlayışı haklı olarak eleştiririrken ve dolayısıyla kanona dayalı İslâm ile kanona dayanmayan, daha serbest yorumlanan İslâm arasında var olduğunu iddia ettiği bir *ikiliğin* aşılması gerektiğini iddia ederken, ortaya attığı "metadoksi" kavramsallaştırmasının yeni sorunlar üretmesidir. Kafadar, dönemin aktörlerinin, "belirgin sınırları olan... bir ortodoksi" içine yerleştirilmemesi gerektiğini; bu yüzden "onbirinci yüzyıldan onbeşinci yüzyıla kadar uzanan dönemde sınır bölgelerinde yaşayan Anadolu ve Balkan Müslümanlarının dini tarihi[nin] kısmen, doktrinsiz olmakla [doxy-naive] doktrin meraklısı [doxy-minded] olmamanın ve de ayrıntılı bir ortodoksi tanımı yapıp kendi tanımladığı haliyle ortodoksiyi sert bir şekilde uygulatmaya çalışmakla ilgilenen bir devletin yokluğunun bir bileşimi, bir doktrinler ötesinde olma durumu, bir 'metadoksi' olarak"[115] anlaşılması gerektiğini ileri sürerken, tam da Wittek tezinin eleştirmenlerinin kullandığı bir ortamı, "kara delik" olmasa da, *popüler kültür üreten bir ortamı* benimsemiş görünür. *Ortodoksiyi, bir iktidar uygulaması biçiminde kavrayan; onu "devlet" olmakla özdeşleştiren*; "bir devletin yokluğunda" var olan inanç ve örgüt kümesini ise heterodoks olmasa da metadoks olarak adlandırıran, böylece Şarkiyatçılıkta mevcut olduğunu iddia ettiği bir ikiliği aşmaya çalışan bu bakış açısı, Wittek'i (ve kısmen de Köprülü'yü) önplana çıkarırken dahi, aslında heterodoksiyi metodoksi adı altında yeniden üretir. Ortodoksi ise bir devletin oluşumunun etkisiyle gelişen ve ulemanın bürokratik bir kurum haline dönüşmesiyle oluşan bir şırınga biçiminde sunulur. Sorunun kaynağı ise, Kafadar'ın Wittek'in gaza tezini yumuşatırken Imber'deki kültürel ortamı da yumuşatarak benimsemiş görünmesi değildir sadece; Köprülü'yü eleştirel de olsa daha dikkatli bir şekilde anlatısına dâhil edememesi; Hassan'ın Lindner eleştirisini Kafadar için de uygulamak gerekirse, *bir devlet teşekkülünün nasıl olabileceğine dair herhangi bir yaklaşımı, modeli veya teorisi olmamasıdır*.

Oysa bunun farkında olduğunu gösterir değerlendirmeleri de vardır. Örneğin Kafadar, Köprülü'nün 'kuruluş'a bakışını "Osmanlı Devleti'nin kurumlarının münferit bir Bitinya fenomeniymiş gibi ele alınamayacağını ve tarihçilerin, birbiriyle ilgisiz siyasi-askeri olaylar üzerinde değil, genelde Anadolu Türklerinin özelde onüçüncü yüzyıl sonlarında sınır bölgelerinin sosyal morfolojisi, kültürel gelenekleri ve kurumsal yapıları üzerinde yoğunlaşması gerektiğini" ile süren bir bakış olduğunu; "dönemin Anadolu Türk toplumunun maddi ve kültürel dinamiklerinin, Osmanlılarınki gibi bir devletin gelişimini beslemeye yetecek kadar geliştiği" vurguladığını; "Osmanlı Devleti[nin], iki yüzyıldan daha fazla bir süre boyunca Anadolu Türk toplumunda geliştirilmiş veya bu topluma ithal edilmiş belli dinamik-

115 Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 120;

lerin, becerilerin ve örgütlenme ilkelerinin bir sonucu" olduğunu ileri sürdüğünü; kısacası, "Köprülü['nün] açıkça, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu Anadolu Türk toplumunun mortolojisi ve bu toplumun yaşadığı siyasi ve askeri olaylardan çok, dini, hukuki, ekonomik ve sanatsal kurumlarının evrimi temelinde incelemeyi amaçladığını"[116] belirtir. Lakin tıpkı Gibbons ve Lindner gibi Osman Bey'i "kendi kendini yaratan" becerikli bir bey olarak gördüğünden olacak, Köprülü'yü, Osman Bey'i sadece "doğru zamanda doğru yerde" bulunan bir bey olarak gördüğü, dolayısıyla Osman'ın kendisini nasıl yarattığını anlatan bir çözümleme yapmadığı; ilk Osmanlıların ortaya çıkışı için yeterince "itici güç"ten yoksun bir anlatı sunduğu ve en çok da, tezlerinin "kolaylıkla milliyetçi bir propaganda olarak"[117] görülebileceği açısından eleştirmekten de geri kalmaz. Dolayısıyla Kafadar'da, heteredoksi dışında, Köprülü'yü, dikkatli bir biçimde tartışan satırlara rastlamak zordur. Köprülü bahsinde ele alınması gereken "amme hukuku" veya "hâkimiyet telakkisi" gibi *belirli bir tarihsel terkip içinden* geliştiği belirtilen birçok husus, "kolaylıkla milliyetçi bir propaganda" olarak zaten devre dışı bırakılmıştır.

Oysa Köprülü, her ne kadar eleştirel olarak yaklaşılması gereken yerleri olsa da, tam da Kafadar'ın eksikliği hissedilen bir "devlet"in yokluğunda ortaya çıktığını söylediği "metadoksi" kavramsallaştırmasına bile gerek duyulmayacak bir "amme hukuku"nun gelişimine ve daha "hâkimiyet telakkileri"nin terkip ve tekâmülüne odaklanan bir bakış açısına da sahiptir ve Kafadar'ın eksikliğinden bahsettiği meselenin nasıl teşekkül etmiş olabileceğini, eleştirel olarak alımlanması kaydıyla, zaten göstermiştir. Bu açından, Kafadar, Wittek'in gaza tezini eleştirenleri Müslümanlara "hakiki İslam'ı" öğretmeye kalkışacak kadar ileri giden bir gaza tasavvuruna sahip oldukları için eleştirirken, *zemin* itibarıyla, onların mevcut olduklarını söyledikleri bütün o kültürel, mitik ve popüler unsurlarla örülü ortamına yaslanmaktan da kendisini kurtaramaz. Dahası, Kafadar'da gördüğümüz şekliyle ortaya çıkan Köprülü'nün "milliyetçi" diye 'kuruluş' anlatılarının dışında tutulmaya çalışılması, neredeyse bütün 'kuruluş' anlatılarının da bir hususiyetidir ve bu bakımdan 'kuruluş' anlatıları için *genel*dir. Bu bakımdan, Wittek'in Köprülü'yü değerlendirmesi de dâhil, Berktay-Hassan çizgisi hariç, 'kuruluş' anlatılarına eğilenler için Köprülü, heterodoksiliği üreten bir isim olarak vurgulanması ve Osmanlıların etnik menşei konusundaki görüşleri dışında, 'kuruluş' anlatılarının içinden değil, dışından meseleye dâhil olan bir figür olarak dikkat çeker. Bu *Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarında 'devlet'in teşekkülünün nasıl oluştuğunu görebileceğimiz bir terkibin devre dışı bırakılması* anlamına

116 Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 54-55.
117 Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 59.

da gelir. *Osmanlı 'kuruluş' anlatıları sözkonusu olunca, devlet fikriyatı, ya olabildiğince aşırı 'ebed müddet' bir kadir-i mutlaklığa terkedilerek onun karikatür hallerinden medet umar veya sanki kültürel bir oluşummuş gibi, ne kadar melez unsur varsa, onun şırıngaladığı bir mekanizma halini alır*. Osmanlı 'kuruluş' anlatılarında, Foucaultcu anlamıyla, bir iktidarın teşekkülünü bulamayız. Bunun yerine, iktidar tesisi de kültür üzerinden yürütülmeye çalışılır. *Osmanlı 'kuruluş' anlatılarında iktidar, kültürdür*. Elbette ki bu, iktidarsız da bir kültürdür ve aynı zamanda popülist olduğundan, kültürsüz de bir iktidardır. Dolayısıyla *Osmanlı 'kuruluş' anlatıları, disiplinsiz olduğu kadar, her türlü harici (şırıngalanmış) iktidar uygulamalarına açık bir 'kuruluş' anlatısı*dır.

Bu açından, Osmanlı 'kuruluş' anlatılarının tamamını gözönüne alan bir eleştirinin yapılması zorunludur. Zaten Osmanlı 'kuruluş' anlatılarının sorunlu doğasının, kendi içinde, kendi tarihselliğini oluşturan bir tartışma biçiminde, kendi özel tarihi olan bir oluşum olarak görülmesi, böyle bir eleştirinin yapılabilmesinin *zemin*ini de kendiliğinden hazırlamış vaziyettedir. Osmanlı 'kuruluş' anlatıları, ister "kara delik" üzerinden yapılan, ancak zımni cevapları olan bir anlatı olsun, ister dar veya geniş anlamıyla bir kabile biçiminden türetilsin, isterse de bir iktidar üretemeyecek melez bir kültür ürünü olarak telakki edilsin, kendi tarihselliğini oluşturan unsurların etrafında örülen çeşitli varsayımlar olarak görülebilir.

Her ne kadar nicel olarak kabarık bir anlatı kümesiyle karşı karşıya olduğumuz görülebilse de, *Osmanlı 'kuruluş' anlatılarını, bunlara modern dönemlerde 'babalık' etmiş olan üç ismin etrafında gelişen tartışmaların oluşturduğu kendi özgü bir tarihsellik biçiminde görmek mümkündür: Gibbons, Köprülü ve Wittek*. Bu üç ismin Osmanlı 'kuruluş'una dair ortaya attığı varsayımlar, *kendine özgü bir sarmal* oluşturmuş ve Osmanlı 'kuruluş' anlatılarının tarihselliği bu sarmalın kimi zaman helezonik kimi zaman da lineer alımlanmalarıyla kendi problematik doğasını yaratmıştır. Sarmal, Osmanlı'ya dair bütün 'kuruluş' tezleri, şu ya da bu şekilde Gibbons'ın, Wittek'in veya Köprülü'nün tezlerinin değiştirilerek yeniden üretilmesinden oluşur. *Ne kadar Osmanlı 'kuruluş' anlatısı varsa, şu ya da bu şekilde böyle bir sarmalın ya içinden geçmekte veya onun bir uzantısı olarak şekillenmektedir*. Sarmalın asıl sorunu ise, Osmanlı 'kuruluş'unun ya kendine özgü sıkıntıları olan bir özel tarihmiş gibi ele alınmasına yol açması veya Osmanlı'yı vücuda getiren aktörleri ve fikirleri tarihinin ana gövdesini teşkil eden bir iklimin kıyısında şekillenmiş bir popülist ortamın ürünü imiş gibi konumlandırılmasıdır. Dolayısıyla Osmanlı 'kuruluş' anlatılarının sorunlu doğasını, hem bu sarmalın nasıl oluştuğunu ve hem de bu sarmaldan nasıl çıkılabileceğini bu üç isim üzerinden göstererek aşmak gerekmektedir.

Aşağıda bunu yaparken, *'kuruluş' sarmalını oluşturan 'kurucu baba'ların kendi tezlerini kendilerine döndürerek* okumaya çalışacağız. Amacımız, her bir tezin aslında

Osmanlı'dan ziyade *başka bir tarihin başatlığını* öne çıkarmaya çalıştığını göstermek olacak. Osmanlı 'kuruluş' sarmalını oluşturan unsurlar, Osmanlı'ya özgü değildir; her biri kendi tarihsel ve toplumsal zeminini başka bir yerde oluşturmuştur ve Osmanlı'nın 'kuruluş'unu da bu zemine çağıran tarihsel izlere sahiptir.

2. BÖLÜM
"POLİTİK HEMOTOLOJİ" OLARAK "KURULUŞ"

Osmanlı 'kuruluş' sorununun kendisinde bir sorun vardır ve bu sorun, Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarının modern dönemler için başlangıcını ve kuruculuğunu üstlenen Herbert Adams Gibbons'un 1916 yılında, yani daha henüz Osmanlı yıkılmadan önce yayınlanmış *The Foundation of Ottoman Empire*[1] adlı eserine kadar geriye götürülebilir. Gibbons, daha ilk cümlesinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun *çöküş*ünün en feci yılları sırasında, İstanbul'da geçirdiği dört yılın, kendisini, onun *köken*ini araştırmaya ittiğini belirtir ve böylece Osmanlı'nın kökeni meselesi çöküşüyle bağlantılı kılınır: "Osmanlı ülkesinde bilhassa İstanbul'da ve inhitatının en felaketli devrinde geçirdiğim dört sene beni bu imparatorluğun menşe'lerini araştırmaya sevketti".[2] Bu, şöyle ya da böyle, varlığını sürdürerek, özellikle ilk nesil Osmanlı 'kuruluşçuları' için Osmanlı'nın 'kuruluş'unun, *mevcudiyetinin anlamından ziyade, çöküşüne gösterilen açık ya da zımni tepkilerin ışığında da* görülecek bir köken meselesine atılmış ilk dü-

1 Herbert Adams Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire: A History of The Ottamanlis up to the Death of Bayezid I (1300-1403*. Türkçesi için bkz., Herbert Adams Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, çev. Ragıp Hulusi (Özdem), (21. Yüzyıl Yayınları, Ankara: 1998). Bu yayın Ragıp Hulusi'nin 1928 yılında Osmanlıca olarak yayınlanan, ancak dil devrimi olunca unutulmaya yüz tutan metnin Latin alfabesine aktarılmış biçimidir.

2 Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 5; bkz., Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 5.

ğüm olacaktır. Bu açıdan, köken meselesi, Fuad Köprülü'nün de vurguladığı üzere, sanki Osmanlı'nın ortaya çıkışı "büyük Okyanus ortasında münferid bir ada"da gerçekleşmiş gibi Osmanlı'ya özgü bir 'ilk tarih'in, denebilirse bir *genesis*'in aranıp bulunması meselesi gibi addedilecektir.[3] Neticede, Osmanlı'nın atası Osman'ın da, Âl-i Osman'ın altı yüzyılı bulan hükümdarlığı da, aşağıda döneceğimiz üzere, kendi kendisini yaratmış ve kendi kendini çökertmiş bir mevcudiyetmiş gibi sunulacaktır. Ne var ki Gibbons'ın 'kuruluş' sorununu çöküşe bağlaması, varsayımlarının başka yönleri tarafından da gölgelenir.

I. "WİLSONYEN UĞRAK"TA OSMANLI'YI KURMAK

Aslında Gibbons'ın 'kuruluş' varsayımı, ilk bakışta hayli basit görünür: Osmanlı'yla birlikte tarihte "yeni bir ırk" ortaya çıkmıştır.[4] Bu yeni ırkın, oluşmasının ilk saiki, "sekizinci yüzyıldan onüçüncü yüzyıla kadar Küçük Asya'ya" gelmiş bulunan "bir dizi yeni etnik unsurlar"dır. Ancak yeni ırk sadece bu kavimlerden teşekkül etmez. Bunların gelişi, öncelikle, Toroslar ile Ege Denizi'ne dökülen ırmakların vadileri haricinde, "Rum unsur"unu, ya da Gibbons'ın özellikle vurguladığı üzere, "emperyal kurumlara sahip Helenik örgütlenme"yi "sahil kentlerine doğru geri iter".[5] Böylece Imber'in "eklesiyastik" bir ortamda ortaya çıkmaya başlayan bir popüler kültür ortamının ilk nüvesini, Gibbons'ta, onun "emperyal kurumlara sahip Helenik örgütlenme"sinde buluruz.

Gibbons'ın kurgusunda, "bir dizi yeni etnik unsur", Müslüman Türklerden de oluşmaz: Anadolu'nun müslümanlarca fethi, öncelikle, önlerine kattığı "*hayli fanatik ve militan* Ermeniler ve Suriye Hıristiyanları"yla, "kısmen Suriyeli, kısmen Arap, inanç açısından birbirinden farklı hatırı sayılır bir göçmen" kitlesini sürükler.[6] Türkler ise, İran üzerinden, "büyük Selçuklu hareketi"ne mensup olarak Anadolu'ya gelirler ve "ismen Müslüman" olarak, Selçuklular kendilerine nereyi gösterdilerse oraya yerleşerek hemen yerleştikleri yerlerle kaynaşırlar. Hatta o kadar kaynaşırlar ki, "iskân ettikleri yerler Haçlılar'ın ve İznik Bizanslıları'nın eline düştüğü zaman bile yerlerinden kıpırdamayı akıllarından geçirmezler". Böylece Osmanlılar Bursa ve İznik'i fethettiklerinde, bu bölgelerde, üç kuşaktan beri yerleşmiş olan, "*kıt akıllı*,

3 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 70.

4 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 11; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 10.

5 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 15; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 13.

6 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 15; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 13.

başkalarına karşı *hoşgörülü, örgütlü bir toplumun imtiyazlarından da yükümlülüklerinden de habersiz*", "gelişlerinden itibaren Küçük Asya'nın sık sık düçar olduğu *siyasal değişmelere ne yardım etmiş ve ne de muhalefet etmiş bulunan ilk göçlerden kalma Türkler*" bulmuşlardır.[7]

Dolayısıyla Gibbons'ın "yeni ırk"ı, varlıkları ile yoklukları belli olmayan bu "kıt akıllı" Türklerden de teşekkül etmez. Onun döneme dair oluşturduğu Anadolu tablosunda, toplumun yükümlülüklerinden de imtiyazlarından da haberdar olan, emperyal kurumlarıyla bir örgütlenme içine giren, ancak farklı etnik ve dini gruplardan oluşan göç dalgalarıyla birlikte geriye, kıyılara doğru çekilen Helenik bir örgütlenme dışında başka bir örgütlenme biçimi de yok görünmektedir. Bizans geri çekilmiştir. Latinler de yardıma değil talan etmeye gelmektedir ve geldiklerinde de zaten karışık olan Bizans'ın işlerini daha da içinden çıkılmaz bir hale sokmaktadır. Bizans ile uzun yıllar savaşan Müslüman Araplar da yoktur ortada. Sadece Konya'da sıkışıp kalmış Rum Selçukluları ile onları baskı altında tutan, *metnin iki yerinde vurgulandığından demek ki kendisi için ehemmiyetli bir husus addedilmesi gereken, Hıristiyanlaştırma çabaları başarısızlıkla sonuçlanan Moğollar*, herhangi bir düzen kurmadan Anadolu'da at koşturmaktadır.[8] Böylece eski Bizans imparatorluğu, bir yandan Büyük Selçuklu zamanından beri Anadolu'ya girmeye başlayan Türkler ile diğer yandan bu tür tazyikler nedeniyle oradan oraya dolaşan başka etnik gruplar ve kıyılara çekilmeye başlamış Rumların ortasında, kendisini bir karmaşa içinde bulmuştur. Latinler ile Moğollar arasında sıkışmış olmanın yol açtığı bu karmaşada, özellikle Rum ahalisi "iktisadi" ve "manevi" (moral) sebeplerle kendilerini bu karmaşadan kurtaracak bir kurtarıcı bekler hale gelmişti.[9]

7 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 14-15; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 13: "Osmanlılar Bursa ve İznik'i zapdettikleri zaman orada üç kuşaktan beri iskan etmekte olan müslümanları bulmuşlardı. Zihniyetleri basit [simple-minded], başkalarına karşı tesamuhkar, teşkilatlı bir cemiyetin imtiyaz ve mükellefiyetlerinden tamamen gafil olan bu ilk muhaceret devrine mensup Türkler Anadolu'ya gelişlerinden beri bu kıtanın sık sık duçar olduğu siyasi değişikliklere ne yardım etmiş ne de muarız bulunmuşlardır".

8 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 26, 37; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 22, 30: "Din hususunda gerek Türklerin ve gerek Tatar ve Moğolların tesamuhkarlığını [tractability; uysallığını, kolay işlenebilirliğini] bütün seyyahlar kaydetmişti. Ve bu Garbi Avrupaca o kadar malum olmuştu ki Cengiz Han'dan Gazan Han'a gelinceye kadar muhtelif zamanlarda bu Asyalı taifeleri [horde; ilkel ve göçer kabile sürülerini] Hıristiyanlık havzasına [fold; sürüsüne] idhal için ciddi gayretler sarf edilmişti. *Müttehid [united; birleşik] bir Hıristiyanlık, hatta müttehid bir Roma bu misyonerlik işini muvaffakiyetle tetevvüc [crowned; taçlandırılmış] görmek isterdi*" ve "XIV. asrın ilk on senesi zarfında *Hıristiyanlarla müslümanlar arasında Moğolları kazanmak için yapılan uzun mücadele*, [en azından muvakkaten], hanların İslâm olmalarıyla neticelendi". İtalikler eklendi.

9 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 56-57; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun*

Yine de Gibbons'ın kısaca resmetmeye çalıştığımız geniş Anadolu tablosu ile Osmanlı bağlamında resmettiği Bitinya tablosunu birbiriyle örtüştürmek zordur. Örneğin, hem Büyük Selçuklu zamanında yaşanan ilk göç dalgasından sonra özellikle "onüçüncü yüzyılın ilk çeyreği"nde görünen ikinci bir Türk göçünden bahseder ve hem de bunların baştan savılacak kadar dağınıklık içinde olduklarını iddia eder. Bunları, yapısına, örgütlenmesine, toplumsallaşmasına dair tek bir gözlemde dahi bulunmadığı Konya Selçuklu sultanı Alaeddin Keybubat sevk ve idare etmektedir. O kadar ki aslında ordusuna asker olarak yazılmak isteyen bu Türkleri, Keykubat, başlarındaki beylerine sınır boylarındaki "fiyef bölgeleri"ni (fiefs district) vererek, *yani aslında bir örgütlenme tarzını içeren bir birime yönlendirerek*, başından savar. Böylece, aslında *Kitab-ı Mukaddes'e dair sayısız göndermesi üzerinde ayrıca çalışılması gereken* Gibbons'a göre, Keykubat'ın başından savdığı bu Türkler, sınır boylarında kendilerine temin edilen "temlikler"de, başıbozukluğun üstesinden gelmek amacıyla, "*tıpkı Kenan diyarının Yahudileri gibi*, kendilerine verilen pay için, İznik'in Bizans imparatorlarıyla mücadele içine girerek kendi *selamet*lerini kendileri bulmak zorunda" kalacaklardır.[10] Kısacası, Gibbons, hem karmaşa ortasında kalmış Rumları ve hem de başıbozukluk içinde oradan oraya sevkedilmek durumunda kalan göçmen Türkleri, *bir kurtarıcı veya selamet bekleyen gruplar* olarak tasvir eder. Bu elbette ki Gibbons'ın kendi *teolojik bakış açısının* Osmanlı 'kuruluş'una nasıl yansıdığını araştırmak için dikkat çekilmesi gereken bir noktadır.

Aslında Keykubat'ın dirlik dağıtacak kadar yönetici bir aklı ve yönetebileceği bir diyarı olması ortada o kadar da boş bir ortamın olmadığını gösterir. Lakin "selamet" ifadesi bundan daha ilginçtir ve her ne kadar Gibbons, bunu sanki olabildiğince retoriksel bir ifade imiş gibi kullanmış görünse de, "ister Alaeddin Keykubat'ın yönlendirmesiyle ve izniyle olsun, isterse de Konya Selçuklularından bağımsız olarak olsun, Bitinya sınırına yerleşen" ve "Osmanlıların babası da olan ilk tarihsel beyleri Osman" adıyla maruf "Türk kabilesi"nin[11], Lindner'in de kabilesi olacak bir kabilenin, ilk başlarda hayli pasif, barışçıl ve aslında "müşrik" (pagan)[12] olduğunu

Kuruluşu, s. 48. Bu mesele, ileride ayrıca tartışılacak mesih ya da mehdi kavrayışları için ne derecede önemli addedilmeli, üzerinde ayrıca durmaya değer. Lakin sonraki mehdi ya da mesih beklentileri, kitlelerden ziyade, onlara mal edilen inançların yükselişi veya çöküşü ile alakalıdır ve bundan dolayı politik teolojik bir tarihyazımının nişaneleri olarak ele alınmaları gerekir. Gibbons ise Osmanlı başarısını çaresizliğe bağlayacak bir anlatı kurmuş görünüyor.

10 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 17; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 15. İtalik eklendi.

11 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 17; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 15.

12 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 25; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 21.

belirtmesiyle sadece bir retorik olarak kalmaz. Çünkü Şeyh Edebali'yle birlikte "selamet"i bulacak olan bu basit ve küçük "pastoral" kabile, birden, "zararsız ve uyuşuk" halinden çıkarak, "cengâver, saldırgan ve savaşçı bir halk"a dönüşecektir.[13] *İlk Osmanlı ulu bir ermişin eliyle selamet bulan müşrik Türklerin ihtidasıyla oluşmuştur ve aynı selameti bu kez de bir kurtarıcı bekleyen Rumlara aşılayacaklardır.*

Gibbons, burada amacımız "yeni bir ırk"ın ortaya çıkışını ve nasıl teşekkül ettiğini değerlendirmek olduğundan, aşağıda farklı bir bağlamda yeniden döneceğimiz Osman'la ilgili anlatılan iki rüya sahnesine yer verir. Şeyh Edebali, bu rüyaları "Tanrı'dan bir işaret" olarak yorumlayarak bu müşrik kabileye "selamet"i sunmuş ve onları müslümanlaştırmakla kalmamış, ayrıca cengâver bir kabile haline de getirmiştir. Böylece Gibbons artık şunu ifade edebilir:

> İşte *Osmanlı halkını* [people] meydana getiren, Osman ve kabilesinin ihtidasıydı; çünkü bu, Küçük Asya'nın kuzeybatısında yaşayan *çeşitli unsurları bir ırk* halinde kaynaştırmıştı. Yeni inanç onlara *raison d'etre* sunmuştu. Konya Selçukluların yok oluşu değil, Osman'ın, 1290'dan sonra, Söğüt'teki daha önceki elli yıllık basit, uyuşuk bir varoluşla (existence) keskin bir tezat içindeki faaliyetinin açıklaması, işte bu ihtidadır.[14]

Ancak evvelden müşrik olan Osman'ın ve kabilesinin ihtidası, henüz bir "ırk"ın değil, bir "halk"ın ortaya çıkışını açıklar. Tıpkı Mısır'daki İsrail oğullarını "selamet"e erdirerek onlardan Kenan diyarında yeni bir "halk" oluşturan Musa gibi, Edebali de müşrik Osman ve kabilesini ihtidaya sevkederek bir "halk" yaratmış ve onlara bir "varlık nedeni", bir "*reason d'etre*", bir "illet-i vücud"[15] sunmuştur. Bu, "yeni bir ırk"ın ortaya çıkışına neden olacak bir hamlenin ilk ayağıdır. Çünkü aslında kendilerine Osmanlı diyen bu yeni "halk", bu şekilde bir adlandırmayı seçerek, kendilerini diğer "Türk"lerden de ayırmaya başlamışlardır.[16] Elbette ki Gibbons'ın bu tür ayrıma dayalı mantığının arkasında Aziz Pavlus'un Kitab-ı Mukaddes'in hükümlerini nesh ederek yeni hükümler ortaya koyduğu mektuplarındaki mantığın ne derecede etkili

13 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 23; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 19.

14 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 27-28. Latince ifade hariç, italikler eklendi. Ayrıca bkz., Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 23.

15 Ragıp Hulusi, Gibbons'ın "raison d'etre"sini "illet-i vücud" diye tercüme eder. Bkz., Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 23.

16 Gibbons bu yargısını birçok yerde tekrar eder. Örneğin: "Osmanlılara Türk denilmesi ve bunların Avrupa toprağına müstevli bir unsur olarak gösterilmesi, tarihi bir hatadır. Bu hata o kadar uzun zaman devam etmiştir ki Osmanlılar bile bu hataya düşmüşlerdir. Bunlar daima kendilerini Türklerden ayırdetmişlerdir". Bkz., Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 80; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 67.

olduğunun ayrıca araştırılması gerekir. Pavlus, özellikle bazı çağdaş yorumcularına kulak verirsek, etnik, siyasal ve dinsel bölünmeleri yeniden tanzim eden "yeni bir halk" yaratarak eski bölünmeleri aşan yeni bir bölünme vücuda getirmiştir.[17] Böyle bir bölünmeyle kendi kandaş ve soydaşlarından kendilerini ayıran Osmanlı halkı, kendilerince bilinir olmaya başladıklarından sonra Avrupalıların onlara "Türk" demesine rağmen, kendilerine "Türk" dememişler, 1789'dan itibaren gelişen milliyetçilik akımıyla Hıristiyan "ırklara" mensup olanlardaki "milliyetçi duygular"ın uyanmasıya birlikte Osmanlı olmaktan çıkarak yeniden "Türk" adını benimsemeye başlamışlardır.[18] Burada bu tasvirin de sonraki modern Osmanlı tarihyazımında sık sık kulanılacak bir tasvir olduğunu hatırlatmak gerekir.

Lakin Gibbons, Osmanlı'yı sadece diğer Türklerden ayırmakla da kalmaz; Araplardan da ayırır: "Yüzeysel olarak tersi bir sonucu işaret eden yığınla kanıta rağmen, Osmanlı, hiçbir zaman *Arap müslümanı gibi dinsel fanatik değildir ve hiç olmamıştır. Doğası itibarıyla* bağnaz ya da coşkun olmadığı gibi, *doğası itibarıyla* zalim de değildir. Halim, uysal, nazik, hülasa sevimlidir –Osmanlı İmparatorluğu'nun, popüler olarak Türk denilen Müslüman nüfusa ait kısmını tanıma fırsatı bulmuş seyyahlarının hükmü budur".[19]

Yine de birbirlerinden ayırdıklarını tek bir kümede toplamadan da edemez: Hoşgörülü bu Osmanlı'da "Hıristiyandan nefretten ziyade başka tesirler" vardır ve bunlar, onu, "*dünyanın medeni halkları arasında* bir yer kazanmasına ve yer tutmasına" engel olmaktadır. Bunlar, "Kur'an ve Müslüman ahkâmının [teaching] umumi heyeti için *mücerred teori*de ne iddia edilebilirse edilsin, onun *pratik müşahhas sonuçları*"ndan kaynaklanan şeylerdir: "cehalet, tembellik, ahlaksızlık, kadınlığın itaatkâr kılınışı, iradenin felç edilişi, diğergamlığa müşevvik yokluğu". Elbette ki Gibbons'ın sıraladığı unsurların her birisi, o kadar "pratik müşahhas sonuçlar" hanesinde değerlendirilecek, "mücerred teori"den ayrı tutulacak unsurlar değildir. Hem mücerred ve hem de müşahhas başka unsurların da eklenmesiyle oluşacak yekûnu ile birlikte

17 Bu tür yorumların en dikkat çekeni Jakob Taubes'in Pavlus okumasıdır. Bkz., Jacob Taubes, *The Political Theology of Paul*, çev. Dana Hollander, (Stanford University Press, California: 2004). Pavlus üzerine Taubes'inki de dahil çağdaş okumaları değerlendiren bir çalışma için bkz., Ahmet Demirhan, "Evrensel ve Komşu: İnsan Hakları Üzerinden bir Politik Sosyoloji Okuması", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Konya Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: 2012).

18 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 29; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 25.

19 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 74-75; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 62. İtalikler eklendi.

değerlendirildiğinde, bunlar, *kolonyal arzu*yu besleyen unsurlar olarak tespit edilmelidir.[20] Ne var ki *Gibbons, Osmanlı üzerine kurduğu söylemle, herhangi bir post-kolonyal çözümlemeye girişmeye değecek kadar incelikli bir figür de değildir*. Örneğin "mücerred teori" ile "pratik müşahhas sonuçlar"ı birbirinden ayırmaya çalışması, tam anlamıyla tutarsızdır: "fanatik" Arap, "hoşgörülü, halim, uysal, sevimli" Türk ve "*pozitif* olmaktan ziyade *negatif* olarak *kötü*" olan, kendisinde "*içkin olarak fena bir şey*" olmayan Osmanlı arasında *sanki mizaçlarına hamledilebilecek* ayrımlar yapmasına karşın, onları medeni dünya karşısında bir küme halinde tasnif etmesini sağlayan şey, tamamıyla İslâm ahkâmına dair kafasında *bir biçimde* şekillenmiş bulunan "mücerred teori"dir. Tıpkı "fanatik" Arap ve "sevimli" Türk gibi, Osmanlı da dinlerinin mücerredliği tarafından kendilerine sağlanan niteliklerden dolayı zeval bulmaya mahkûmdur:

> Osmanlı İmparatorluğu'nun hükümeti ve yönetici sınıfları, pozitif olmaktan ziyade negatif olarak *kötü*dür. Osmanlı'da içkin olarak fena bir şey yoktur. Atıldır ve dolayısıyla *medeniyetin ilerlemesiyle kurulan standartlara* ulaşmada başarısız kalmıştır. İdeallerden yoksundur ve dolayısıyla *modern dünyanın aydınlanmış vicdanını* sarsar. *En uygun olanın hayatta kalması kanunu gereği, bir kenara fırlatılmıştır*.[21]

Lakin eğer varsa bir teorisi, onun nazarında sergilediği bütün bu tutarsızlığa rağmen, arzusu nettir: teoride ne şekilde değerlendirilirlerse değerlendirilsinler, sadece Osmanlı'nın değil, müslüman toplumların "pratik müşahhas sonuçlar"a bakıldığında, medeniyetin ilerlemesi karşısında görülecektir ki "*her Muhammedi*

20 "Kolonyal arzu" için bkz. Robert J.C.Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, (Routledge, Londra: 1995).

21 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 75: Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 62-63. İtalik eklendi. Ragıp Hulusi'nin çevirisi hayli ilginç olduğundan, sözkonusu pasajı ondan aynen aktarıyorum: "Osmanlı imparatorluğu hükümetinin ve hakim sınıflarının fenalığı (evil) icabi (positively) olmaktan ziyade selbi (negatively) mahiyettedir. Osmanlıda fıtratından gelen hiçbir fenalık (bad) yoktur. Yalnız atıldır. Ve bundan dolayıdır ki medeniyetin terakkisiyle hasıl olan kemal derecesine yetişememiştir. Hiçbir gayesi (ideals) yoktur. Bunun içindir ki cihanın münevver vicdanını (the enlightened conscience of the modern world) rencide etmektedir (shock). Binnetice 'Beka-yı aslah' kanunu (law of the survival of the fittest) icabınca bir kenarda kalmağa mahkum olmuştur". Hulusi'nin determinizm karşılığı kullanılan 'icabiye'yi, 'menfi hale getirme' anlamındaki 'selbi'yi kullanması; 'evil'ın teolojik, felsefi ve daha çok da teodisideki anlamlarını kaçırması; medeniyete bir kamillik makamı ihdas etmesi, herhalde sadece dönemin etkisine bağlanamaz. Hulusi'nin bakış açısını, Hersekli Arif Hikmet'in bir beytiyle, özellikle "icabi" ve "selbi" tercihlerinin oturmamışlığı açısından da, Gibbons'taki "beka-yı aslah" kanununa ne derecede güvenilebileceği açısından da kıyaslarsak, nereye varırdık: "Bilenler âlem-i kevn ü fesâdın selb ü îcâbın / Zevâl-i devlet-i dünyâ ile endûh-gîn olmaz"?

imparatorluğun, her Muhammedi halkın çaresiz çöküşü"nün gerçekleştiği görülecektir.[22]

Temelde sorun, Arapları, Türkleri ve Osmanlıları birbirinden ayıran unsurlardan ziyade, onları benzeştiren ve dahası "medeni dünyanın halkları" arasına sokmaya mani olacak denli belirleyici olan unsurların mensup oldukları ortak dinin özelliklerinden kaynaklanması gibi sunulması olarak da görülmemelidir. Hatta sorun, yirminci yüzyılın ikinci yarısına damgasını vuracak felsefi bir tartışmanın, 'öteki' veya 'başkası' (other) tartışmasının, "diğergamlık" (altruism) üzerinden Gibbons'ta aldığı ilk şeklin, aslında Batı tarihinde oldukça geç bir dönemde ortaya çıkan bir mezhebin ne kadar ukdesinde gelişmiş olarak kavranması gerektiği sorunu da değildir.[23] Gibbons'ın teorik yetersizliği, "yeni bir halk"ın doğuşunu müjdeleyen Pavluscu bölünme mantığıyla, tarihyazımına kadar kadar sızmış 'başka'sına karşı "pozitif" (icabi) olarak 'iyi' bir itikadi nazara sahip olduğuna dair fantazmasıyla ve hatta Darvinci evrimi sadece toplumların zevaline kadar götürmesi açısından değil, bir medeniyet gereği olarak benimsemiş olmasıyla, ziyadesiyle kapatılmış durumdadır. *Sorun, Gibbons'ın Osmanlı tasvirinin, bütün bunlar arasında nereye oturduğunun tespitine yönelik bir çözümleme düşüncesinin, Köprülü'den Wittek'e, hatta son dönemde çalışmaları dikkate değer bulunmasıyla tebarüz eden Kafadar'a kadar, Osmanlı 'kuruluş'u üzerinde çalışanların hiçbirisinin aklına gelmemiş olmasıdır.*

İşte Gibbons'ın önce bir "halk", sonra da bir "ırk" yaratan Osmanlı 'kuruluş' varsayımı, tamda böylesi bölünmelerin, Darvinci bir toplumsal gelişme anlayışının ve dahası kendinden menkul bir Protestan 'diğergamlığı'nın arasından ortaya çıkar. Çünkü ancak böyle bir bakış açısıyla birlikte değerlendirildiğinde kendisinde "içkin olarak fena bir şey" olmayan Osmanlı, ilk dönemlerinde, kendi idealini yaratabilmiştir: "İlk Osmanlıları Bizanslılarla ve Balkan yarımadasındaki diğer unsurlarla kıyasladığımızda, [hayatta kalmaya] en uygun olan olarak beyan edilmesi gereken unsur, Osmanlılardır. Tazeydiler, heyecanlıydılar, bozulmamıştılar, enerjiktiler. *Bir idealleri, bir amaçları vardı*. Birey için olduğu gibi millet için de durum aynıdır. Varlık mücadelesi bittiğinde çözülme de başlar".[24]

22 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 75; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 62. İtalikler eklendi.

23 Batıda'daki 'öteki' ya da 'başkası' tartışmalarının, denebilirse, bir soykütüğünü çıkaran Samuel Moyn, kavramın kökeninde Protestant düşüncesinin yattığını ileri sürer. Bkz., Samuel Moyn, *Origins of the Other: Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*, (Cornell University Press, New York: 2005).

24 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 75; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 63. İtalik eklendi.

Böylece Gibbons, Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarını, kendinden öncesi olmayan, tarih sahnesine yeni çıkan ve zevaliyle birlikte ortaya çıkardığı halkı da zevale uğrayan, kendi tarihi de kendi tarihselliği de kendi tarihyazımı da kendisine özgü olan bir çizgiye yerleştiren ilk kişi olarak dikkat çeker. Ayrıca Osmanlı kurgusu, başka benzeri oluşumlarla kıyas kabul etmez derecede kendisine özgüdür. Lakin *sonraki 'kuruluş' varsayımlarında Gibbons'taki en hafif ifadeyle teolojik tınıların, ama en çok da ırk ve kanın silinmesini*, ama çizdiği çerçevenin aynen baki kalmasını, ona büyük bir haksızlık olarak addetmek gerekir. Çünkü bu Gibbons'taki 'Amerikan bilinci'ni de hafifsemek anlamına gelecektir.

Gibbons'a göre, Osmanlı "halkı"nın oluşmasından sonra "yeni bir ırk"ın ortaya çıkışını sağlayan diğer etmen, aslında Bizans'ın hem çevresindeki ve hem de kendi içindeki çekişmelerden dolayı, Bizans nüfusunu oluşturan Rumların, tarih sahnesine yeni çıkan bu Osmanlı "halkı"yla ittifaka girmesi ve ihtidaya yönelmesi olmuştur. Çünkü "*kıt akıllı*, başkalarına karşı *hoşgörülü*, *örgütlü bir toplumun imti-yazlarından da yükümlülüklerinden de habersiz*" olan bir kültüre sahip bir gelenekten gelen Osmanlı halkının aksine, Osmanlı "ırk"ını oluşturan diğer unsur, "*Allah ve vatan muhabbeti uğruna* merdane, mücahede ve mücadele" etmeye hazır, "*dini gayret ve vatanperverlikleri*"nden kuşku duyulamayacak bir unsur olarak, "kendi *kan ve din kardeşleri* tarafından terk edildiklerini hissettikleri" zaman kendilerini Osmanlı "halkı"na teslim etmiştir.[25] Osmanlı "halkı"nın ilk yayılması da, ufak çaplı savaşlar olsa da, savaşarak alınmış kalelerden ya da kentlerden değil, bu terkedilmişlik duygusundaki "Tanrı'yı" ve "ülkeleri"ni seven, "vatansever" olan, ama ekonomik imkânlarını da kaybetmek istemeyen Rumların Osmanlı "halkı"nı tercih etmesinden oluşmuştur. Böylece *ihtida eden Rumlar ile Osmanlı "halkı" kaynaşarak "yeni bir ırk" oluşturmuş*; hatta Osmanlıların kendilerinden söz edilmeye başlamasına neden olan Rumeli'nin alınması dahi, ihtida etmiş Rumların Rumeli için sefere çıkmada Osmanlı "halkı"na yardım etmesi neticesinde gerçekleşmiştir.

25 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 57; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 49: "Eğer içinde yaşadıkları tahammül olunmaz iktisadi şerait altından kurtuluş ümidi mevcut olsaydı İznikliler ve İzmitliler ilanihaye mukavemet edebileceklerdi. *Allah ve vatan* (country) *muhabbeti uğruna* merdane, mücahede ve mücadelede devam edeceklerdi. Filhakika birçok ağır senelerce devam eden muvaffikiyetsiz mukavemetleri bunların *dini gayret ve vatanperverlikleri* (patriotism) hakkında dikkate şayan bir vesikadır. Bunlar ancak *kendi kan ve din kardeşleri* (brothers of blood and religion) *tarafından* tamamen terk edildiklerini his ettiklerinden sonradır ki nihayet mukavemetten vazgeçmişlerdir. Osmanlılar bunlara harben galip gelmemiştir. Hisarları hücuma maruz kalmamıştır. Kendileri de kathlığa uğramamışlardır. Bizanslılar tarafından terk edilmişlerdir ve bu suretle Osmanlı olmuşlardır". İtalikler eklendi.

Dolayısıyla, Gibbons'ın kuruluş anlatısını kabaca iki unsur oluşturur: Birincisi, *müşrik ya da pagan iken kendilerini "selamet"e erdiren dini bir figürün yardımıyla müslümanlaşarak ayrı bir "halk" haline gelmiş, dolayısıyla kendi benzerlerinden ayrışmış Osmanlı unsuru* ile *kendi "kan ve din kardeşleri" tarafından terkedildiklerinden Osmanlı "halkı" ile kaynaşmayı ve "yeni bir ırk" oluşturmayı tercih eden, aslında tanrılarını ve vatanlarını seven Bizans Rumları*. Başka bir ifadeyle, Gibbons, sadece Osmanlı "halkı"nı değil, Osmanlı "ırkı"nın bir ayağını oluşturacak Rumları da, Bizans'tan ayrıştırır. Bizans, "kendi din ve kan kardeşlerini" Osmanlı "halkı"na terkedecek kadar basiretsiz olan ve dönemin medeni dünyasının örgütlü bir toplumunun imtiyazlarını da, yükümlülüklerini de bilmekle kalmayan, ancak "dini gayret ve vatanperverlikleri"nden kuşku duyulamayacak olan, ülkeleri yanında Tanrı'yı da seven Rumları kendi kaderlerine terketmiştir.

Ancak Gibbons'ın anlatısında, daha sonra Lindner'in, bir biçimde Kafadar'ın ve aşağı yukarı aynı betimlemeyle Sencer Divitçioğlu'nun da tekrar edeceği üzere, ataları anılmaya değer olmayan, ancak kendisi "Amerikalıların diyebileceği gibi 'kendi kendini yaratan'"[26] bir kişi olan Osman, "*yeni bir halkın babası* olmak şerefi"ne sahipse, "milleti tesis etmenin [founding] daha büyük şerefi de Orhan'a izafe edilmek icap eder". Hayatına "meçhul bir kabileye mensup bir köy genci" olarak başlayan, ancak öldüğünde "Bizans İmparatoru'nun kayınbiraderi, Ceneviz hükümetinin dostu ve müttefiki, Trakya'nın bilkuvve hâkimi" olan Orhan[27], yalnızca babasından devraldığı yeni halkı genişletmekle kalmamış, "yeni devleti için kanunlar vaz'ına" da girişmiştir.[28]

> Bitinya'nın Orhan tarafından fethinin tamamlanmasından itibaren Osmanlılar, milli bir bilince ve yayılma arzusuna sahip *ayrı bir ırk olarak* adlandırılabilir. Küçük Asya'nın beyliklerinin Türklerinden de Bizanslılardan da ayrıştırılabilirler. *Ne Türk Rum'u (Grek) zaptetmiştir ne de Rum Türk'ü*. Her ikisi de *yeni bir din* benimsemişti ve Türk dili kabullenilmişse de, asırlardır İslam'ın itibarıyla zaten gelişmiş bulunan, Türk ve Bizans geleneklerinin her ikisi üzerine de faik olan *Arapların etkisine kadar hâkim olan, daha ziyade Bizans örfleri (custom) ve kanunlarıydı*.[29]

26 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 267; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 222.

27 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 108-109; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 90. İtalik eklendi.

28 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 64; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 55.

29 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 80; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 66. İtalikler eklendi. Cemal Kafadar'ın bütün bir Anadolu'yu da bütün bir Osmanlı tarihini de kapsayacak bir şekilde kullanadığı "Rum" ifadesinin, bütün kapsayıcılığına ve bütün melezliğine rağmen, "TürkDilli" diye ifade etmesinin kaynağı burası olsa gerek. Bkz.,

"Kanun" konusunda da Gibbons'ın yaklaşımı tutarsızdır: Orhan'ı kanun vazeder göstermek ile Bizans kanunlarını benimsemek arasında kalın bir hat vardır ve Gibbons'ın bu iki hattı birleştirmek konusunda pek bir çabaya giriştiği söylenemez. Orhan, bir "halk" (ya da Lindner'de bir kabile) yaratan Osman'dan "fethedilmemiş bir İznik ve İzmit'in mirasını, kanunları, sikkesi ve kati sınırları olmayan *bir devleti*, *milli bilinci* uyanmaya başlamış *bir halkı* ve kendisinden çok daha güçlü düşman komşularını" devralmıştı.[30] Elbette Gibbons gibi bir amatör tarihçinin eline terkedilemeyecek kadar yüklü olan "kanun", "devlet", "milli bilinç", "halk", "ırk", hatta "millet" gibi kavramların bu iki hattın birleşememesinde etkin olduğunu belirtmek gereklidir. Lakin 'kuruluş'u yeni bir "halk", yeni bir "ırk", yeni bir "millet", hatta yeni bir "din" ile açıklamaya kalkışmanın bütün anakronik özelliği bir yana, Gibbons'ın bu tür kavramlarla ortaya çıkan yeni bir oluşuma dair bütün fikriyatı, aslında Osmanlı'yı tarihsel bir mevcudiyet olmaktan tamamıyla çıkarır.

Birkaç istisna dışında sonraki Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarında sık sık karşımıza çıkacak bu tablo, bir Osmanlı 'kuruluş' anlatısı olmaktan ziyade "Wilsonyen uğrak"[31] için bir işaret mi, yoksa izleri Gibbons'ın Prebisteryen ailede yetişmiş Prebisteryen bir papaz olmasında aranacak bir meselenin ürünü mü, elbette ki cevaplandırılması güç. *Gibbons üzerine* ciddi çalışmalar olmamasından dolayı ancak kendi metinleri üzerinden, o da ancak el yordamıyla elde edebildiğimiz verilerle ilerleyebildiğimiz için, onun, nasıl olur da Osman'ın ortaya çıkışını ve Orhan'ın ondan aldığı mirası geliştirmesini kapsayan "o otuz beş yıl boyunca *kendi ırklarının* heterojen bir maceraperver zümreden *bir millete evrimini*" anlatabilecek "Osmanlı tarihçileri"nin[32] olmayışından şikâyet edebildiğini kavrayabilmek de neredeyse imkânsız. "Irk" için neyse de "millet" için gerekli "bilinç", bu bilinci oluşturabilecek unsurların yokluğunda teşekkül etmiş gibidir ve bu durum, Orhan zamanında uygulamaya konulan "kanun"lar için de geçerlidir. Kanunlar "millet"in kanunudur; Orhan "milletine şekil vermek için"[33] de uğraşmıştır; lakin hem ekonomik nedenlerle ve hem de kendi

Cemal Kafadar, *Kendine Ait Bir Roma*, (Metis Yayınları, İstanbul: 2017); Kafadar'ın buradaki bakış açısının bir eleştirisi için bkz., Ahmet Demirhan, "Cemal Kafadar'ın 'Roma Cihan Hakimiyeti Mefkuresi'", *Dergah*, no. 331 (Eylül 2017).

30 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 54; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 46. İtalikler eklendi.

31 Bkz., Erez Manela, *The Wilsonian Moment: Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*, (Oxford University Press, New York: 2007).

32 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 55; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 47. İtalikler eklendi.

33 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 55; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 47.

kandaşları ve dindaşları tarafından terk edilmiş olmanın getirdiği "manevi" (moral) nedenlerle kendi geleceklerini Osmanlı'yla kaynaşmakta bulan Bitinyalıların da buna rıza göstermeleriyle. Bu tablodan, elbette, (Kafadar'dan Tamer Timur'a kadar bir çok tarihçinin tekrarladığı üzere) Gibbons'ın anlatısında her türlü 'ırkçı' dönе bulunmasına rağmen, onun dönemin çeşitli etnik ve dini geçmişe sahip olanların yeni bir siyasi topluluk oluşturduklarını gayet yerinde bir şekilde gösterdiği gibi bir sonuç ortaya çıkmaz. Gibbons'ın anlatısı, "kanun"ların vazı, dolayısıyla siyasal bir topluluğun ortaya çıkışı konusunda, ilk dönem Osmanlı tarihyazımını Kitab-ı Mukaddes'e dayalı bir patriyarkal geçmişe bağlarken, Bizans boyutunu da imparatorluk olmanın bir gereği olarak sunan bir yönü haizdir. Eğer ortada siyasi bir topluluk varsa, bu, zaten var olandan, Bizans ve kurumsallaşmaya dayalı bir örgütlenmesinden başka bir şey değildir ona göre ve zaten olması da mümkün değildir.

Orhan'ın "kanun" vaz edişini, sadrazamlık ve ordunun kuruluşu üzerinden, kardeşi Alaaddin'le bağlantılı olarak değerlendiren ilk Osmanlı kaynaklarının "imkânsız" olan bir anlatı sunduklarını belirten Gibbons, önce Orhan ile Alaaddin arasındaki ilişkinin ilk Osmanlı kaynaklarında sunuluş şeklini teolojik bir boyuta indirger ve ardından da Bizans ve kurumsallaşmasının da zaten başka türlü bir teolojik boyutta teşekkül etmiş olduğunu göstermeye girişir: Orhan ile Alaaddin'in ilişkisine dair anlatılanların, ancak "pederşahi (patriarchal) günlerin bir hatırası" olarak değerlendirilebileceğini belirtir. Alaaddin'in ilk Osmanlı kanunlarını Orhan'ın talebiyle oluşturmuş olup olmadığı meselesinden daha dikkati çeken bu tasvir, böylece İlk Osmanlı anlatılarını teolojik-mitik bir çerçeveye yerleştirir. Lakin bu çerçeve iki yönlüdür: Birincisi, Tekvin'deki "Yakub ve merdiveni" bahsine kadar geriye götürülebilir: "Orhan ile Alaaddin arasındaki müşfik ilişki ve görevlerin kendileri tarafından taksimi hikâyesi, *patriarkal günlerin bir hatırası*, Ertuğrul'un Kur'an okuduktan sonra *vaad almasının hikâyesi* gibidir. Vaadi olan bir rüya, *Yakub ve merdivenine kadar geri gider*".[34] Elbette aşağıda farklı bir bağlamda yeniden döneceğimiz Osman'ın "rüya"sı

34 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 71; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 59. "Yakub ve merdiveni", Tekvin'de şöyle anlatılır: "Ve Yakub Beer-şebadan çıktı, ve Harana doğru gitti. Ve bir yere erişip orada geceledi, çünkü güneş batmıştı; ve o yerin taşlarından birini alıp başı altına koydu, ve o yerde yattı. Ve ruya gördü, ve işte, yer üzerine bir merdiven dikilmiş ve başı göklere ermişti; ve işte, onda Allahın melekleri çıkmakta ve inmekte idiler. Ve işte, RAB onun üzerinde durup dedi: Baban İbrahimin Allahı ve İshakın Allahı RAB benim; üzerinde yatmakta olduğun diyarı sana ve senin zürriyetine vereceğim; ve senin zürriyetin yerin tozu gibi olacak, ve garba, ve şarka, ve şimale, ve cenuba yayılacaksın; ve yerin bütün kabileleri sende ve zürriyetinde mubarek kılınacaktır.Ve işte, ben seninle beraberim, ve gireceğin her yerde seni tutacağım, ve seni bu diyara geri getireceğim;

bahsinde onu Şeyh Ebebali eliyle ihtida eden pagan bir göçebe olarak sunması ile burada "rüya"yı Ertuğrul'a bağlayarak Kitab-ı Mukaddes'e dayalı bir çerçeveye yerleştirmesi arasında ciddi bir uyuşmazlık vardır; lakin Gibbons'ın Osman ve maiyetini de Bitinya'da kendi "selamet"lerini kendileri bulmak zorunda olan bir zümre olarak sunduğunu, dolayısıyla "rüya"yla vadedilen bir gelecek fikrini, *siyasi bir topluluk için değil, "yeni bir din" benimsemiş bir topluluk için geçerli bir vaadmiş gibi* değerlendirdiğini görmemek imkânsızdır. Sanki Gibbons, Osmanlı 'kuruluş' aşamasında değil, "Wilsonyen uğrak"ta, Osmanlı geçmişlerinde unuttuları etnik kimliklerini yeniden hatırlayan Türklere *de* bir vaadin olduğunu böylece hatırlatmış *gibidir*.

Orhan ile Alaaddin arasındaki ilişkinin ikinci yönü, bu ilişkiyi, Musa ile Harun arasındaki ilişki üzerinden, ama bu kez Kur'an'a dayalı olarak yeniden üretir: İlk Osmanlı kaynakları, Orhan ile Alaaddin arasındaki ilişkiyi, Taha suresinde yer alan Musa'nın duası bağlamında yeniden kurmuşlardır. Burada Musa, kardeşi Harun'u kendisine "vezir" kılması için de dua eder.[35] Elbette bir "patriyark" olarak Yakub'a edilen vaad ile İsrail oğullarını Mısır'dan çıkarıp vadedilen topraklarda bir "halk"ın kurucusu olarak gören *teolojik boyut, Gibbons'ın anlatısında, neredeyse yok denecek kadar bir yer kaplayan siyasal boyuttan çok daha önplanda*dır.

Ne var ki Gibbons burada iki ciddiye alınması gereken müdahalede bulunur: İlki Orhan ile Alaaddin arasındaki "idilistik hikâye"[36] ile Kosova Meydan Muharebesi'nde I. Murad'ın aldığı yaralarla vefat etmesi üzerine Yıldırım Beyazıd'ın kardeşi Yakub'u boğdurması ve böylece babasının yerine geçmesi arasında bir kıyaslama yapar ve "tezat"a işaret eder. Elbette Osmanlı tarihinde çokça tartışılan 'kardeş katli' meselesinin nedenleri ve etkileri ayrıca tartışılmaya muhtaçtır; lakin burada önemli olan, Gibbons'ın *ilk Osmanlı tarihini*, teolojik bir boyutta değerlendirerek "idilistik" bir çerçeveye, daha sonra Imber'in tekrarlayacağı popüler bir kültür ortamına eş bir çerçeve içine sokmasıdır.

İkinci müdahale, "vezirliği" daha açık bir şekilde, siyasi bir bağlamda çıkarıp teolojik bağlama sokar. Gibbons, burada, neden Alaaddin'in Orhan'a "vezir" olmasının

çünkü sana söylediğimi yapıncıya kadar seni bırakmıyacağım. Ve Yakub uykusundan uyanıp dedi: Gerçek RAB bu yerdedir; ve ben onu bilmedim. Ve korkup dedi: Bu yer ne heybetli! Bu başka bir şey değil, ancak Allahın evidir, ve bu, göklerin kapısıdır"; Tekvin, 28:10-18 (Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin eski çevirisi kullanılmıştır.)

35 "Musa: 'Rabbim! Göğsümü genişlet, işimi kolaylaştır, dilimin düğümünü çöz ki sözümü iyi anlasınlar. Ailemden kardeşim Harun'u bana vezir yap, beni onunla destekle, onu görevimde ortak kıl ki Seni daha çok tesbih edelim ve çokça analım. Şüphesiz Sen bizi görmektesin' dedi". Taha, 25-35. (Diyanet İşleri Başkanlığı'nın eski çevirisi kullanılmıştır.)

36 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 71; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 60.

imkânsız olduğunu değerlendirirken, "İslâm devletinin bütün bir şeması"na dair bazı gözlemlere yer verir ve daha önce kendinden menkul bir biçimde yaptığı "mücerred teori" ile "pratik müşahhas sonuçlar" arasındaki ayrıma, bu kez "mücerred teori" lehine geri döner. İslam'da "siyasi kanun" yoktur: "İslâm devletinin bütün bir şeması, teokratiktir. Kanunları, örfleri, doğrudan Kur'an'a ve Kur'an'ın Muhammedizmin ilk 'babaları' tarafından yorumlanmasına dayalıdır. Dini [ecclesiastical; kiliseye ait] kanundan ayrı medeni [civil] kanun yoktur. Hâkimler [judge] ve avukatlar [lawyer], din adamları sınıfına [clergy] aittir".[37] Gibbons'ın burada düştüğü dipnot ise daha aşikâr bir biçimde İslam'da niye "siyasal bir kanun"un olamayacağını, kitabında sık sık eleştiriye tuttuğu Hammer'e bir kez daha karşı çıkarak ifade eder:

> Hammer'in, … *Kanunname*'nin dini [ecclesiastical] olmaktan ziyade siyasal kanun olarak ele alınması gerektiğini söylediğinde neyi kastettiğini anlamıyorum. Bu ikisi İslam'da ayrıştırılamaz. Ya da belki de siyasal kanun olmadığını söylemek daha doğrudur. Asıl kanun kelimesi, Yunanlardan alınmıştır, onlar tarafından dini [ecclesiastical] kanun olarak kullanılmıştır ve Osmanlılar tarafından (Orhan'dan daha geç bir dönemde) benimsenmesi, Kilise kanunundan başka kavranabilir bir kanun türü olmadığı gerçeğini vurgulamaya yarar. *Kanon* kelimesinin elbette başka anlamları da vardır; lakin bu kolektif kanuni anlamıyla kiliseye ait [ecclesiastical] veya dini olan şeylere müteallik kaide ya da kanunlar anlamlarına karşılık gelmiş görünmektedir.[38]

Osmanlı "kanun"larının ilk nüvelerini Orhan ile Alaaddin arasındaki görev taksimine bağlayan anlatıları önce teolojik bir zemine yerleştiren, sonra bu teolojik zemini teokratik bir bağlamda yeniden tanzim eden Gibbons, böylece sadece Orhan'ın değil, ister "Türk mühtediler [convert] isterse de Rum mürtedler [renegade] olsunlar, [bütün ilk] Osmanlılar"ın, "bir müslüman devlet inşa sanatı konusunda tamamıyla cehalet içinde bulunmaları açısından ortak bir zeminde" bulundukları iddia eder. Bu döneme dair kayıtlar olmadığından Osmanlı'nın ilk kanunlaştırma çabaları konusunda herhangi bir şey söylenemeyeceğini belirtmekle birlikte, onların, Kur'an'la mutabık bir kanunlar külliyatı vücuda getirmiş olmalarının "muhtemel" olamayacağını beyan eder. Neticede, "Şeriat (kutsal kanun) anlaşıldığı ve yerel şartlara uygulanabilir olduğu oranda doğal olarak kullanıldı. Lakin, kutsal müslüman

37 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 72; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 60. Ragıp Hulusi'nin "babalar" ifadesini, "imamlar"; "dini" demek zorunda kaldığımız "ecclesiastical" ifadesini "şer'i"; "hakimler" ve "avukatlar" demek zorunda kaldığımız ifadeleri, "hakimler ve müdafiiler" ve "din adamları sınıfı" demek zorunda kaldığımız "clergy"yi de "ilmiye sınıfı" diye çevirmeye zorlandığını hatırlatalım.

38 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 72-73, n.3; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 60-61, n. 48.

kanunuyla yan yana, eski Bizans kodu [code] da mevcuttu".[39] Osmanlılar, İstanbul'u fethedip artık Bizans imparatorluğunun mirası üzerine oturana kadar "bütün bir müslüman kanonik kanun sistemi"ni benimsemeyeceklerdi.

Anlaşılacağı üzere, Gibbons'ın yeni bir "halk" ve yeni bir "din" temelinde kurulan yeni "ırk"ı, Lindner veya Kafadar gibi Osmanlı 'kuruluş' anlatıcılarının daha sonra yumuşatma girişimlerine rağmen, aslında siyasi değil *teolojik*tir. Eğer sonradan Osmanlı olan Türkler kendi yanlarında "kanun" veya "örf" getirmemişlerse, getirmiş olsalar bile müşrikken müslüman olduklarından dolayı artık yeni bir "halk" oluşturken bunları "selamet"leri adına geride bırakmak durumunda kalmışlarsa, İslam'dan anlayabildikleri ve yerel düzeyde kullanabildikleri ölçüde yararlanabilmişlerse, Bizans'tan gelen kodlar ise Hammer'e itiraz ettiği dipnottan da aşikâr bir biçimde anlaşılacağı üzere zaten eklesiyastik bir niteliği haiz ise, yeni bir "din" temelinde ortaya çıkan yeni "ırk"ın ve yeni "millet"in siyasi olmak için hiçbir şansı yoktur. O dönemde tek kurumsal ve örgütlü yapı olan Bizans'ın bile sivil değil eklesiyastik bir örgütlenme içinde değerlendirildiği bir ortamda, başka türlüsü de olamazdı zaten. Böylece Bizans'ı da teolojik bir hüviyet içinde sunan Gibbons için, *kanunların kaynağının değil niteliğinin* daha önemli olduğu görülür.

Ancak zaten yeni "ırk", her iki unsuru da eski dinlerini terketmiş zümrelerce oluşmuştur ve ortada yeni "din"e dair bir cehalet de vardır. Yeni "ırk", yeni "din"in hükümlerine tabi olmaya meyillidir. Lakin Türk "mühtedi"lerden ve Rum "mürted"lerden oluşan yeni "din"in yeni "ırk"ı, "mücerred teori" ile "pratik müşahhas sonuçlar" arasındaki sarkaçta, bir kez daha "pratik müşahhas sonuçlar" lehine dönerek, Osmanlı'nın zaten mizacen "kötü" olmayan tabiatının da etkisiyle, Arap taassubu devir alınana kadar "hoşgörülü" bir İslâm portresine sahip olmak durumunda kalacaktır. Bu açıdan, *Gibbons'ın ilk Osmanlı portresi, daha sonradan ortaya çıkacak olan "heterodoksi" tartışmalarının bile kapsayamayacağı kadar kendinden menkuldür* ve Gibbons'ı daha sonra Lindner veya Kafadar gibi isimler tarafından yumuşatma girişimlerine rağmen böyledir. Elbette izaha muhtaç bu yargıyı, Gibbons'ın Osmanlı "ırk"ını ve "millet"ini hangi bağlamda değerlendirdiğine dair aşağıda yapacağımız tartışmada, işin içine başka boyutlar da ekleyerek, biraz daha açmak icap edecektir.

II. BİR 'ŞARK MESELESİ' OLARAK 'KURULUŞ'

Gibbons, Osman'a bir "ırk", Orhan'a bir "devlet" kurdurduktan sonra "imparatorluğu" kurmayı da Murad'a bahşeder: "Osman etrafına bir ırk toplamıştır. Orhan bir

39 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 73; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 61.

devlet yaratmıştır. Fakat imparatorluğu kuran Murad olmuştur".[40] Ancak imparatorluğun kuruluş hamlesi, Gibbons'ın Osmanlı "millet"ine dâhil olan bir unsur için yaptığı nitelendirmeyi tekrar edecek olursak, "kendi *kan* ve *din* kardeşleri tarafından terkedilen"[41] Rumların aksine, yeni bir "ırk" oluşturmak için kendi "kan kardeşi" olan Anadolu'daki Türklerden kendilerini kendi iradeleriyle koparan Osmanlı'nın Anadolu'dan kopuk genişlemesi esnasında Rumeli'de elde ettikleri imkânlardan gelir. Ne var ki hem Osman ve hem de Orhan "*farkedilmeden* ve *herhangi bir engelle karşılaşmadan* bir ırk ve millet" oluşturmalarını, Bitinya'nın Bizans tarafından terk edilmiş olması yanında, Rumların uzun yıllardır Anadolu'da bulunmaya başlayan Türkleri artık tanımış olması da kolaylaştırmıştır. Ancak Rumeli öyle değildir. Bu nedenle ortaya çıkışları konusunda henüz kimsenin bir şey bilmediği, farkedilebildiği kadarıyla da ehemmiyet vermediği yeni "ırk"ın Osman ve Orhan zamanındaki halinin tersine, Murad, kendisini "derhal harekete geçmek" zorunda hissetmiştir.[42]

Elbette ki Murad'ın Rumeli'ndeki başarısındaki en büyük etken 'Balkanizasyon'dur[43]: "Murad'ın yerli Balkan unsurlarının ittihadından endişelenecek çok az şeyi vardı. Rumlar, Sırplar ve Bulgarlar, Osmanlı'dan nefret ettiklerinden çok daha kötü bir biçimde birbirlerinden nefret ediyordu. *Tarihin* 1913 yılının hadiseleri tarafından da hayli kuvvetli bir biçimde ispat edilen *bu gerçeği*, Osmanlı fatihler tarafından da biliniyor ve bütün değeriyle takdir ediliyordu".[44] Gibbons'ın gözünde Balkanizasyonu tarihin reddedilemez bir gerçeği olarak gösteren bu satırlar, bu kadarla da kalmaz. Örneğin, Murad'ın Bizans imparatoruna karşı "bazı Bizans hainleri" ile birlikte bir suikast düzenlenmesi için hazırlanan bir teşebbüse dâhil olmayı imparatorluğunun fethini tamamlamak için aklından geçirmesine rağmen, teşebbüsün başarısızlıkla neticelenmesini, kendisi için hayırlı olarak değerlendirir ve bunu "1912'da Bulgar kuvvetlerinin Çatalca Osmanlı hatlarını delememiş olması"yla kıyaslar. Her iki giri-

40 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 179; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 148.

41 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 57; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 49. İtalik eklendi.

42 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 111; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 93. İtalik eklendi.

43 Batı'nın kendisini algısında "Balkan hayaleti"nin nasıl oluşturucu bir güç oluşturduğunu, "Osmanlı mirası"nı da dikkate alarak inceleyen ve dolayısıyla Balkanizasyonun bölgenin tarihinde nasıl bir işlevi olduğunu gösteren bir çalışma için bkz., Maria Todorova, *Balkanlar'ı Tahayyül Etmek*, çev. Dilek Şendil, (İletişim Yayınları, beşinci baskı, İstanbul: 2015).

44 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 111; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 93. İtalik eklendi.

şimin başarısız olması "hayırlı"dır, çünkü "özümsenememiş kitlelerin çok yaygın ve çok hızlı zapdedilmesi, ne kadar ani olursa o kadar da telafisi imkânsızdır. İstikrarlı bir imparatorluk oluşturma, tecanüs [homogeneity] kaidesiyle idare edilir".[45]

Aslında Osmanlı'nın çok küçük bir ilerleme kaydedilen Orhan döneminin tersine Murad zamanında Rumeli'nde başarılı bir ilerleme tekniği izlemesinin nedenlerini izah etmek için dile getirilmiş gibi görünen bu satırlar, ancak Balkanizasyon mantığı kabul edilirse anlamlı olur. Elbette Osmanlı'nın feodal olup olmadığı tartışmalarında da kendisini gösterdiğinden belirli bir önemi haiz Balkanizasyonu, milli kimliklerin oluşumundaki etkileri[46] veya Osmanlı sözkonusu olunca özellikle "imparatorluk mirası"[47] bağlamında tartışmak ayrı, Balkan Savaşları bağlamında ortaya çıkan basit gözlemlerle birlikte Osmanlı 'kuruluş'una bağlamında tartışmak ayrıdır. Ancak Gibbons'ın bu mantığı, ona başka bir imkân da verir: Osmanlı'nın yeni bir "ırk" ve "millet" olduğunu, Rumeli'deki ilerlemeleriyle de kanıtlamak.

> Osmanlı hala sınırlı sayıda ve bir millet olarak varlıklarının başlangıcında olan bir ırktı. Söğüt köyünü terkettiğinde Osman tarafından başlatılan fethedilen topraklardaki ırk unsurlarını özümseme süreci, varlığı devamlılığına bağlı Osmanlı devleti için sona erdirilemezdi. Bitinya Rumları iki yüzyıldır Türk ve müslümanla yaşıyordu ve onları iyi komşu olarak bulmuşlardı. Muhammed'in dinine karşı üstesinden gelinmesi gereken ne ırki bir nefret ve ne de tiksinti vardı. Fethedilen tarafında nefret ve korku, fetheden tarafında da kibir yoktu. Anadolu Rumları, nesillerdir, nihayette çoğunluğunun talihlerini Osmanlıların yükselen yıldızına rapdetmesine neden olan ekonomik ve siyasal şartlara alışmıştı. / Balkan yarımadasının bütün nüfusunu oluşturan Hıristiyanları özümseme sorunu, yeni bir sorundu... Murad ve danışmanları özümseme sorununu esirlerin köleliğe tenzili müeyyidesiyle ve yeniçeri birliklerini oluşturarak çözdü.[48]

Dolayısıyla Gibbons için çözüm, "ırk"ların asimile olmasını sağlayacak yöntemlerle bulunmuştur. Yine "mücerred teori"den destek alan Gibbons, savaş esirlerinin köle kabul edilmesini, İslâm hukukuyla açıklar. Ancak bu kez "pratik müşahhas sonuçlar" da işin içindedir: esirler ganimet olarak kabul edilmekte; ev veya çiftlik işlerinde çalıştırılmakta; pazarda alınıp satılabilmektedir. Esirlerin köle olarak hürriyetlerini

45 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 115; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 95. Ragıp Hulusi, "unassimilated" kelimesini çevirisi boyunca "temsil edilemez" diye çevirmiştir.

46 Bkz., Maria Todorova (der.), *Balkan Identities: Nation and Memory*, (New York University Press, New York: 2004).

47 Bkz., L. Carl Brown, *İmparatorluk Mirası: Balkanlar'da ve Ortadoğu'da Osmanlı Damgası*, çev. Gül Çağalı Güven, (İletişim Yayınları, altıncı baskı, İstanbul: 2013).

48 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 115-116; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 95-96.

kazanmalarının tek yolu vardır: müslüman olmak. Böylece Balkan nüfusunu asimile etmenin de bir yolunu bulan Osmanlı, "pratikte kendi kadınları" olmadığından, "karı ve cariye" sağlama yolunda da etkili bu yöntemle, "ölmüşlerin dulları ve Rum, Sırp ve Bulgarların kızları" ile "*Osmanlı ırkını arttırmanın aracı*"nı bulmuş oldular.[49] İşte Gibbons'ın "ırk"a dair en ilginç müdahalelerinden birisi, burada gerçekleşir: "I. Murad'dan II. Mehmed'e kadarki yüzyıl zarfında Osmanlılar *kan itibarıyla* [antik] Yunanlılar ve Romalılar zamanından beri dünyanın bildiği en kozmopolit ve en zinde [vigorous; kuvvetli, kudretli] ırk oldular. Rum, Türk, Sırp, Bulgar, Arnavut, Ermeni, Eflak, Macar, Alman, İtalyan, Rus, Tatar, Moğol, Kafkas, Gücü, Pers, Suriyeli ve Arap; bunlar, Muhteşem Süleyman döneminde, bütün dünyayı titreten Osmanlı'nın ecdadıydı. *Kan zenginliği* itibarıyla modern dönemlerde Osmanlı'nın tek benzeri, Birleşik Devletler'in ve Kanada'nın hâlihazırdaki nüfusudur".[50] Elbette ki aşağıda ayrıca üzerinde duracağımız üzere *"kan", "ırk"tan daha ırkçı bir şeydir ve "ırk"tan çok daha fazlasını içerir.* Ancak Gibbons'ın Osmanlı'nın nüfusunu artırmak için kullandığını vurguladığı bir teknik olarak "kan zenginliği", burada, "ırk"ın gelişimi için bir "araç" hükmündedir. Osmanlı, "kan zenginliği" ile "ırk"ını genişletmiş ve yüceltmiştir. Elbette ki bunu da, Anadolu'daki Türklerle hiç kaynaşmadan yapmıştır. Çünkü bu "kan zenginliği"nin sağladığı imkânlar, Murad için ya "Asyalı bir emir olarak kalma" veya "Avrupalı bir egemen olma", "otoritesini önce diğer emirler üzerine kabul ettirmeye çalışma" veya "Balkan yarımadasını fethetme" konusunda yapacağı seçimde yol gösterici olacaktı:

> Murad imparatorluğunu Balkan yarımadasında kurmaya karar verdi. Küçük Asya'nın dağlarına ve vadilerine göz dikmemiş değildi. Hırsı Toroslar'a kadar uzanmıyor değildi. Lakin *Osmanlı ırkının, Küçük Asya'daki Türk unsurları, sadece bu unsurların tedrici özümsenmesiyle hâkimiyeti altına alamayacağını farkedecek kadar feraset sahibi*ydi. *Irk*, başladığı gibi, Avrupa'yla karşı karşıya gelmenin ve Bizans İmparatorluğu'nu miras almanın getirdiği sorunlarla uğraşmak için gerekli *yegâne beceri, yönetim bilgisi ve örgütlenme yeteneği sahibi çeşitli Hıristiyan unsurların ortaklaşalığıyla büyümek zorundaydı*. Avrupa'dan Küçük Asya ve daha fazlası fethedilebilirdi: Asya'dan ise Avrupa'nın hiçbir parçası fethedilemezdi.[51]

Gibbons'ın ırkçı bir tez öne sürdüğünü, lakin tezinin bu ırkçılıktan soyutlandığında Osmanlı'nın 'kuruluş'u için uygun zemini yakaladığını öne sürenlerin veya Gibbons'ı yeni bir kabile tanımı içinde yumuşatmaya çalışanların onu haklı çıkarma

49 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 116-117; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 96-97.

50 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 117; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 97. İtalikler eklendi.

51 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 125; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 103. İtalik eklendi.

çabalarından daha fazlası vardır elbette burada. Mesele ne örneğin Kafadar'ın varsaydığı kadar kültürel ve ne de Lindner'in düşündüğü kadar antropolojiktir. Mesele, "kan"ın ve onun "zenginliği"nin beceri, yönetim bilgisi ve örgütlenme yeteneği sağlayabilmesinin düşünülmüş olmasıdır. *"Irk" bile değil, "kan", Gibbons'ta örgütleyici unsur olarak ortaya çıkmaktadır.*

Böylece Gibbons'ın Murad zamanına dair anlatısında, başka kaynaklarda, mesela Halil İnancık'ın ilk Osmanlı sultanlarına dair eserinde görebileceğimiz dönemin hadiselerine dair şöyle ya da böyle bir dökümün arasından tebarüz eden, Balkanlar'da Osmanlı idaresi altına giren Hıristiyanların ya köle olma veya hür bir Osmanlı olmayı seçme ve kadını kıt Osmanlı ırkının kendisine öncelikle Balkanlar'dan kadın edinme unsuru dışındaki ikinci önemli unsuru olan yeniçerilerin devşirme olmasının nedeni yakalamış oluruz: Murad, aslında egemenliği altına alma konusunda bir hırs beslese de bunu Anadolu'daki diğer Türk unsurlarla kaynaşarak yapamazdı. Bunlar beceri, yönetim bilgisi ve örgütlenme yeteneği konusunda kendisine yardımcı olamazdı. Anadolu'yu da fethedecek bir "kan zenginliği" elde edilmeliydi. Yeniçeri ordusunun kuruluşu, devşirme olsa da, becerikli bir "kan zenginliği" sunan bir uygulama olarak, hem Avrupa'ya ve hem de Anadolu'ya yönelimi sağlayacak zenginliği kullanmaya yönelik bir feraseti gösteriyordu: "[Osmanlılar] Asya'da ne başarmışlarsa, bu, Avrupa'daki muazzam başarıların dolaylı sonucuydu. Başlangıçtan sona kadar *Osmanlı egemenliğ*inin müslüman Asya üzerindeki yayılımı, *damarlarında* Yunan ve Rum [Greek and Roman], Got ve Macar, Arnavut ve Slav *kanı dolaşan*, bizatihi Hıristiyan olan veya Hıristiyan atadan gelen bir askeriye vasıtasıyla oldu."[52]

"Kan" "ırk"tan daha fazla bir şeydir; çünkü *sadece damarlarla dolaşmakla, hatta bir insanın eskiden veya halen Hıristiyan olup olmadığını belirlemekle kalmaz, egemenin egemenliğini de mümkün kılar*. İşte Gibbons'ın "kan"a dayalı açıklaması bu egemenin özelliğini sergiler: önce "kan" oluşumu gerçekleşir; bu oluşumun kendisini bir mekânda, Balkanlar'da, kurduğu ve sonra oradan kalkarak başka mekânlara, mesela Anadolu'ya egemen olduğu böylece iddia edilir. *"Kan" bir egemenlik simgesidir ve egemenden önce gelir*. Osmanlı, artık anlaşılacağı üzere, bir kan oluşumudur ve Gibbons'ın bir kez daha belirtir ki, "[b]ütün Hıristiyanlar *Balkan özgürlüğü davası*na sadık değildi. Balkan yarımadasını fethetmelerinde, Osmanlılar'ın, Müslüman boyunduruğu altına koydukları kimselerin *inanç ve kanından* müttefiklerin yardımı olmaksızın herhangi bir savaşa girişmemiş olmaları dikkate şayandır".[53]

52 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 126; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 104. İtalikler eklendi.

53 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 173; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 143. İtalikler eklendi.

Elbette ki Gibbons'ın "Balkan özgürlüğü davası" derken neyi kastettiğini anlamak güçtür. Bu "inanç ve kan" birliği mi, tıpkı Osmanlı gibi ayrı bir "ırk" yaratıp bu "ırk" etrafında kaynaşmak mı, yoksa artık örgütü ve kurumsallaşması kalmamış bir coğrafyanın "tıpkı Selçuklu Sultanı Alaaddin'in Türk göçebe beylerine sözde 'imtiyazları' gibi" imtiyazlarla donatılmış "Şark hükümeti"ni, "boş ve anlamsız bir bahş"[54] olmaktan çıkaracak daha anlamlı bir birlik mi, belli değildir. Lakin kimi zaman örneğin Bizans'a yardıma gelen Latinlerin yerli unsurlara yardımdan çok zarar verdiklerini işaret etmesine ve bunun da en azından Hıristiyani birliği tahrip ettiğine göndermeler yapar görünmesine rağmen, özellikle Balkanlar'da siyasi hırsları siyasi becerilerinden büyük etnik unsurların liderlerinin kendi aralarındaki çekişmelerine ve bu çekişmelerde Avrupalı unsurların kararsız ittifaklarına dair çok sayıda örnek sıralar. Ancak asıl sorunu ortaya koyuş şekli hayli 'Avrupa-merkezci"dir. Örneğin, I. Murad zamanında Osmanlıların Rumeli'ndeki ilerlemelerini, "haçlıların tek bir amaçla kararlı bir bünye" oluşturamamasına ve Doğu ile Batı'nın, Rum ile Katolik Kiliseleri'nin yerleşmiş düşmanlığı"na bağlar.[55] O dönem Papa olan Urban'ın Osmanlı'nın Edirne ve Filipe'yi almasını bir uyarı olarak görmek yerine eski düşmanlığı alt edecek bir fırsat olarak gördüğünü söyler. Urban, bu durumu, "Müslümanları Avrupa'dan atarak ve dindaşı olan Hıristiyanları ihtidadan, kölelikten ve ölümden kurtararak *Hıristiyan âleminin dayanışmasını gösterecek muhteşem bir fırsat*" olarak değil, "hizipçi Rumları Roma cemaatine dönmeye zorlayacak bir vesile" olarak görmüştür. Dolayısıyla, "kendisini *İsa'nın ve uygarlığın kıymetli bir destekçisi olarak* kanıtlama şansını" kaybetmiştir ve "Hıristiyan âlemi için Roma Kilisesi'nden büyük ve onun dışında ortak bir çıkar" olduğunu görememiştir.[56] Ancak bu hata, ona göre, şahsi bir hata değil, "dönemin ruhu"nun bir sonucudur. Çünkü:

> Ondördüncü yüzyılda, Batı ticaretini, adetlerini, kanunlarını ve dinini Doğu üzerine empoze etmeye çalışmaya zaten başlamıştı. [O zaman] Garp ile Şark arasında sempatik bir 'uzlaşma' olmadı ve o zamandan beri de olmamıştır. *Bir dar phanede, bir para damgalandığında kalıba uymuyorsa, ıskartaya çıkarılır*. Benzer şekilde *Batı, her doğulu halk üzerine kalıbını yerleştirmeye çalıştığında ve tam bir karşılık bulamadığında, ıskartaya çıkarılır*. Dolayısıyla, bir tarafta 'senden daha iyiyim' şeklindeki tepeden bakma ve diğer tarafta yalnızca korku ve aşağılan-

54 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 38; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 31.

55 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 128; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 105-106.

56 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 131; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 108. İtalikler eklendi.

mışlık inancından değil aynı zamanda yanlışın düzeltilmediğine ve hiç düzeltilemeyeceğine dair bir bilgiden dolayı hayati olan bir adaletsizlik duygusundan doğan bir nefret vardı.[57]

Demek ki sorun, sapkın da olsa Hıristiyani bir nüfusu olan Şark'ın Batı tarafından kendi kalıbına sokulmasına rıza göstermemesi ve Şark'ı "ıskartaya çıkarması"dır. Öyleyse Gibbons'a göre Garp nedir? Döneceğiz aşağıda, damarlarında dolaşan manevi, ama karışmamış saf "kan"dır. Ama sorun Garp değil, Şark'tır. Çünkü öncelikle ortada bir "şark meselesi" olduğu aşikârdır. O kadar ki eğer Şarkıyatçılık, Osmanlı'yı unutan ya da yutan bir şekilde, genel anlamıyla Şark hakkında bir bilgi ve güç iradesi elde etme çabası ise[58], "Şark Sorunu" daha çok geopolitik bir meseledir ve en çok da bir Osmanlı meselesidir. Eğer Gibbons'ın Osmanlı'nın 'kuruluş'unu yayınladıktan bir yıl sonra yayınlanan ve Gibbons'a da atıflarda bulunan John Arthur Ransome Marriot'un *The Eastern Question*'ının daha ilk cümlesine inanacak olursak, 'ebed müddet' bir anlayışla tarih yazılamaz ama yine de, "Avrupa, ta ezelden beri, bir 'Şark Meselesi' ile karşı karşıya kalmıştır": Bu mesele, "[ö]zünde hiç değişmez. Güneydoğu Avrupa topraklarındaki Batı'nın adetleri, fikirleri ve kanaatleri ile Doğu'nunkiler arasındaki çatışmadan doğmuştur". "Ezelden beri Garp'ın bir Şark sorunu vardır" hükmü tarihyazımına (ya da sosyolojiye, siyasete, hatta hukuka, ekonomiye) dair bir hüküm değildir; bütün bir tarihin Garp kalıbına, daha ezelden dökülmüş bir kalıba sokulmasıdır. Antik dönemlerde Grekler ile Persler, Romalılar ile büyük Helenistik monarşiler arasındaki çekişme, Orta Çağlar'da da Hıristiyan güçleri ile İslâm güçleri, Haç ile Hilal arasındaki mücadele; "her Hıristiyanın İsa'nın yeryüzündeki hayatıyla özdeşleştirmesiyle kutsanmış topraklara sahip olmak için Haçlılar ile Kâfirler arasındaki mücadele" olarak görülmüştür.[59] Lakin Mariott, meselenin daha özgül doğasına bir vurgu yapar: aslında Şark Sorunu'ndaki "asli ve en temel etken", "Avrupa tarihinde Osmanlı Türklerinin ondördüncü yüzyılın ortalarında Çanakkale Boğazı'nı (Hellespont) ilk

57 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 132; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 109. İtalikler eklendi.

58 Burada Edward Said'in çerçevesini çizdiği Şarkıyatçılığa gönderme yapıyoruz: Said Şark konusundaki bilginin ürettiği iktidardan bahsetse de, onda Şark hiç yer almaz ya da aldığında Şark'ın temsiline yol açabilecek kadarıyla, Şarkıyatçılık üretimi sağladığı oranda yer alır. Osmanlı ise *Şarkıyatçılık*'ta hiç yoktur. Bkz., Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. B. Ülner, (Metis Yayınları, İstanbul: 1999). *Şarkıyatçılık*'ta Osmanlı'nın yeri konusunda bkz., Bkz., Derek Bryce, "The Absence of Ottoman, Islamic Europe in Edward W. Said's *Orientalism*", *Theory, Culture & Society*, c. 30, no: 1 (2013), s. 99-121.

59 J. A. R. Marriott, *The Eastern Question: A Study in European Diplomacy*, (Oxford University Press, Londra: 1917), s. 1.

kez geçtiklerinden beri oynadıkları" rolle, "*Avrupa'nın canlı bedeninde (living flesh), bir yabancı madde (substance)" olarak "varlığı"dır*.[60] Böylece Osmanlı, sadece siyasal varlığıyla ya da hakimiyetiyle değil, Batı'nın "kanı"na girmiş yabancı bir unsur olarak kavranır. Bu varlık, öncelikli ayağıyla Balkan ülkelerinin durumunu, sonraki ayağıyla Karadeniz üzerinden Boğazlar ve Konstantinopolis'in durumunu, daha sonra ayağıyla Rusya'nın konumunu, beşinci ayağıyla Habsburglar'ın konumunu ve son olarak da "Avrupalı Güçler"in bütün bunlara tavrını içerdiğinden, mesele, aslında jeopolitik bir meseledir.[61] Marriott'un, meseleyi "diplomatik" bir mesele olarak tanımlaması bu açıdan anlamlıdır. Bir yanıyla Osmanlı'nın, özellikle Avrupa'daki varlığının siyasal, askeri ve ekonomik bir güç olarak geriletilmeye başlanmasından itibaren, Osmanlı İmparatorluğu'nun bölgesel gücünü konu edinen ve diğer yanıyla da Avrupa'nın sınırlarını çizerek "bir fikir olarak Avrupa"[62] meselesiyle doğrudan bağları olan[63] bu meselenin, Gibbons'ta, Osmanlı'nın Rumeli'de var olmaya başladığı dönemdeki anlatımı da hayli "diplomatik"tir: Osmanlı'ya karşı ittifak çabaları, Osmanlı'yla ittifaklar, diğer unsurların birbirleriyle mücadelesi ve siyasi hedefleri, hep bir "diplomasi" meselesi gibi değerlendirilir.

Ne var ki sanki bir "Şark meselesi" olarak Osmanlı'nın 'kuruluş'unu anlatan bu bölümler ile Osmanlı'yı bir "ırk"a ve bir "millet"e dönüştüren "kan zenginliği"ne dair çözümlemeleri arasında ciddi bir çatlak da ortaya çıkar. Eğer Bitinya, Rumeli ve genel olarak Balkanlar'da Osmanlı'nın genişlemesi Hıristiyan "kan"ının Osmanlı "ırk"ına dâhil olmasıyla gerçekleştirilmişse, Garp'ın kendi kalıbına sokmaya çalıştığı Şark'ın direncini sağlayan kiliseler arası bölünmeyi "diplomatik" yönleri de olan bir "Şark meselesi" olarak nasıl adlandırabiliriz?

60 Marriott, *The Eastern Question*, s. 3. İtalik eklendi.

61 Marriott, *The Eastern Question*, s. 2-17.

62 "Bir fikir olarak Avrupa", Avrupa'yı sadece coğrafi sınırlarıyla veya kendisini tarih içinde değişen coğrafi sınırlamalarıyla değil, evrensel bir vaadi olan bir teşekkül olarak da inceleyen bir Avrupa geleneğidir. Bu konuda bkz., Rodolphe Gasché, *Europe, or The Infinite Task: A Study of a Philosophical Concept*, (Stanford University Press, Stanford: 2009). Ancak "bir fikir olarak Avrupa"nın nasıl "diplomatik" Şark Meselesi'ndeki gibi, nasıl bölünmelerle ve dışta bırakmalarla kurulduğunu, öyle yekpare ve evrensel bir vaadi olan bir "fikir" olmadığını gösteren iyi bir çalışma için bkz., Denis Guénoun, *About Europe: Philosophical Hypotheses*, çev. C. Irizarry, (Stanford University Press, Stanford: 2013).

63 Bkz., Leslie Rogne Schumacher, "The Eastern Question as a Europe Question: Viewing the Ascent of 'Europe' through the Lens of Ottoman Decline", *Journal of European Studies*, c. 44, no: 1 (2014), s. 64-80.

III. "İKTİDAR KAN VASITASIYLA KONUŞUR"

Bunu mümkün kılan elbette ki yine "kan"dır. *"Kan"ın yirminci yüzyılın ilk çeyreği gibi geç bir dönemde bu kadar belirleyici bir konumda bulunması şaşırtıcı gelebilir.* Örneğin Foucault, onu, Batı'da ilk krallıkların ortaya çıkışı dönemiyle ilişkili olarak, geçmişte kalmış "unsur" olarak görür:

> Kan ilişkileri, uzun süre, iktidarın mekanizmalarında, tezahürlerinde, ritüellerinde önemli bir unsur olarak kaldı. İttifak sistemlerinin, egemenin siyasal formunun, tarikatlarda [order] ve kastlarda farklılaşmanın, soy kütüklerinin değerinin hâkim olduğu bir toplumda; açlığın, salgın hastalıklarının ve şiddetin ölümü yakın kıldığı bir toplumda, kan, en temel unsurlardan birisini oluşturdu. Kan yüksek değerini aynı zamanda araçsal rolüne (kan dökebilmeye), işaretler düzeninde işlev sahibi olma tarzına (belirli bir kana sahip olmak, aynı kandan olmak, kendi kanını tehlikeye atmaya hazır olmak) ve ayrıca muğlaklığına (kolayca dökülebilmesine, kesilmesine, kolayca karışabilmesine, çabucak çürüyebilmesine) borçluydu. Bir kan –neredeyse 'kan kırmızısılığı' [sanguinity] diyeyazdım- toplumuydu bu ki iktidar kan *vasıtasıyla* konuşurdu: savaş onuru, açlık korkusu, ölümün zaferi, kılıcıyla egemen, cellatlar ve işkencelerle; kan, *simgesel bir işlevi haiz bir gerçek*ti.[64]

Ancak geçmiş bir toplumdur bu. Eğer olabildiğince sadeleştirerek okursak, Foucault'ya göre "kan" bir egemenlik formunun ortaya çıkışını sağlamış; çok sonradan ulus ile özdeşleşecek bir kitlenin de o egemenlik formunun altında buluşmasına yol açmıştır. Kan bir simge ve nişandır ve egemenin nizamının düzenlenmesini sağlar: "yasanın, ölümün, ihlalin, simgeselin ve egemenliğin yanında kandan çok başka bir şey yoktur"[65]. Machiavelli'nin, Hobbes'un, filozofların, hukukçuların, hatta Carl Schmitt'in öldürerek (karar vererek) yaşam hakkını muhafaza eden eli kılıçlı 'egemen'idir bu. Sanki Foucault, soy, fratri ve kabile birlikteliklerini "kan" ortaklığı üzerinden krallığa bağlayan daha kapsayıcı ve daha toprağa dayalı bir hükümranlık anlayışının, ondokuzuncu yüzyıl evrimci antropolojik çalışmalarında öne sürüldüğü gibi "kan"ı arkasında bırakmadığını; aksine, hükümdarın bütün iktidar mekanizmasının "kan" vasıtasıyla kurulduğunu iddia etmektedir.

Osmanlı'yı Kayı boyuna, onu da Oğuz Han'a, hatta Nuh'a ve Âdem'e kadar bağlayan seçerelerin yerini Batı'da "kan" ve simgeledikleri almış gibidir. Başka bir ifadeyle, eğer Osmanlı için seçerelerin sonradan uydurma, kendisini geçmişteki daha soylu olduğu

64 Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*, çev. Robert Hurley, (Pantheon Books, New York: 1978), s. 147; Türkçe çevirisi için bkz., Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, (Ayrıntı Yayınları, yedinci baskı, İstanbul: 2016), s. 105. Burada her ne kadar İngilizce çeviriden yararlanacak olsam da Türkçe çeviriye de referans vereceğim.

65 Foucault, *The History of Sexuality, Volume I*, s. 148; Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 105.

söylenen bir geleneğe bağlama ve böylece kendisini meşrulaştırma işlevi gördüğü şeklindeki modern tarihyazımında ortaya çıkan iddialar daha sağlıklı bir zeminde değerlendirilecekse, bu, hanedanlık iddialarının neden Batı'daki gibi bir "kan" simgeseli üzerinden gerçekleşmediği sorusu eşliğinde yapılmalıdır. Foucault'dan ayrı olarak Tomaz Mastnak'ın da özellikle Roma'ya dayalı bir egemenlik formunun gücünü yitirdikten sonra ortaya çıkan dağınık egemenlik iddialarının nasıl "kan" üzerinden kurulduğunu gösterdiğine yukarıda değinmiştik. Mastnak, "kan"ın sadece güce dayalı bir egemenlik oluşturmadığını; aynı zamanda Roma Kilisesi'nin manevi gücünü kurmak için "kan" üzerinden bir iktidar arayışına girdiğini iddia eder. Kilise, eski Roma etki alanında ortaya çıkan dağınık egemenlik iddialarını "kan" dökmeyi memnu kılan bir manevi güç iddia ederek kendi ukdesinde toplamaya çalışır. Sonra da bu gücünü kimin kanının dökülmesinin helal olduğu konusunda belirleyici olacak derecede yayar.

Ne var ki Mastnak da bir anlamda Foucault'yu doğrular: Roma'nın cihanşümul hükümranlığı yıkıldıktan sonra, ondaki egemenlik formlarından ayrı, bölgesel ve en çok da kendi meşruiyetini "kan" üzerinden kuran küçük egemenlik birimleri ortaya çıkmıştır. Foucault'nun gösterdiği başka bir şey de "kan" üzerinden ortaya çıkan bu birimlerin arasındaki kan davalarının, farklı "ırk"ların ortaya çıkışını da sağlamış olmasıdır. Egemenin bir simgeseli olarak "kan", bir zümreyi geçmişe ve daha kadim dönemlere bağlarken, aynı zamanda toprağa da bağlayacak ve toprak üzerinde yaşayan kitleler, birbirleriyle bir "ırklar savaşı"na girerek sonradan tek bir "ırk" haline geleceklerdir. Örneğin kendisini Truva efsanesi üzerinden Roma'ya bağlamaya çalışan Cermenik Frenkler, işgal ettikleri Galya'daki daha Romalı Galyalılarla giriştikleri "ırklar savaşı" neticesinde Fransız "ırk"ını oluşturacaklardır. "Irk", "kan"a dayalı bir hükümranlık iddiasının toprak üzerindeki hâkimiyet çekişmesinin neticesidir.

Bu açından *Gibbons'ın Osmanlı'yı bir "ırk" olarak tasavvuru, Batı'daki gelişmelerle paralellikler arzeder*. Ne var ki "Osmanlı ırkı"nı oluşturan "kan"ın bir iktidar oluşturucu gücünü tıpkı Roma dağıldıktan sonra kutsal iddiasını "kan" üzerinden gerçekleştirmeye çalışan Kilise gibi "kan" üzerinden Batı'ya bağladığı Bizanslı Rumlar vasıtasıyla eklesiyastik kılmaya çalışırken, diğer yandan da onları da daha Şarklı bir Kilise'nin artık tavsamaya yüz tutmuş eklesiyası vasıtasıyla "Şark Meselesi"nin bir uzantısı olarak görür. Bu yine Foucault'da "ırklar savaşı" neticesinde ortaya çıkan bir "Avrupa bilinci"nin bir yansımasıdır:

> Avrupa bilinci, daha evvelden Roma'nın büyük birliğine, büyük gücüne, büyük meşruluğuna ve büyük, şaşırtıcı kuvvetine temelde zarar vermemiş olan küçük vakalardan daha fazla bir şey olmamış hadiseleri farketmeye başlar. Avrupa'nın gerçek başlangıcını, *kanlı başlangıcını* oluşturacak hadiseleri farketmeye başlar. Bu, fetihle, Frenk işgaliyle ve

> Norman işgaliyle başladı. "Orta Çağlar" diye özgül olarak ayrı tutulacak bir şey başlar (ve tarihsel bilincin bu olguyu feodalizm diye tecrit etmesi erken onsekizinci yüzyılda gerçekleşecektir). *Yeni karakterler* ortaya çıkar. Frenkler, Galyalılar, Keltler; Kuzey halkları ve Güney halkları diye daha genelleştirilmiş karakterler görünmeye başlar; yöneticiler ve tebaası, muzafferler ve mağluplar görünmeye başlar. Bunlar tarihsel söylemin sahnesine yeni girenlerdir ve onun asli referansını artık onlar oluşturur. *Avrupa daha önce hiç yazılmamış soykütükleri olan atalarla ve hafızalarla* dolup taşar.[66]

Demek ki Avrupa'da ortaya çıkan Frenkler, Galyalılar, Keltler, Kuzey hakları ve Güney hakları, birbirleriyle giriştikleri "ırklar savaşı" neticesinde bir yandan daha önce yazılmamış soykütükleri ve atalar icat ederken ve böylece bir hafıza oluştururlarken, diğer yandan da bu soykütükleri ve hafızalar vasıtasıyla her birini hepsine bağlayan bir bilinç de geliştirmişlerdir. Bu bilinç sayesinde kendileri ayrı ayrı "ırk"lar olarak ortak bir toprak parçası üzerinden birleşirken "ırkçılık" ise, yine "kan" üzerinden dışarıya, kendinden olmayana dair bakış açılarının bir yansıması olacaktır.[67]

66 Foucault, *Society Must Defended*, s. 75-76; Foucault, *Toplumu Savunmak Gerek*, s. 87. İtalik eklendi.

67 Foucault'nun analizinde "ırkçılık" olgusunun ortaya çıkmasının 'egemen'den ayrı bir mantıkla, söylemsel pratikler üzerinden gelişen iktidar teknikleriyle de alakası vardır. Uzatmamak adına, ırkçılığın öncelikle "ırklar savaşı"nın bir ürünü olarak 'içerde' gerçekleştiğini; daha sonradan 'dışarı'ya ve Yahudiler gibi içerde olsa da dışarda değerlendirilen kitlelere uygulandığını belirtmek gerek. Bu anlamda, *örneğin Magna Carta sadece bir sözleşme metni değil, aynı zamanda bir "sürgün" metnidir de.* Foucault, Magna Carta'yla bazı Normanlar yanında Poitoulu'ların ve Anjoulu'ların sürüldüğüne değinir. Bkz., Foucault, *Society Must Defended*, s. 101; Foucault, *Toplumu Savunmak Gerek*, s. 110. Ne var ki tuhaf bir biçimde post-kolonyal çalışmaların bolca yararlandığı Foucault'da sömürgeciliğin "Avrupa bilinci"nin oluşumuyla alakasını sağlıklı bir biçimde değerlendirebileceğimiz bir zemin yoktur. İlginç bir şekilde, Ann Laura Stoler, Foucault'nun dahili sömürgeleştirmeyi ikincil kılarak yazmaya çalıştığı bir ırkçılık ve sömürgecilik anlatısının bile, 1976'da verdiği derslerin de, bu derslere dayanılarak Fransa'da ilk kez 1997'de yayınlanan *Toplumu Savunmak Gerek*'in de çok iyi karşılanmadığına değinir. Dersler de kitap da "rahatsız edici" ve "şaşırtıcı" bulunmuştur. Foucault da ölümüne yakın yayınladığı altı cilt olarak tasarlanmasına ve bir cildinin özel olarak ırkçılığa ayrılmış olduğunun iddia edilmesine rağmen ancak üç cildi yayınlanabilen *Cinselliğin Tarihi*'ne kadar ırkçılık meselesine çok fazla girmemiştir. Foucault'nun böyle bir sessizliğe girmesinde ırkçılığın kapitalizmin bir ürünü olduğunu iddia eden yaklaşımların yanında, sadece Fransa'da değil Amerika da dâhil diğer Batı ülkelerinde ırkçılık uygulamalarının geçmişi ya ABD'deki gibi kölelik biçiminde veya Britanya'daki gibi tarih-dışı bir "ırk ilişkileri" bağlamında ele alan yaklaşımların yol açtığı ortamın da etkisi olabileceğini belirten Stoler, derslerin iyi karşılanmaması yanında, Foucault'nun ırkçılık konusunda "kördüğüm"e de girmiş olabileceğine; lakin Le Pen'in Milliyetçi Çephe hareketinin siyasal olarak kendisini kanıtlamaya başlamasından sonra Fransa'da ırkçılık tartışmalarının artmaya başladığına değinir. Sanki

Yine de Foucault'da "ırklar savaşı"nın uzantıları da o kadar net değildir. Örneğin Dennis Guénoun, Britanya adasındaki gelişmeleri dışta tuttuğu okumasında, kıta Avrupasında neden Fransa'nın bir devlet olarak oluşurken Almanya'nın prenslikler halinde kaldığını "politik-teolojik" zeminini de göstererek çözümler. Ona göre, Fransa, Roma imparatorluğunun yıkıntılarından bir krallık olarak doğarken, kendisini bir imparatorluk-sonrası krallık olarak tasarlamış ve Roma'nın eklesiyastik iktidarını hala bünyesinde taşıyan Kilise ile herhangi bir rekabete girişmemiştir. Başka bir ifadeyle, Kilise'nin Aşai Rabbani ayininde simgesini bulan manevi "kan"ıyla özdeşleşmeyi kendisine yeterli bulmuştur. Roma'nın siyasal mirasını devralmış, ama teolojik mirasına dokunmamıştır. Bu ona krallık hakkı olan topraklarda, özellikle Reformasyon'un ortaya çıkmasıyla birlikte, Protestanlığı bastırma imkânı vermiştir. Ancak bir farkla: Roma'nın yıkıntılarından doğan diğer krallıklardan güney (İspanya ya da zaten Kilise'nin mekânı olan İtalya) Katolik olmayı, kuzey de Protestan olmayı seçince, Fransa arada kalmışlığını, Katolik tarafı seçerek, Protestanlaşan soylularını ve nüfusu, ya Aziz Bartholomew Katliamları'nda olduğu gibi katlederek veya Protestan Kalvinist Huguenotları sürerek, yani "ırklar savaşı"nı alabildiğince sürdürerek aşmaya çalışmıştır. Bunun yanında, Romalılaşmış Galyalılar ile Germenik Frenkler arasında ırklar savaşına neden olan nüfusu oluşturan avamı da, kral ve soylularla birlikte, "Üçüncü Tabaka" (Third Estate; mülk, hal, durum) olarak kastlaştırarak kendisine özgü bir devlet mekanizmasının ilk nüvelerini sergilemiştir. Ancak Katolik eklesiyaya paralel olarak sanki ayrı bir 'cemaat'miş gibi oluşturulan bu "Üçüncü Tabaka", devrimle, kendi egemenliğini ele geçirmiştir.

Bu yöntemler, bir devletleşme ve uluslaşma aşamaları olarak görülmelidir. Üçüncü Tabaka, böylece, tıpkı Protestanlıktaki 'herkesin papazı kendisi' ilkesindeki gibi bir hakla, hem bastırılanı geri getirmiş, egemenliği protestanlaştırmış ve hem de Katolik Kilisesi ile Katolik kalarak bir kopuşu gerçekleştirmiştir. Fransa, imparatorluğun siyasal mirasını devralarak çıktığı yolda, teolojik mirasını da böylece devralmış bir 'devlet' olarak oluşabilmiştir. Oysa Almanya, Roma'nın yıkıntılarından doğarken onun siyasal iddiasından çok imparatorluk iddiasına sahip çıkmış ve

Foucault analizini yapmaya çalıştığı iktidar söylemlerine ve uygulamalarına maruz kalmış gibidir. Bkz., Stoler, "A Colonial Reading of Foucault", s. 147-150. Şunu da eklemek gerekir ki Stoler burada daha evvelden Foucault'nun sömürgeleri bir anlamda unutuşuna dair eleştirel yaklaşımı biraz yumuşatmış görünmektedir. Bkz., Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, (Duke University Press, Durham: 1995). Irkçılığı kapitalist bir bağlamda okuyan bir Amerikalı ve bir de Fransız'ın tartışmalarından oluşan bir eser için bkz., Etinne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *Irk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, çev. Nazlı Ökten, (Metis Yayınları, beşinci basım, İstanbul: 2013).

dahası Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu gibi oluşumlarla teolojik olana öncelik vermiştir. Bu siyasal olanın geri planda kaldığı, nüfusun tıpkı Katolik eklesiyastik bir cemaat gibi teolojik bir zeminde tasarlandığı; lakin prensliklerin siyasal haklarının sanki Yunan şehir devletleri gibi kabul gördüğü (Protestanlığın etkisiyle oluşan 'her prenslik, prensinin dini üzerinedir' ilkesini hatırlayalım) bir politik-teolojik oluşuma yol açmıştır. Germenlerin kendilerini Roma üzerinden değil antik Yunan üzerinden yeniden kurmayı seçmelerinin ve Roma'ya mesafe koymalarının nedeni bir anlamda burada yatar. Bu teolojik ulus algısı, Fransız devriminden tam da teolojik oluşu nedeniyle endişe duyacak ve Almanya dil ve kültür üzerinden bir ulus oluşturmaya yönelecektir. Elbette ki Guénoun'ın okumasının, özellikle Protestan uluslarda krallıkların niye baki kaldığını açıklayamadığını hatırlatmakta da fayda var. Guénoun'da Fransa merkezde yer alır ve Avrupa Fransa'daki hadiselerin etkisi ve tepkisiyle izah edilir. Bu anlamda Foucault'yla Guénoun arasında bir uzlaşma da var gibidir: Galli bir kralın bir yeğenini İtalya'ya, diğer bir yeğenini de Almanya'ya göndermesini Foucault, "bir tür yayılma ve sömürgeleştirmenin başlangıcı" olarak görür ve böylece "Fransız ulusu Avrupa'nın halklarının (hatta Avrupa dışındaki halkların) rahimi olur".[68]

Elbette Osmanlı'nın böyle bir bilince ve tarihe eklemlenmesi sorunlu olacaktır. Belki ayrıca ele alınmalıdır, ancak "ırk"ı bilmeyen, ancak "millet" anlayışı temelinde kendisini kuran bir Osmanlı'nın Gibbons üzerinden bu tarihe bağlanma çabası sadece ırka dair bir bilinci değil "ırkçılık"ı da doğurur. "Irk" bağlamında bunun nasıl gerçekleştiğine değindik; lakin Gibbons sözkonusu olunca sanki tali bir meseleymiş gibi değerlendirilen "ırkçılık" meselesinin de benzeri bir bağlamda yeniden gözden geçirilmesi ve o kadar tali olmadığının tespit edilmesi gereklidir. Foucault, ırkçılığı, tıpkı "kan" gibi bir egemenlik simgeseli olarak görür. Nazi ırkçılığı bunun en bariz ve tehlikeli örneğidir. Lakin sömürgecilik üzerinden gelişen ırkçılık, Foucault'ya çok fazla oluşturucu bir hususmuş gibi görülmez. Örneğin, Avrupalı halkların yeni keşfedilen Amerika'daki davranış tarzlarının, Normanların Britanya'yı fethettiklerindeki davranışlarına benzer olduğuna dair fikirlerin ortaya çıktığına değinen Foucault, özlü ifadesini, "Bizler Amerika'da Normanların İngiltere'deki haklarıyla aynı haklarla bulunuyoruz, yani sömürgeleştirme hakkıyla" cümlelerinde bulan sömürgeleştirmenin Avrupa'ya geri dönüşünden bahseder:

> [S]ömürgecileştirme, tekniğiyle ve siyasal ve hukuki silahlarıyla, açık bir biçimde Avrupa modellerini başka kıtalara taşırken, Batı'daki iktidar mekanizmalarına ve iktidarın

68 Guénoun, *About Europe*, s. 57-118; Foucault, *Society Must Defended*, s. 122; Foucault, *Toplumu Savunmak Gerek*, s. 132.

aygıtlarına, kurumlarına ve tekniklerine hatırı sayılır bumerang etkisini de unutmamak gerek. Sömürgeci modellerden bütün bir seri, Batı'ya geri getirilmiştir ve sonuç, Batı'nın, kendi üzerine, sömürgeleştirmeyi andıran bir şey veya dâhili bir sömürgeleştirme uygulayabilmesi olmuştur.[69]

Sorun, Foucault'nun alıntıladığı özlü cümlede olduğu gibi, zaten sömürgeleştirmenin *önce* Avrupa topraklarında mı başladığı, yoksa başka kıtalarda başlayıp da Avrupa'ya *daha sonra* mı getirildiği sorunudur. Sanki *önce* Avrupa'nın kendi içinde bir sömürgeleştirme gerçekleştirdiğini ima eden bir tarafı bulunmasına rağmen, Foucault, dâhili sömürgeleştirmeyi, "Avrupa bilinci"nin ortaya çıkışının bir şartı olarak görerek onu *daha sonra* ortaya çıkan uygulamalara bağlar. Yine de buradan "ırklar savaşı"nın dışarıya taşınmış olduğu sonucunu çıkarmak da mümkündür. Çünkü "ırkçılık" ile "kan"a dayalı olan, ama eskide kalmış olduğu söylenen egemen ve simgeseli, ondokuzuncu yüzyıl itibarıyla geri dönmeye başlamıştır. İşte Gibbons'ın ırkçılığı bu bağlamda yer bulur. Sadece Gibbons değil, ona bilinç kazandıran siyasal, toplumsal ve hatta teolojik zemin ırkçıdır.[70]

Bunu en çok Gibbons'ın Osmanlı 'kuruluş' varsayımında ortaya çıkan zemini, onun başka çalışmalarında da izlerini olup olmadığını sınayarak konumlandırabiliriz. Başka bir ifadeyle, Gibbons'ın I. Dünya Savaşı esnasında ve akabinde Avrupa'daki, Asya'daki ve Afrika'daki gelişmelere, dünya politikasının seyrine, Fransa ve Britanya ile Amerika arasındaki ilişkilere, Polonya'nın yeniden kurulmasına, Mısır'da Britanya varlığının sonuçlarına, Venizelos ve Osmanlı'da Ermeni meselesine, hatta Lüksenburg'un çocuklarından Riviere kentlerine ve Paris'in "sivil psikolojisi"ne kadar yazdığı kitaplar üzerine ciddi bir okuma yapmadan Gibbons'ta "ırkçılık" meselesinin tali bir mesele olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Zaten var olan bir "ırkçı" zeminden ayrı olarak Gibbons'ın çalışmaları da bu konuda masum değildir.

Kendi başına bir "kan zenginliği"ne dayalı bir "ırk"ın ortaya çıkışını anlattığı ve "kan"ın aslında egemenin tanımından onun başarılarına kadar anlatısının damarlarında dolaştığını gördüğümüz Gibbons'ın *The Foundation of Ottoman Empire*'ı külliyatındaki diğer eserleriyle kıyaslandığında, "kan"ın bu eserde retoriğe dayalı bir ifade veya metaforik bir tasarı olarak ortaya çıkmadığı görülür. Örneğin, 1924

69 Foucault, *Society Must Defended*, s. 103; Foucault, *Toplumu Savunma Gerek*, s. 112.

70 Burada belki Cemil Aydın'ın yakınlarda çıkan *The Idea of the Muslim World* adlı çalışmasında ileri sürülen tezlerden birisi olan, "İslâm dünyası" ifadesinin sömürgeci düzenle birlikte oluşan Batı'daki "Muhammedi ırk" kavrayışının da etkisiyle şekillendiğine dair tezini hatırlatmak gerek. Yine de Gibbons'ın varsayımlarını Aydın'ın tezleri ile sınamaya çalışmak, ayrı bir çalışmanın konusu olabilir. Bkz., Cemil Aydın, *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*, (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts: 2017).

yılında yayınlanan *America's Place in the World* adlı eserinde Gibbons Amerika ile Avrupa arasındaki ilişkileri değerlendirirken, Amerika'yı "kan" açısından Avrupa'ya bağlayan bir bağlamda okur:

> Kuzey ve Güney Amerika ülkeleri, Avrupalılar tarafından ***kurulmuştur***; Avrupa'dan ***kesintisiz yeni kan akışı***yla da beslenmiş ve geliştirilmiştir. Yerli unsurlar Kuzey Amerika'nın büyük bölümünde beyaz adam tarafından bütünüyle mülksüzleştirilmiştir (dispossessed; tahliye edilmiştir). Yeni Dünya'nın geri kalan kısmında kan karışması Avrupalı işgalcilerin uygarlığının aborijin sakinlerinin uygarlığıyla kaynaşması anlamına gelmedi. Asya Kuzey ve Güney Amerika'nın yerleşiminde ve gelişiminde hiçbir rol oynamadı. Afrikalılar çok sayıda geldiler, ama kendi inisiyatifleriyle değil; onlar, aşağı (inferior) ve özümsenememiş bir unsur olarak kaldılar, Avrupalılarla eşitlik açısından bakıldığında işbirliği fırsatları tanınmadı.[71]

Meksika ve Peru gibi yüksek uygarlığı bulunan yerlerde bile bu şekilde, "kesintisiz kan akışı"yla Amerika'ya gelen Avrupalılar, kendi uygarlıklarından getirdikleri kültür, din, kurumlar ve adetlerle başkasına ihtiyaç duymadan ve herhangi bir ödünç almaya gitmeden, kendilerini Amerika'da "evlerinde", yurtlarında, vatanlarında, kendi diyarlarında hissetmişlerdir:

> Asya'da Avrupa'ya hiçbir şey borçlu olmayan, Avrupalı üstün uygarlık iddialarına direnen yüz milyonlar vardır. Afrika'da Avrupa, kıtanın büyük kısmını Kafkas [beyaz] ırkı (Caucasian) için barınılamaz ve çorak alanlar kılan çöllerle, vahşi ormanlarla ve iklim şartlarıyla karşılaşır. Lakin *Amerika'da Avrupa evindedir; çünkü Amerika, dokusu nakledilmiş (transplanted) Avrupa'dır*; Avrupalılar ile Amerikalılar da, her ikisinin de Asyatikler ve Afrikalılara oldukları kadar yabancı (alien) değildir.[72]

Bu yabancı olmayışı sağlayan mesafe de değildir; Amerika, Avrupa'ya, arada bir okyanus bulunmasına rağmen, "Fas ve Küçük Asya"dan, yani Anadolu'dan daha yakındır. Hatta Avustralya ve Yeni Zelanda bile Avrupa'ya daha yakındır, çünkü "Kafkas ırkından halkların yerleştiği ve kontrol ettiği ülkeler, Avrupalı göçmenler tarafından sürekli beslenen ve Avrupalı sermaye tarafından geliştirilen ülkeler, kendilerini hiçbir biçimde Avrupa'dan ayrı veya bağımsız olarak düşünemez".[73] Bu satırlar, aralarında sadece on yıl bulunan, ancak meseleyi bir ırka ve kana ait olmakla değil, "Avrupa maneviyatı"yla, Foucault'nun "ırklar savaşı" esnasında ortaya çıktığını söylediği bir "Avrupa bilinci"ne manevi bir anlam yükleyen bir Avrupalılıkla izaha yeltenen, hayli *trajik* başka satırlarla hayli benzerdir. Edmund Husserl, 1935'te,

71 Herbert Adams Gibbons, *America's Place in the World,* (The Century Co., New York: 1924), s. 3.

72 Gibbons, *America's Place in the World*, s. 4. İtalik eklendi.

73 Gibbons, *America's Place in the World*, s. 5.

Viyana'da verdiği bir konferansta, her ne kadar "Avrupa insanlığı"nın bir krizinden bahsetse de, "Avrupa maneviyatı"na uygun bir felsefi anlayışla bu krizin üstesinden gelinebileceğini belirtirken, "Avrupa"ya, "coğrafi olarak, harita üzerindeki gibi anlaşılma"sı gereken bir mesele olarak bakar.

> Avrupa'ya, coğrafi olarak, harita üzerinde olduğu gibi anlaşılan, dolayısıyla sanki bu kıtada birlikte yaşayan insanlar grubu olarak işaret etmiyoruz. Manevi anlamıyla İngiliz Devletler Topluluğu (English Dominions), Birleşik Devletler ve benzerleri aşikâr bir biçimde Avrupa'ya aittir; oysa fuarlarda garabet olarak sunulan Eskimolar veya Avrupa'da sürekli olarak gezinen Çingeneler Avrupa'ya ait değildir. Burada 'Avrupa' unvanı, aşikâr bir biçimde, bütün amaçları, çıkarları, ilgileri ve çabalarıyla, amaçlı bir faaliyetin, kurumların, örgütlerin ürünleriyle, manevi bir hayatın, faaliyetin, yaratımın birliğini işaret eder. Burada bireysel insanlar, birçok toplumda farklı düzeylerde eylemde bulunur: ailelerde, kabilelerde, uluslarda, hepsi içsel olarak, manevi olarak birbirine bağlanmış olarak ve dediğim gibi, manevi bir biçimin birliği içinde.[74]

Her ne kadar Husserl'in bu cümleleri sarfetmesinden birkaç yıl sonra Naziler, kendisi gibi Yahudiler yanında Çingeneleri de Avrupalı saymadıklarından toplama kamplarında soykırıma uğratmasına ve dolayısıyla bu cümleler netice itibarıyla en azından trajik olmasına rağmen, Gibbons'la Husserl, sadece Amerika'nın değil, Avustralya ve Yeni Zelanda'nın da Avrupalı olduğu konusunda hemfikirdir. Lakin Husserl bunu "maneviyat"la izah ederken, Gibbons "kan" yoluyla açıklar:

> Amerika'nın dünyadaki yerini tartışırken, Avrupalı arkaplanımızı gözönüne alarak başlamalıyız. Bir bütün olarak ele alındığında, *Amerikalılar Avrupalı kanındandır*. Avrupalı olmayan unsurlar, aborijin ve Afrikalı soyundan olanlar dahi, Avrupalı dilleri konuşur ve Avrupalı dinlere inanır. Birkaç istisna kaideyi bozmaz; Amerika'daki nüfusun yüzde 1'inden bile az olan Asyatikler ise, yabancı olarak değerlendirilir. Amerika kıtasında hiçbir yerde ayırdedici bir Asyatik yerleşimi yoktur; Afrika'dan gelen *yeni kan* da bulunmaz.[75]

Ayrıca Amerika'ya Avrupa'dan sadece "kesintisiz kan akışı" yoktur; aynı zamanda "sermaye akışı" da vardır: "yeni Dünya'da Avrupalı sömürgeleşmenin başlangıcından itibaren, Avrupa ve Amerika arasında mali ve ekonomik bağ *kesintisiz* olmuştur. Yakın zamanlara kadar Avrupa Amerika'dan bağımsız yaşayabilmişti. Ancak hiçbir zaman Avrupalı sermaye, Yeni Dünya'nın inşasında Avrupalı göçünden daha az *hayati* olmamıştır".[76] Elbette buradaki ifadeye bakarak "kan"ın sanki metaforik bir şekilde

74 Bkz. Edmund Husserl, "Philosophy and the Crisis of European Humanity", *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* içinde, çev. David Carr, (Northwestern University Press, Evanston: 1970), s. 273.

75 Gibbons, *America's Place in the World,* s. 5. İtalikler eklendi.

76 Gibbons, *America's Place in the World,* s. 6. İtalik eklendi.

göçün bir figürü gibi değerlendirilebileceği iddia edilebilir; ne var ki "kesintisiz" akış onları birbirine bağlar: sermaye de kan gibi akışkandır ve bir bünyenin "hayati" unsurudur. Ne var ki Foucault'da veya Husserl'de gördüğümüz, dahası aslında Kant'tan başlayarak modern felsefenin kendini kuruşunda bir şekilde var olduğunu da görebileceğimiz "Avrupa bilinci" veya "Avrupa maneviyatı", hem "kan"ın ve hem de "sermaye"nin akışıyla Amerika'yla bir bağ kurmuş olmasına rağmen, Gibbons bir 'Amerikan bilinci'nin oluşmaya başlamasına dair işaretler de sunar: Sözkonusu ettiği "bağlar, Amerika'nın Avrupalı arkaplanından doğmuştur ve bunlar, (*Birleşik Devletler hariç*) Yeni Dünya ülkelerinin *taze Avrupalı kanı ve sermayesi* için ve Avrupalı alıcıların da Yeni Dünya ürünleri için *hiç bitmeyen ihtiyacıyla çözülemez bir biçimde* kurulmuştur".[77] Elbette burada Foucault'nun "Avrupa'nın bilinci"nin ortaya çıkışı sırasında var olduğundan bahsettiği "kan simgeseli"nden farklı bir "kan simgeseli" vardır artık. Artık aristokrasinin idaresinde olan ve egemenin kılıcıyla kurduğu iktidarında gördüğümüz bir "kan" değildir bu. Dahası "ırklar mücadelesi"nde, kabile şeflerinin kaptıkları mekânı kendilerinin kılmasını sağlayacak bir efsane üretimiyle ya kral veya aristokrat olmasını sağlayacak bir "kan" hiç değildir. Gibbons'ın çizdiği tablodaki "kan" ile kıyaslandığında, Foucault'nun anlatısı, Gibbons'tan neredeyse bir asır önce, Amerika'daki yerlilerin toplumsal yapısını gözlemleyerek oluşturduğu tarih kurgusuyla, ama en çok da "kan"ın ve kandaşlığın böyle bir kurgudaki kurucu gücüyle bir "kan bağı (consanguinity) sistemi" oluşturan Henry Lewis Morgan'tan başlayarak zaten "Avrupalı bilinç"ten kopmaya başlamış bir anlayışın gözünde, hayli "antik" görülecektir.[78] Marx ve Engels'in antik toplum ve hatta feodal toplum kavrayışlarını izah ederken kullandıkları bir sistem de sunduğundan olacak, tuhaf bir biçimde Marksist tarih kurgusuyla birlikte anılan, ancak modern anlamıyla kana dayalı bir soydaşlık (kinship) çalışmalarının da mucidi olan Morgan'ın filolojiyle etnolojiyi birleştiren çalışmalarının insanlık tarihini ilkellik, barbarlık ve uygarlık diye bölümlendirmesi ve her bir bölümlendirmede ailenin, soyun, fratrinin ve kabilenin aldığı biçimlerin etkili olması, öyle bir "kan bağı sistemi" oluşturur ki ortaya birer "kan cemaati" çıkar.[79] Bu cemaatlerde belirleyici olan "simgesellik", tamamıyla "akış"a ve "dolaşım"a dayanır. Sistemdeki "farklı aileler"in "her biri, kandaşlığın betimlenmesi ve sınıflandırılması için bir plan içerir... Bunlar, bir türeme zinciriyle, tanımlanmış ve katılaşmış olarak, yayılmasının başlatıldığı uzak bir geçmişe kadar iner. Organik biçimler olarak bir aileyi diğerinden ayıran

77 Gibbons, *America's Place in the World,* s. 8. İtalik eklendi.

78 Bkz., Lewis Henry Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family, (The Smithsonian Institution, Washington: 1871).*

79 Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, s. 10.

hatları birleştirmeye ve böyle ailelerin etnik bağının kanıtını sağlamaya muktedir olup olmadıkları, belirsiz bir zaman dilimi boyunca *kanın akışlarında* bu formların ve kendini sürdürme güçlerinin istikrarına dayalı olacaktır".[80] Morgan'la başlayan "kan"ın simgeselliğinin bu yeniden, ama farklı bir şekilde keşfi, tamamıyla "saf bir dolaşım mantığı"na dayalıdır[81] ve Gibbons'ta da aynı şekilde yer alır: *kan ve sermaye dolaşır ve bu yeni bir 'bilinç', 'Amerikan bilinci'ni oluşturur*:

> Arkaplanımıza baktığımızda, Amerika [kıtası] ülkelerinin, ortak çıkarlara, birçok durumda Avrupalı çıkarlarla çatışan çıkarlara sahip olduğunu farketmek zorundaysak da, Amerika [kıtası] ülkelerinin ayrı ayrı kendilerini Avrupa ülkelerine ve bir bütün olarak Avrupa'ya bağlayan kuvvetli bağları; *kan*, *dil*, *kültür*, *kurum*, *gelenek*, *din* ve *ticaret bağlantıları* bağları olduğu ihmal edilmemelidir.[82]

Burada "kan" elbette sadece akrabalık, etnik köken birliği, aynı soydan gelme anlamında kullanmaz; ancak bunlara dayalı olarak kurulan bir geleneği de devralır. "Kan", Morgan'daki gibi, dili, kültürü, kurumları, geleneği, din ve ticaret bağlarını birbirlerine bağlayan bir dolaşım sistemiyle, sanki eklesiyastik bir nişane ya da Hegelci *geist*'ın uçuculuğu gibi bir arz oluşturmuş gibi görünür. *Elbette Morgan'ın Sivil Savaş sonrası Amerika'sının dağılan toplumsal dokusunu yerlilerin devlet öncesi konfederasyon yapısına dayalı olarak, ancak mülkiyet ilişkilerini de odağa alan bir şekilde kurtaracak bir model arayışında olduğu; daha çok klanlığa ve ağalığa dayalı bir tarıma yönelik plantasyonlardaki ekonominin çöküşünü daha federatif bir sistemle çözmeye çalıştığı*[83], *Gibbons'ın ise Amerika'nın dünya siyasetine olanca ağırlığıyla giriş yapmaya çalıştığı bir dönemde yaşadığı göz önüne alınmalıdır*. Ancak Gibbons'ın 'Amerikan bilinci'nin en büyük özelliği, Foucault'nun "ırklar savaşı" diye adlandırdığı dönemi, Avrupa'daki milletlerin, "milliyetçiliğin bir çekirdeği" etrafında oluşan ve bu oluşum sürecini "en uygun olanın hayatta" kaldığı uzun bir "siyasal ve toplumsal evrim" süreci içinde izah ederken, Amerika'nın bir "asimilasyon" süreci içinde bir "ulus" olduğunu ileri sürmesidir: "Din ile siyasal ve toplumsal görenekleri farklı olan Avrupa'nın değişik ırkları, Amerikan *toprağı*nda asimilasyon potasında harika bir şekilde erimemiş midir?"[84] Gibbons için Amerika

80 Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, s. vi.

81 Bkz., John Lardas Modern, *Secularism in Antebellum America*, (University of Chicago Press, Chicago: 2011), s. 226.

82 Gibbons, *America's Place in the World*, s. 7. İtalik eklendi.

83 Bkz., Vincet P. Pecora, "Political Theology and the Case of Otto Brunner", *Race and Political Theology* içinde, der. Vincet W. Lloyd, (Stanford University Press, Stanford: 2012), s. 35.

84 Herbert Adams Gibbons, *The New Map of Europe (1911-1914): The Story of the Recent European Diplomatic Crises and Wars and of Europe's Present Catastrophe*, (The New Century Co., New York: 1914), s. 198-199. İtalik eklendi.

bağlamında kan sözkonusu olunca bunun bir nişaneye, toprak sözkonusu olunca ise bir "pota"ya, bir *jus soli*'ye dönüşmesi elbette dikkatlerden kaçmayacaktır; lakin asıl mesele, 1914'te yayınlandığını da aklımızda tutarak, Gibbons'ın, "onsekizinci yüzyıla kadar kuşkusuz ki... 'en uygun' unsur" olan Osmanlı'nın artık hayatta kalmaya en uygun unsur olmaktan çıktığı"nı belirtmesidir. Gerçi Osmanlı ırkına bir itirazı yok gibidir; asıl kurucu unsurunun "Türk" kalmasına itirazı vardır: Osmanlı ırkı içinde "Türkler yönetici ırk olarak" kalsalar da, son iki yüzyıl boyunca yaşananlara bakınca şunu soramadan da edemez: "Ama o [Türk] hâlâ [hayatta kalmaya] en uygun olan mıdır?" Bunun özellikle yirminci yüzyılın ilk çeyreği sözkonusu olunca, nasıl bir Osmanlı veya nasıl bir Türk "ırk"ı tasarladığı ayrıca sorgulanmalıdır.

Gibbons'ın "Osmanlı ırkı" oluştururken bu "ırk"ı, önce yol ve yordam bilmeyen, neredeyse bir asır boyunca meskûn oldukları topraklarda yaşanan siyasal ve toplumsal gelişmelere en ufak bir etkide dahi bulunmayan Türklerden ayırdığını; bunları "kıt akıllı, başkalarına karşı hoşgörülü, örgütlü bir toplumun imtiyazlarından da yükümlülüklerinden de habersiz" diye nitelendirdiğini hatırlayalım. Ancak aynı şeyin döneminin Türkleri için de geçerli olduğunu belirterek: "Bu, *günümüzün Anadolu Türkleri için de geçerlidir* ve *cahil* (illiterate) ve *bilgisiz* (uninstructed) kaldıkları sürece *uzun yıllar böyle olacaktır*".[85] Elbette Gibbons Wilsonyen bir uğrakta yazmaktadır; lakin bu uğrak, "kan"ın simgesel bir değer taşıdığı, ırkın ise evrimci bir hayatta kalma meselesi haline döndüğü bir güç teşekkülünü de yansıtır. Söylemini oluşturan bu unsurlardan ırkçılık, Foucault'daki gibi *biyolojik bir bakış açısı*yla değil, uluslararası ilişkilerde ırkların taşıdığı değere göre, *diplomatik bir bakış açısı*yla örülüdür. Ulusların kendi kaderlerini kendilerini tayin hakkı, önce onların ulus olmaya değer olup olmadıklarına göre belirlenmekte; bu belirlemeyi ise "kan" ve "ırk" yapmaktadır. Ve Osmanlı, eğer diğer Türklerden ayrışmış bir "ırk" ise, bunun nedeni, "vahşi Asyalı kan"da değildir, "kan zenginliği"ndedir: "Osman dünyanın bildiği en büyük imparatorluklardan birisinin, vahşi Asyalı *kan*ını *eski* olduğu kadar en *yeni Avrupalı soyla kaynaştırarak* tarihte biricik olan bir halkın, altı yüz yıllık kesintisiz erkek silsilesinin imtiyazına sahip çıkan bir hanedan ailenin kurucusuydu".[86] Elbette Gibbons'ın onyedinci yüzyılda Osmanlı'ya dair gözlemlerini yazan, "çok okunmuş" İngiliz diplomat Paul Ricaut'un "[h]alihazırda Türklerin kanı, her türlü dillerin ve milletlerinkiyle o kadar karışmıştır ki onlardan hiç birisi, soykütüğünü Sarakanların

85 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s.15; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 13. İtalikler eklendi.

86 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 53; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 42.

antik kanından çıkaramaz" sözlerini alıntılarken[87], bunu, dönemin Avrupa'sında veya Britanya'sında "kan"ın nasıl bir simgesellik içerdiğini göz önüne alarak alıntılamaz; sanki Foucault'daki dönemselleştirmeye yol açan gelişmeler hiç yokmuş gibi, "kan"ın hala bir simgesellik taşıdığını belirtircesine alıntılar. Böylece aslında sadece hanedan değil, Osmanlı da "kan karışıklığı" ve "kan zenginliği" içinde var olan; Asyalı kanın Avrupa'nın eski ve yeni kanlarıyla karışmasının bir ürünü olur.

Elbette bu, Osmanlı'yı oluşturan "eski ve yeni Avrupalı" kanın, Asyalı vahşi kandan ayrı bir diplomatik düzene göre biçimlendirilmesini de öngörür. Gibbons, birçok yerde, Balkanlar'daki milletlerin Osmanlı sonrası nasıl şekillenebileceklerine dair gözlemlerde bulunur.[88] Lakin her ne kadar onların bütün olarak Hıristiyanlık içinde ele alınması gerektiğini belirtse de, Hıristiyanlık değil sanki Morgan'ın evrimci kandaşlık anlatıları burada daha belirleyici gibidir. Bizans sonrası dağılmış bir siyasal birliği, diplomatik ve evrimci bir ırkçılıkla yeniden kurmaya girişirken, bu dağılmışlığın arkaplanı devreye sokulur: "Bizans İmparatorluğu'nun siyasal birliği, içerden ve dışardan düşmanlarla tahrip edilmiştir. Halk üzerine standartlarını empoze eden ve hayatlarının her evresine hakim olan ortak bir dinin tek bağıyla temin edilen toplumsal birlik, ortadan kalkmıştır. Çünkü Doğu Kilisesi manevi hayatını kaybedince, entelektüel gelişmede Batı'nın asırlarca önünde olan Levanten Hıristiyanlığının üzerindeki hâkimiyetini kaybetmiştir. Onun reforma edilmesini zamanı bir Savonarola, bir Luther ya da bir Calvin olmadan geçip gitmiştir. Eski inanç için mücadele edecek bir Loyola da yoktur. Kilise, ilkel Latin Hıristiyanlığının yaptığı gibi, direnilemez ahlaki üstünlüğüyle, pagan işgalcileri özümseyememiştir. İslam'ın çekiciliği Hıristiyanlıktan daha büyük olmuştur".[89]

Dolayısıyla, özellikle Balkan coğrafyasında ne Osmanlı ırkına karışmış ve ne de ahlaki üstünlükleri için önlerinde bir numune kalmış Hıristiyanlar, diplomatik bakış açısıyla bakıldığında hayatta kalmaya uygun bir nitelik arzetse de, Batı'daki reformcu geleneğe yabancı olduklarından, onların da yeni kurulmakta olan düzen içinde farklı değerlendirilmeleri gerekmektedir. Gibbons, bu açıdan, döneminin güncel gelişmelerine yer verdiği çalışmalarında, sık sık büyük devletlerin, kendi çıkarları için bu tür bölgeleri kendi hâkimiyetlerine alma veya birbirlerine bırakma yarışı içine girdiklerinden şikâyet eder. Oysa ona göre ilkeli bir diplomatik düzen kurulmalıdır.

87 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 78-79; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 65.

88 Örneğin bkz., Herbert Adams Gibbons, *The Reconstruction of Poland and the Near East: Problems of Peace*, (The Century Co., New York: 2017), s. 54-100.

89 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 49-50; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 41.

İlkeli diplomatik düzen ise, 'yeni uluslararası bir düzen'dir. Bu düzende münhasır bir vahiy iddiasını tabiatıyla içeren kişinin akidesi değil, toplumsal sözleşmelerle sağlanan yeni bir birlik ve bu birliğe katılım önplandadır: "Kişinin akidesinin doğru akide olduğu ve kişinin tapınma biçiminin hakiki biçim olduğu varsayımı, münhasır vahiy neticesini taşır. Lakin bütün dinlerde, gerçekliğe ayarlanma, yeni şartları benimseme süreci, başka hiçbir dönemde, bizim neslimizde olduğundan daha hızlı bir şekilde gerçekleşmemiştir. Geniş toplumsal sözleşmelerle, aynı siyasal örgütlenmeye üyelikle, aynı amaçlara bağlılıkla kaçınılmaz değişimler meydana gelmiştir".[90] Bu oldukça Protestan düzenin sahibi ise bellidir: "*Beyaz adamın dünya üzerindeki egemenliğ*inin (sovereignity) yayılması, dini güdülerden ilham almış, lakin *beyaz adamın yönetiminin (government) kurallarıy*la ve uluslararası münasebetin (intercourse) letafetleriyle uyumlu olmayan (amenity) *'pagan uygulamalar'ının sonunu* getiriyor".[91] Protestanlık dışında bütün akideleri pagan sayan bu anlayış, Gibbons'ın Amerikan çağının ana özelliğidir.

Bu açından, Gibbons'ın 'Amerikan bilinci'ni ören hususları olabildiğince tasnife açık bir biçimde yeniden okumak pek mümkün değildir. Örneğin "kan" ya da "ırk" gibi belirleyici hususlar vardır; lakin bunlar, Foucault'da gördüğümüz gibi "Avrupa bilinci"nin oluşmasına neden olan hususlarla kimi zaman kesişse de onları yeni baştan kurar. Avrupa'da biyolojik olarak kurulan bir "ırkçılık", *Gibbons'ta uluslararası düzeni yeniden biçimlendirecek diplomatik bir ırkçılığa, ancak biçimlenişi evrimci bir hayatta kalmaya uygunluk meselesi haline gelmiş bir ırkçılığa dönüşür*. Dolayısıyla, eğer Gibbons'ın Osmanlı 'kuruluş'una dair varsayımları geneli itibarıyla eleştirilecekse, onun külliyatının özellikle 'Amerikan bilinci'nin şekillenmesiyle ilişkisi daha derinlikli olarak sorgulanmalı ve Gibbons hakkında eksik olan biyografik çalışmaların yapılması beklenmelidir. Ne var ki burada özellikle "kan" ve diplomatik meseleler çerçevesinde, Foucault'yu bir kaldıraç olarak kullandığımız okumamızın da gösterdiği gibi, *Gibbons'ın Osmanlı 'kuruluş'una dair okuması, Osmanlı'nın onüçüncü yüzyılın sonlarında ve ondördüncü yüzyıldaki şekillenmesinden ziyada, bir 'Amerikan bilinci'nin oluşmasıyla ve yirminci yüzyılda yaşanan siyasal ve diplomatik meselelerle daha yakından bağlıdır* ve *Osmanlı'nın 'kuruluş'uyla ilişkisi neredeyse yok denecek kadar azdır*. Gibbons'ın ilk Osmanlıları sonradan müslüman olmuş müşrikler gibi göstermesi ile onun İslâm hakkındaki görüşlerinin[92] kıyaslamasına *bile* gerek duymadan rahatlıkla şunu söyleyebiliriz: Gibbons'ta "kan" konuşmaktadır ve "kan" da "iktidar"ın konuşma vasıtasıdır. Gibbons'ta 'Amerikan

90 Herbert Adams Gibbons, *Wider Horizons: The New Map of the World*, (The Century Co., New York: 1930), s. 274.

91 Gibbons, *Wider Horizons*, s. 275. İtalik eklendi.

92 Bkz., Herbert Adams Gibbons, "Europe and Islam", *The Reconstruction of Poland and the Near East: Problems of Peace* içinde, s. 101-153.

bilinci'yle kaynaşmış, kanı karışmamış, saf, manevi bir değeri olan beyaz adamın egemenliği konuşmaktadır. *Gibbons, ırkçıdan da öte bir şeydir ve "kan" ırkçılıktan bile daha ırkçı bir şeydir.* "Kan", *sakramental* bir şeydir: "İsa yemek sırasında eline ekmek aldı, şükredip ekmeği böldü ve, 'Alın, bu benim bedenimdir' diyerek öğrencilerine verdi. Sonra bir kâse alıp şükretti ve bunu öğrencilerine verdi. Hepsi bundan içti. '*Bu benim kanım*' dedi İsa, 'Birçokları uğruna akıtılan *antlaşma kanı*dır. Size doğrusunu söyleyeyim, Tanrı'nın Egemenliği'nde tazesini içeceğim o güne dek, asmanın ürününden bir daha içmeyeceğim".[93]

İV. 'KURULUŞ' SARMALININ BABASI

Maalesef, hem Gibbons'ı ve hem de külliyatı içinden bakıldığında oldukça istisnai bir yerde durduğu görülebilecek *The Foundation*'ı, daha geniş bir bağlamda eleştirel bir değerlendirilmeye tabi tutmadan, daha çok Mehmet Fuat Köprülü'nün 1930'larda kendisine karşı geliştirdiği başka bir Osmanlı 'kuruluş' varsayımıyla; Köprülü'nün varsayımı da ondan birkaç yıl sonra yine kısmen ona karşı tezler ileri sürerek bir Osmanlı 'kuruluş' tezi geliştiren Paul Wittek'in varsayımıyla *sarmallanmış* olarak değerlendirmek gelenek haline gelmiştir. Bugüne kadar uzanan Osmanlı 'kuruluş' sarmalını, bir yanda Gibbons ve ondan çeşitli biçimlerde esinlenen tarihçilerin ve diğer yanda da Köprülü-Wittek çizgisinin yer aldığı iki kümeye ayıran Cemal Kafadar gibi Osmanlı 'kuruluş'çuları bile vardır: "Erken dönem Osmanlı tarihine yönelik iki farklı yaklaşım biçimini açıkça tanımlayabiliriz: Gibbons ve Arnakis'in yaklaşım biçimi ve Köprülü ve Wirtek'in yaklaşım biçimi".[94]

Kısacası, Gibbons'un kitabı, sanki biraz şahsi bir meraktan doğmuş gibi değerlendirilmiş olsa da, kimi zaman ırkçı olduğuna dair eleştiriler yöneltilse de, (ister itici güç densin, isterse de meşrulaştırıcı güç, farketmez[95]) arkasındaki saiklere bakılmadan, bizzat (kültürüyle, siyasetiyle, toplumuyla, daha geniş bir anlama gelecek şekilde anlaşılması gereken) *Osmanlı tarihi*yle kaynaştırılmış bir *Osmanlı tarihyazımı* olarak okunmuş[96] ve aslında en şiddetli itiraz yöneltenler için bile hep öyle kalmıştır.

93 Matta, 14:22-25. İtalikler eklendi.

94 Bkz., Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 65.

95 Burada Lindner'in Wittek'in Osmanlı kuruluşuna dair tezlerine getirdiği eleştiriye gönderme yapıyorum. Bkz., Lindner, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinde İtici güç ve Meşruiyet", *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde, s. 407-427.

96 Burada Gabriel Piterberg'in *Osmanlı Trajedisi*'ndeki tezini, yani Osmanlı tarihyazımının tarihiyle Osmanlı Devleti'nin tarihinin, "ayrılamaz bir biçimde iç içe geçmemiş olsalar da, birbirleriyle yakın ilişki içinde oldukları" yönündeki tezinden de esinleniyorum. Bkz., Gabriel Piterberg, *Osmanlı Trajedisi: Tarih-Yazımının Tarihle Oyunu*, çev. U. Abacı, (Literatür Yayıncılık, İstanbul: 2005), s. 61.

Yine de Gibbons'ın *The Foundation*'ının satır aralarında, külliyatındaki diğer eserlerdeki Batı-merkezli, hatta insanın "kan"ının saf olup olmadığını araştırmaya yönelecek denli meraklı bir bakışa sahip ve aslında dünyanın başka ırkları karşısında Avrupalı ırkları yüceltici eserlerine bakılmadan da farkedilebilecek unsurlar *mevcuttu* ve bunların basitçe "ırkçı" nitelendirilmesiyle geçiştirilmiş olması, Osmanlı tarihyazımının kaderini etkileyecek denli belirleyici olmuştur. Bunda elbette Köprülü'nün *The Foundation*'a karşı eleştirel okumasında geliştirdiği yöntemin, Gibbons'ın eserini, hem metodolojisi, hem kaynakları kullanımı ve hem de varsayımının doğruluğu veya yanlışlığı açısından değerlendirmeyi olağan hale getirmesinin etkisi ihmal edilemez. Ne var ki aynı Köprülü, aşağıda göreceğimiz üzere, kendisine dönük bir okumayla alımlanmasına rağmen, *Gibbons'ın 'kuruluş' anlatısını kendisine çeviren bir okumaya şimdiye kadar hiç yeltenilmemiş olması, Osmanlı 'kuruluş' anlatıcılarının affedilemez bir kusurudur*.

Bu açıdan, bu kusur, Gibbons'taki ırkçı donelere kimi zaman işaret edilerek veya bunlar, aslında Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarında şöyle ya da böyle görülebilecek kadı kızındaki kusurlar gibi algılanarak hafifletilemez. Örneğin Kafadar, 1990'ların ortası gibi geç bir tarihte yazılmış Osmanlı 'kuruluş' anlatısında, Gibbons'ın *The Foundation*'ını, "[ö]zgül iddiaları ne denli zayıf olursa olsun ve *abartmalarına ve konuyu ırksallaştırmasına rağmen*, çeşitli etnik ve dinsel geçmişten gelen halkların oluşturduğu *yeni bir siyasi topluluğun ortaya çıkışı*nın altını çizerken *tamamıyla yanılıyor değildi*" diye betimlemesi, sözkonusu siyasal topluluğun kurucu olarak "kan"ı görememektedir.[97] Böylece Kafadar'ın siyasal topluluk anlayışı da, tam da aksini iddia eder görünmesine rağmen, Gibbons'ın 'Amerikan bilinci'yle örülmüş kandaş bir siyasal topluluk anlayışıyla örtüşüvermektedir.

Bu açıdan, Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarının oluşturduğu *sarmal*, denebilirse Gibbons'ın eserinin zaaflarından destek alan bir cüretkârlığı da şöyle ya da böyle hep barındırmaktadır. Osmanlı 'kuruluş' anlatıları, aslında hayli cüretkâr bir anlatıyla başlamış ve genelde bu cüretkârlığı hep sürdürmüştür. Elbette ki Gibbons'ın *The Foundation*'da gösterdiği cüretkârlık, Osmanlı'nın Asyalılar (Asya "kanı") tarafından değil, Asyalılarla kaynaşarak *yeni bir "ırk" oluşturan Bizans artığı Avrupalılar (Avrupa "kan"ı) tarafından kurulduğu* şeklindeki iddiasında saklıdır. Oysa daha derinlemesine bir analiz, Gibbons'ın bu cüretkârlığının, aslında Amerika'nın 'yeni ulus'unun da aynı tarzda kurulduğunu varsayan bir *püriten milliyetçi ulus* olduğuna dair Amerikancı milliyetçiliğin etkisinde gelişmiş olma ihtimalini çok kolayca gösterebilirdi. Ancak sonraki eleştirmenlerinin veya kendisini eleştirmeden ondan bağımsız varsayımlarda bulunanların etnik ve dini olarak kaynaşmış, dışlayıcı olmaktan ziyade içerici,

97 Örneğin bkz., Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 52.

ortodoks olmaktan ziyade heterodoks bir 'kuruluş' gerçekleştirildiği yönündeki iddialar Gibbons'ı bir yandan tesviye ederken diğer yandan da onunla aynı hat üzerinde ilerlemeyi tercih eder. *İlk Osmanlı'yı heterodoks kılma gayretleri, işi, Gibbons gibi ırkçı bir püritenin varsayımlarını benimsemeye kadar vardırmıştır.*

Burada belki cüretkârlık ifadesi fazla sert, hatta fazla cüretkâr bulunabilir. Lakin hem bu iddia, farklı bir vurguyla da olsa, önce Friedrich Giese'nin, sonra da ondan mülhem Köprülü'nün de fikridir[98] ve burada, Gibbons'ın bütün bir 'kuruluş' varsayımını içerecek denli genişletilmiştir; hem de Birinci Bölüm'de başka örneklerine değinildiği üzere, sonraki 'kuruluş' varsayımlarında da sıklıkla karşılaşılabilen bir durumdur. Benzeri başka bir cüretkârlığı, "kan" gibi anlatısının damarlarında dolaşan bir unsuru hafifsemesine rağmen, başka bir saflaştırma biçimini eleştiren Kafadar'da görürüz. Köprülü'nün "karşı çıktığı tarihçilerden daha güçlü bir şekilde özcü bir milliyet fikrine bağlı" olduğu kanıtlamaya çalışan Kafadar, Köprülü'nün, "Osmanlı devletinin XIV. asırda, hatta XV. asrın ilk yarısında şöhret kazanan büyük adamları arasında mesela Köse Mihal ailesi gibi Hıristiyan dönmeler çok azdır; Selçuklu ve İlhanlı an'aneleri üzerine kurulmuş bürokrasi, tamamiyle Türk unsurlardan olduğu gibi, idare ve ordunun başında bulunanlar da, umumiyetle Türklerdi. Eldeki vesikalar bunu kati olarak göstermektedir"[99] cümlelerini, "cinsiyet-esaslı", yani saflaştırıcı bir okuma olarak eleştirir. Kafadar'a göre, "Köprülü, bu büyük adamlardan bazılarının, I. Murad'ın annesi Nilüfer Hatun gibi, doğuştan Türk olmayan bazı büyük kadınlardan dünyaya getirildiğini belirtmemiştir" diyerek Köprülü'yü sadece "özcü milliyet fikrine" değil, cinsiyet ayrımcılığına da muhatap kılmıştır.[100] Oysa Köprülü'yü *"doğuştan Türk olmayan"*, yani "kan"ı itibarıyla Türk olmayan, "bazı büyük kadınlar"ın da Osmanlı'nın kuruluşuna katkıda bulunduğunu belirterek cinsiyetçi diye eleştiren Kafadar, Osmanlı kimliği konusunda olduğu gibi, belki bile isteye olmasa da, cinsiyet ayrımcılığına karşı çıkma saikiyle olsa da, Gibbons'ın

98 Bkz., Bkz., Friedrich Giese, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Meselesi", çev. Z. Aksu Yılmazer, *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde, s. 154. Giese, Gibbons'ın sadece ilk Osmanlı kaynaklarında yer alan rüya anlatılarına dayalı olarak ilk Osmanlıların sonradan müslüman olmuş müşrikler olduğunu iddia etmesini "haddi zatında cüret isteyen bir iş" olarak nitelendirir. Ayrıca bkz., Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 54: "Gibbons'u tenkit eden F. Giese'nin de haklı olarak söylediği gibi, bu menkibelerden 'Osman'ın ihtidası' neticesini çıkarmak çok cüretli bir teşebbüstür; bunlarda, olsa olsa, "Osmanlı sülalesine Küçük Asya'daki diğer Türk kabileleri üzerinde hegomonyasını kurmak için ilahi bir meşruiyet vermek arzusu" görülebilir.

99 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 59-60.

100 Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 60.

"kan"a dayalı varsayımının çok da uzağına düşmemektedir. Çünkü o da, örneğin Nilüfer Hatun'un etnik kimliğini ileri sürerek, "kan"ı konuşturmaktadır.

Peki, ama ya diğerleri? Kafadar'ın ilk Osmanlıları sanki yeterince İslam'ın ilkelerine bağlı olmadıkları için suçluyorlar diye haklı olarak eleştirdikleri arasında yer alabilecek Imber'in, satır aralarında görülebilecek, ilk Osmanlıların gazayı şer'i anlamıyla anlamadıklarını iddia ederken, onlara hiçbir şer'i ya da mer'i hukuku yakıştıramaması?[101] Ancak en ilginci, Gibbons'tan başlayarak "Selçuklular sahneyi terkederken, Osmanlılara tek veda sözü etmemişlerdir"[102] türünden bir bakış açısının hâkimiyetidir ve elbette bu bakış açısının babası, Gibbons'tır. Gibbons, Osmanlı tarihini Osman'la başlatır ve dolayısıyla tuhaf bir Osmanlı "tarihöncesi"nin de yaratıcısıdır.

Bu nedenle sadece ana hatlarını vurgulayarak Gibbons'ın kendisinden sonra nasıl alımlandığına değinmek, Osmanlı 'kuruluş' sarmalına katkısını belirlemek adına önem arzedecektir. Gibbons'ı ilk eleştirenlerden birisi Friedrich Giese'dir ve Giese'nin eleştirisi, Gibbons'ın Köprülü tarafından alımlanmasını da etkileyecektir. Giese, Gibbons'ın *The Foundation*'ını, "usta bir kompozisyonu" olsa da "bir sürü yeni görüşle göz boyayan son derece yüzeysel bir çalışma" olarak eleştirir.[103] Ayrıca Gibbons'ın ilk Osmanlı'yı sonradan müslüman olmuş müşrikler yapmasına karşı çıkar. Ancak sanki bütün toplumsallık ve siyasallık tek bir unsurun ürünüymüş gibi, ahiliği her şeyin odağına koyan bir 'kuruluş' anlatısı sunar: Bunların hepsi, ahiliğin yol arkadaşlığı çerçevesinde oluşmuş, manevi yönleri olan ve toplumsallığa damgasını vuran ahilik çerçevesinde gelişmiştir; öyle ki Gibbons'ın sanki Kitab-ı Mukaddes'teki patriarkal ilişkiler çerçevesinde sunduğu Alaaddin ile Orhan bile ahilik çerçevesinde açıklanır: Alaaddin Orhan'ın öz kardeşi değil, yol kardeşi olabilir. Ayrıca Gibbons'ın Rumların varlığını abarttığını düşünür ve ilk Osmanlı'nın "belkemiği"nin "yalnızca Müslüman Türkler"den oluştuğunu belirtir. Genelde Sünniliğin hâkim olduğu bu ortama, daha sonradan "Sünni olmayan başka bir dizi unsur" da karışmış olabilir. Ne var ki ilk Osmanlı'nın temel unsuru, "Ahi teşkilatları sayesinde belirli bir disipline ve kendilerini bir ideale adama tutkusuna sahip... ve Anadolu'da nicedir yerleşik Türkler"dir.[104] Bu elbette ki sadece Gibbons'a itirazları yöneltmeyen, aynı zamanda kendi 'kuruluş' varsayımını da geliştiren bir bakış açısıdır ve *ahilik temelli bu varsayım*, bütünüyle olmasa bile kısmen sonraki 'kuruluş' varsayımlarında kendisine yer bulacaktır. Bunun Birinci Bölüm'de başka örnekle-

101 Bkz., Imber, "Osmanlı Hanedan Efsanesi", s. 243-270.

102 Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, s. 14.

103 Bkz., Giese, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Meselesi", s. 150.

104 Giese, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Meselesi", s. 172.

rini sunduğumuz, kimisi önemli, ancak genelde tali bir takım meseleler etrafında 'kuruluş'u tartışmanın başka bir örneği olarak da dikkate alınması gereken bir yönü de haizdir: *bir meseleyi düzeltmeye yeltenirken, tartışılacak başka meseleler ortaya çıkarmak*.

Mehmet Fuad Köprülü ise, 1935'te önce Fransızca olarak yayınlanan *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*'nda Gibbons'un *The Foundation*'ını neredeyse Giese'yi yankılayacak bir nazarla değerlendirmeye alır. Giese'nin Gibbons'ın varsayımlarını hem "Avrupa merkez"ci ve hem de "Türkler"i "dış kenarda" bırakan bir anlatı sunduğu için eleştirmesini ve Osmanlı'ya "Şark tarihinin merkezinden" bakan bir tarihyazımıyla bakılması gerektiğini öne sürmesini odağa alır.[105] Böylece sadece Gibbons'ı değil, Giese'nin 'kuruluş'u ahilik ekseninde takdim etmesini de aşmaya çalışan bir bakış açısı geliştirir. Köprülü'nün 'kuruluş'u, başka benzeri varsayımları da hem yöntem ve hem de kapsam bakımından eleştiren bir 'kuruluş' varsayımı sunar. Yine de Köprülü'nün Gibbons eleştirisinin genel çerçevesi o kadar Giese'yi yankılar ki onun, "esas tezi, en basit tarihe dayanamayacak kadar çürük"[106] olan Gibbons'ın ilk Osmanlı'nın önce Rumeli'de hâkimiyet kurduğunu, oradan Anadolu'ya yöneldiğini işaret etmesinin yerinde olduğunu bile tekrar eder. Gibbons'a eleştiri yöneltmesinin nedenini ise, Türkologlar çevresinde değil, "genel tarihçiler muhiti"nde çok rağbet gören bir görüş tarzına sahip olması olarak açıklar.

Böylece Köprülü, kendisini, Osmanlı tarihyazımında soykütüğü açısından, Şarkıyatçılığın aksine, Anglo-Saxon olmaktan ziyade kıta Avrupasına, onun da daha çok Alman ekolüne dayalı bir Türkoloji geleneğine kayıtlar. Bu, daha sonraları, mesela Cemal Kafadar'ın yaptığı gibi, Köprülü'nün, yine Alman ekolü içinden bir 'kuruluş' anlatısı sunan, ancak benzerliklerinden ziyade farklılıklarıyla dikkat çeken Paul Wittek'le aynı çizgiye yerleştirilmesinin bir nedeni olarak görülebilir. *Anglo-Saxon geleneği, 'kuruluş'u olabildiğince melez, kuruluş, sonrasını ise donuk bir şeri geleneğin etkisine girmiş bir teşebbüs ve teşekkül olarak kurarken; Alman geleneği onda Türk ve İslâm unsurlar arar*. Elbette ki bu da, genel olarak ifade edilirse, 'kuruluş'a 'Şark meselesi' ekseninde bakıldığının başka bir nişanesi olarak değerlendirilebilir. Tıpkı Rus Oryantalizminin 'kuruluş'tan ziyade Türkik teşekküllere daha fazla ağırlık vermesinde olduğu gibi.

Yine de kendi varsayımını ayrıca ele alacağımız Köprülü'nün Gibbons'ı Giese'yi yankılayan, ama onun yaptığından daha geniş bir bağlama oturtarak eleştirmesi, Osmanlı 'kuruluş' sarmalının oluşması açısından dikkate değerdir. Köprülü, Gibbons'ı eleştirirken Osmanlı 'kuruluş' sarmalını oluşturacak neredeyse bütün

105 Giese, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Meselesi", s. 150.
106 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 51.

unsurlara dokunur. Tuhaf olanı, bunların kendi varsayımından ayrı bir zeminde kurmuş olmasıdır.

Köprülü Gibbons'ın varsayımını dört ana başlık altında toplar: Birincisi, Gibbons'ın "Osmanlı Devleti'ne adını veren Osman'ın babası Ertuğrul"un, Moğol istilası önünden kaçıp Selçuklu Anadolu'suna gelmiş ve Söğüt'e yerleşmiş "*küçük bir aşiretin reisi*" olduğunu iddia ettiğini ileri sürer. Gibbons'ın satır aralarında böyle bir iddiayı destekleyecek unsurlar bulunmasına rağmen, Köprülü'nün Gibbons'ta çok da tali gibi duran bir meseleyi bu şekilde öne çıkarmış olması, 'Osmanlı'nın etnik menşei' sorununa yol açacak bir tartışmanın doğmasına neden olacak; dahası Gibbons'ın 'halk' ve 'ırk' eksenli varsayımını, dahası "vahşi Asyalı kanı"nı bağlamından koparacaktır. Oysa Giese bile Gibbons'ın "halk" ve "ırk"a dayalı varsayımını, Köprülü'den daha duyarlı bir şekilde eleştirecektir: "Gibbons'ın yorumu şöyle özetlenebilir: Osman evvelce müşrikti; ancak Müslüman olduktan sonra hem Türkler ve hem de İslamiyet'i kabul etmiş Rumlar, kendisine katıldılar. Bu şekilde oluşan yeni toplum başından beri saf Türk değil, Türk ve Rum unsurlardan oluşan karma bir toplumdu ve bu toplumda, konuşulan dil Türkçe olmasına rağmen, bir devleti kurmaya göçebe Türk unsurundan daha elverişli olan Rum unsur başrol oynuyordu".[107] Bundan neredeyse bir asır sonra yayınlanan Cemal Kafadar'ın *Kendine Ait Bir Roma*'da, Türk unsura neredeyse sadece dil bağlamında yer veren bir Osmanlı ve Rumi kimliği kurgulamasına bakılarak[108] Gibbons'ın varsayımlarının ne kadar sirayet edici olduğu dikkate alınırsa, Köprülü'nün, kısmen de Giese'nin haklı olarak edebi bir retorik olarak değerlendirdiği 'dört yüz çadır' meselesine tepki koyduğunu göstermek amacıyla vurgulamaya çalıştığı bu husus, Gibbons'ın varsayımını bağlamında koparacak ve Osmanlı'nın menşei problemini, ister istemez ve belki de Köprülü'nün amacıyla tezat oluşturacak şekilde, gündeme getirecektir.

İkincisi, Köprülü, Gibbons'ın 'halk' ve 'ırk' varsayımını şu şekilde özetler: "Osman ve onun aşireti, çobanlıkla geçinen *müşrik Türkler*" iken yerleştikleri çevreye intibak sağlayarak müslümanlaştılar ve daha önce birlikte "sakin, atıl, sulhcü bir hayat" yaşadıkları Hıristiyan Rumları müslümanlaştırarak "*yeni bir ırk*, *Osmanlı ırkı*"nı, "*halis bir ırkı değil*, doğduğu yerde mevcut unsurların birbirleriyle kaynaşmasından teşekkül eden *karışık ve yeni bir ırk*"ı, [m]üşrik Türkler ve Hıristiyan

107 Giese, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Meselesi", s. 151-151.

108 Cemal Kafadar, *Kendine Ait Bir Roma*, (Metis Yayınları, İstanbul: 2017). Bu kitaba dair bir eleştiri için bkz. Ahmet Demirhan, "Cemal Kafadar'ın 'Roma Cihan Hakimiyeti Mefkuresi'", *Dergâh*, no. 331 (Eylül 2017).

Rumlar"dan oluşan, müslümanlaşmış bir "ırk"ı oluşturdular.[109] Her ne kadar Köprülü, Gibbons'ın bu varsayımıyla 'kuruluş'u "yalnız dini amil"le açıkladığını, oysa "tarihi realitenin karışıklığı (*complexite*) karşısında" tek cepheli açıklamaların yetersiz kalacağını belirtse de, dahası Gibbons'ın "ırk (*la race*) tabirini de kavim (*le peuple*) ile karıştırarak büyük bir vuzuhsuzluğa sebebiyet" verdiğini söylese de, aslında Osmanlı konusunda, muhtemelen döneminin Osmanlı'ya cephe almış bir siyasal anlayışa sahip olmasından, zemin itibarıyla Gibbons'tan pek farklı bir tasnife gitmez: "Gibbons, Türk ve Osmanlı medlullerinin, birbilerinden tamamıyla ayrı karakterlere malik iki ırkın veya kavmin adı olduğunu ispat için –çünkü bu, onun esas tezlerinden birini teşkil ediyor– Osmanlı kaynaklarından da bir takım deliller getirmeğe kalkışmışsa da, bütün bunlar, bir yanlış anlama neticesinden başka bir şey değildir: *Etnik* değil, sadece politik bir tabir olan *Osmanlı* kelimesi eski vakanüvislerde daima 'devlet hizmetinde bulunan ve devlet bütçesinden geçinen hâkim ve müdir sınıf' manasını ifade eder".[110] Elbette 'Osmanlı'yı etnik değil, politik bir tabir olarak değerlendirmek dikkate değerdir; lakin politik bir oluşumu sadece 'devlet'le eşitlemesi, onu da hizmet ve maaşa bağlı olarak kurgulaması bir yana, Köprülü, aslında ne kadar şikâyet ettiği mesele varsa onları arka kapıdan geri içeri sokar: Sanki devlete hizmet eden ve ondan maaş olan bu "hâkim ve müdir sınıf"ın uyguladığı siyaset teknikleri, iktidar mekanizmaları, inanç veya ideolojileri, hatta bir iddiası veya hayali yokmuş gibi. Osmanlı konusunda ciddi bir sorun olduğuna çeşitli vesilelerle değindiğimiz ve hep değineceğimiz bu husus, ayrıca, hanedanlığın kökeni ve meşruiyeti meselesinden böyle bir hanedanlığın ortaya çıkışı esnasındaki saiklere ve meşruluk araçlarına kadar birçok meseleye kapı aralar ve neticede ortada Imber'ın popüler kültür ortamında ortaya çıkan efsanelerinden mütevellit "kara delik"inden veya Lindner'in perdenin açılışında puslu sahnesine, eksik donanımına, akortsuz orkestrasına sahip "oyun"undan başka bir şey kalmaz.

Oysa kendi 'kuruluş' varsayımına değinirken sürekli üzerinde duracağız, Köprülü'nün tarihsel tekâmül ve terkibe dayalı çözümlemeleri ile Osmanlı tabirine ilişkin açıklaması arasında ciddi sorunlar vardır. Dolayısıyla bu izahat, hem Köprülü'nün kendi yaklaşımıyla örtüşmez, hem tam da Köprülü'nün şikâyet ettiği sorunlara kapı aralar ve hem de zaten Köprülü, bu meseleyi Gibbons'ın sonradan müslüman olmuş müşrik Osmanlı'ya dair varsayımını önplana çıkararak daha sonra dönmek üzere öteler.[111] Ne var ki eğer Osmanlı'yı, hatta "Türklerin etnik teşkilatı Anadolu'ya yerleşme

109 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 51-52. İtalikler eklendi.

110 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 53.

111 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 53: "İleride daha etraflı bir şekilde bu mesele

şekilleri hakkında hiçbir fikri olmayan Gibbons, 'Selçuklu' tabirinin –tıpkı Osmanlı gibi– etnik bir ad değil, hanedan müessisinin isminde alınma siyasi bir tabir olduğunu düşünmüyor"[112] cümleleriyle Selçuklu yanında benzeri hanedanlıkları da Türklüğün tarihsel tekâmül ve terkibi içinde eritmemişse –ki, bir istisna haricinde, aşağıda döneceğimiz üzere, aristokrasi konusundaki tavrı haricinde, öyle görünmektedir–, bu meseleye bir kez daha dönmez. Dolayısıyla bu noktada da Köprülü'nün Gibbons'a itirazları, açıklamaya çalıştığı meselelerden daha başka sorunlara yol açar.

Üçüncüsü, daha tuhaf bir 'kuruluş' problemini başlatıcısı olur. Köprülü, Gibbons'ın zaten karma yeni "ırk"ının özellikle Rumeli'den kazandığı "kan zenginliği"yle güçlendiğine dair varsayımını, Osmanlı nüfusunun nasıl arttığı şekline dönüştürür. Gibbon'ın, Osmanlı'nın kısa zamanda büyük bir nüfusa ve topraklara sahip olduysa da, bunun nedeninin, "Şarktan gelen göçebelerin iltihakı" değil, "en büyük kısmı Rumlardan mürekkeb olan yeni unsurların karışımıyla" gerçekleştiğini iddia ettiğini varsayar. Elbette ki bu Gibbons'ı büyük oranda yanlış anlamaya dayanır. Gibbons'ın, "kan zenginliği"nden yola çıkan ve bunun dönemin hayatta kalmaya en uygun bir unsuru olarak Osmanlı ırkını ortaya çıkardığını ileri süren yaklaşımı bir nüfus problemine dönüşünce, Köprülü'nün açtığı bu yoldan 'kuruluş' varsayımlarına çeşitli nüfus problemleri eşlik etmeye başlayacaktır. Örneğin Halil İnalcık, "eski Selçuklu uç bölgesinde", Moğol baskısından kaçanlardan oluşan "*büyük bir demografik potansiyele* ve bir Kutsal Savaş ideolojisine sahip yeni bir Türkiye doğmaktaydı" diye yazabilecektir.[113] Bu aslında Köprülü'nün 'kuruluş' varsayımına rakip başka bir varsayımla, Wittek'in 'gaza etiği' varsayımıyla Köprülü'den mülhem ortaya çıkan nüfus problemi varsayımının kaynaştırılmasından ibaret bir iddiadır ve sadece İnalcık'ta değil benzeri başka birçok isimde de tekerrür eder.

Dördüncüsü, Gibbons'ın temelde kurumsallaşma ve kanunların kökeni meselesini yine "kan zenginliği"yle, hatta teolojik ve patriarkal tınıları ziyadesiyle fazla kıyaslamalarla açıklamasını, hayli sadeleştirilmiş bir çerçeveye yerleştirir. Köprülü'ye göre Gibbons, yeni ırkın başında bulunanları becerikli ve "kudretli şahsiyetler" olarak düşünmüş, ama becerilerini ve kudretlerini, "Bizans'ın, Balkan devletlerinin ve Garp âleminin o sıradaki vaziyetleri"nin de yardımıyla, Balkan yarımadasına geçerek daha evvelden müslümanlarla birlikte yaşamamış bir nüfusu müslümanlaştıracak teknikler icat ederek göstermişlerdir. Bu tekniklerle de "Anadolu beyliklerinin uza-

üzerine avdet edeceğimiz cihetle, şimdi, Osman'ın ve aşiretinin sonradan Müslüman oldukları iddiasının ne gibi delillere dayandığını tahlil edelim".

112 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 57.

113 Bkz., Halil İnalcık, "Osmanlı Devleti'nin Doğuşu Meselesi", çev. Mehmet Öz, *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde, s. 230.

ğında kendi egemenliklerini" kurmayı becerebilmişlerdir.[114] Bunlar harp esirlerinin müslüman olurlarsa serbest bırakılması ve Yeniçeri ocağının temelini oluşturan devşirme yöntemiyle, devşirme vermek istemeyen ailelerin müslümanlığı kabul etmesinin sağlanmasıdır. Köprülü, Gibbons'ın bu şekilde özetlediği varsayımına karşı herhangi bir tez öne sürmez. Ne var ki Gibbons'ı bu şekilde, aslında hayli sadeleştirilmiş ve ondaki ciddi sorunları gözden kaçırmış bir şekilde dört başlık altında sunduğu bir tez sahibiymiş gibi gösterdikten sonra, kendi varsayımları açısından önemli bulduğu daha genel meselelere de değinir. Aslında Köprülü'nün 'kuruluş' varsayımını da belirleyecek sözkonusu genel meseleleri iki başlık altında toplamak mümkündür. İlki kaynaklar sorunudur ve ikincisi de yöntemle ilgilidir.

Köprülü, kaynaklar sorununu, Gibbons'ın ilk Osmanlı kaynaklarında yer verilen rüya anlatılarına dayalı olarak ilk Osmanlı Türklerinin müşrik olduğunu iddia etmesi çerçevesinde kurar. Gerçekten de Gibbons, Osman ve maiyetinin sonradan müslümanlaşmış müşrik Türklerden teşekkül ettiğini kanıtlamak için, çeşitli versiyonları bulunan iki rüya anlatısını delil olarak kullanır.[115] Bunlardan birincisi, Osman'ın bir gece misafir kaldığı bir dindarın evinde rafta bulunan Kur'an nedeniyle ona saygıdan sabaha kadar uyuyamamasına; sabaha karşı bir ara daldığında ise kendisine müjde veren bir rüya görmesine dair anlatıdır. İkincisi, Osman'ın Şeyh Edebali'nin kızını istemesi; Şeyh'in de vermeye yanaşmaması bağlamında, bir gece Şeyh'in evinde iken gördüğü göğsünden çıkan çınarla ilgili rüya anlatısıdır. Hatırlanacağı üzere, Giese Gibbons'ın sadece bu iki anlatıya dayanarak ilk Osmanlı'nın sonradan müslüman olmuş müşrikler olduğunu iddia etmenin "cüretkâr" bir girişim olduğundan bahsetmiş; ayrıca bu tür rüya anlatılarının hanedanlığı bir meşrulaştırma aracı olarak kullanılabileceğine değinmişti. Köprülü de, Giese'yle aynı minvalde ilerler; ancak meseleyi daha da genişleterek. Öncelikle bu tür kaynakların "dahili tenkit"inin ihmal edilmemesi gerektiğini belirtir; ardından benzeri rüya anlatılarının sadece Osmanlı'ya has olmadığını, hem Şark'ta ve hem de Heredot'un da adını andığından Garp'ta prototip olan bir motif olduğunu vurgular; ama en önemlisi, ilk Osmanlı kaynaklarının bu tür menkıbelere (ya da "lejand"lara) ve hatta "kendi teolojik zihniyetine uygun olarak, bu [tür] mucize mahiyetindeki hadise"lere[116] dayalı olarak kurulduğundan, onların "büyük ihtiyatla"[117] kullanılması gerektiğine değinir. Köprülü'nün bu uyarısı, "rüya lejandı"nın aslında genel bir prototip olduğunu kanıtlamak üzere

114 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 51-52. İtalikler eklendi.

115 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 23-24; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 19-20.

116 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 58.

117 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 55.

benzeri bir çok kaynağa atıfta bulunması; lakin ilk Osmanlı kaynaklarına gelince onların ihtiyatla kullanılması gerektiğinden bahsetmesi, hatta onları "şifahi halk ananelerine veya mahsus uydurulmuş masallara istinat eden ve böylece eski halk destancılığının bir nevi istitalesi"[118] olan kaynaklar olarak değerlendirmesi, elbette büyük bir çelişkidir ve sonraki 'kuruluş' varsayımlarında ilk Osmanlı kaynaklarına dair genel bakış açısının özeti gibi görülebilir. Ne var ki asıl mesele, Gibbons'ın bu kaynaklardan *neyi* çıkardığı değil, neyi *nasıl* çıkardığıdır. Çünkü Gibbons'ın her iki rüya anlatısını yorumlayış tarzı da hayli teolojiktir. Gibbons, Neşri'den şunu aktarır:

> Osman dindar bir Müslümanın evinde bir gece geçirir. Uyuyacağı zaman ev sahibi odaya girer ve bir rafa bir *kitap* yerleştirir; Osman *kitabın adını* sorar. Ev sahibi *"Kur'an"* der. Osman "neden bahsediyor? (what is its object)" diye sorar. *"Kur'an"* diye cevap verir ev sahibi, "Peygamber Muhammed vasıtasıyla dünyaya gönderilmiş, Allah'ın Kelamıdır". *Osman kitabı alır ve okumaya başlar*. Gece boyu ayakta kalır ve okur. Sabaha doğru yorgunluktan uyuyakalır. Ona bir *melek* görünür ve "benim ebedi kelamını hayli saygılı bir şekilde okuduğun için çocukların ve çocuklarının çocukları nesilden nesile onurlandırılacak" der.[119]

Gibbons'ın hayli serbest bir şekilde aktardığı metin Neşri'de şöyledir:

> Rivayet olunur ki, bir gice bir köyde imam evinde Osman Gazi konuk olub oturırdı. Ardında bir pencere vardı. Meğer anda bir *Mushaf-ı Şerif* komışlardı. Sahib-i hane, Osman Gazi' ye eytdi: "küstahlık olmasun. Keremünden, eğil, ardunda *nesne var*, alayum" didi. Osman Gazi eytdi: "*ne nesne* var?". Sahib-i hane eytdi: "nebimüz, Ahir zaman peygamberi Muhammed resul'ullah sall'allahu aleyhi ve selleme inen Kelamullah var" didi. Osman Gazi dahi hiç tınmadı. Ta sahib-i hane uykuya varınca ebsem oldı. Sonra turub gusl idüb arı abdest alıb *Mushafdan yana* müteveccih olub huşu ve huzurla ta sabahadek el kavşurub uruturdı. Ev ısı uyanacak vakit olınca, "benüm bu halime muttali olmasun" deyü uyur gibi oldı. Yine *Mushafdan yana* müteveccih idi. Bu aralıkda uyhu göze galib gelüb ımızgandı. *Âlem-i rüyada* gördi ki, Hak celle ve Ala kıbelinden buna dinildi ki: "Ey Osman, çün sen benüm kelamıma hürmet ü taz'im idüb izzet ü ikram eyledin, ben-dahi seni ve senün evladını ve etbacını, eşya'ını Âlemde ebedi muazzez ü mükerrem ü muhterem kıldum.[120]

İlk dikkatimizi çeken, Gibbons'ın metini aktarırken üç yerde *ciddi tahrifat* yaptığıdır. Bunlardan birincisi, Osman'ı Kur'an nedir bilmez birisi yapmaya çalışmasıdır. Neşri'de, ev sahibinin Mushaf'ı koyduğu yerden almaya uzandığında onun

118 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 69.

119 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 23; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 19. İtalikler eklendi.

120 Mehmed Neşri, *Kitab-ı Cihan-Nüma: Neşri Tarihi*, c. 1, haz. Faik Reşit Unat-Mehmed A. Köymen, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara: 1949), s. 73-75. İtalikler eklendi.

ne olduğunu söylemediği, "ardundan nesne var, alayum" dediği belirtilir. Osman da "ne nesnesi?" diye sorar. Buradan Osman'ın Kur'an'ın ne olduğunu bilmeyen birisi olduğu sonucunu çıkarmak çok güçtür. İkinci tahrifat ise, Osman'ın ev sahibi ayrıldıktan sonra Kur'an'ı alıp okumaya başladığı ile ilgili kısımdır. Neşri'de Osman Kur'an'a karşı saygısından el kavuşturup durur. Oysa Gibbons, Kur'an'la sanki ilk kez karşılaşmış gibi göstermeye çalıştığı Osman'a onu okutturur. Bu sanki müşrik Osman'ı sonradan müslümanlaştıracağına dair iddiasını desteklemek için *uydurulmuş* bir sahne gibi durmaktadır.[121] Üçüncüsü ise, Osman'ın rüyasında kendisine seslenilme tarzını dönüştürmesiyle ilgilidir. Osman'ın rüyasında ne "nesne" gördüğünü Neşri belirtmez; sadece Allah tarafından kendisine bir müjde verildiği aktarılır. Yani rüyanın içeriğini bilmeyiz. Oysa Gibbons Osman'a rüyasında bir "melek" göründüğünü iddia eder. Dahası, yukarıda Orhan ile Alaaddin arasındaki ilişkiye dair yorumlarıyla birleştirilince ve bu bağlamda Yakub'un rüyasında göğe yükselen bir merdiven gördüğüne değindiği hatırlanınca, Amerikan püriten milliyetçiliğinin Kitab-ı Mukaddes'ten nasıl istifade ettiğinin mükemmel bir örnek olarak okunması gereken rüyada melek görme meselesi, Neşri'deki halinden de ilk Osmanlı dönemine ilişkin bir kaynak olarak kullanılıp kullanılamayacağından da çıkar ve başka bir şeye dönüşür. Bu, yine, Osmanlı'yla çok doğrudan bir bağı olmayan, Kitab-ı Mukaddes'i tefsir ediş bağlamıyla alakalı olarak bir 'Amerikan bilinci'nin nasıl oluştuğunu

121 Gibbons'ın Osman'a Kur'an'ı okutması ile I. Murad'ı anlattığı bölümlerde "tuğra"nın ortaya çıkışını anlattığı yerlerdeki değerlendirmeleri kıyaslanmayı hak eder: "Murat yazamazdı. İmzalaması için Ragusa'yla anlaşma getirildiğinde, elini mürekkebe batırdı ve parmaklarının izini kâğıt üzerine geçirdi. Bu, o günden sonra Al-i Osman'ın resmi imzası olmuş olan tuğranın kökenidir". Burada akla gelebilecek tek şey, Gibbons'ın Osmanlı'nın kökenini de tıpkı tuğranın kökeni gibi görüp görmediğidir. Bkz., Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 127. Lakin Osman'ın ya da ilk Osmanlı sultanlarının okuma yazma bilip bilmedikleri de 'kuruluş'a dair meselelerden birisini oluşturacak ve örneğin Kafadar, "Osman'ın durumunda hiç de inanılmaz olmamakla birlikte, okuma yazma bilmeme özelliği, aynı zamanda, kutsal bir savaşçının yapıp ettiklerindeki ilahi ilhamın rolünün altını çizmek için kullanılan bir tema olarak da okunabilir" diyerek aşırı bir yorumda bulunmasına yol açacaktır. Bkz., Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 181, n. 2. Ne var ki Kafadar'ın bu meseleyi gündeme getirmesi, Osman zamanından yazılı bir belgenin olmamasını, yani genel bir durumu işaret etmek içindir. Bkz., Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 97. Osmanlı'da "tuğra"nın doğuşu konusunda ise, onu kadim Oğuz mitolojisinden doğru evrilen ve Selçuklu ve Memluklu ile de kıyaslayarak, nasıl bir "kut/kudret ve giderek mutlakiyet'i içeren bir sembol", bir "meşruiyet zemini" olduğunu, mitolojik başlangıcından Osmanlı'ya kadar "nice birikim-unutma-birikim-zıplama'lar boyunca, "kudret tekelleşmesinin soyutlanmış tasviri"ni oluşturduğunu gösteren bir çalışma için bkz., Ümit Hassan, *Osmanlı*, s. 29-42. Hassan, konu hakkında hayli kaynak da sunar.

göstermek açısından kullanılması gereken bir meseledir ve Gibbons'ın Osman'ın rüyasından neyi çıkardığıyla ilgili değil, nasıl anladığıyla ilgilidir.

Bu açından Köprülü'nün "Osmanlı sülalesinin medhiyeciliğini yapan eski Osmanlı tarihçileri"nin, "bir hükümdarlık soyundan gelmedikleri muhakkak olan Osmanlı padişahları için tamamıyla muhayyel silsilenameler uydurdukları gibi, bu devletin kuruluşu hadisesini de –tamamıyla bir mucize halinde göstermek maksadiyle- lejand silsilelerinden mürekkep tabiatüstü sebeplerle izaha" çalışmalarını değerlendirişi ile Gibbons'ın bir "ırk" olarak kurduğu Osmanlı kimliği arasında aslında yöntem farkı dışında benzerlikler de dikkat çekicidir. Köprülü de Osmanlı'yı ayrı bir oluşum olarak görür; itirazı buna ırk ya da kavim denmesidir. Bu nedenle Osmanlı'nın oluşumunu, döneminin genel eğilimine paralel bir şekilde, "XIII-XIV. asırlardaki Anadolu Türk cemiyeti"nin içinden açıklamaya yönelecek bir yöntem geliştirmeye çalışır: "[B]u cemiyeti terkip eden muhtelif anasırın *stratificasyon*unu, mütekabil vaziyetlerini, kuvvet ve zaaf amillerini, aralarındaki *ziddiyet* ve *tenasüd* sebeplerini, yani dâhili hayatındaki değişiklikleri araştırmak; daha kısa bir tabir ile bu cemiyetin siyasi ve askeri hadiselerinden ziyade morfolojisini ve dini, hukuki, iktisadi, bedii müesseselerinin tekâmülünü tespite çalışarak bir *terkip* vücuda getirmek" gerekmektedir. Ancak "böyle bir *synthése*, bize Osmanlı Devletinin kuruluşu probleminin tarihi realiteye en yakın izahını verebilir".[122] *İtiraf etmek gerekir ki, bu yaklaşım, Osmanlı 'kuruluş' varsayımları arasında en dikkate değer yaklaşımdır*. Burada konumuz Köprülü olmadığından bu yaklaşımın "kuvvet ve zaaf amilleri"ni ele almayı şimdilik erteleyeceğiz; şunu da belirtmek gerekir ki Osmanlı'yı 'devletlü' kılması, ilk kaynakları halk destanları mertebesinde görmesi, dönemi anlarken teolojik eğilimleri dışta bırakmaya çalışması, "bir hükümdarlık soyundan gelmedikleri muhakkak olan" Osmanlı hanedanlığına karşın Kayı boyu menşeinde diretmesi ve asıl önemlisi, tekâmül ve terkibe dayalı 'kuruluş' varsayımında, Selçuklu ve İlhanlı geleneğiyle oluşan bir bürokrasiye ve dahası bir "Türk aristokrasi"sine ağırlık vermesi, sadece döneminin milliyetçi eğilimleriyle açıklanamaz. Köprülü, köklü bir Osmanlı ailesinden gelmektedir ve aristokrat soyunu, kökleri soylu olmadığını iddia ettiği Osmanlı karşısında daha ağırlıklı bir konuma yerleştirecek bir tekâmül ve terkip de geliştirmiştir.

Dolayısıyla, her ne kadar Köprülü, Osmanlı 'kuruluş'unun sanki okyanusta münferit bir adada gerçekleşmiş gibi ele alındığından şikâyet etse de, kendisi de, aşağıda ilgili bölümde daha ayrıntılı olarak göstereceğimiz üzere, küçük adacıkların oluşmasına katkıda bulunmuştur. Elbette bunda Suraiya Faroqhi'nin dikkat

122 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 73.

çektiği, Avrupalı tarihçilerin "*Batı'nın eşsizliği'ne dair bir yönelimde olurken Osmanlı tarihçilerinin de "Osmanlı'nın kıyaslanamazlığı"na dair bir yönelim içinde olmalarının payı inkâr edilemez*[123]; ne var ki kıyaslanamazlığı doğuranın da eşsizlik iddiası olduğu unutulmamalıdır. Bu açıdan Köprülü, Gibbons'ın 'kuruluş' varsayımını çürük, hatta fantezi diye nitelendirirken dahi, eşsizliği ören unsurlara, örneğin "ırk"a, "kan"a, hatta en uygun olanın hayatta kaldığı bir uluslar düzenine yönelmeden, aynı gelenek içinde kendisine bulduğu müttefiklerle, mesela Giese ile iletişime girerek eşsizliği kendi içinde yeniden üreten bir eğilim ile kıyaslanamazlık arasında salınan adacıklar oluşturmak durumunda kalmıştır.

Anlaşılacağı üzere, Gibbons'a dair en kapsamlı eleştiriyi yönelttiği söylenebilecek Köprülü'de dahi kimi zımni benzerlikler vardır. Köprülü bunları Gibbons'ın 'kuruluş' varsayımına eleştiri yaparken kurar. Denebilirse Gibbons'ı Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarına katkıda bulunanlar arasında bu kadar kapsamlı olarak eleştiren istisnai bir isimdir. Lakin burada da bir ayrıma gitmek gerekmektedir. Örneğin Giese gibi Alman geleneğinden gelen Paul Wittek, *The Foundation*'a değindiği bir-iki cümlelik değerlendirmesinde, eserin, "ilk Osmanlı tarihinin ortaya çıkardığı sayısız soruna işaret ettiği için büyük değeri" olduğunu söylemesine rağmen, hem anlatısını tam da İmparatorluğun ortaya çıktığı anda kestiği için ve hem de "şarkiyatçı olmayan birisi tarafından yazılmış" olmasından dolayı, "Şarkiyatcıların çalışmalarından naşi ayrıntılı incelemeleri ve neticeleri ihmal" ettiği gerekçesiyle eleştirir.[124]

Ancak Gibbons'ın asıl alımlanması, 1980'lerden sonra, denebilirse ikinci büyük 'kuruluş' tartışmalarının ortasında ortaya çıkacaktır. Gibbons, elbette "kan" ve "ırk" gibi unsurlarla örülü olsa da, nihayette *kendi kendini doğuran bir Osmanlı 'kuruluş' anlatısı* kurmuştur; anlatısının kaderi de, kendisine benzer. Tıpkı 'kuruluş' anlatısının kendi kendini doğurması gibi, özellikle 1980'lerden sonraki 'kuruluş' anlatılarında kendisini sık sık üretir. Dolayısıyla *The Foundation*, tuhaf bir biçimde, *modern 'kuruluş' varsayımlarının neredeyse bütün unsurlarına babalık yapmıştır*. Gibbons'ın kurguladığı Osman karakterinde bunun bir hayli izini buluruz. Örneğin yeterli kaynak olmadığı için Osman'ın ancak başardıkları ile değerlendirilebileceğini söylemesi, evrimci bir en uygun olanın hayatta kaldığı bir düzen anlayışına sahip Gibbons için olağan karşılanabilir. Lakin önce büyük bir imparatorluğa yol açacak ve büyük bir geleceği

123 Suraiya Faroqhi, *Devletle Başa Çıkmak: Osmanlı İmparatorluğu'nda Siyasal Çatışmalar ve Suç, 1550-1720*, çev. Hamide Koyukan Bejsovec, (Alfa, İstanbul, 2016), s. 19.

124 Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire: Studies in the History of Turkey, Thirteenth–Fifteenth Centuries* içinde, der. C. Heywood, çev. C. Heywood, R. P. Lindner ve O. Welsh, (Routledge, Londra: 2012), s. 36; ayrıca bkz, Paul Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, çev. Fatmagül Berktay, (Pencere Yayınları, üçüncü baskı, İstanbul: 2013), s. 13.

olacak bir oluşum nazarından tekrar Osman'a dönmesi ve böyle bir imparatorluğun kurucusu olarak onun şahsiyetinin de büyük olması gerektiğinden bahsetmesi, bu evrimci anlayışa yeni unsurlar ekler: Bir prensin oğlu değildir; kendi döneminde küçük bir alanın yöneticisinden başka bir şey değildir; üç büyük imparatorluğa başkentlik yapmış bir kenti bile alamamıştır; savaş alanında büyük başarılar kazandığı söylenemez; kendi parasına sahip olacak kadar dış dünyayla temas etmemiştir; ancak kurduğu imparatorluğun uzun ömürlü ve geleceğinin büyük olmasının nedeni, kurucusunun büyüklüğüdür. Böylece Osman'ın, bir "karakteri ve saik bileşimi"nden mürekkep olduğundan bahseder. Bu, 'kuruluş' anlatıları için hayli semptomatiktir ve üzerinde biraz daha durulmayı hakeder. Örneğin Gibbons, Osman'ı "karakter ve saik bileşimi" açısından III. William'la kıyaslar: "Bu neticeleri [vahşi Asyalı *kan*ını eski olduğu kadar en yeni Avrupalı soyla kaynaştırarak kurulan büyük bir imparatorluğu] üzerinde çalıştığı sınırlı alana karşı yerleştirirsek ve Osman'ın hayatında bu neticelerin izah edilebileceği hiçbir göze çarpıcı faaliyetin olmadığını açıklarsak, kendimizi, bize, Orange'ın ve İngiltere'nin William'ını hatırlatan bir karakter ve saik bileşiminin huzurunda buluruz".[125]

Hollanda ve Britanya kaynakları farklı farklı portreler sunduğundan[126] nasıl bir 'karakter'e sahip olduğunu kavramakta güçlük çekeceğimiz III. William'ı, "karakter ve saik bileşimi" açısından Osman'la benzeştiren hususlar neler olabilir? Hollanda'da bir vekilharç iken evlilik yoluyla bağlı olduğu Britanya tahtına, ülkeyi işgal ederek oturan ve tahtın Katolikler eline geçmesine engel olan, böylece –o dönem için ve hayli ihtilaflı bir şekilde elde edilen– basit bir vekilharç unvanına sahip olmak yanında Britanya Kralı unvanına da sahip olan III. William, kendinden üç yüz yıl kadar önce yaşamış ilk Osmanlı sultanına hangi açılardan benzeyebilir? Britanya tahtına "İhtişamlı (Glorious) Devrim" adı verilen bir şekilde, evlilik (dışardan bir "kan"ın içerden bir "kan"la kaynaşması) yoluyla ve dolayısıyla taht silsilesini bozarak oturması açısından mı? Tahta oturduktan sonra, saray çevrelerinin (kroniklerinin mi deseydik?) propagandası için büyük uğraşlar verdiği Katoliklerle masraflı, ama direngen uzun savaşları nedeniyle mi? Bunun doğurduğu hükümranlığını meşrulaştırma gayretleri açısından mı? Kendisi de Protestan olmasına rağmen, kendisine destek verenler kadar sadık bir Anglikan olmaması, dolayısıyla hükmettiği topraklar

125 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 51-52; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 42.

126 Esther Mijers ve David Onnekink, "Introduction", *Redefining William III: The Impact of the King-Stadholder in International Context* içinde, der. E. Mijers ve D. Onnekink, (Ashgate, Londra: 2007), s. 3.

ile arasında 'din' olmasa da 'inanç' farkı bulunması açısından mı?[127] Ya da aslında o "İhtişamlı Devrim"in avam ve soylu Britanyalılar arasında ortaya çıkardığı karışıklığı çözmek için ortaya atılan, III. William'ın Protestan dinini korumak ve yenilemek için Tanrı tarafından gönderilmiş takdir-i ilahi mahsulü bir kral olduğu şeklindeki 'ideolojik' (ve aslında 'dini') meşrulaştırma yöntemleri açısından mı?[128]

Aklımızda Osmanlı'nın 'kuruluş' sorununa dair, Osmanlı sultanlarının kendi soyağaçlarını sonradan uydurduğu, aslında 'başlarına devlet kuşu konmuş' göçebeler olduğu, cahil, kıt-akıllı, toplum nedir bilmez, girdikleri dinin icaplarından bile habersiz heterodoks köylüler oldukları gibi çokça karşılaştığımız yargılar eşliğinde sorduğumuz bu soruların Gibbons'ın aklından geçip geçmediğini bilmek imkânsız. Kıyası kıyas kabul etmeyecek derecede kendinden menkuldür çünkü. Lakin Osman Gazi'yi "karakter ve saik bileşimi"yle nitelendirmesi, gayet açık ve nettir: "Kurucuyu kuru(lu)şundan tanırız". Aslında Gibbons'ın ifadesi Türkçeye çevirmek güçtür: "We know the founder by *his* foundation." Osman'ı hem kuran ve hem de kurulan bir şekilde sunan bu cümle, Türkçeye hayli yumuşamış bir şekilde aktarılabilmektedir. İngilizcede bile anlam, sanki *Osman'ın bir devlet değil de bir vakıf ya da girişim kurduğu* anlamına gelebilir. 'Amerikan bilinci'nin başka bir nişanesi olarak değerlendirilebilecek bu husus nedeniyle, burada "foundation" ifadesini, "kuru(lu)ş" diye durumunda kaldık. Ragıp Hulusi ise cümleyi çevirmemiş, sanki yorumlamış: "Biz baniyi binasından tanırız".[129]

1980 sonrasında başlayan 'kuruluş'a dair yeni tartışmalarda, ilk bakışta, Gibbons'ın Osman'a dair bu değerlendirmeleri ağırlıklı olarak tekrarlanmış gibi görünür. Örneğin Lindner, "Osman Bey, çok dilli, çok dinli bir grubun içinden yükselen *başarılı* bir Bitinyalı idi" der.[130] Hatta Gibbons'ın Osman'ı "*Amerikalıların* diyebileceği gibi, *kendi kendisini yaratan bir adam* olması, tamamıyla *muhtemel*dir" diye tarif etmesini[131], aynen kullanır: "Osman, kendi kendisini yaratan bir insandı."[132] Lakin Lindner,

127 William A. Speck, "William III and the Three Kingdoms", *Redefining William III* içinde, s. 46.

128 III. William'ın bu en dikkati çekici değerlendirme tarzı için bkz., Tony Claydon, "Protestantism, Universal Monarchy and Christendom in William's War Propaganda, 1689–1697", *Redefining William III içinde*, s. 125-142. Ayrıca bkz., Tony Claydon, *William III and the Godly Revolution*, (Cambridge University Press, Cambridge: 1996).

129 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 52; Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 43.

130 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 77. İtalik eklendi.

131 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 267.

132 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 87. Türkçe çeviride Osman'dan sonra sürekli "Bey" ifadesi kullanılmış. Oysa orijinalinde böyle bir ifadeye yer verilmez. Bkz., Rudi Paul Lindner,

Osman'ın kendisiyle birlikte dışlayıcı değil içerici bir kabile de kurduğunu iddia ettiği için, Gibbons'ın "kan"ı devre dışı bırakır: "Kabile, Osmanlılar olarak anıldığı için, bu kabilenin başarılarını da biz Osman'ın kendisi nedeniyle biliyoruz. Sadece *kendi kanının neslinden olanlar* değil, Köse Mihal ve Evrenos'un aileleri ve onlardan gelenler de Osmanlı oldular."[133] Bu yıllar sonra bir Amerikalı'nın başka bir Amerikalı tarafından tashih edilmesidir ve "kan" yerini "kabile"ye bırakmış gibidir. Ancak, Lindner'in tashihi bu kadarla kalır: Daha önce de vurguladığımız üzere, Lindner'in 1980'lerde sanki yeni bir 'kuruluş' varsayımı geliştirmiş gibi karşılanan ve takdir edilen kabileye dayalı Osmanlı 'kuruluş' anlatısı, çokca iddia edildiği gibi, Wittek'in 'gaza etiği' tezine karşı geliştirilmiştir ve kendi zembereğine kendisi sahip bir varsayım değil, *Gibbons'ın "kan"ı boşaltılmış bir tekrarından başka bir şey değildir.*

Kafadar'da ise, Osman'ın "kendi kendisini yaratmış" bir adam olması fikri, ilginç bir şekilde, yeniden ortaya çıkar: "Osman'ı 'kendi kendisini yaratmış bir adam' olarak görmek, ilk Osmanlıların olası *mütevazı* kökenlerine ve *girişimci* doğalarına, küçük de olsa bir ışık tutabilir". Burada "girişimci" (enterpresing) kelimesi, uzaktan da olsa Gibbons'ın "foundation"ını yankılar. Lakin bu "girişim"in önemi, "çeşitli etnik ve dinsel geçmişten gelen halkların oluşturduğu yeni bir siyasi topluluğun ortaya çıkışı"nda yatmaktadır.[134] Bu açından Kafadar da sadece "kan"ı boşaltılmış bir Gibbons tekrarında değil, bir girişimin siyasi bir topluluk kurabileceği zannında da Lindner'i izler. Ne var ki Lindner ile Kafadar arasında bazı farklılıklar da vardır. Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*'da kabileye dair tezini kurarken bütün altyapısı Gibbons'a dayalı olmasına rağmen, Gibbons'tan aynen aldığı cümlelerde dahi ona atıfta bulunmaz. Bu 'ihmal'ini, daha sonra, *The Foundation*'u "amatörce bir heyecanın en iyi örneklerinden biri"[135] diye değerlendirdiği *Osmanlı Tarihöncesi*'nde giderecek ve Osman'ın "kendi kendini yaratan" biri olduğuna dair ifadeyi Gibbons'a iade edecektir.[136]

Daha tuhafı ise, Lindner'in, 'girişim'i öyle çok fazla dolaylı olarak değil, doğrudan Gibbons'tan alması, ama yine ona atıfta bulunmamasıdır: "[Ç]alışmalarımı... okuyanlar bu çalışmalarda eski Osmanlılar için, bir kural olarak 'devlet'in kullanılmadığının farkındadır. 'Devlet' ve daha sonraları 'imparatorluk' kavramlarını Osmanlıların

Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia, (Indiana University Press, Bloomington: 1983), s. 51. Hem Gibbons'ın ve hem de Lindner'in ifadesi, aynen şu: "a self-made man".

133 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 80. Çeviri değiştirildi. Bkz., Lindner, *Nomads and Ottomans*, s. 34.

134 Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 52. Çeviri değiştirildi. Bkz., Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 34.

135 Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, s. 27.

136 Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, s. 24.

büyük ve uzun ömürlü başarıları olarak uyarlayanlar son dönem araştırmacılarıdır. Erken dönem kronikleri bu başlıkları arasıra taşımaktadır. 'Tevarih-i Âli Osman"daki 'Âl', 'devlet'ten çok daha farklı bir anlama gelmektedir. Osmanlıların kurdukları şeyi nitelerken, en azından ilk iki nesil için güvenilir olma umuduyla daha nötr ve ispatlanmasını gerekmediğini varsaydığım *'teşebbüs' (enterprise)* terimini seçmiştim. *Osmanlı devleti olduğuna hiç şüphe bulunmamaktadır*, ama sadece ne zaman devlet olarak isimlendirildiği *kesin ve açık bir biçimde kurulmayı beklemektedir*".[137] Oysa burada bir Batılının kendinden başkasının bir şey kuramayacağına; kurduğu bir şeyin dahi kurulmuş sayılamayacağına dair, zımni bile değil, aşikâr bir inancından başka bir şey yoktur. Onların nazarında göçebelik ve kabile diyalektiği bakidir.

Kafadar ise, Osman'ı başarılı bir girişimci olarak[138] sunmasına ek olarak ve Lindner'in adını vermeden Gibbons'ı bir altyapı gibi kullanması istisna kabul edilirse, belki de Köprülü'den sonra Gibbons hakkında en kapsamlı duran ikinci isimdir. Gibbons'ın Osmanlı gibi "başarılı bir girişim"in "Asyalılar" tarafından kurulamayacağını; onların "İç Asyalı bir geçmişe sahip olarak pagan göçebeler" olduklarını; hem kendilerinin sonradan müslüman olduğunu ve hem de Bitinya'daki Hıristiyanları müslümanlaştırmaya çalıştıklarını; ancak bu mühtedilerin büyük çoğunluk olarak onlara "bir yönetim kurmak için gerekli yetenek ve deneyimi" sağladıklarını iddia ettiğini belirtir. Lakin meselenin adını koymaktan da çekinir:

> Milliyetçiliğin, bugün olduğundan daha açık bir şekilde ırkçılıkla ilişkilendirildiği yirminci yüzyıl başlarının patlamaya hazır (charged) ortamında bu iddialar açıkça yüklüydü (loaded). Cumhuriyet döneminin... doğmakta olan Türk milliyetçiliği, dünya tarihinde Türklerin oynadığı rolü yeniden tanımlamakla fazlasıyla meşguldü ve Cumhuriyet'in yerini aldığı Osmanlı İmparatorluğunun son ve "çürümüş" evresine karşı pek de sempatik

137 Rudi Paul Lindner, "Selçuklular, Moğollar ve Osmanlılar Arasında", *Osmanlı, c. 1* içinde, (Yeni Türkiye Yayınları, Ankara: 1999), s.150-151. İtalikler eklendi.

138 Burada kısaca Sencer Divitçioğlu'nun da Gibbons'taki "kendi kendini yaratan" Osman imajını nasıl ürettiğine bakmakta fayda var. Sanki Osmanlı'yı aşağıda ayrıca ele alacağımız Asya Üretim Tarzı bağlamında değerlendiren 1969 tarihli *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu* kitabını tashih etmek amacıyla yazılmış gibi duran 1996 tarihli *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*'nda Divitçioğlu, "kendi kendini yaratan adam" anlayışını, antropolojiden aldığı "big man" [büyük adam] pradigması çerçevesine sokar. "Big Man'ın siyasal erki, onun geçmişe dayanmayan bileğinin gücünden ve zekâsının parlaklığından doğar". Osman da "siyasal erki tek başına elde eden ve elinde tutan biricik otorite" olarak bir "big man"dir. "Zira devletsiz, hatta başkansız bir ssitem olan kesili toplumun", "başkanlı ve devletli bir hale" getirmeyi başarmıştır. İl tutar, üleş dağıtır, Türkmen boylarının ve Rum köylülerin "monark"ı haline gelir. Divitçioğlu'nun sanki mozayiği andıran bu eserinde "big man"in başka özellikleri için bkz., Sencer Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, s. 53-80.

değildi; lakin, aynı milliyetçiler, bölgede Türk varlığı ile kurulmuş, en başarılı örnek olarak Osmanlılar tarafından temsil edilen işgaller, yerleşmeler ve devlet kurmayı içeren önceki tarihi gururla alımlamaktan başka bir şey yapamazlardı.[139]

Kafadar'ın bu cümleleri, önce yirminci yüzyıl başları için genel bir milliyetçilik ve ırkçılık birlikteliği tasarlar; sonra Cumhuriyet kurucularının Osmanlı'nın özellikle son dönemine mesafeli olduklarını, lakin içinde Osmanlı'nın da yer aldığı bir Türk varlığının ilk dönemlerini gururla benimsediklerini dile getirir. Elbette ki bu ifadeler genel olarak doğrudur. Ancak milliyetçiliğin ırkçılıkla neredeyse özdeşleştiğini söylediği yirminci yüzyıl başlarının bu patlamaya hazır genel ortamı, Gibbons'a hiç dokunmaz. Sanki Gibbons, Osmanlı'yı bir ırk haline getiren, damarlarında dolaşan "vahşi Asyalı kan"ı da Avrupalı "kan" ile zenginleştirerek becerilerinin ve başarılarının meydana gelmesini sağlayan varsayımlarının kendisinde değil de, böyle bir tezin Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki milliyetçi gururda açabileceği yara onun için daha önemli gibidir. Bu nedenle bu cümlelerin hemen akabinde, Köprülü'nün bu yaralanmışlığın ve alınganlığın etkisiyle, Osmanlı'nın tamamen Türkler tarafından, onların tarihsel, toplumsal, siyasal birikimlerinin ürünü olarak kurulduğunu öne süren bir tezle, coşkuyla karşılanan ve hala "Türk milli tarihyazımının yapıtaşı" olan bir tezle, Gibbons'a karşı çıktığına değinir. Gerçi Gibbons, ileride, özgül iddiaları zayıf, abartmaları fazla ve "*konu*yu ırkçılaştırma"ya yönelmiş birisi olarak takdim edilecektir[140]; lakin hem burada ve hem de ileride Gibbons, ne milliyetçilikle neredeyse özdeşleşmiş bir ırkçılıktan nasiplenmiştir ve ne de bu ırkçılığa zengin bir malzeme sağlayan bir geçmişi haiz bir 'Avrupa bilinci' veya oluşmakta olan bir 'Amerikan bilinci' *konu*ya bakışta belirleyici olarak ortaya çıkar. Tuhaf olanı, sanki Kafadar, ırkçılığın olmasa da, milliyetçiliğin bütün yükünü Köprülü'nün üzerine atar: "[T]arihçiliğinin derinliği ne olursa olsun, Köprülü, karşı çıktığı tarihçilerden çok daha güçlü bir şekilde özcü bir milliyet fikrine sahipti".[141] Elbette Köprülü'nün milliyetçiliği yadsınamaz; hatta Osmanlı'yı Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki hâkim yönelime uygun olarak tasvir etmek için kimi zaman zorlandığı görülse de, böyle bir yönelim olmasaydı dahi, Osmanlı'ya bakışı kesinlikle hayli milliyetçidir. Lakin Köprülü'de, yöntemi tamamıyla ırkçı, satır aralarında teolojik tınılar çınlayan, "kan"a dayalı bir siyasal oluşum ve toplumsallık öngören Gibbons'ın *siyasal hemotoloji*sinden çok daha *evrensel* bir tarihyazımı yöntemi olduğu da inkâr edilemez. Kafadar, terazinin bir kefesini sabitlerken diğer kefesini de özgül iddiaları olmayan, abartmaları

139 Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 13. Çeviri değiştirildi. Bkz., Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 11.

140 Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 52; Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 34.

141 Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 60; Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 40.

fazla ve konuyu milliyetçileştiren ya da yerelleştiren iddialarla olabildiğince yüklü bir hale getirmektedir.[142] Bunun arkasında ise, her ne kadar yeni araştırmalarla ve çalışmalarla zenginleştirilmeye, dönemine özgü bakış açıları ve değerlendirmeleri eleştirel bir gözle incelenmeye ihtiyaç duysa da Köprülü tarzı bir *tarihsel tekâmül ve terkip* (tekâmüldeki evrimci damar da teşhis edilmeye ihtiyaç duyarak elbette) yerine, Gibbons'ın tamamıyla ırkçı, hatta hayatta kalmayı bile evrimci bir zeminde açıklayan *hemotolojik sentez*ini yeğlemiş olmasıdır: Gibbons, Osmanlı'nın, "çeşitli etnik ve dinsel geçmişten gelen halkların oluşturduğu yeni bir siyasi topluluğun ortaya çıkışının altını çizerken tamamıyla yanılıyor değildi".[143] Wittek bölümünde ayrıca ele alacağız, ancak geneli itibarıyla Wittekçi 'gaza tezi'nin daha yumuşatılmış bir versiyonunu *da* sunan Kafadar'da Gibbons, hiç de eksik değildir.

Eğer Köprülü'nün Gibbons eleştirisi olmasaydı, Köprülü Gibbons'ı eleştirirken okyanusta münferit bir adada gerçekleşmediğini iddia ettiği 'kuruluş'a dair kendi adacıklarını oluşturmasaydı, Gibbons'ın yine de mâkes bulacağı aşikârdır. *Gibbons, bakış açısını ören unsurlar hep saklanmaya çalışılarak alımlanmaktadır*: Osmanlı aslında, herhangi bir öntarihi olmayan, olduğu varsayıldığında da göçebe ve kandaş bir kabilenin Asyalı özelliklerini aşamayan; kendi tarihini Bitinya'da mevcut ve Anadolu'nun başka yerlerinden kopuk olarak yaratmış bir sentezin ürünüdür. Bu aslında Gibbons'ın da aşan Avrupa-merkezli bir tarihyazımının Osmanlı'ya dair genel yargısıdır. Köprülü ve bir bakıma onu takip eden başka isimler ile kısmen Alman ekolü hariç, bu bakış açısı, sadece Anadolu'ya yerleşmiş Türklerin tarihini değil, koskoca bir İslâm tarihini de statik bir zemine sıkıştıran bir görüşü de içerir ve genelde Anglo-Saxon bir 'bilinç' taşır. Bu açıdan, Osmanlı'ya daha sonra şırınga edildiği iddia edilen İslami unsurlar da tamamıyla statiktir ve gerileticidir; dahası Osmanlı üzerinden bastırılmış bir İslâm imajını da yeniden üretir. Gibbons'ta kurumsallaşmanın oluşum aşamasında kendisini yeniden üreten bu bakış açısı, örneğin Imber'de İslâm hukukuna dair mülahazalarda veya Lindner'in Osmanlı'ya insan kurban ettiren şamanizminde[144] tekerrür eder durur.[145]

142 Bu yargı aslında Türk modernliğinin de ciddi bir sıkıntısını işaret eder ve Kafadar'a özgü değildir, *genel*dir.

143 Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 52; Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 34.

144 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 26.

145 Gibbons ve daha sonra onu takip eden ekolün bu özelliğini, idealizm ve materyalizm ekseninde sunduğu çeşitli bakış açılarını aşabilecek bir "dünya-merkezli" bakış açısı çerçevesinde geliştirdiği ilginç bir 'kuruluş' anlatısında Barış Ünlü, kısaca şöyle özetler: Gibbons'a göre, "[s]onuçta, büyük ölçüde eski Hıristiyanlardan oluşan bir 'Osmanlı ırkı' ortaya çıktı, ki bu Yunan ve Romalılardan sonra tarihin gördüğü en kozmopolit ırktı. Özetle, Osmanlı başa-

Belki de en güzide örneğini Taner Timur'un Gibbons'a dair yaklaşımında bulacağımız bu durum, tuhaf bir biçimde Türklerin Malazgirt sonrası Anadolu'ya gelişini, "Norman istilasında çöken Frank imparatorluğunda, Germen istilasında çöken Roma topraklarında ortaya çıkan duruma benzer koşullar"[146] olarak sunmasına rağmen (Norman istilasına ve çöken Frank imparatorluğuna dair karışıklık bir yana elbette), yani sanki daha genel bir tarihsel perspektiften bakıyormuş intibaı vermesine rağmen, Gibbons'ın tezinin "ırkçı olmayan bir tez şeklinde yorumlanabi"leceğini belirtmesinde kendisini gösterir. Çünkü "nihayet *çağdaş ulusların çoğu bu gibi karışımlardan* doğmuştur. Bunun *en tipik örneğini* bugün Amerika Birleşik Devletleri'nde görüyoruz".[147] İşin ilginç yanı, aslında Foucault'ya dair okumamızda da ve kısa bir gezinti yaptığımız Gibbons'ın külliyatında da gördüğümüz üzere, meselenin Timur'un sunduğu kadar sade ve basit olmaması bir yana, Timur'un hemen akabinde düştüğü bir dipnotta, 'kuruluş'a dair Anglo-Saxon ekolü ile Alman ekolünü "Gibbons'ın kitabının yayınlandığı yıllarda İngiltere'de basılan başka bir kitap" üzerinden kıyaslayarak teşhis etme tarzıdır: "M. A. Czaplika tarafından yazılan *The Turks of Central Asia* (Londra, 1918) isimli bu eser, Alman emperyalistlerinin kışkırttığı Turancılık akımını çürütmekte ve Anadolu Türkleri ile Orta Asya Türkleri arasında hiçbir ırk bağı bulunmadığını savunmaktadır... Alman Türkiyatçıları ülkelerinin yayılma politikalarının bir aracı olarak Turancılığı 'bilimsel' olarak da desteklemişlerdir".[148] Emperyalizme bu kadar duyarlı olmak iyi bir şeydir elbette; lakin *ya siyasal hemotolojinin yol açtığı emperyalizm*? Bütün ulus oluşumları tipik bir örnek olarak Amerika Birleşik Devletleri'ne göre biçimlendiren, ancak bu ulusun hala 'tek damla' kuralı çerçevesinde insanların ('yerliler'in ve 'siyahlar'ın) "kan"larını ölçen mekanizmasına[149] bakmaya bile erinen

rısı, Osman, Orhan ve I. Murat gibi yetenekli liderler ve bunların Bizans uygarlığına sahip çıkmasıyla mümkün olabilmiştir. İmparatorluğun nihai çöküşü ise, daha sonraki yüzyıllarda İslam'ın cahillik, durgunluk, kayıtsızlık ve ahlaksızlık gibi etkilerinin artmasıyla alakalıdır. Böylece Gibbons'la birlikte tartışmanın iki parametresinden diğeri [ilki, Wittek üzerine gelişen tartışmalardan ortaya çıkan "toteranslı, pragmatik ve kapsayıcı", "kan bağı değil ortak çıkar"a önem veren bir Osmanlı parametresi] de ortaya konmuş oldu: Bu başarı kimin? İslam'ın mı, Hıristiyanların mı? Türklerin mi, Bizanslıların mı? Veya, en iyi ihitmalle, ikisi birden mi?". Bkz. Barış Ünlü, *Osmanlı: Bir Dünya-İmparatorluğu'nun Soykütüğü*, (Dipnot Yayınları, ikinci baskı, Ankara: 2016), s. 22.

146 Taner Timur, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, (İmge Yayınları, beşinci baskı, Ankara: 2010), s. 101.

147 Timur, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, s. 103.

148 Timur, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, s. 103, not. 8.

149 Gil Anidjar, *Blood*'ta Amerika'da "kanın gücü"nü gösteren "tek damla kuralı"nın tarihinin

bu kolaycı tasnifin yol açtığı sıkıntılar? Elbette Taner Timur'da Norman istilasının mahiyetinde veya Nakşiliği Osman döneminde kurmasında[150] ya da Şeyh Bedreddin'i İranlı yapmasında[151] olduğu gibi olgusal yanlışlarla sık sık karşılaşabiliriz; ancak asıl önemlisi, Osmanlı 'kuruluş' sorununda ve genelde de *Osmanlı tarihyazımında ekoller arası mücadele olarak görebilecek bir hususun sadece bir yanından tutması, diğer yanını ise serbest bırakması*dır ve bu sadece tamamıyla Gibbons'ın çerçevesini yumuşatarak güncelleyen Lindner'e, onun ürettiği bir popüler kültür ortamına yaslanan Imber'e, yumuşatılmış Gibbonscı bir sentezi benimseyen Kafadar'a ya da Osmanlı'ya Marksist bir nazarla baksa da Amerika'ya bakamayan Timur'a özgü değildir, *genel*dir. *Osmanlı 'kuruluş' anlatıları, Osmanlı'yı ya da 'kuruluş'unu anlatmaz; onu bugün, kimin ne ihtiyacı varsa ona göre, yeniden inşa eder.*

Kısacası, Herbert Adams Gibbos, Osmanlı'ya siyasal bir hemotolojinin bakış açısıyla yazdığı *The Foundation of Ottoman Empire: A History of The Ottamanlis up to the Death of Bayezid I (1300-1403)* adlı eseriyle Osmanlı 'kuruluş'una dair probleme olabildiğince sirayet etmiş; kendisine karşı eleştirel okumalarda bile belirleyici olmuş, dolayısıyla kendi başına problem teşkil eden Osmanlı 'kuruluş' sorununun kurucu babalarından birisi olarak Osmanlı 'kuruluş' sarmalına ilk düğümü atmıştır. Ne var ki Gibbons haklıdır: "Kurucuyu kuru(lu)şundan tanırız". Tıpkı Gibbons'ı *siyasal hemotoloji*sinden tanıdığımız gibi.

henüz yazılamadığından şikayet eder ve bu kuralın gücünü nereden aldığına dair bazı gözlemlerde bulunur. Bkz., Anid jar, *Blood*, s. 107-118. Doğrusu, bu konuda ciddi kaynak konusunda sıkıntı vardır. Her ne kadar "beyaz adam" anlayışının oluşumunda "kan"ın gücüne ve etkisine dair çeşitli kaynaklar bulunabilirse de, "tek damla kuralı" ile ilgili başlı başına bir kaynak konusunda ciddi bir eksiklik de vardır. Yine de Andijar'ın eserinden başka, şu kaynaklara müracaat edilebilir: Frank W. Sweet, *Legal History of the Color Line: The Rise and Triumph of the One-Drop Rule*, (Backintyme, Florida: 2005); Circe Sturm, *Blood Politics: Race, Culture, and Identity in the Cherokee Nation of Oklahoma*, (University of California Press, Berkeley: 2002) ve Amerikan ırk anlayışının Nazi ırk düşüncesini nasıl etkilediğine dair biraz kışkırtıcı bir eser olarak, James Q. Whitman, *Hitler's American Model: The United States and the Making of Nazi Race Law*, (Princeton University Press, Princeton: 2017).

150 Timur, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, s. 110.

151 Timur, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, s. 120.

3. BÖLÜM
"POLİTİK TEOLOJİ" OLARAK "KURULUŞ"

Osmanlı 'kuruluş' sorununun kendisinde bir sorun vardır ve bu sorun, daha baştan Osmanlı'yı ikiye böler. Bunun en bariz örneğini Halil İnalcık'ta buluruz: "Osmanlı Devleti'nin *doğuşu* sorunu ile Osmanlı İmparatorluğunun *kuruluşu* sorunu birbirlerine karıştırılmamalıdır". İnalcık'a göre, önce 'doğuş' vardır ve 'kuruluş', sonraya, hatta çok sonraya *ertelenmiş*tir: "Osmanlı İmparatorluğu tarihi, Osmanlı Devleti'nin Anadolu'da ve Balkanlarda nasıl ve hangi koşullar altında *üstün siyasi bir güç* durumuna geldiğini inceler. Osmanlı Devleti'nin doğuşu sorunu ise, Selçuklu-Bizans 'Uc' (serhad) bölgesinde Osman Gazi'nin liderliği altında *ilk siyasi çekirdeğin* nasıl ortaya çıktığını açıklamakla ilgilidir".[1]

İlk bakışta, ilkini, 'doğuş'u, sanki *tabii* bir süreç ve şartların bir mahsulü ve ikincisini, 'kuruluş'u da bu süreci, şartları ve mahsulü *iradi* bir kararla şekillendirme ve yönlendirme gibi bir dönemlendirmeye dayandığı ileri sürülebilecek bu ayrım, *iktidar*a ilişkin ciddi bir *siyas*i sorunu işaret eder. 'Doğuş', çekirdektendir; ancak 'kuruluş', çekirdekle ilintili olsa da, ondan ayrı da gelişebilir. Başka bir ifadeyle, "ilk siyasî çekirdek" ile "siyasî bir güç" arasında, daha baştan, bir ikilik vardır. İlkindeki "siyasî" vurgusu ile ikincisindeki "siyasî" vurgusu birbirleriyle örtüşmez. Kendisini

1 Halil İnalcık, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Problemi", *Doğu Batı: Makaleler I* içinde, (Doğu Batı Yayınları, 3. Baskı, Ankara: 2006), s. 126-127. İtalikler eklendi.

devlet veya beylik ile imparatorluk arasındaki ayrıma yaslanmış bir ayrım gibi sunan bu varsayımın, ilk olarak Gibbons'ta ima edilen, daha sonra Lindner tarafından daha bariz bir şekilde ortaya konan 'kuruluş'u 'teşebbüs'le kaynaştıran görüşten farklı bir noktadan hareket ettiği gayet aşikârdır. Burada, her ne kadar İnalcık, "*ilk çekirdeğin ortaya çıkışı* Osman zamanındadır; Osmanlı devletinin gerçek kurucusu Osman Gazi'dir"[2] dese de, henüz ortada 'kuruluş' olmadığından, 'kuruluş' ileriye bir tarihe ertelendiğinden, Gibbons'ta gördüğümüz "kurucuyu kuru(lu)şundan tanırız" türünden bir yargıya mahal vermeyecek; hem kurucu anlamında ve hem de kurucuyu kuran anlamında bir *irade*yi, belki de daha iyi bir ifadeyle bir *karar*ı içermeyecek bir tabloyla karşı karşıya kalırız. Bu açıdan İnalcık'ın ayrımında içkin olan dönemselleştirme de Gibbons örneğinde gördüğümüzden farklı bir mantıkla işler. Daha çok kronolojik bir sıralama vardır ortada; olayları anlatış seyrine göre biçim alabilen; ancak sanki olabildiğince doğalmış gibi, anlatının kendisine kendisinden ritim kazandıran bir sıralama.

Dahası, bizzat İnalcık 'doğuş' ile 'kuruluş' arasında oluşturduğu farkı ve ilişkiyi kendisi de takip etmez. 'Doğuş'un birden 'kuruluş'a dönüşüverdiği yerler vardır. Gerçi bunun nedeni İnalcık'ın "devletin doğuşu problemi üzerindeki çalışmalar" diye nitelendirdiği çeşitli 'kuruluş' varsayımlarını 'doğuş' problemi altında sıralaması yatar, ancak bu farkın açıklayıcı olduğu konusunda da gayet nettir: 'doğuş', Osmanlı'nın ortaya çıkışı döneminde Anadolu'nun özellikle değişen *siyasal, toplumsal, kültürel, ekonomik, demokrafik, dini ve benzeri unsurların iklimi içinde* bir beyliğin giderek hâkimiyet kazanmasını ve devletleşmesini işaret ederken, 'kuruluş' ise giderek büyüyen *bir devletin imparatorluğa dönüşüm süreci içinde* kendisini kurma tarzını gösterir:

> Bir yanda Osmanlı devletinin (beyliğinin) oluşumu [formation] ve ilk siyasal çekirdeğin doğuşu [rise] ile diğer yanda Osmanlı İmparatorluğu'nun oluşumunu iki ayrı tarihsel süreç olarak ayırdedilmelidir… Osmanlı beyliğinin doğuşunu, 13. yüzyılın ikinci kısmında Anadolu'daki gelişmeler ile Batı Anadolu'daki Bizans topraklarında *gazi* Türk devletlerinin [beyliklerinin] teessüsü [establishment] bağlamında analiz etmek gereklidir. Bu süreci üç ana neden belirlemiştir: öncelikle demografik bir dönüşüm [revolution], yani Oğuz kabilelerinin, yani Türkmenlerin Anadolu'ya sürekli ve yoğun göçü; ikincisi, Türk-İslami gaza (kutsal savaş) hareketinin evrimi; ve üçüncüsü, Denizli, Antalya, Ayasoluk ve Bursa'nın Türkiye'yi dünya ticaret yollarının kesişiminde önemli bir nokta kılarak uluslararası pazarlar olarak ortaya çıkışı.[3]

2 İnalcık, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Problemi", s. 127. İtalik eklendi.

3 Halil İnalcık, "Foundation of Ottoman State", *The Turks, vol. 3: Ottomans* içinde, der. H. C. Güzel, C. C. Oğuz ve O. Karatay, (Yeni Türkiye Yayınları, Ankara: 2002), s. 46. İtalik eklendi.

İnalcık, imparatorluğun 'doğuş'undan zirve noktaya ulaşmasına kadarki süreci ve dolayısıyla 'kuruluş'u ise klasik çağ diye adlandıracaktır ve böylece doğuş ile kuruluş birbilerine eklemlenecektir.[4]

I. 'ÇEKİRDEK' OLARAK 'KURULUŞ'

Ancak İnalcık'ın bu tür çözümlemeler yapmasına imkân veren mekanizmanın *kurucusu*, aslında Paul Wittek'tir. Wittek'in, 'gaza tezi' diye özetlenen, ancak gazayı bir *ethos* olarak da aldığından 'gaza' terimine *savaş veya mücahede anlamından daha geniş, kültürel, toplumsal, ahlaki, hatta duygusal bir karakter* de kazandırdığı, kimi yerlerde 'gaza'dan mı yoksa aslında tezine daha uygun bir anlamı haiz 'fütüvvet'ten mi bahsettiği konusunda kendimizi ciddi karmaşa içinde bulabileceğimiz, lakin her ikisini de birbirine bağladığından bu ayrı anlamlara gelen terimleri birbirine karıştırdığını göreceğimiz varsayımı, bir 'çekirdek'le, bir 'çekirdek' sayesinde kurulur:

> ...Osmanlı tarihine daha yakından bir bakış, [Osmanlı'nın] İslâm dünyasında kurduğu... hegemonyanın, bizzat imparatorluk için ikinci önemi haiz olduğunu gösterir. İmparatorluğun mülkü altına giren... eski Müslüman ülkeleri, yalnızca daha *eski bir çekirdeğe (nucleus) eklenmiş harici bir bölgeyi* temsil eder. Daha sonra gelişeceği Müslüman dünya-imparatorluğundan daha küçük bir alanı haiz olsa da, *bu eski çekirdek*, zaten, cihanşümullük [veya 'cihan hâkimiyeti'; universal realm] fikrinin hâkim olduğu bir imparatorluktu.[5]

Wittek'e göre bu "çekirdek" o kadar belirleyicidir ki neredeyse İnalcık'ın "doğuş" ile "kuruluş"a böldüğü Osmanlı tablosuna benzer bir tabloyla karşı karşıya kalırız: Sanki Osman'ın rüyasında gördüğü, Şeyh Edebali'nin göğsünden bir hilal olarak çıkıp büyüyerek dolunay haline geldikten sonra kendi göğsüne girerek bir çınar haline gelen neyse onun yerini tutar gibi görünen bu "çekirdek", daha önce Anadolu'da ve Balkanlar'da "Bizantium"un hâkim olduğu bölgelerde büyüyecek ve "nihayette, bu bölgenin doğal merkezi olan Konstantinople'ü" alacak, "böylece, bin yıldan daha fazla imparatorluk geleneklerinin merkezi olmuş bir başkent" elde edecektir. Lakin tıpkı daha sonra İslâm topraklarını kendi bünyesine katmasında

4 Bkz., Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. R. Sezer, (Yapı Kredi Yayınları, 21. Baskı, İstanbul: 2016). Makaleleri değişik yerlerde ve değişik dillerde, değişik kişilerce ve yayınlarca derlendiği için, İnalcık'ın özellikle doğuş veya kuruluş konusundaki yazılarının arasında kaybolmadan dolaşmak imkânsız. Yine de burada olabildiğince sade bir biçimde bakış açısını yansıttığını düşündüğümüz kaynaklardan istifade etmeye çalıştığımızı belirtelim.

5 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 34. Ayrıca bkz., Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 10.

olduğu gibi, burada da "çekirdek", büyümesine rağmen kendine özgü karakterini koruyacaktır: İlk "çekirdek", aslında bir "Rum Sultanlığı"dır:

> Bizzat Osmanlıların, içerdikleri 'Rhomæan' –yani, Bizans- topraklarına dayanarak kendilerine uyguladıkları bir ad olarak 'Rum Sultanlığı' diyebileceğimiz bu daha eski Osmanlı İmparatorluğu, daha sonraki daha geniş Müslüman imparatorluğunda hiçbir zaman tamamıyla özümsenmedi; ***bütünün hayati çekirdeği olarak*** konumunu belirgin bir biçimde muhafaza etti ve bu imparatorluğa ***kendine özgü [peculiar; tuhaf, olağandışı, garip] siyasal geleneğinin sürmesini*** kabul ettirdi.[6]

İlk bakışta hem 'Rum Sultanlığı' ifadesini ve hem de sözkonusu siyasal geleneğin kurucu unsuru olarak sunulacak meseleyi bir anlığına unutursak, Cumhuriyet dönemine şeklini veren, ancak geçmişi Tanzimat sonrasına kadar uzanan bir Türk milliyetçiliğinin de bir biçimde benimsediği bir görüşü, Osmanlı'nın her ne kadar teokratik ve patrimonyal bir imparatorluğa dönüşse de, nüvesinde hep bir Türk unsurunu barındırdığı görüşünü, Osmanlı sözkonusu olunca hep bir örf-şeriat ikiliği üretilmesine yol açacak ve kendi milliyetçiliğine dayanak oluşturacak bir görüşü tekrar eder gibi görünen bu ifadeler, *aslında "çekirdek" konusunu iki kayıt altına alır*: *Birincisi*, "çekirdek", "Rum Sultanlığı" olarak doğmuştur ve aslında Osmanlı tarihyazımında Tanzimat'tan sonra başlayan eğilimleri milliyetçi olarak addetmek bu doğuş ekseninde *de* gerçekleşir.[7] Ne var ki aynı "Rum Sultanlığı", bir yandan Osmanlı'yı

6 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 34-35; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, 11. İtalikler eklendi.

7 Bu yargı elbette Tanzimat sonrası oluşan genel iklimde de tarihyazımında da milliyetçi unsurlar bulunmadığı anlamına gelmez. Elbette milliyetçilik konusundaki teorilere yansıdığı şekliyle yer bulan hayali cemaatler veya icat edilmiş gelenekler gibi görüşlerin bir değeri vardır. Lakin Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkışında Osmanlılar en azından coğrafi bir adlandırma olarak Rum ismini baki kılan bir tercihte bulunurken, Avrupalı kamuoyunda Osmanlı'nın hâkim olduğu toprakların Türk ile özdeşleşen bir adlandırmaya tabi tutulmasının ve bunun bir zamanlar Hıristiyanlara ait toprakların Türklerin eline geçmesiyle eklesiyastik anlamını yitirerek başka bir şeye, Türkiye'ye dönüştüğünün kabul edilmiş olmasının yanında Balkan Savaşları sonrası yaşanan katliam ve tehcirlerin Osmanlı kamuoyunda oluşturduğu etki de göz ardı edilemez. Kısacası hem dışa ve hem de içe dönük iki kategorik ayrım, bu noktada önemli görünüyor. Dışta, Osmanlı hâkim olduğu topraklara Rum ismini de taşıyan adlar vermekte çekinmezken, Avrupa nazarında bu toprakların eklesiyastik anlamından sıyrılıp artık Türkiye olması; içte ise etnik temelden ziyade siyasi bir tercih olarak ortaya çıkan bir Türk kimliğinin, Osmanlıcılık ve İslamcılıkla hem kaynaşarak ve hem de rekabet ederek biçimlenmesi gözönüne alınmadan, en azından Türk Tarih Tezi ortaya atılana kadar var olan milliyetçiliği kavramak zor olacaktır. Türk milliyetçiliğinin oluşumunda sözkonusu iç ve dış etkenlerin mevcudiyetini, tuhaf bir biçimde, Wittek'ten, onun Osmanlı kendi hâkim olduğu topraklara en azından coğrafi bir adlandırma olarak Rum ismini verdiğine, lakin

kendisiyle kıyaslanabilecek göçebe imparatorluklarından *pozitif olarak* ayrıştırırken, onu *negatif olarak da* kayıtlar: Osmanlı'nın fetret devri olarak adlandırılan "Ankara bozgunu"ndan sonra kendisini yeniden teşekkül ettirebilmesi, "sınırlı lakin el değmemiş" (intact; "düşman eli erişmemiş"; "dokunulmamış") bir özden (core; "çekirdekten") kendi özünde olan geleneklere dayanarak kendisini yeniden kurabilmesi, bu devletin, onun genellikle gruplandırıldığı göçebe imparatorluklardan tamamıyla farklı bir siyasal oluşumlar kategorisine ait olduğunu göstermesi için yeterlidir".[8] Lakin aynı kategori altında sınıflandırılan göçebe imparatorluklara kıyasla Osmanlı'nın bu pozitif özelliği, kendisine "çekirdek"ten, "kendi özünden" siyasal bir tanım verse de, bu tanımın ancak göçebe imparatorluklara kıyasla olduğunu hatırlatmak da önemlidir. Çünkü Osmanlı, aynı zamanda, Wittek'in deyişiyle "iki temayülü", lakin aşağıda bununla bağlantılı olarak göstereceğimiz üzere, iki ayrı üçlemeyi de içinde barındıran özelliği nedeniyle siyasal olanı teolojik olanla bastıran bir özelliği de haizdir: "Müslüman temayülü" ve "gazilik temayülü".[9] İlki siyasi olanı belirlerken, ikincisi bir yandan onu göçebe imparatorluklara yakınlaştırırken, diğer yandan da onlardan farklı teolojik bir varoluş nedeni sunduğundan onlardan uzaklaştırır. Bu niteliğin negatif olmasının nedeni, daha çok Osmanlı'ya hâkimiyet ve hükümranlık açısından ancak göçebelere özgü bir özellik vermesidir.

Avrupa nazarında bu toprakların hem Türk algısı ve hem de Katolik ve Ortodoks kiliseleri arasındaki rekabet nedeniyle gelecekte tekrar ele geçirilecek kaybedilmiş eklesiyastik bir alan olmasına dikkat çeken yorumlarından esinlenerek oluşturdum. Bkz., Paul Wittek, "Sultan of Rum", *The Rise of the Ottoman Empire* içinde, s. 73-96. Hem Balkan savaşlarının Türk milliyetçiliğindeki etkisini ve hem de Osmanlıcılık ve İslamcılıkla bir yandan kaynaşarak, diğer yandan ise rekabet ederek gelişen bir Türkçülük konusunda yakın zamanlarda yayınlanan iki çalışmaya da dikkat çekmek gerek. Bkz., Yahya Kemal Taştan, *Balkan Savaşları ve Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2017) ve Mehmet Kaan Çalen, *Osmanlıcılık ve İslamcılık Karşısında Türkçülük*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2017).

8 Paul Wittek, "From the Defeat at Ankara to the Conquest of Constantinople, (A Half-century of Ottoman History)", *The Rise of the Ottoman Empire* içinde, s. 137. Bu makalenin Türkçe iki ayrı çevirisi mevcuttur; bkz., Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Zaptına 1402-1455", çev. Halil İnalcık, *Belleten*, c. VI, no: 27 (1943), s. 558 ve Paul Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Fethine Kadar (Osmanlı Tarihinden Yarım Asır)", çeviren belirtilmemiş, Ahmet Ateş ve diğerleri, *Fetihten Önce Fetihten Sonra* içinde, derleyen belirtilmemiş, (Gelenek Yayıncılık, İstanbul: 2003), s. 13. Parantez içinde verdiğimiz ifadelerden ilki İnalcık'ın Fransızdan çevirisinden, ikincisi ise *Fetihten Önce*'deki çeviriden alınmadır.

9 Wittek, "From the Defeat at Ankara to the Conquest of Constantinople", s. 138; Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Zaptına 1402-1455", s. 560; Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Fethine Kadar", s. 15.

Bu son yargıyla bağlantılı da olan *ikincisi*, her ne kadar Osmanlı bir İslâm imparatorluğu olarak görülse de, kendine özgü bir oluşumdur. Bunun yukarıda belirtilen hususlar haricinde Osmanlı'nın *uç*ta kurulmasıyla da bir ilişkisi vardır. Wittek'in Osmanlı'yı nasıl *uç*ta oluşan ve hep *uç*ta kalan bir oluşum olarak kurduğuna ayrıca döneceğiz, ancak sözkonusu 'siyasal gelenek' konusundaki tavrı nettir:

> Osmanlıların ilk ortaya çıkışlarından itibaren bu siyasal gelenekteki ilkesel unsur, Hıristiyan komşularına karşı mücadeleydi (struggle) ve bu mücadele, Osmanlı İmparatorluğu için *hayati* önemini hiç yitirmedi. İslâm dünyasında önemli fetihlere giriştiklerinde dahi, Osmanlılar, aynı zamanda Avrupa'daki *sınır hatlarını* [serhat boylarını; uc'u] daha ileri götürmek için çabalarını hiç azaltmadı.[10]

Hem "çekirdek" ve hem de ondan neşet eden siyasi geleneğin önemi "hayati" olunca, Wittek'te bir "köken" takıntısı olduğuna dair iddialar[11] yeniden gözden geçirmek için geçerli sebepler olduğu görülür. Çünkü Wittek'te "köken", "halkların ya da hanedanların kökenleri"ne dönük değildir. Wittek, doğrudan Osmanlı ya da Habsburg, hatta bir hayatının son dönemlerini yaşadığı Londra'nın egemeni Britanya krallık hanedanın geçmişi veya Türklerin, Almanların ya da Anglo-Saksonların kökenine değil, Osmanlı "çekirdeği"nin anlaşılmasına ve adlandırılmasına yönelmektedir. "Köken" derken de kastettiği bu münhasır "çekirdek"le özdeşleşmiş bir 'köken'dir. Bu açından, Wittek'te eğer varsa bir "köken" takıntısı, bu 'köken'in Osmanlı'ya özgü olan; etnik, ırksal, hatta dinsel olmayan, öncelikle *varoluşsal* bir "köken"dir.

> [D]ikkatimizi kökenlere çevirmeliyiz. Araştırmayı, bu ilk başlangıçların çalışılmasına yöneltmek naif bir merak değildir; daha ziyade, Osmanlı devletinin tarihinin, bütün tuhaflıklarıyla [peculiarities; olağandışılıklarıyla, gariplikleriyle, kendine özgülükleriyle], ancak onun kökenleri dikkate alındığında kavranılabilir olacağına dair kanaattir. *Her devletin varlığını onu yaratan nedenlere borçlu olduğuna dair meşhur cümle*, Osmanlı devleti için bütün kapsamıyla geçerlidir ve bugün, *kökenlerine dair aşikâr bir kavrayış kazandıktan sonra, Osmanlı tarihinin sonraki ve hatta daha yakın dönemlerini daha iyi anlayabileceğimizi* söyleyebilirim.[12]

Colin Heywood, nafile yere Wittek'in sözünü ettiği "[h]er devletin varlığını onu yaratan nedenlere borçlu olduğuna dair meşhur cümle"nin "kökenleri"ni araş-

10 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 35; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, 11. İtalikler eklendi.

11 Örneğin bkz., İlker Evrim Binbaş, "Paul Wittek: A Man in Dark Times", Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire* içinde, der. C. Heywood, s. xi.

12 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 37; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, 14-15. İtalik eklendi.

tırdı.[13] Ancak sorun o cümlenin gerçekten meşhur ve her devlete uygulanabilir olup olmaması değildir; sorun, zaten Wittek'in Osmanlı'yı kendine özgü, tuhaf, garip *bir varoluş nedenine* bağlamış olmasıdır. Osmanlı devleti kendine özgüdür; kendine özgülük daha ilk "çekirdek"ten itibaren öyledir ve Osmanlı bir İslâm imparatorluğu olarak tebarüz etse de, siyasal geleneği hep o ilk "çekirdek"ten neşet ettiği için hep kendisine özgü olarak kalmıştır. Bu da, Osmanlı açısından hem "çekirdek"in ve hem de bu çekirdeğin oluşturduğu önemin "hayati" olmasını doğurmuş ve aslında devletlerine kendisine özgü bir "*rasion d'etre*'si" sunmuştur:

> Onyedinci yüzyıla kadar Osmanlılar, [Avrupa'daki] bu uc'ta hala saldırıdaydı. 1669'da Girit'i Venediklilerden, 1672'de Podolya'yı Polonyalılardan aldılar, 1683'te Viyana'yı kuşattılar. 1699'da Karlofça barışına kadar, sadece gerçekte Avrupa'daki mülkleriyle ilgili olsa da, "Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması" denilen, yavaş, tedrici çözülme süreci başlamamıştı. Lakin yekûnunun çapıyla kıyaslandığında harita üzerinde ne kadar görünebilir olursa olsun, Avrupa'da katlanılan kayıpların, bütün üzerinde derin izler bıraktığı ve Avrupa'da aldığı yaraların gerileme ve çöküşü takip ettiği haklı olarak ifade edilmiştir. Ne var ki bu çöküş hızlı bir çöküş değildi. Ondokuzuncu yüzyıla kadar hızlanmamıştır ve yirminci yüzyılın başında sona ermiştir. Nihai yıkılışın gerçekleşişinin Balkan Savaşları'ndaki yenilgi neticesinde neredeyse bütün Avrupalı mülklerin kaybedilmesini yakından takip etmiş olması, hayli karakteristiktir. Bu yenilgi Osmanlıları *Hıristiyan ülkelerini yönetme hırs*ından kesinlikle ve ebediyen vazgeçmeye zorlamıştır ve hâkim fikirlerinden, devletlerinin *rasion d'etre*'sinden feragat etmelerinden başka bir anlama gelmiyordu. Dolayısıyla Balkan Savaşları, Osmanlı İmparatorluğu'nun kalbine bir darbeydi ve birkaç yıl sonra Büyük Savaşla çözülme, sadece zorunlu bir sonuçtu. Bu feragat, kendisine, Büyük Savaş sırasında Osmanlıları *ezeli düşman*ıyla, *Habsburg monarşi*siyle birleştiren bir ittifaktan daha açık bir ifade bulamazdı. Bu ittifakla Avusturya ve Türk imparatorluklarının her ikisi de en *temel gelenek*lerini bozmuşlar ve dolayısıyla ömürlerinin bittiğini göstermişlerdir. Her iki imparatorluğun da Büyük savaş sınavından geçememesi ve edebiyen ortadan kalkması şaşırtıcı değildir.[14]

Önce genel olarak Hıristiyanları, sonra da Habsburgları "ezeli düşman" ilan eden bu satırların, elbette Avrupa içinde de belirli bir geleneği vardır. Burada sadece bir yandan Germen göçebelerin istilasıyla ve diğer yandan da Akdeniz'de İslam'ın hâkimiyetiyle çöken bir Latin Akdeniz uygarlığının içe kapanışında İslam'ın etkisinden bahseden Henri Pirenne'den veya Avrupa'yı felsefi bir şekilde kurarken, kendisini İslam'ı başkalığı üzerinden oluşturan bir Avrupa'dan bahseden Dennis Guenoun'dan ya da Hıristiyanlığın Roma'nın 'uçlar'ındaki pagan Avrupalı oluşum-

13 Colin Heywood, "A Subterranean History: Paul Wittek (1894–1978) and the Ottoman State", *Die Welt des Islams*, c. 38, no. 3 (1998), s. 396.

14 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 35; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 11-12. İtalikler, "*rasion d'etre*" haricinde, eklendi.

lara yayma mücadelesi *için de* 'bir Avrupa cihadı' olan Haçlı seferlerinin nasıl hem bir Hıristiyanlaştırma ve hem de düşmana karşı seferberlik şeklinde örgütlendiğinden bahseden Tomaz Mastnak'tan bahsetmediğimiz aşikâr.[15] Hatta Osmanlı gibi, Avrupa'nın, henüz kendisini Avrupa olarak bilmeyen ve Foucault'a nasıl doğduğunu gördüğümüz bir "Avrupa bilinci"nin tam da içine dalarak oluşmuş bir devlet olan Endülüs de, burada, en azından bir kıyaslama vasıtası olarak sözkonusu dahi değildir.

Wittek'in dili artık bütün bu ve benzeri tezleri *soyutlayarak* oluşmuş bulunan bir Avrupalılık geleneğin içinden konuşmaktadır ve bu durum o kadar sarihtir ki, herhangi başka bir kanıta ihtiyaç duymayacak denli siyasal olduğu kadar teolojiktir: örneğin "Bizans (ki bizim için her zaman *kıymetli* olacaktır, çünkü son nefesine kadar *en soylu geleneklerin muhafızı* olmuştur)" ya da "onbirinci, onikinci ve onüçüncü yüzyıl haçlı seferleri*miz*" gibi cümleleri artık böyle bir geleneğin ister istemez sirayet ettiği bir yerden anlamak ancak mümkün olabilir. Bu açından Wittek, kendi 'yer'ini daha baştan temin eder bir şekilde bulmuştur kendisini; ister muhayyel olsun isterse de icat edilmiş, bir geleneğe ait olarak konuşmaktadır ve ondan sonra, "bir de İslâm tarafından meseleye bakalım" diyerek bir çözümlemeye girişmektedir; buna tipik bir şarkıyatçı tavrıyla "bilimsel bir çaba" adını da vererek elbette.[16]

Dolayısıyla Wittek'in Osmanlı'sı, münhasırlaştırılmak için çok fazla bir çabaya ihtiyaç duymayacak bir Osmanlı'dır ve böyle bir Osmanlı tasviri için önünde her şey zaten mevcuttur; bu açıdan, "Osmanlıların ilk ortaya çıkışlarından itibaren, bu siyasal gelenekteki ilkesel etken, Hıristiyan komşularına karşı mücadeleydi; bu mücadele, Osmanlı İmparatorluğu için canalıcı önemini hiç yitirmedi" yargısı, sadece Osmanlı'yı, o da varoluşsal olarak nitelendirmeye yarayacak, asimetrik bir bakış açısını, tek yönlü olarak işleyecek bir mekanizmayı *kendiliğinden* içerir. Elbette Osmanlı konusundaki varsayımlarının başarısızlığında, bu tek yönlü ve kıyas kabul etmez bakış açısının ağırlığı büyüktür. Bu açıdan, Wittek'in tezi, ne kadar iyi niyetli olarak yeniden yorumlama çabaları içine girilirse girilsin, bu kendiliğinden işleyen mekanizma sayesinde, her zaman hep bir fazlalıkla, Osmanlı'yı hem siyasal ve hem de teolojik olanın *uc*una yerleştirmenin yol açacağı bir Avrupalı 'artık'la malüldür. Osmanlı Avrupa'da hep Avrupalı olmayan bir 'bakiye' olarak kalacaktır. Wittek'in Osmanlı'sı, hem İslâm uygarlığı ile kadim Bizans'ın 'ara'sında, bir *uç* bölgede kurulduğu için, hem de tam da bu özelliğinden dolayı, siyasal ile teolojik

15 Bkz., Henri Pirenne, Hz. Muhammed ve Charlemagne, çev. M. Âli Kılıçbay, (İmge Kitabevi, ikinci baskı, Ankara: 2006); Guenoun, *About Europe*; Mastnak, *Crusading Peace*.

16 Paul Wittek, "Two Chapters in the History of Rum", *The Rise of the Ottoman Empire* içinde, s.101. İtalikler eklendi.

olanın marjininde bulunduğu için kendisine özgü bir hayatiyet içinde, bir "*rasion d'etre*" sahibi olarak kurulmuştur.

Wittek'in Osmanlı için icat ettiği bu tuhaf kendine özgülük, Gibbons'taki "*raison d'etre*"ya sanıldığından da yakındır. Hatırlayacağımız üzere, Gibbons da bir "*raison d'etre*"dan bahsetmiş ve bunu "Osmanlı halkını meydana getiren, Osman ve kabilesinin ihtidasıydı; çünkü bu, Küçük Asya'nın kuzeybatısında yaşayan çeşitli unsurları bir ırk halinde kaynaştırmıştı. Yeni inanç onlara *raison d'etre* sunmuştu"[17] şeklinde ifade etmişti. Bu açıdan, Wittek'in "*rasion d'etre*"sının da tıpkı Gibbons'taki gibi bir inanç bağlamında ortaya çıktığı, dolayısıyla sanki birbirlerine zıt yönleri işaret eder gibi görünen bu iki *rasion d'etre*'nın aslında Köprülü'nün diyebileceği gibi 'kuruluş'u "yalnız dini amil"le[18] açıkladığını işaret etmek gerekir. Mahiyetleri farklı olsa da, her ikisi için de, *temelde Osmanlı'nın ortaya çıkışını sağlayan şey, din, hatta dinin Bitinya'nın koşulları altında kendisini üretiş tarzıdır*. Ne var ki Wittek'in "*rasion d'etre*"sı, Gibbons'ınkine nazaran, daha varoluşsaldır. Lakin her ikisinde de teolojik olanı kendi şartları içinde belirleyen, dahası teolojik olan hakkında kendi şartları içinde karar veren belirli bir siyasal mekanizma ortaktır. Birisi "yeni bir ırk" üzerinden, diğeri de "Rum Sultanlığı"yla, farklı unsurları önpalana çıkarsalar da, aynı şeyi söyler: *Osmanlı, arkasında tevarüs edeceği herhangi bir gelenek olmadan, kendi şartlarına malik olarak, teolojik bir biçimlenmeyle doğmuştur*. Onda varsa siyasal bir anlam, talidir ve bu teolojik olanın içinde erir.

Öte yandan Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarında, Wittek'teki "çekirdek"e ve onun Osmanlı için bu denli belirleyici ve hayati olmasına, hatta zevalini de bu hayati unsurun zeval bulmasına bağlandığına bakıldığında, bunun, Imber'in "kara delik"le veya Lindner'ın Gibbons'ı yeniden üreten kabile teziyle sınanması elbette mümkündür. Hem Imber ve hem de Lindner, en azından "köken"de, böyle bir unsurun çok belirleyici olmadığını iddia ederek Wittek'in "*raison d'etre*"sına saldırır. Imber tamamıyla popüler bir kültür ortamını; Lindner de ilk Osmanlıların bir şeyin savaşçısı iseler ancak şamanizmin savaşçıları olabilecekleri bir kurguyu ortaya atar. Birisi "kara delik"le ve diğeri de "puslu sahne"yle olmak üzere, her ikisi de, ortada bir "*raison d'etre*" bırakmaz veya daha sonra, ancak durağan bir din anlayışını temsil eden ulemanın şıringasıyla bir "*raison d'etre*" sunmaya çalışır. Ancak (Wittekçi anlamıyla) en tuhafı, Wittek üzerine dikkati çeken okumalar yapmış olan Heywood'un "çekirdek" yorumudur ve bu yorum, Imber ve Lindner'den olabildiğince beslenir. Bu açından, Gibbons'la Wittek arasında ortak olan teolojik olanı dahi belirleyecek

17 Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire*, s. 27-28.

18 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 53.

karar vericilik, Osmanlı 'kuruluş'uyla uğraşan ve 1980'lerde ortaya çıkan ikinci kuşak tarihçilerde teolojik olanı da ortadan kaldırmaya yönelir.

Colin Heywood'un kendi 'kuruluş' varsayımı diyebileceğimiz ve her şeyiyle Imber'in "kara delik" iddiasına dayanan, ancak Lindner'den de destek alan varsayımı, *ilk bakışta*, Hewyood'un "kara deliği doldurmak" için yola çıkar *görünür*. Imber'in popüler kültür ortamını, başka benzeri iddialarla desteklemeye çalışarak, ilk Osmanlı tarihinin "büyünün ya da gizemin ortasında" olmaklığıyla muğlaşlaştığını iddia eden Heywood, retoriği en ince ayrıntısına kadar kullandığı makalesinde, "mitten, gizemden ya da mucize"den kurtulmak için[19], Osmanlı'nın "ne" olduğundan ziyade "nasıl" olduğunu anlamaya çalışmak gerektiğini ileri sürer ve *olabildiğince zorlama bir tarihsel zaman ve mekân yaratarak* önce bir "çekirdek" oluşturur. Ona göre bu "çekirdek", *Osmanlı'nın Moğol kökenli bir oluşum* olduğunu gösterir: "bozkır geleneği"ne uygun bir anlayışla örülü bu "çekirdek"ten "ataman" diye bilinen bir varlık vücuda gelmiştir. Belirli bir "ataman"dan bahseden, ancak bunun özel bir isim mi yoksa "bahşedilmiş bir rütbe" mi olduğuna dair duyarsız kalan Bizans kaynaklarına dayanan Heywood, *bu geleneğin tarihsel akışında, post-Malazgirt şeklinde değil, daha kuzeyden, Pontus üzerinden gerçekleştiğinden, post-Pontik olarak kurar*.

Ona göre, en azından başlangıcında, bu oluşum, Ukrayna-Dobruca hattında gelişen bir Moğol geleneğinin ürünüdür ve Osmanlı devletinin oluşumunu olmasa da, "tarihin o anında Bitinya'da Pontik steplerinden bir grup göçmenin ortaya çıkışı"nı açıklayabilir:

> *Imber'in 'kara delik'ini doldurmak için,* –şüphesiz Anadolulu olan ve daha sonra kendisini bu çevreye bağlamak için gelenekler ve efsaneler kazanan/icat eden– Osmanlı *devleti* ile –ona devlet demeden önce, Pontik, *Anadolulu olmayan, Müslüman olmayan bir kökenin önerilebileceği bir Osmanlı 'çekirdeği' arasında bir ayrım yapma*nın faydalı olduğu önerisi ortaya atılabilir. *Anadolu geleneği sözkonusu olunca, gerçekten geçerli olan Colin Imber'in 'kara delik' kavramı*, Osmanlıların kökeni için *çok daha radikal bir teoriyle*... izah edilebilir. Osmanlı 'çekirdeği'nin veya ön-devletinin aldığı kesin biçiminin, hala müslüman olmayan Altın Ordu ile müslüman İlhanlılar (1296-1304) arasındaki... kısa açık savaş döneminde, nihai ve kısa süreli Moğol 'evrensel barış'ının sonunu önceleyen bir onyıl kadarki dönemde oluştuğu *kesinlikle doğrudur*.[20]

19 Hewyood'un ancak paralel bir bilim-kurgusal tarih evreninde geçerli olabilecek sözkonusu tezi için bkz., Colin Heywood, "Filling The Black Hole: The Emergence of the Bithynian Atamanates", *Ottomanica and Meta-Ottomanica: Studies in and Around Ottoman History, 13th-18th Centuries* içinde, (The ISIS Press, İstanbul: 2013), s. 92. Heywood'un metninin başlığı değiştirilmiş bir Türkçe çevirisi için bkz., Colin Heywood, "Osmanlı Devletinin Kuruluşu Problemi: Yeni Hipotez Hakkında Bazı Düşünceler", *Osmanlı, cilt 1*, der. Güler Eren, (Yeni Türkiye Yayınları, Ankara: 1999), s. 137-145.

20 Heywood, "Filling The Black Hole", s. 104.

Elbette burası Wittek'in "köken" takıntısı içinde olduğunu söyleyen Heywood'un niye illa ki bir "köken" icat etmeye çalıştığını; niye bu kökeni en azından kısmi olarak illa ki Müslüman olmayan bir şekilde nitelendirdiğini; hatta niye böyle bir varsayım için "çok daha radikal bir teori" adını verdiğini tartışmak için uygun bir yer değil. Heywood'un Wittek'teki "çekirdek"i, hayati ve varoluşsal olduğu söylenen bir ilk nüveyi yerinden etmek için kendi "çekirdek" varsayımını ortaya atmış olması, bizim için daha önemli. Çünkü *her bir adımında başka başka sarmallarıyla karşı karşı kaldığımız Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarının niteliğini kanıtlamak için burada başka iyi bir örnek karşımıza çıkarır*. Tam da Osmanlı'nın 'kuruluş'unu sarmallayan bir şekilde Heywood, kendi Osmanlı "çekirdeği"ni, Moğolların kendi aralarındaki rekabet esnasında ortaya çıkan bir nüve olmaktan başka unsurlarla da örer:

> Kuzey-batı Anadolu'da *takriben* 1299 yılında Osmanlı 'çekirdeği'nin ortaya çıkmasının nihai önemi, onun, birbirine rakip Altın Ordu ve İlhanlılar arasında üç karşılıklı yüzleşmenin en kritiği sırasında, kendi aralarındaki ve kendi içlerindeki bir açık savaş döneminde meydana gelmesidir. Bu Moğol hanedanlık rekabeti bağlamında, bütün bir tarihçiler nesline göre ilk Osmanlı tarihi için hayli belirleyici bir etken olan Bizantium ile onun ideolojik teşekküllerinin, sadece küçük bir önemi haiz olduğu görülebilir. Kafkaslar yoluyla Boğazlardan Harezm'e uzanan bir topraklar yayı üzerinde oynanmış olan büyük İlhanlı-Altın Ordu dramında, Bizantium ile Karasi ve –*Bitinyalı Attamanlar* [olan]…– Osmanlıların ön-emirlikleri, tesadüfi oyunculardan biraz daha fazla bir şey olabilirler.[21]

Dolayısıyla Heywood'un, kendi içinde birçok tutarsızlık barındıran "kara delik" tezinin açtığı boşluğu doldurmak için sahnelediği bu "büyük dram", iki şey birden yapar. Bir yandan Osmanlı'nın ortaya çıkışını, bir 'Moğol evrensel barışı' icat etmesi ayrıca tartışılmalıdır ama bunun üzerinden kurduğu sanki daha geniş bir tarihsel ve coğrafi eksen üzerinden anlamaya çalışırmış gibi görünürken, diğer yandan da Osman'ın açıkcası Imber'in "folk etimoloji"sinin *doğru uygulanması*yla kolayca açıklanabilecek adının kimi Bizans kaynaklarında 'Ataman' şeklinde yer almasına da dayalı olarak, Osmanlı'yı Moğollaşmış bir "atamanlar" grubu haline getirir.[22] Ancak Hewyood'un "Kara Deliği Doldurmak: Bitinyalı Attamanlığın

21 Heywood, "Filling The Black Hole", s. 103-104.

22 Bu meselenin kökeninde elbette Osman'ın adı etrafındaki spekülasyonlar yatar. Öyle ki Osman isminin Otman veya Tuman olabileceğini iddia edenler bile vardır. Örneğin bkz., H. Adnan Erzi, "Osmanlı Devletinin Kurucusunun İsmi Meselesi", *Türkiyat Mecmuası*, c. 7-8 (1940-1942), s. 326. Kafadar, bu meseleyi tartışırken başka kaynaklara da değinir. Bkz., Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 124-125 ve 185-186, not 13; Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 212 ve 252, not 13. Lakin hem meselenin sorunsallaştırılmasının kökenleri, örneğin Kafadar'ın ilgili sayfalarda sözünü ettiği ilk Osmanlılardan bir "milli takım" meselesi yaratma gayretleri,

Ortaya Çıkışı" olan makalesinin başlığının da gösterdiği üzere, tamamıyla Wittekçi bir ilk "çekirdek" görüşüne de yaslanarak "çekirdek" ile "devlet" arasında bir ayrım yapmış olsa da, Osmanlı'yı Anadolu'daki İslamlaşmış Türk geleneği içinden okuyan öncelikle Köprülü ve bir parça da Wittek'in tezlerini hedef alır ve onu Moğollaşmış bir ortamın ürünü kılar. Moğol istilasının ve bu istilanın eseri olan hâkimiyet değiş-tokuşlarının Osmanlı'nın kurulduğu siyasal iklimi belirlemediğini iddia edecek değiliz; lakin böyle bir iklimin doğasını muğlaklaştırarak oraya attığı "çekirdek" fikriyle Heywood, aşağıda çokca üzerinde duracağımız Köprülü'nün "hâkimiyet telakkileri"nin ve "amme hukuku"nun tarihsel süreç içindeki tekâmül ve terkibinin oluşturduğu tarihselliği, bunlara değinme ihtiyacı bile hissetmeden, bir kalemde bir kenara attığı gibi, Wittek'in de varoluşsal "çekirdeği"ni yerinden etmeye çalışmaktan başka bir şey yapmaz. Yani bütün mantık, Osmanlı 'kuruluş' sarmalı adını verdiğimiz o kendinden menkul ve kendine özgü alanın içinde gelişir. Bu açıdan, asıl dikkat çekilmesi gereken nokta, tıpkı Imber'in "kara delik" varsayımının, kendi içindeki tutarsızlıklar bir yana, "çok daha radikal bir teori" adına böylesi *kurgusal 'paralel tarihler' icat etmek için* kullanışlı olması gibi, Wittek'in "çekirdek" fikri de, İncalcık'ta daha yumuşatılmış bir versiyonunu gördüğümüz, daha sert ve "Bitinyalı Atamanlar" icat etmeye vardıracak kadar (Wittekçi anlamda) tuhaf bile diyemeyeceğimiz versiyonlara yol açmasıdır. Heywood, bunu yapmak için, Wittek'in "çekirdek" fikri üzerinde oynar. Demek ki *Wittek'in sözkonusu "çekirdek" fikri, her halükarda onun gaza tezinden bile daha belirleyici olmuştur* ve 'kuruluş' varsayımlarına yeni sorunlar eklerken, Wittek'teki teolojik olanı, Avrupa geleneği içinden bakıldığında ancak tanımlanabilir olacak bir teolojik boyutu da ortadan kaldırmayı hedefleyen Heywood'un teziyle başka bir düzeye sıçrar.

Öte yandan, tıpkı Imber ve Lindner'de olduğu gibi, Heywood'un bir anlamda sessizlikle geçiştirilen kendi 'kuruluş' varsayımının gösterdiği başka bir nokta daha vardır: "Çekirdek" üzerindeki polemikler[23] bir anlamda Heywood'un adlandırmasıyla *"Anadolu geleneği"nin reddedilmesi üzerinden* gerçekleştirilmektedir. Bu Osmanlı tarihyazımını olduğu kadar Cumhuriyet tarihyazımının milliyetçi doğasını da hedefler. Heywood, "Anadolu geleneği" sözkonusu olunca Imber'in "kara delik"

yani Cumhuriyet Türkçülüğünün böyle bir meseleyi kendisine mal ediş şekli ve hem de yine Kafadar'ın aynı yerlerde bahsettiği Gibbons'ın ilk Osmanlıların müşrik olduğuna dair iddiasının bu meselenin oluşmasındaki rolü unutulmamalıdır. Yine de tekrar vurgulayalım ki eğer Osman'ın Utman veya Atman gibi yazan birkaç kaynak varsa da bunlar, Imber'in "folk etimoloji"sinin doğru kullanımıyla kolayca izah edilebilir.

23 Buna tarihyazımsal farklılıklar veya tarihe farklı bakışlar demeyi doğru bulmuyoruz. Ortada ciddi anlamda polemik var çünkü.

iddiasının doğru olduğunu belirtir. Lakin Lindner'in hem ilk Osmanlılarda ve hem de Köprülü gibi çağdaş tarihçilerde bir "*horror Tartarorum*"[24] bulunduğunu, bu nedenle Malazgirt üzerinden gelişen bir Anadolu geleneği icat edildiğini ileri süren aslında olabildiğince dağınık varsayımını da arkasına alarak[25] sözkonusu deliğin başka türlü doldurulabileceğini de iddia eder. Bu delik, ancak Moğol bir "ataman" geleneğiyle doldurulabilecek bir deliktir. Böylece Heywood, post-Pontik bir gelenek icat eder. Dolayısıyla "çekirdek"i adlandırmak, işin nirengi noktası halini alır. Nihayette, Osmanlı 'kuruluş' sarmalı, farklı veçheleriyle önpalana çıkan farklı varsayımların hep baki kalacak bir uç kültürü içinde tanımlanan bir "çekirdek" üzerine örülür. *Gibbons'la başlayan modern Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarının ilk döneminde görülen teolojik bir tanımlamanın 1980'lerle başlayan ikinci döneminde silikleşerek yerini daha popüler bir kültür ortamında evrilen bir Osmanlı imajına bırakmış olması, bu açından, dikkate değerdir ve Osmanlı tarihyazımının gelişim seyrini nitelendirmek için incelikli bir şekilde tetkik edilmesi gereken bir husus olarak görülmelidir.*

Bu açıdan, adı hep gaza ile anıldığından Wittek'te *uç* kültürünün nasıl tasavvur edildiği, böyle bir tetkik için önemi haizdir. Çünkü Wittek, hemen hemen bütün 'kuruluş' varsayımlarında ortak olan kendine özgü bir Osmanlı anlatısını, ancak böyle bir *uç* tasavvuruyla kurmuştur. 'Çekirdek' varsayımı, bu *uç* tasavvurunu da besleyen bir varsayımdır. Kendinde sonraki Osmanlı tarihçilerine miras bırakacağı

24 Paul Rudi Lindner, "How Mongol were the Early Ottomans", R. Amitai-Preiss ve D. O. Morgan, *The Mongol Empire and its Legacy* içinde, (Brill, Leiden: 1999), s. 282.

25 Dağınıktır, çünkü öncelikle Lindner'in makalesinin başlığı ile makalede ileri sürdüğü tez örtüşmez: Makalenin başlığı ilk Osmanlıların Moğol olduğunu ima eder; lakin makaleyi okuyup bitirdiğinizde Osmanlıların Selçuklulardan değil Moğollardan 'el aldığı'nı iddia ettiği görülür. Ayrıca Lindner bu makelede de Gibbons'a olabildiğince sadıktır. Gibbons'ın 'keşke Moğolları Hıristiyanlaştırma çabaları mümkün olabilseydi' türünden hayıflanmalarına onda rastlamayız, lakin genel anlamda onun ilk Osmanlıların değil sadece Anadolu'daki Türklerin Moğol vassalı olup olmadıkları sorusunun peşine düşmüş gibidir. Osmanlı'nın atalarının Malazgirt sonrası mı yoksa Moğol sürülerinin önünden kaçanlardan mı olduğuna dair soruşturması da Gibbons'ın varsayımlarının bir tekrarıdır. Gibbons'ın ilk Osmanlıları pagan olduğunu iddia etmesine yol açan bu iddiayı, onları şaman kılarak zaten sürdürdüğüne değindiğimiz Lindner, özellikle Köprülü'yle ve Wittek'in gaza teziyle kısa bir polemiğinden sonra, uzun uzun o dönemde basılan gümüş paraların niteliği üzerinde durur ve bunların Moğolların dönemin Anadolu'sunda egemenliklerini kurduğunu gösterdiğini ileri sürer. Makalesi, Osmanlı'nın "Selçuklulardan bağımsızlaşarak değil, Moğol egemenliğini (overlordship) benimseme"yle ortaya çıktığını belirttiği bir "varsayım"la (tuhaf ama kendi ifadesi budur: hypothesis) bitirir. Doğrusu "hâkimiyet telakkileri"ne dayalı olarak geliştirilmemiş bu tür iddiaların Osmanlı'nın siyasal geleneğini kuruş tarzlarıyla nasıl bağdaştırılabileceğini hiç sorgulamadan ortaya atılmış olması, Osmanlı tarihçiliği için hayıflanmaktan öte bir durumu gösterir.

"çekirdek" fikriyle, neredeyse *Gibbons'taki "ırk" gibi olan ve benzeri bir işlevi haiz bulunan bir "çekirdek" fikriyle* Wittek, ancak *uç*'ta, bir *uç* toplumunda, *uç* da olan bir toplumda filizlenecek bir Osmanlı tasavvuru kurmuştur.

II. 'UÇ' OLARAK 'KURULUŞ'

Wittek'in gaza tezi neyi anlatır? Bu soruya, Osmanlı 'kuruluş' sarmalını belirleyen bir tez olduğundan dolayı, o sarmalın neredeyse her cephesinde izi bulunması hasebiyle, açık bir cevap vermek zordur. Yine de bu sarmalda mevcut unsurların dışına fazla çıkmayan, ancak özellikle böyle bir dışına çıkışın imkânlarını da içinde taşıdığını gösteren bir okuma yapmak gerekirse; Wittek'in gaza tezi, basittir: Osmanlılar, Hıristiyanlara karşı gaza ruhunu canlı tutabildikleri oranda devletleşebilmişlerdir. Osmanlıların "devletlerinin *rasion d'etre*'si" ve "siyasal gelenek"lerindeki "*ilkesel unsur*", "*Hıristiyan komşularına karşı* mücadele"dir.

Gerçekten eğer Osmanlı, ilk "çekirdeği"nden itibaren bir bünye oluşturmuşsa, bu bünyenin önce yara alması ve daha sonra da çöküşü, Wittek'e göre, ilk "çekirdeği" oluşturan "*rasion d'etre*"nin, Ragıp Hulusi'nin ifadesiyle, bir "illet-i vücud"un artık feragat edilecek bir hale gelmesi yoluyla gerçekleşmiştir: Osmanlı teolojik varlık nedeninden feragat ettiği an, çökmüştür. Ancak Wittek'in gaza tezinde sorun burada başlar: Eğer *artık gazanın bir ideal olmaktan çıkması aynı zamanda dost-düşman ayrımının ortadan kalması değilse başka nedir?* Osmanlı, varlık nedeni olan siyasal düşmanı Habsburglarla ittifaka girdiği an artık ömrünü tamamladığını ilan etmişse, 'gaza tezi', Carl Schmitt'in üzerinde çokça tartışılan ve değişik tarzlarda yorumlanan, "siyasal" kavramının da nirengi noktası olan bir "dost" ve "düşman" tanımını, *Osmanlı üzerinden ve Osmanlı'ya hamlederek*, yeniden üretmemekte değil midir?

> Düşman salt herhangi bir rakip veya genelde bir çatışmanın herhangi bir paydaşı değildir. Kişinin nefret ettiği hususi hasmı da değildir. Bir düşman, en azından potansiyel olarak, *savaşan bir halk kolektitivesi benzeri bir kolektivite ile karşı karşıya geldiği zaman mevcut olur*. Düşman tamamıyla *kamusal düşman*dır, çünkü böyle bir insanlar kolektivitesiyle, özellikle de bütün bir ulusla ilişkili olan herşey, böylesi bir ilişki nedeniyle kamusal olur. Düşman, *hostis*'tir, geniş anlamıyla *inimucus* değil; *polemos*'tur, *ekthros* değil. Almanca diğer diller gibi hususi ve kamusal düşman arasında ayrım yapmadığından, yanlış kavramsallaştırmalar ve yanlışlamalar mümkündür. Sıklıkla zikredilen "Düşmanını sev" (Matta, 5:44; Luka, 6:27) "diligite inimicos vestros" der, ... "*diligite hastes vestras*" değil. Burada kamusal düşmandan bahsedilmez. *Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki bin yıllık savaşta, bir Hıristiyan, Sarakanlara veya Türklere karşı sevgisinden dolayı Avrupa'yı savunmak yerine teslim etmeyi düşünmemiştir*. Siyasal anlamıyla düşman, şahsen nefret edilmek zorunda değildir ve yalnızca hususi alanda kişinin düşmanını, yani hasmını sevmesi anlamlıdır. [26]

26 Bkz., Carl Schmitt, *The Concept of Political*, çev. G. Schwab, (The University of Chicago

Wittek'in 'gaza tezi'nin tuhaflığı bu noktada bir kez daha ortaya çıkar: Osmanlı'nın kendi kökenine dair anlatılarının, hatta "resmi Türk tarihyazımı geleneğinin" uydurma olduğununu göstermek için, uzun ve çeşitli ilk Osmanlı kaynakları arasında dolaşan bir okuma yapar. Okuması, hem Oğuz geleneğine ve hem de bu gelenek içinde Kayı boyu rivayetlerine dönüktür ve kimi yerlerde, icat edilmiş olsa dahi böyle bir icadın hâkimiyet telakkisi açısından yapılmış olabileceğini ima da etse, hatta yıllar sonra Lindner'in Wittek'teki varoluşsal boyutu tamamıyla gözden kaçırarak, yani gaza tezi ile soykütüğü kurgulama arasındaki farkı silercesine kendisini eleştirirken dile getireceği itici güç ile meşrulaştırma çabalarını birbirine karıştırdığına dair iddiasını geçerli kılarcasına[27], ağırlığı tamamıyla geriye dönük bir soykütüğü arayışına verecek de olsa, yine eleştirdiği aynı kaynaklardan yola çıkarak, "Osmanlıların tarih geleneğinde", yani tam da Osmanlıların hâkimiyet anlayışlarının uydurma olduğunu gösterdiklerini söylediği bir gelenekte, "ilk siyasal hayatlarının... temelini ayırdetmemiz için yeterli bulgular" bulunabileceğinden bahsetmesi, okumasını ilginç bir hale getirir. İlk Osmanlıların kendileri hakkındaki söykütüğü iddiaları uydurmadır; ancak aynı kaynaklarda dile getirdikleri ve ilk nüvenin ya da özün varoluşsal temelini gösteren "bulgular", geçerlidir. Elbette burada sonradan çokça yapılacağı gibi, Wittek'in ilk Osmanlı kaynaklarından sadece Ahmedi'ye, onun manzum bir eserine dayalı olarak bir tez geliştirip geliştirmediği önemli değildir.[28] Böyle bir tartışmanın kendisi, ne Wittek'in tezini etkiler ve ne de Osmanlı

Press, Expanden Edition, Chicago: 2007), s. 28-29. Yunanca veya Latince ibareler dışındaki italikler eklendi. Schmitt'in eserinin ilk baskısının 1922 yılında yayınlandığını, dolayısıyla Wittek'in böyle bir eserden haberdar olmasının mümkün olduğunu hatırlatalım.

27 Lindner, Wittek'teki "itici gücü" veya "saik"i tanımlarken, aslında 'siyasal' tanımıyla oynamakta ve onu Osmanlı'nın 'kuruluş'u aşamasındaki Türklerin 'gaza'yı bir itici güç olarak mı yoksa bir meşruiyet arayışı olarak mı kullandıkları şeklinde yeniden kurmaktadır. Oysa sorun, kendisinde Wittek'i "iki savaş arası dönemde *Geistteschichte*'ye inananlar, yani tarihin pozitivist ve materyalist felsefelerine, fikirlerin ve yüce duyguların etkilerine aşırı ağırlık vererek karşı çıkan bilim adamları arasına yerleştirme hakkı" gören Lindner'in, bu hak için 'itici güç'ü nereden aldığını dönüp bakmamasıdır. Sorun bilimsel yöntemlerde seçilen tercih sorunu değildir ki öyle olsaydı, bugün bütün bir Weber sosyolojisini *Geistteschichte*'ye yakınlığı dolayısıyla çöpe atmamız gerekecekti; sorun, böyle bir tercihin de işlevsel olduğu daha geniş 'siyasal' bir çerçevedir ve normatif içerikleriyle, Lindner gibi, Wittek gibi, Weber de bundan muaf değildir. Bkz., Lindner, "Stimulus and Justification in Early Ottoman History"; s. 209; Lindner, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinde İtici güç ve Meşruiyet", *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde, s. 410. Weber için bkz., Bryan S. Turner, *Weber ve İslâm*, çev. Y. Aktay, (Vadi Yayınları, Ankara: 1991).

28 Wittek'in bu özelliğini hayli yakın bir zamanda yayınlandığından, kendinden önceki tartış-

'kuruluş' sarmalının niteliğini göstermekten başka bir işlevi haiz olabilir. Wittek'e göre, "Osmanlıların *kendilerine –ve devletlerine–* dair ne hissettikleri hakkındaki *hayli tam bir fikir*, kendilerinin bir gaziler (Ghâzîs), İslâm dininin şampiyonları cemiyeti; komşuluklarındaki kâfirlerle mücadeleye adanmış *müslüman bir sınır-savaşçıları [march-warriors; uç-savaşçıları] cemiyeti* olduğudur".[29]

Özellikle 1980'lerde yeniden alevlenen Osmanlı 'kuruluş' tartışmalarında, genelde Wittek'in gaza tezi eleştirilirken, burada *kurduğu üçleme, "kendileri", "devletleri" ve cemiyet" üçlemesi dikkate bile alınmaz*. 1980'lerdeki Osmanlı uzmanları, Osmanlıları, bizatihi gazi olan bir *bünye* olarak tasavvur eder ve bu bünyeyi olabildiğince muğlaklaştırarak ve popüler bir kültür ortamına hapsederek "kendileri"ni olmasa bile, "devletleri"ni ve "cemiyetleri"ni siler. Ancak bu silmede Wittek'in de payı vardır. Çünkü Wittek, neredeyse 1980'lerde gelişmeye başlayan popüler bir kültürde filizlenen Osmanlı imajını meşrulaştıracak bir *uç* da tasavvur etmiştir. Osmanlı'nın hem kendileri, hem devletleri ve hem de cemiyetleri, bir 'uç'tadır, bir 'uç' ya da savaş bölgesi anlamıyla alındığından genelde öyle çevrildiğinden bir 'serhad' toplumu ve bu toplum üzerine bina olunmuş bir devlettir. Kısacası, bu üçleme, hem Wittek'in Osmanlıları için ve hem de onun gaza tezinin mahiyeti için, Wittekçi bir ifadeyle, *hayati*dir ve Wittek'in bu üçlemeyi tesis ettikten sonra, "Osmanlılara Kadar Türk Küçük Asyası" adlı bir bölümle hem devleti, hem cemiyeti ve hem de Osmanlıların kendisini konumlandırmaya çalışması, boşuna değildir.

Bu bölümde Wittek, önce, kendi Bizans'ıyla, kendisi için kıymetli olan Bizans'la İslam'ın ortaya çıkışından itibaren önce Araplar ve daha sonra da Selçuklular üzerinden oluşmuş ve ilk nüvesi *Menteşe Beyliği* çalışmasında da görülebilen bir 'uç' tanımına girişir. Sözkonusu bölümün Osmanlılar'a gelene kadarki oldukça muhtasar bir tarihsel okuma olarak değerlendirilebilecek kısmında iki şey birden yapar: Araplar sözkonusu olduğunda, Malazgirt'e kadar Küçük Asya sınırında bir anlamda kesinleşen Arap-Bizans sınırının, Malazgirt'ten sonra gittikçe Bizans içlerine doğru gerilemeye başladığını belirterek bir 'diplomasi' tarihi oluşturur. Buna göre, "Türkistan'dan İslâm dünyasına Oğuz göçü"nün eseri olan Büyük Selçuklu da, daha sonra Anadolu'da onun devamı olan Rum Selçukluları da "ortodoks İslam"ın temsilcileri ve Abbasi Hilafeti'nin politikalarının yürütücüsü olarak "İran-İslâm

maları de sunacak bir şekilde eleştiren ve dolayısıyla bu konudaki tartışmalara ilişkin iyi bir kaynakçaya da sahip bir çalışma için bkz., Heath W. Lowry, *Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı*, çev. Kıvanç Tanrıyar, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ikinci baskı, İstanbul: 2010). Lowry'nin çalışmasının orijinali, 2003 yılında yayınlanmıştır.

29 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 43-44; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 26. İtalik eklendi

modeli"ne göre kurulmuş birer devlet olduklarından, Abbasilerle uyumlu bir siyaset içinde hedef olarak da Mısır ve Suriye'deki Abbasi-karşıtı ve ortodoks olmayan Şii Fatımi oluşumlara yönelttiklerinden, Bizans'la "kesinlikle barış içinde" olmak istemekteydi.[30] Lakin bizzat Selçukluların işi olan Malzagirt savaşı, Selçukluların iş olmayan, Weberci anlamıyla "amaçlanmamış bir sonuç"a yol açmış ve Anadolu'ya Malazgirt sonrasında bir Türk göçünün gerçekleşmesini sağlamıştır. Türk göçü, aralarındaki barışı muhafaza etmek isteyen Bizans cephesinde de Selçuklu cephesinde de, yeni gelenleri dizginlemek için "askeri sınır birlikleri"nin oluşmasına yol açar.

Bu açından Wittek'in sınır ya da *uç* cemiyetine dair ilk değerlendirmeleri, sadece Selçuklu tarafını değil Bizans tarafını da tartışmaya dâhil eder. Daha *Menteşe Beyliği* adlı çalışmasında ortaya çıkan bu yaklaşım tarzı[31], Büyük Selçuklu döneminde de, daha sonraki Rum Selçukluları döneminde de ve Bizans cephesinde de, "Bizans ile İslam" arasında, 'merkezi idare'nin tamamıyla kontrolünde olmayan kendine özgü "uç koşulları" ortaya çıkarır.[32] İslâm cephesinde giderek ağırlığını Türklerin oluşturmaya başladığı, Bizans cephesinde ise "akritai"lerden oluşan bu *uç* birlikleri, giderek birbirlerine benzeşir ve birbirlerini dönüştürür. Temelde *uç* bölgeleri ile iç bölgeler arasında hem kültür ve hem de siyasal ve dinsel farklılıklar ve hatta gerilimler başgösterir. Her iki tarafta da yönetimleri tarafından benimsenmeyen siyasal ve heterodoks şekillenmeler ortaya çıkar:

> Dünyanın en uzak kısımlarından biraraya getirilmiş savaşçı unsurların artışı, sınırın her iki tarafında da milliyetlerin ve dillerin tuhaf bir karışımına, iç bölgelerden oldukça ayrı bir nüfusa yol açar. Üstelik, sınır birlikleri ile iç bölge arasında güçlü siyasal ve dinsel gerilimler de vardır. Sürekli sınır savaşları, beylerine inançla bağlı ve mümkün olan en yüksek bağımsızlık arzusunda olan, hükümetle ilişkilerinde kendi önemlerinin tamamıyla bilincinde olan, savaşçı klanlar yaratmıştır. Bütün idari müdahaleye, özellikle de iğrenç vergilendirmeye direnme eğilimindedirler; aksine, hükümetten şeref payesi, ödeme ve askeri yardım beklemektedirler. Dini meselelerde de benzeri bir direniş vardır. Devlet-Kilise tarafından takibat altına alınan dini sapkınlıklar (heresy), burada, emin bir sığınacak yer, çoğunlukla coşkulu bir kabullenme bulur.[33]

Hem İslâm ve hem de Bizans cephesi için ortak olan bu durum, rakip cepheleri sürekli birbirlerine saldırgan da yapmaz. Aynı hayat şartlarının ürünü olduklarından

30 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 45; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, 30.

31 Paul Wittek, *Menteşe Beyliği: 13-15'inci Asırda Garbi Küçük Asya Tarihine Ait Bir Tetkik*, çev. O. Ş. Gökyay, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1955), s. 9-13.

32 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 46; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, 31.

33 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 46-47; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 32.

birbirleriyle sürekli etkileşim halindedirler ve kimi zaman tutsak, saf değiştirenler ve kadın değiş tokuşu yaparlar. Böylece aslında merkezi ve barışçıl iç bölgelerden uzak yaşayan bu *uç* birlikleri, bir yandan birbirlerine benzerlerken diğer yandan da merkezi idarelerinden uzaklaşırlar.

Ne var ki Wittek, kendine özgü bir kültür ortamı oluşturan bu karşılıklı *uç* ikliminin sonradan çeşitli biçimlerde tartışılacak Bizanslı "akretai" kısmına, örneğin Bizans Kilisesi'nin Ermeni Kilisesi'ni sapkın bulması ve Ermeniler üzerine ağır vergilerle çeşitli yükler yükleyerek kendisine yabancılaştırması gibi bazı dokunuşlar dışındaki kısa değinmeler haricinde fazla durmaz; İslâm cephesini oluşturacak ve gaziler diyeceği kısmını ise ayrıntılı olarak okumaya tabi tutar. Köprülü'nün "ribat" makalesinde altını çizdiği[34] ya da sonradan Şinasi Tekin'in ayrıntılı bir gelişimini çizdiği hususlara[35] hiç girmeden, meseleyi doğrudan Anadolu'ya getirip bağlayarak, kısa bir "gazi" tarihi çıkarır:

> Dokuzuncu yüzyılda İslâm sınır birliklerinde Türk unsurlar zaten hâkim hale gelmişti. Türkler o zamanda askeri sınıfın ana temsilcileriydi. Sadece düzenli ordularda değil, aynı zamanda ilk önce Doğu'da, Horasan ve Maveraünnehir'de ortaya çıkan yaygın popüler gaziler hareketinde hâkimdiler. Bu *gaziler –yani inanç savaşçıları-* hareketi, *kâfirlerle ve sapkınlarla mücadele* için *işsiz ve durumundan memnun olmayan* savaşçı unsurları kendi sancağı altında topluyordu. Elbette bu sürüleri bir araya getiren öncelikle yağma umuduydu.[36]

Analitik olarak bakıldığında bir yandan işsiz güçsüz ve durumundan hoşnutsuz olan, dolayısıyla yağmayı hedefleyen birilerinin diğer yandan nasıl "inanç savaşçısı" olan gazi diye adlandırılabileceği büyük bir meseledir elbette ve aşağıda döneceğimiz üzere Colin Heywood'un tam da böylesi *bir gaza fikri çerçevesinde Osmanlı'yı döneminin teöristlerine benzetmesine* de destek sağlar; ancak Wittek ileride, mesele Osmanlı'nın kuruluşuna gelince, bunlara bir "gelenek" de atfedecektir: Fütüvvet geleneği:

> Kâfirlere karşı ortak savaş çağrısına ve sınır boylarının kendine özgü toplumsal ve kültürel bireyselliğine ek olarak, gazilerin, kendilerini diğer cemiyetlerden ayrı olduklarını hissetmelerini sağlayabilecek ve örgütlenmelerine dâhili istikrarı verebilecek ve bir Gazi devleti kurmada önemi haiz olabilecek özgül kurumlar ve düzenlemeler ile nitelendirildiğiyle karşılaşır mıyız? Gazilerin *fütüvvet*'i kabullendiklerini biliyoruz. *Fütüvvet*, kısa

34 M. Fuad Köprülü, "Vakfa Dair Tarihi Istılahlar: Ribat", *Vakıflar Dergisi*, no: 2 (1942; tıpkıbasım, 2006), s. 267-278.

35 Şinasi Tekin, "Türk Dünyasında Gaza ve Cihad Kavramları Üzerine Düşünceler (Başlangıcından Osmanlı Fetret Devrine Kadar)", *İştikakçının Köşesi: Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler* içinde, (Dergâh Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul: 2015), s. 140, 145.

36 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 46; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, 31-32. İtalikler eklendi.

bir açıklama vermek gerekirse, mistik eğilimleriyle birlikte İslam'ın anladığı anlamda erdemli bir hayatın yaşanabileceği kurallar kanonudur. Çeşitli İslami teşekküler, ahlaki rehberleri olarak aldıkları *fütüvvet*'e dayanırdı. Örneğin, gazilere ek olarak, zanaatkâr ve tüccarlardan oluşan bir kardeşlik olan, Ahiler adı verilen bir *fütüvvet* teşekkülü (corporation) olduğunu görürüz. Bu *fütüvvet* teşekkülleri, 1200 dolaylarında Halife en-Nasır tarafından yeniden örgütlenmişti. Bu son büyük Abbasi halifesi, *bütün enerjisini, hilafetin seküler gücünü onarmaya ve İslam'ı Haçlı saldırılarına karşı örgütlemeye adamıştı.* Onun *fütüvvet* düzenlemesi, muhtemelen, aynı amaçlara hizmet etti ve askeri önemi haiz bütün güçleri seferber etmeyi ve onları halifenin şahsına bağlamayı amaçladı.[37]

Elbette ilkin Horasan'da ve Maveraünnehir'da ortaya çıkan işsiz, hoşnutsuz ve yağma peşindeki inanç savaşçıları ile bir *uç* cemiyeti olarak teşekkül etmiş bir iklimde ortaya çıkan "gazi geleneği" arasında farklar kadar bu farklarla, sözkonusu geleneğin bir Abbasi halifesi tarafından Haçlılar'a karşı özel bir örgütlenmeyi amaçlayarak kurulması arasında da farklar vardır ve bunlar kolay kolay telif edilecek farklar değildir. Eğer işsiz, hoşnutsuz, yağmacı bir güruhtan aynı zamanda bir "inanç savaşçısı" yaratmayı planlayan, Abbasi halifesi değilse? Ama eğer öyleyse, o zaman Wittek'in *uç cemiyeti* tasavvurunu da, *gazi devleti* tasavvurunu da çöpe atmamız gerekecektir. Çünkü böyle bir oluşum bizzat halifenin girişimiyle gerçekleşmiş bir oluşum olacaktır. Lakin Wittek'in gaza devleti ve bir *fütüvvet* hareketi olarak 'gazi etiği' tezi, tam da bu *farklı bir oluşum olarak gaziliği* amaçlar.

Osmanlı öncesi oluşan bu gazi geleneğinden önce, Wittek uzun uzadıya İslâm ile Bizans sınırında neredeyse "sahipsiz bir kuşak" (no-man's-land)[38] ya da "ara bölge"[39] oluşturmuş ve kendisine özgü bir kültürel, dini ve siyasal iklim yaratmış uç toplumlarının yine kendine özgü şekillenmesinden bahseder. Selçukluların, Bizans'la barış içinde yaşamak arzusunda olduklarından, kendi iradeleri dışında gelişen Türk göçlerini kısmen kendilerine bağlamayı başarsa da, ortada hiçbir yere bağlanamamış gruplar olduğuna değinir. Bunları yönlendirenler, herhangi devletlü bir oluşum değil, "sahipsiz bir kuşak"ta kendilerine bir vazife edinen gazilerdir. Çünkü İslâm ile Bizans arasında teşekkül eden bu karşılıklı, ama birbirlerine ben-

37 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 60; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 55. Fütüvvet kelimesi hariç, italikler eklendi.

38 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 50; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 38. İtalik eklendi.

39 Bkz. Dimitri Kitsikis, *Türk-Yunan İmparatorluğu: Arabölge Gerçeği Işığında Osmanlı Tarihine Bakış*, çev. Volkan Aytar, (İletişim Yayınları, ikinci baskı, İstanbul: 1996). Kitsikis'in "ara bölge"si, Wittek'in "uç" ve "sınır" algısıyla kıyaslanması ilginç sonuçlar üretecek olsa da, Wittek'in tasvirinden çok daha geniş bir kapsamı ve içeriği haizdir. Lakin Osmanlı 'kuruluş' sarmalıyla ilişkisi hayli zayıf olan bu eser, bu çalışmada göz önüne alınmayacaktır.

zemeye başlamış, merkezi yönetimlerin de kendi amaçları açısından sıkıntılı bulduğu *uç* cemiyetlerinde sevk ve idareyi artık gaziler ve onlar aracılığıyla oluşmuş *oluşum*lar eline almaya başlamıştır:

> Bizans topraklarına saldıran gazilerin hayli güçlenmesi özellikle onbirinci yüzyılın başlarında oldu. Selçuklular tarafından yönlendirilen büyük Oğuz hareketi sırasında göç etmiş Türk unsurların büyük bir kısmının, *fiyefler bahşedilmiş askeri bir sınıf olarak* yeni Selçuklu devletiyle [Rum ya da Anadolu Selçuklularıyla] bütünleştiği doğrudur. Ama bu sistemin dışında hatırı sayılır bir az ya da çok özerk savaşçı grupları yanında İslâm ülkelerinin ortasında göçebe hayatlarını sürdüren bağımsız kabileler vardı. Bu savaşçı gruplar ve göçebe kabileler hanedanla gevşek bağlara sahipti ve çoğunlukla sıkıntı yaratıyordu.[40]

Bir yanda Doğu Romalı veya Abbasi-İran geleneklerine dayalı birer hükümet etme biçiminin diğer yanda ise bu hükümet etmeyle merkezkaç bir ilişki içinde olan bir ara bölgedeki dağınık, ırk, din ve milliyet olarak karmaşık ve her iki tarafla da savaşan veya her iki tarafla da ittifak etmeye hazır oluşumların oluşturduğu böyle bir iklimde hem Bizans ve hem de Anadolu Türkleri tarafında ikili bir cemiyet oluşumu öngören bu bakış açısında, gazilerin tebarüz etmeye başlamasının başlıca nedeni, halen devam eden göçlerin neticesi olarak yeni gelenlerle birlikte oluşturdukları sayıca üstünlükten öte, gazilerin coğrafi olarak giderek büyüyen bu 'ara bölge'nin kültürüne ve hayat tarzına en uygun aktörler olmasıdır. Bu durumun, Gibbons'ın "Osmanlı ırkı"nı evrimci hayatta kalmaya en uygun bir girişim olarak değerlendirmesiyle benzerlikleri olup olmadığı ayrıca tartışılmalıdır. Lakin Anadolu Selçuklularının *kendi örgütlenme mekanizmalarına tımar vererek bir biçimde katmaya çalıştığı kesimlerin dışında kalan gaziler*, dağınık ve karmaşık bir kitleye önderlik yapabildikleri gibi, her iki cephenin de kültürüne aşina olarak, Anadolu'daki hâkim kültürde çok büyük bir değişikliğe ihtiyaç duyulmadan yaşanan bir değişimi de gerçekleştirebilecek bir liderliği elde edebilmişlerdi. Saray adabıyla, edebi diliyle, dini kültürüyle ve siyaset teknikleriyle "Yüksel İslam"ın[41] veya "Ankara bozguna"na dair makalesinim iki ayrı Türkçe çevirisinde yer alan ifadelerle, "yukarı devir İslamiyeti"nin[42] ya da "evail-i İslam"ın[43], "kadim şark medeniyetleri toprağında geliştiği şekliyle İslâm medeniyeti"nin[44] her türlü temsiline hazır bir Selçuklu ve daha sonra Anadolu

40 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 47; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 33.

41 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 60; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 66.

42 Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Zaptına 1402-1455", s. 559, not. 3.

43 Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Fethine Kadar", s. 13, not. 3. Bu çeviride "evail-i İslam", "ilk devir İslamlığı" diye de karşılanır.

44 Wittek, "From the Defeat at Ankara to the Conquest of Constantinople", s. 137, not. 3.

Selçuklu yönetimlerinin aksine, gazi kültürü, "Anadolu'daki kültür geleneklerinde tam bir kopuştan kaçınmıştır".[45] Başka bir ifadeyle, *uç* gazi kültürü, arkasına yaslanacağı herhangi büyük bir gelenek olmadan, Anadolu'da o anda var olan kültürle etkileşime girerek oluşmuştur. Elbette gazilerin de bir "hayat tarzı" vardır; lakin bu karma ve dağınık kültür ortamında gazilerin oluşturduğu iklimle ortadan kalkan şey, sadece, "daha sonra yerini İslâm cilasına bırakan Bizans cilası"dır.[46]

Ancak Osmanlı, ilk gazi devleti oluşturma girişimi de değildir. Özellikle Anadolu Selçuklularının Konya merkezli bir yönetim kurmasıyla birlikte onların "yüksek" kültür adına biraz mesafeli baktıkları ve kendi yönetimsellik anlayışlarına uygun olarak olabildiğince özümsemeye çalıştıkları göçebe kitlelerden başka, gazi ruhundan ödün vermek istemeyen Danişmendlerle de uğraşmak zorunda kalmışlardır: "Danişmendliler gazi idiler ve öyle kaldılar; kendilerini böyle adlandırmaktan gurur duydular ve biricik görevlerinin fetihlerin sürdürülmesi olduğunu düşündüklerinden, *kendi topraklarının gerçek bir siyasal örgütlenmesini hiçbir zaman gerçekleştiremediler*. Yıldızları yükseldiği hızla söndü."[47] Bu ifadeler, yüksek İslâm kültürü ile *uç* gazi toplumu arasında bir gerilim kurmaya yarar. Osmanlı'nın nasıl bir gazi devleti olduğunu açıklamak için (Wittekçi bir dille ifade edersek) hayati önemi haiz bu izah, Wittek'i elbette sıkıntıya sokacak bir izahtır. Lakin Wittek bunu Rum Selçuklularını ve Danişmendlileri iki eski geleneğe bağlayarak aşmaya çalışır. Danişmendiler gaza ruhu geleneğini sürdürmeye ve denebilirse 'diplomatik' ilişkileri önemsemeyen bir yönelimi benimsemeye eğilimliyken, Rum Selçukluları "Bağdat, Suriye ve İran beyleriyle [lords] ilişkileri"ne özen göstermiş; Konya'yı "gerçek bir İslâm prensliği" haline getirmek isteyerek, "sadece siyasal ve askeri güç açısından değil, *nizam, idare, refah ve kültür* açısından da … *Kadim [Old] İslâm uygarlığının hayatını ve geleneklerini*" yaşatmayı amaçlamıştır.[48] Gerçi her ikisi de nihayette aynı kültür ortamında hâkimiyet arayışındadır, ancak sadece tek bir amaca, gazilik amacına sahip Danişmedliler, bu amacın mantığına uygun olarak, iç karışıklığa ve kendi aralarında mücadeleye de sürüklenerek çok fazla ayakta kalamamışlardır. Öyleyse Osmanlı nasıl ayakta kalmıştır?

Osmanlı devletine varlık nedenini verecek gazi anlayışının altını çizmek için

45 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 48; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 34.

46 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 48; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 35.

47 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 49; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 36. İtalik eklendi.

48 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 49; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 37. İtalik eklendi.

Wittek'in burada yaptığı ayrıma da hakkını vermek gerekmektedir. Bu *ara bölgede iki türlü arayış* vardır: Birincisi İslâm imparatorlukları geleneğini sürdürerek *bir nizam, bir idare ve bir kültür kurma arayışı* ve diğeri de gazi ruhunu sürdürerek *daha fazla fetih arayışı*, başka bir ifadeyle "müslüman temayülü" ile "gaza temayülü". Elbette ki hâkim olan anlayış ilki olmuştur ve "onbirinci yüzyılın büyük yöneticilerinden gelen meşhur soyundan olmakla" Danişmendlilere nazaran, "İslâm dünyasında büyük bir itibara"[49] da sahip Rum Selçuklularının, "Müslüman temayülü"nün temsilcileri olarak, "gaza temayülü"nü alt ederek daha başarılı oldukları görülmüştür. Hatta bu başarılarını gazilerle bir anlaşmaya varmak ve onları kendi yönetimlerine dâhil etmekle de bir derece daha geliştirmişlerdir ve Moğol istilası olmasaydı, bu yönelime belki de devam edebilecek bir nitelik haline getirmişlerdir. Ancak Moğol istilası hem Rum Selçuklularına içte muhalefeti artırmış ve hem de ortaya çıkan karışıklık, Babailer isyanı gibi isyanların patlak vermesine yol açmıştır. Bu gelişmeler, gazileri de yeni bir yönelimi içine sokmuştur. Gaziler, Moğol istilasıyla birlikte daha *uç* ve Bizans'a yakın yerlere yönelmişler ve burada aralarında Moğollardan kaçan saraylı erkân ve ulema ile birlikte, başları Selçuklu yönetimiyle hoş olmamış "kutsal kişiler" olan şeyh ve dervişlerin de hâkim olduğu *yeni bir uç kültürü* oluşturmuşlardır. Zaten mevcut *uç* kültüründen, bir devlet geleneğine ve siyasi bir otoriteye sahip bir iklimde ondan farklılaşarak evrilmiş bir *uç* kültüründen farklı mıdır bu ikinci, yeni *uç* kültürü, Wittek buna dair herhangi bir izahatta bulunmaz. Ancak gelişmeler çok sayıda beyliğin ortaya çıktığı; "yüksel İslam"ın temsilcilerinin de Moğol istilasıyla artık gerilediği başka bir iklimin doğmasına yol açar.

Anlaşılacağı üzere, Wittek'in Osmanlı öncesi iklimi tasviri, Osmanlı ve Türk tarihyazımındaki anlatılara hayli yakındır. Lakin daha yakından bir bakış, bu yakınlığın o kadar da canalıcı olmadığını gösterir. Bunu en bariz biçimde tam da her biri de aslında birer gazi beyliği olan çeşitli beyliklerin ortaya çıkışını tasvir ederken görürüz. Burada tekrar "çekirdek" meselesine geri dönen ve "aralarında, daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun gelişeceği çekirdeğin de bulunduğu"[50] beyliklerin hem birbirleriyle ortak ve hem de birbirlerinden ayrışan yönlerini çizen Wittek, her birinin gaziler olmaktan başka artık bir kabile asabiyetine tabi olmadıklarını, *uç* kültürünün karmaşasının *eski kabile birliklerini çözerek yerini köy topluluklarına terk etmeye başladığını*[51] da belirtir. Bu, bir yandan Osmanlı'yı aynı kategori içinde değerlendirildiği göçebe

49 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 53; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 43.

50 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 57; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 51.

51 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 57; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 45.

imparatorluklardan ayrıştıran bir özellik ise de, aşağıda gördüğümüz gibi, Lindner'in de Wittek'teki gaza tezine karşı, Gibbonscı doneleri yumuşaratak ileri sürdüğü bir varsayıma da açık olduğundan göçebeliği tam anlamıyla dışarda da bırakmaz. Lakin Wittek Lindner'in sanki tecrit halinde bir kabile oluşumu imişcesine sunduğu bir varsayımı, daha geniş bir bağlama yerleştirerek neden diğerlerine nazaran Osmanlı "çekirdeği"nin başarılı olduğunu araştırmaya yönelir.

Germiyan ve Karaman beylikleri gibi kendisini doğrudan Selçuklu geleneğine bağlayan ve dolayısıyla gaziliği ikinci derecede rol oynayan beylikler bir kenarda tutulursa, Wittek'in buradaki anlatısı, sadece Bizans'ın, Bizans'ın *uç* kültürünün değil, bizzat Bizans İmparatorluğu'nun Osmanlı'ya gösterdiği direncin onu diğer beyliklere nazaran öne çıkaran ve başarısının sırrı olarak sunan bir tablo oluşturur. Elbette artık derviş birlikleriyle ve fütüvvetle kaynaşmış ahilik gibi teşekküllerle bir gazi geleneğinin hâkim olduğu, dolayısıyla Wittek doğrudan belirtmese de kültürü "Yüksek İslam" kültürünün aksine heterodoks bir bağlamda okuduğunu rahatlıkla söyleyebileceğimiz bir niteliğin de belirgin olduğu böylesi bir iklimde, Osmanlı'nın sırrı Bizans'ın tavrında yatmaktadır:

> Bir gazi devleti askeri fethi amaçlayan bir bünyeydi. Bey, ganimet elde etme anlamına gelen, geçim araçlarını sağlama mecburiyeti karşılığında takipçilerininin sadakatine sahipti. Kuruluşu sırasında bir gazi devleti, o kadar bütünüyle savaşçı unsurlardan oluşurdu ki ilk başlarda, din adamı, köylü, zanaatkâr, tüccar gibi fethedilen toprakların örgütlenmesi ve kullanımı için gerekli olan unsurlardan yoksundu. Fetih sırasında çok sıkıntıya maruz kalmış ülke, hızla kaynaklarını kuruturdu ve yeni fetihler veya en azından akınlar hemen zorunlu olurdu. Fatihlerin ülkelerini yeniden yapılandırma ve örgütleme göreviyle yüz yüze kalmaları, sözkonusu fetihler veya akınlar durduğunda ve fatihler kendi kaynaklarına dayanmaya zorlandığı zaman ortaya çıkardı. Kendileri bu amaç için gerekli unsurlar olmadıklarından, topraklarına bu unsurları çekmeye zorlanırlardı. *Bu sorunu çözebilme başarısı gösteren tek gazi devleti, Osmanlıların devletiydi.* Geri kalanı, kısa süreli bir refahtan, başarılı akınları döneminden sonra, önemsizliğe ve zayıflığa düştüler ve bu çöküş, onikinci yüzyılda Danişmendlilere düçar olmuş aynı yazgıyla, iç çekişmelere eşlik etmiş ve bu çekişmeleri hızlandırmıştır.

Bir yandan diğer gazi beyliklerinin aslında ulaşabilecekleri harici sınırlara, dağ ya da deniz sınırlarına veya kendi aralarındaki yapay sınırlara ulaştıkları ve bu sınırı aşabilecek bir çıkış bulamadıklarına dair zımni bir 'sınır' (frontier) hattı çizen *bu tasvir*, diğer yandan da *sadece gazi oluşumlarının değil bütün fetih ya da istila hareketlerinin, diyelim ki Frenklerin Galya'yı, Normanların Britanya'yı ya da Germenlerin bütün bir Avrupa'yı istila ya da fetih girişimleri için geçerli kabul edilebilir bir tasvir olup olmadığına dair bir soruyu da ortaya çıkarır*. Lakin Wittek'in o kadar kıyaslanabilir bir tasvir yapmadığına yukarıda değindik. Elbette *sınır, uç olmuştur*; uçta kendisine göre bir kültür

alanı yaratmıştır ve gazi ruhu da bu kültürden olabildiğince istifade etmiştir, lakin Wittek'in zihninde belirli bir Avrupalı bakış açısı olduğundan, böyle bir oluşumun ancak herhangi bir başka örnekle kıyası kabil değildir.[52]

Belirli bir sınıra ulaşmış diğer gazi beyliklerinin aksine Osmanlılarda böyle bir çıkış imkânını sağlayan, bizzat Bizans'ın kendisi olmuştur: *kendi gaza ruhlarını devam ettirebilecekleri ve doğal sınırlarına ulaşmasına engel olabilecekleri bu imkân, onlara Hıristiyan âleminin bir temsilcisi de olan bir alan sunar*. İslâm ve Bizans'ın cepheleşmesinin doğal sonucu olarak Bizans'ın direnişidir bu alanı açan: "Osmanlı'yı aynı kaderi paylaşmaktan koruyan neydi? Cevabı hemen vereyim: *herşeyden önce, Bizanslıların onlara karşı gösterdiği inatçı direniş, başkentlerinin yakın komşuluğunu tehdit eden bir düşmana karşı mecburi olan bir direniş*".[53] Bizans, zaten doğal sınırlarına da ulaşmış olan diğer komşu beylikleri dizginleyebilme başarısı göstermiş; lakin diğer beyliklerin atılganlıkları sırasında ılımlı bir görüntü çizen Osmanlı beyliği, Bizans için tehdit olmayı sürdürmüştür. Bizans'ın "düşman"ına bu "direniş"i, tabii sınırlarına ulaşmış diğer beyliklerden sadece savaşçı çekmekle kalmamış, diğer fütüvvet unsurlarının yanısıra ulemanın da onlara katılmasını teşvik etmiştir. Başka bir ifadeyle, dönemin geçerli olan anlayışıyla kavranması gereken *"sınır" hatları*[54] *ile kendisine özgü bir kültürün yeşerdiği uç, Bizans'ın Osmanlı'ya direnişiyle birleşmiştir*.

Malazgirt sonrasının karmaşık yapısında bir ara bölge olarak ortaya çıkan *uç*, 'diplomatik' ilişkiler açısından *en azından amacı bakımından Bizans'la barışçı bir yönelim izleyen daha kadim İslâm geleneğinin hilafına, Bizans'la çizdiği sınırı, kendi sınırı yapmış-*

52 Bu açıdan Wittek'in duruşunu İspanya'nın fethinin ve orada kurulun Endülüs İslâm uygarlığının niteliğinin, çok kültürlü, hoşgörülü, kapsayıcı ve melez bir kültür oluşturduğu şeklindeki hâkim görüşleri yıkmak için "cihad" anlayışını kullanan Darío Fernández-Morera'nın duruşuyla kıyaslamak ilginç olurdu. Fernández-Morera, "Endülüs miti" dediği bu hâkim anlayışı yerinden etmek için "cihad"ın, Maliki fıhkının ve benzeri unsurların nasıl Hıristiyan kültürünü baskıladığını gösterir bir anlatı oluşturur. Wittek'in gaza tezi ile Fernández-Morera'nın, denebilirse, 'cihad tezi' arasında ciddi farklar vardır elbette; lakin her ikisinin de zihninde bir 'Hıristiyan âlemi' tasavvuru bulunduğu kolaylıkla gösterilebilir. Fernández-Morera'nın bu ilginç çalışması için bkz., Darío Fernández-Morera, *The Myth of the Andalusian Paradise: Muslims, Christians, and Jews under Islamic Rule in Medieval Spain*, (ISI Books, Wilmington: 2016). Bu kitaba dikkatimi çeken Hüsnü Kural'a teşekkür borçluyum.

53 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 62; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 58. İtalik eklendi.

54 "Sınır hatları"nın değişen doğasını Orta Avrupa'yı odağına alsa da dikkat çekici bir şekilde değerlendiren bir çalışma için bkz., R. J. W. Evans, "Essay and Reflection: Frontier and the National Identities in Central Europe", *The International History Review*, c. 14, no. 3 (1992), s. 480-502.

tır. Osmanlı'nın başarısının nedeni, işte budur: *Uç kültürünü, ara bölgeyi, "sahipsiz kuşağı" da ortadan kaldırarak, bir sınır hattı teşkil etmek*. Wittek'in Bizans'ın direncini romantikleştirip romantikleştirmediği, hatta *yeni bir Bizans icat edip etmediği*, Bizans ile Osmanlı arasındaki ilişkiyi olduğundan daha fazla kalın hatlarla çizip çizmediği elbette ki tartışılabilir. Ancak tartışılamayacak bir mesele varsa o da, Wittek'in tasvirinin, *ait olduğu Avrupalı gelenek ve sahip olduğu 'Avrupalı bilinç' nedeniyle zaten Osmanlı ile Bizans arasına bir hat çizmiş olduğu*dur. Bu hat, tekrar etmek gerekirse, öncelikle *teolojik bir hat*tır.

Bu noktayı altını çizerek vurgulamamızın nedeni, Wittek için (ve elbette Wittek'in Osmanlı'sı için) hayati olan varoluş nedeninin, tam da bu iki unsurun, sınır hattı ile *uç* kültürünün bir ve aynı olmasından neşet etmiş olmasıdır. Osmanlı bu direniş sayesinde hem diğer gazi devletlerin başaramadığı kendini düzenleme ve örgütleme işini başarabilecek gerekli unsurları kendi bünyesine katabilmiş ve hem de gaza ruhunu sürdürebileceği bir hedef belirleyebilmişlerdir. Selçuklu kültürüne görece olarak yakın olması da kent kültürünün kendileriyle kaynaşmasını kolaylaştırmıştır.

Bu açıdan kent kültürünün sürdürücüsü ahiler yanında, bir yandan "idari bir sistemi geliştirmeye muktedir güçleri temsil eden" ve diğer yandan da "hoşgörü" karşılığında gayr-i Müslimlerden alınan cizyeye dayalı mali sistemleriyle bağlantılı olan "Hıristiyanlara ve Yahudilere karşı hoşgörü ilkesini", o "Kadim İslâm yönetim gelenekleri"ni getiren ulema da Osmanlı gazilerine katılmaya başlamıştır. "Müslüman temayül"ün bir temsilcisi olan ulema, "bir İslâm devletinde, hele bir gazi devletinde, idareyi örgütlemek ve onu yürütmek için yegâne" grup olarak, "Yüksek İslam'ın idari ilkelerini genç Osmanlı devleti"ne getirenler olmuştur.[55] Bu daha yerleşik ve sistemli yönelimlere rağmen gazileri yeni fetihler için kışkırtanlar ise, "fanatik dervişler" olacaktır.[56] Bu aslında *Anglo-Sakson geleneğinin bir anlamda statik İslâm algısı dâhilindeki ulemaya atfettiği rolün yerinden edilmesi ve dahası, günümüze kadar da ulaşabilecek bir gaza ruhu tetikleyicisi icat edilmesi anlamına* da gelir. Ayrıca sömürgeciliğe karşı direnişte Sudan'daki Mehdi veya Mağrip'teki Sunisi hareketleri gibi hareketlerin yerleşik kurumsal yapıdan daha fazla önplanda olmasının, hatta Şeyh Bedreddin üzerinde tarihsel malumata dayalı olmaktan ziyade yaratılan *çağdaş efsanele*rin, Wittek'in böyle bir görüşe sahip olmasında etkili olup olmadığı teferruatıyla araştırılmaya muhtaçtır. Ne var ki şurası açıktır: ulema Wittek'te yerleşik,

55 Wittek, "From the Defeat at Ankara to the Conquest of Constantinople", s. 138; Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Zaptına 1402-1455", s. 560; Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Fethine Kadar", s. 14.

56 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 63; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 60-61.

yüksek ve kadim İslam'ın bir takım idari, mali ve toplumsal mekanizmalar öğütleyen bir temsilcisi halini alır.

Dolayısıyla Wittek'te *gerilim, ilk Osmanlı "çekirdeği"ni oluşturan gaza ruhu ile yerleşik ve yüksel İslâm kültürünü hâkim olmaya başladığı daha kentli bir yönelim arasında* gerçekleşir. Tuhaf bir biçimde aslında Linder'in Gibbons'ın ırkçı ve "kan" kokan tezlerini yeniden tedavüle sokmakla sonuçlanan kabileye dayalı varsayımının antropolojik olarak daha evrensel açılımlarıyla, mesela Morgancı ve Engelsci uzanımlarıyla neredeyse paralellikler bulabileceğimiz bu gerilim, Osmanlı'nın yerleşikliğe rağmen *uç* kültürüne sadakat göstermesine yol açan nedenleri de sunar. Wittek, Timur'un Anadolu'ya yönelmesini sağlayan ve Bayezid'in Ankara Savaşı'nda yenilmesiyle sonuçlanan savaşın bu gerilimden neşet ettiğini iddia ettiği gibi, Osmanlı'ların gaza ruhunu sürdürmek için başkentlerini ulema kenti Bursa'dan gaza kenti Edirne'ye taşımak zorunda kalmalarını da aynı gerilimle açıklar. Birincisinde, "Gazi hareketi ile Kadim İslâm dünyası arasında, Hıristiyan ülkelerini fethetmek ile Müslüman Doğu'ya yönelmek arasında o zamana kadar var olan talihli uyum, Bayezid yönetiminde kaybedildi. Onun hem iç ve hem de dış politikası, Gazi geleneklerini terketti ve İslam'a doğru tek yönlü bir eğilim gösterdi. Sayıca çok ve çok güçlü olan ulema, Yüksek İslam'ın ince adet, zevk ve sanatlarını sultana kabul ettirmekte başarılı olmakla kalmamış, ayrıca devletin örgütlenmesine dair görüşlerini de ona kabul ettirmişti".[57] Bu, ona göre, Bayezid'e yenilgiyi getirdiği gibi Timur'un da Anadolu'ya yerleşmeyi düşünmeden eski gazi beyliklerini diriltmekle yetinmesine yol açan saiktir. Timur, ait olduğu geleneği terkettiği ve yerleşik bir düzene geçmeye heves ettiği için Yıldırım'ı cezalandırmak istemiştir.

İkincisinde ise, fetret devrini aşan Osmanlı, Edirne'yi başkent yaparak yeniden gazi ruhunu benimsemiş ve böylece "Kadim İslâm dünyasıyla bağlarını sürdüren" Anadolu'yu gözden çıkarmadan, Balkanlar'a, gaza ruhunu canlı tutacağı Avrupa içlerine doğru yönelmesini sağlamıştır. Buralardan elde ettiği topraklarda *uyguladığı devşirme usuluyle oluşturduğu bir idari sınıfla da ulemayı dengeleyecek bir güce kavuşmasına* yol açmıştır. Artık devşirme usulüyle yeni fethedilen topraklardaki yerli Hıristiyan nüfus, Osmanlı için idari bir kurumun yapısını oluşturarak "devletin en inançlı ve en adanmış kulları" olmaya başlamıştır. Bu da *gazi ruhuna uygun bir kurumsallaşma*dır, çünkü bu yolla "gazi hareketinin iki temel eğilimi, İslam'a döndürme ve yerli unsurların özümsenmesi kesin olarak bir devlet kurumu" halini almıştı.[58] *Osmanlı'nın*

57 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 66; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 66.

58 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 68; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 68-69.

kendisine Türklerin geçmişinden bir soykütüğü icat eden ve kendisini göçebe savaşçı bir geleneğe bağlayan "romantik" bir tarihyazımının, resmi Osmanlı tarihinin vazgeçilmezi olacak bir tarihyazımının ortaya çıkması da bu dönemde gerçekleşir. Böylece Wittek'te *Osmanlı'nın kendisine, cemiyetlerine ve devletlerine dayalı üçlemesine benzer bir üçleme daha ortaya çıkar*: Kadim İslâm geleneklerinin sözcülüğünü yapan, daha yerleşik bir yönelimi haiz unsurların temsilcisi olan ve kendince bir kurumsallaşmış bir alanın temsilcisi olan ulema, gaza ruhunu kurumsallaştıracak denli bir etkinliğe sahip gaziler ve kendisine Türklerin geçmişinden bir soykütüğü icat ederek oluşmaya başlayan bir resmi vakanüvist gelenek. Bu ikinci üçlemenin önemi, "müslüman temayül" ile "gaza temayülü" arasındaki gerilimi sunması kadar onun nasıl çözüldüğüne dair de bir reçete sunmasında yatar. Lakin tekrar hatırlatmak gerekir ki bütün bunlar, "Rum Sultanlığı" olarak adlandırdığı bir oluşumun içinde gerçekleşir.

Demek ki kendileri gazi olan, cemiyetleri bir *uç*ta teşekkül etmiş ve devlet gelenekleri de gaziliğe göre biçimlenmiş bir üçleme yanında, devlet geleneği içinde ortaya çıkan bu ikinci üçleme, onun gerilimlerini ve yapısını da belirleyecektir. Ne var ki Wittek'in daha sonraki yorumcuları tarafından hep ihmal edilen *bu iki üçlemesi, bir yanıyla hem Osmanlı toplum yapısına ve hem de devlet geleneğine dair çok fazla işlenmemiş unsurları bir araya getirir ve diğer yanıyla da Wittek'in gaza tezinin kendi iç gerilimlerini içinde taşır.* Ancak eğer üçlü bir eğilim, yerleşik Kadim İslâm geleneklerinin temsilcisi ulema, kendisini icat edilmiş bir geçmişin ruhuyla donatmış bürokratik oluşum olarak kalemiyye ve gaza ruhunu sonuna kadar sürdürme amacında olan bir seyfiyye varsa ortada ve bunlar Wittek'in ima ettiği gibi, kendi içlerinde bir denge oluşturucasına kurumsallaşmışlarsa, *gaza tezinin baştan çökmesi gerekir.* Lakin "Ankara bozgunu" öncesi için yaptığı açıklamada Osmanlı temayülünün giderek Balkanlar'ın garplılaşmış latin prenslerine benzediğinden bir de "garplılaşma temayülü" olarak zımnen ima ettiği başka bir temayülün de işin içine sokulması gereken bu gerilimlerle örülü iki farklı üçlemeyi, *Wittek tek bir hamleyle birleştirecek bir mekanizma da oluşturur: İstanbul'un fethine yüklenen anlam.*

Gaza ruhunu taçlandıracak hamle, Muaviye döneminde beri çeşitli kez girişilen, ancak başarısız olunduğundan, alınması "dünyanın sonunda [Ahir zamanda] ortaya çıkacak Mehdi'ye" bırakıldığını söylediği İstanbul'un fethiyle gelir. Aşağıda döneceğimiz üzere, *Wittek'in Osmanlı 'kuruluş' varsayımının belki de "hayati" noktalarından birisi işte burada gerçekleşir.* Yerleşik kültür ile gaza ruhu arasındaki gerilimle birlikte yürüyen Osmanlı varoluşma nedeni, İstanbul'un fethiyle gazi ruhununu zirve noktasına taşır. Tuhaf olanı, Osmanlı 'kuruluş' sarmalında Wittek'in gaza tezinin eleştirilmesiyle neredeyse paralel bir şekilde ortaya çıkan *İstanbul'un fethini mesihçi bir gözle okumasının neredeyse hiç dikkat çekmiş olmasıdır.* Colin Heywood, Kaya Şahin

ya da İlker Evrim Binbaş gibi istisnalar dışında böylesi bir paralellik gözden kaçtığı gibi, Wittek'in İstanbul'un fethini mesihçi bir gözle okuduğunu işaret edenler de, onu bağlamından tamamıyla koparark kimi haklı gerekçeleri olsa da Wittek'in kendi hayat akışına taşırlar.

Oysa tıpkı gaza tezinin kanıtlanmasında Wittek'in delillerinin Ahmedi'nin manzum bir hikâyesi ile Bursa'da bulunan 1337 tarihli bir caminin kitabesi olması gibi, mesihçilik iddiasının delili de bir yandan aşağıda kendisine daha ayrıntılı olarak döneceğimiz C. Snouck Hurgronje'nin bir makalesi ile Tursun Bey'in *Tarih-i Ebu'l-Feth*'inde geçen bir cümledir. Ne var ki Wittek, ayrı bir başlık altında ele alacağımız mesihçilik meselesini, bu iki kaynağa dayanarak ortaya atar ve nihayette şu yargıya varır: alındıktan sonra başkent yapılan İstanbul, "bu devletin temel özelliği olacak şeyin *gerçek imgesini*" yansıtmaktadır. Bu imge,

> ...eski Bizans yörüngesinin *yerli kültürel geleneklerin, hatta daha şimdiden garplı etkilerin* Kadim İslam'ın gelenekleriyle birlikte kullanılması[yla oluştu]. 'Rum Sultanlığı', [böylece] kemalini buldu. Kuşkusuz bu, artık, *yerli geleneklerin Kadim ve Türk İslam'la giderek daha çok karıştığı topraklarında sağlamca kurulmuş bir imparatorluktu*: kendi belirlenen ve belirleyici nitelikleriyle, sınırlarının daha ileri yayılmasına hiçbir limit tanımayan bir imparatorluk.[59]

Bu satırlar, aslında *uç* kültürünü ve toplumunu yeniden tanımlar. Artık iki yönetim tarzı arasında kalmış ara bölge değil, *yerel kültürel gelenekler ile garplı etkiler arasında kalmış uç toplumu ve kültürü vardır*. Ama aynı zamanda Kadim İslâm ve Türk gelenekleriyle de kendisini kaynaştıracaktır. Ne var ki Wittek'in Habsburglarla ittifakıyla kendi varoluş nedenini kaybettiğinden tarih sahnesinden çekilecek bu imparatorluğu, Avrupa'ya *kendi daimi siyasallığını kazandıracak bir hüviyet*te olsa da ve her ne kadar ilk çekirdekten itibaren siyasal bir nüve olsa da, tamamıyla teolojik bir içeriği haiz *gaza ruhundan başka bir siyasallık tanımaz*. Eğer Habsburglarla ittifak bitişin ana nedeni ise, siyasallık da bitmiştir ve *eğer varoluş kaygısı devam edecekse yeni bir gaza ruhuna ihtiyaç vardır*. Wittek'in "çekirdeği", siyasallığı gaza ile kurar ve gazanın kendi sınırına dayandığı noktada da bitirir. Bu nedenle, *Wittek'in önce Osmanlı ile Bizans, sonra da Osmanlı ile Habsburg arasında çizdiği hatta dayalı okuması, Schmittçi bir siyasallıkla benzerlikler taşısa da, ondan farklı bir eğilimi içerir*. Denebilirse Wittek, *Schmitt'in siyasal teolojisini ikiye bölmüş, siyasallığı Avrupalı bilince atfederken teolojik olanı da Osmanlı'ya hasretmiştir*.

Ne var ki *sorun, eğer Kadim İslâm gelenekleri ile gaza devletleri arasındaki gerilimi dikkate alırsak, böyle bir siyasallığın ancak bir "uç" toplumu öngörmüş olmasıdır. Osmanlı,*

59 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 68-69; Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, s. 80-71. İtalikler eklendi.

kendisini daha kadim geleneklerin temsilcisi olan bir siyasallığın kendisine yüklediği gerilimi de içinde barındıran bir "uç" toplumu olarak var oldukça var olabilmiştir. Bütün tarihsel mevcudiyetiyle *Osmanlı bir "uç"tur*, kadim İslâm ile Garp arasında, her ikisi tarafından da belirlenen ve her ikisini de belirlemiş bir "uç". Böyle olmasını sağlayan nedeni yitirdiğinde, geri çekilmiş ve *uç koşullarına geri dönen bir devletle*; Wittek'in "Türkiye" değil de "Rum Sultanlığı" adının da çağrıştırdığı ve "uç"un bütün unsurlarını taşıyabilecek bir şekilde, "Rum Türkleri" gibi bir adın verilmesini tavsiye ettiği bir cumhuriyetle kendi *uç* özelliğine geri dönmüştür. Türkiye, Wittek'in gaza tezine uygun bir şekilde *Gazi unvanı verilmiş Mustafa Kemal liderliğinde* yürüttüğü bağımsızlık savaşını kazanmakla kalmamış, kendisini Cumhuriyet'e dönüştürecek bir seferberliği *Osmanlı kuruluşundakine benzer bir gaza ruhuyla* yürütmüştür. Wittek'in, 1937'de Londra'da daha sonra Osmanlı 'kuruluş'una dair tezinin ana damarı olarak ele alınacak 'gaza tezi'ni de içeren ve *The Rise of the Ottoman Empire* adıyla 1938'de yine aynı kentte yayınlanacak konferanslarını vermeden, 1936'da Leiden'da verdiği iki konferanstan ikinci olan ve "The Warriors for the Faith in the Ottoman State" ("Osmanlı Devleti'nde İnanç Savaşçıları") adını taşıyan bir konferansın sonunda kurduğu şu cümleler onun *gaza tezi ile Cumhuriyet arasında kurduğu ilişkiyi* nasıl açıkladığını gösterir:

> Osmanlı İmparatorluğu, 600 yıllık bir süreden sonra, {Birinci} Dünya Savaşı'nda çökünce, her ne kadar tipik bir *akritai* tavrı olarak[60], Halife düşmanla aynı tarafta olsa da, 'Hilafetin Haklarını Savunmak' için popüler sınıflar (*die populare Schichten*) ortaya çıktı. Bu mücadelede lider (*der Fuhrer*) [Mustafa Kemâl Paşa], zaferin bir ödülü olarak, gazi unvanıyla ödüllendirildi! Ne var ki daha önemlisi, yeni devletin başlarında Gazi'nin olduğu birçok önde gelen adamının, –başkentin ve liman kentlerinin Levantenlerinden (*das Levantinertum*) çok daha derinden– yüzyıllardır *Avrupa kültürünün şuası*yla (*europaischen Ausstrahlungen . . . empfangen hatte*), birçok vasıtayla toplanmış olan şuayla aydınlanmış olan *antik Osmanlı sınır bölgesinin yerlisi olmasıdır. Atatürk'ün Türk cumhuriyetinde sınır bölgesi ruhu* –ve bunun bir parçası olarak ölçüsüz (*ubersteigerte*) ve dolayısıyla sığ bir milliyetçilik–, şüphe götürmez bir şekilde hâkimdir. Bu nedenle hayli aşikâr bir biçimde rasyonel ve vasıfsız olarak temsil edilen Türk devletinin bu yeniden inşası dahi, *kutsal savaş* (*Glaubenskampfertum*) *ruhuyla uzun bir ön-tarihten övünen manevi* (*seelischen*) *ve toplumsal* bir temele dayanır.[61]

60 Wittek özellikle Menteşe Beyliği'ne ilişkin çalışmasında, ama diğer çalışmalarında da kısaca da olsa, Bizans uç birlikleri olan ve neredeyse beyliklerin savaşçı karakterine benzer özellikler sergilediğini belirttiği "akritai"lerin kimi zaman "düşman"la işbirliği yaptığını iddia eder ve menşe devletleri olan Anadolu Selçuklu ve Bizans'a nazaran birbirlerine benzemeye başladıkları kendi özgül kültürlerini yarattıklarını iddia eder. Bkz. Wittek, *Menteşe Beyliği*, özellikle s. 9-13.

61 Paul Wittek, "The Warriors for the Faith in the Ottoman State", *The Rise of Ottoman Empire* içinde, s. 133. İlaveler ve italikler İngilizce çevirisinden olduğu gibi alınmıştır.

Dikkat çekeceği üzere aslında Wittek'in Osmanlı 'kuruluş' varsayımına gerlimini kazandıran iki üçlemesi de burada silinir. 'Kuruluş'ta hâkim ruh geri gelmiştir, lakin bu sadece 'uç'a özgü bir ruhtur; "sahipsiz bir alan" veya "ara bölge" olarak 'uç', yine Şark ile Garp'ın ortak unsurlarını kendi içinde taşısa da ve romantik tarihyazımı geleneğini tevarüs etmişcesine kendisine "sığ milliyetçilik"le örülü bir geçmiş oluşturmaya çalışsa da, henüz niteliğini kazanamamıştır. Bu nedenle Wittek'in hem Osmanlı'nın son dönemlerinde ve hem de Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türkiye'de geçirdiği yıllara dair gözlemlerini yazamamış olması büyük bir eksikliktir. Eğer yazmış olsaydı, bu ruhu nasıl bir gerilim içinde tasarlayacağı kendi gaza tezini sınamak için de önemi inkâr edilemez bir veri olurdu.

Ne var ki Wittek'in bütün tezini fanatik gazilerin fetih aşkına indirgeyen yorumlar, Wittek'teki bu ikili üçlemeyi de, gaza tezini kendi içinde gerilimli kılan diğer benzeri unsurları de siler. Gerçekten Wittek'te böyle bir silmeyi geçerli kılacak unsurların varlığı inkâr edilemese de, örneğin Colin Heywood'un, Wittek'in İnönü Savaşı'ndaki 'ruh'u Aşikpaşazade'deki 'ruh'la benzeştirdiğinden bahsederken yaptığı gibi bir indirgemeciliği meşrulaştıracak bir durum da yoktur ortada: "Milli bir lider *ve* gazi olarak Atatürk figürü, birkaç düzeyde Wittek'e hitap etmesi beklenebilecek bir figürdü; eski Avusturya'nın kaybına ve savaş-sonrası Almanya ile Avusturya'nın tutarlı bir milli bir liderlikten yoksunluğuna yas tutarken, *Türk milliyetçilerinde ve özellikle Atatürk'te idealleştirdiği ortaçağ gazilerinin romantik son dönem örneklerini bulmaya çalışma.* Bu paralellik arayışı, onu, zaman zaman, *aşikâr saçmalıklar*a itti –örneğin, onbeşinci yüzyıl Osmanlı tarihçisi Aşıkpaşazade ile İnönü savaşında Mustafa Kemal'in askerlerini benzeştirmeye-; ama Batı'da Mustafa Kemal'in bir kurtarıcı-figür olarak görülmesinde Wittek'in yalnız olmadığı da söylenmelidir".[62]

Doğrusu Wittek'in bir uç geleneğine dayalı olarak ortaya çıktığını söylediği yeni cumhuriyetin kuruluşu ile Wittek'i bir 'baba' arayışında olan romantik bir Avusturyalı olarak resmetme arasında hemen bir ilişki kurmak için Heywood kadar acele etmemek gerek. Aşağıda ayrıca duracağımız ve Heywood'un hemen hemen herşeyi Wittek'in kendi enteleküel ve şahsi tarihine bağlama çabası, onun hem gaza tezi ve hem de Türkiye'ye dair gözlemlerini gölgelememelidir. Wittek, *Avrupa geleneğine sadık bir Osmanlı uzmanı olarak*, Osmanlı'nın Avrupa'daki varlığını, hem Avrupa geleneklerinden ve hem de Kadim İslâm geleneklerinden etkilense de, bunlardan bağımsızlaşmış olmasa da ayrışmış bir gelişme olarak ele almış ve bunu da gaza tezi üzerinden ortaya koymuştur. Osmanlı'nın ilk "çekirdeği" bir "uç"ta ortaya çıkmış

62 Colin Heywood, "Introduction: A Critical Essay", *The Rise of Ottoman Empire* içinde, s. 21. İtalikler eklendi.

ve "uç"ta, bu kez Kadim İslâm gelenekleriyle değil, "*Avrupa kültürünün şuası*yla" donanmış olarak kendilerini gazi ruhuyla özdeşleştiren ve "*antik Osmanlı sınır bölgesinin yerlisi*" olan, dolayısıyla "*sınır bölgesi ruhu*"nu taşıyan "önde gelen"ler eliyle, yeni bir devletle nihayete ermiştir.

Bu açından *Wittek'in gaza tezini hem Osmanlı öncesinin uç koşullarını ve hem de Türkiye'nin bir "uç" toplumu olarak ortaya çıkışını dikkate almadan*, kâfirlere karşı cihadı baştacı eden bir Osmanlı portresi çizdiği için eleştirenlerin eleştirileri de, Wittek'in gaza tezinin kısmen geçerli olduğunu ileri süren İnalcık veya Kafadar gibi Ottomanistlerin tezleri de, sanki Wittek'in çözümlemelerinin seçmeci bir gözle okunduğunu gösterir. Wittek, Osmanlı'nın kendisine, cemiyetlerine ve devletlerine dayalı üçlemesiyle ve ayrıca gerilim içindeki bir denge üzerinde yürüyen bir üçlü kurumsallaşma öngören bir başka üçlemesiyle, kendisine münhasır bir Osmanlı, *'uç' olarak Osmanlı* inşa etmiştir. Bu *uç* toplumu, göçebe imparatorlukları kategorisi altında değerlendirilse de, bazı nitelikleriyle onlardan farklı özellikleri de taşımaktadır.

Ne var ki aynı Wittek, denebilirse, bir tür 'cihad korkusu'na, Lindner'in *horror Tartarorum*'undan ilham alan bir neologizme başvurursak, bir *horror Jihadium*'a da yol açmıştır ve bunun Wittek'in gaza ruhuyla kendi bağımsızlığını ilan ettiğini söylediği yeni bir 'uç' olarak Türkiye'nin kendi varlık sebebini oluşturmasıyla bir ilişkisi vardır. Kısacası, Heywood'un "aşikâr saçmalıklar" dediği mesele, Türkiye'nin bağımsızlığını kazandığı dönemde, o kadar da "saçmalık" değildi. Örneğin *The New York Times Magazine*'in 17 Aralık 1922 tarihli nüshasında "Kemal as He Looks to the Mohammedan World" başlığıyla bir haber yayınlayan Habeeb G. Istfan, Osmanlı'nın son dönemlerinde Türklere sırtını dönen, hatta onları lanetleyen ve kurtuluşlarını Türklerin hâkimiyetinden uzakta arayan Orta Doğulu kesimlerde, İstiklal Savaşı'nın kazanılmasından sonra oluşmaya başlayan yeni bir Türk imajının ortaya çıkışından bahseder. Osmanlı'nın son dönemlerindeki Pan-İslamik veya pan-Turanik arayışlarla kıyas kabul etmeyecek bu imaj, bağımsızlık arayışındaki bölgelerin İstiklal Savaşı'nı kazanmış *Türkleri, "gazi" olarak tasvir eder*: Artık "Kemal Paşa sadece Türkiye'nin Özgürleştiricisi değildir. *O, Gazi'dir, İslam'ın kahramanıdır ve zaferi, Doğu'nun Batı'ya ve –eklemeliyiz ki Muhammedanizmin Hıristiyanlığa– verdiği ilk darbedir*". Dolayısıyla, Habeeb G. Istfan'ın da belirttiği gibi, Türkiye'nin bağımsızlığı sonrası oluşan 'gazi' imajının oluşturduğu ortamda "Avrupalı güçlere ve Batı uygarlığına... *bir uyarı*" vardır.[63]

63 Habeeb G. Istfan, "Kemal as He Looks to the Modahmmedan World", *The New York Times Magazine*, 17 Aralık 1922. İtalikler eklendi. Bu metni twitter'da paylaşarak görmemi sağlayan Işıl Acehan'a teşekkür ederim.

Ama gerçekten Wittek, her ne kadar bir 'uç' toplumu olarak tasarlasa da ve dolayısıyla bu özelliğiyle Kadim İslâm unsurlarını tam içinde barındırmasa da, hem Osmanlı ve hem de Türkiye'nin aynı ruhla kurulduğunu iddia ederken, bu ruhun Batı için oluşturacağı "uyarı"ları hiç düşünmemiş midir? "Gaza ruhu"na dayalı bir 'kuruluş' varsayımı, gerçekten Avrupa geleneğinin içinden konuştuğundan şüphe duyulamayacak Wittek'in, bu geleneğin çıkarlarını ve hedeflerini göz ardı ederek ortaya attığı bir varsayım mıdır? Heywood'un iddia ettiği gibi, Wittek, gaza ruhuyla gerçekten "aşırı saçmalıklar" içeren bir varsayım mı ortaya atmıştır? Eğer öyleyse, neden? Ancak, bir '*horror Jihadium* yaratıcısı olarak Wittek' figürüne dönmeden önce, bizzat Wittek'in kendisinde gazanın böyle bir geçişgenliği sağlayıp sağlamadığına bakmak gerekmektedir.

III. 'MESİYANİK' OLARAK 'KURULUŞ'

Wittek'te iki ayrı gaza yorumu olduğu iddia edilebilir. Birincisi, tamamıyla gaza'nın nasıl "raison d'etre" olduğuyla ilgilidir. Gaza tezini geliştirirken *Osmanlıların kendi dünyaya bakışları ekseninde* bir tez geliştirmekle sonraki yıllarda sert eleştiriler alacak olan Wittek, bu konuda, nettir: Yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi, Osmanlı, kendisine, devletlerine ve cemiyetlerine dayanak oluşturan bir 'uç' kültüründen kurulmuştur ve bu kültürün zembereğini de gaza oluşturur: "Osmanlıların kendileri –ve devletleri– hakkında hissettikleri şey, onların bir gaziler, İslâm dininin savunucuları topluluğu; çevrelerindeki kâfirlerle mücadeleye adanmış, Müslüman uç-savaşçıları topluluğu olduğudur".[64] Wittek'in gaza tezine kanıt olarak öne sürdüğü Ahmedi'nin *İskendername*'sinin veya üzerinde çokça tartışılan 1337 tarihli olduğunu iddia ettiği Bursa'daki kitabenin[65] bu tezi yeterince destekleyip desteklemediği ya da Osmanlılar'ın Timur'a ilk başlarda kendilerine ve devletlerine anlam kazandıran gaza etiğinden vazgeçtikleri, Rumeli'nin Latin hayranı aristokratlarının geleneğine yakınlaştıkları için kaybettikleri, Timur sonrası ortaya çıkan dağınıklığı ancak ilk başlardaki ruha sahip I. Mehmed'in etrafında yeniden birleşerek aştıkları ve eski güçlerine kavuştukları şeklindeki[66] iddiasının gerçerli olup olmadığı, çokça tartışılmıştır ve hala da tartışılmaya devam etmektedir. Lakin bu tartışma, Osmanlı 'kuruluş' sarmalının sorunsallığı dâhilinde değerlendirilmesi gereken bir meseledir[67]

64 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 43-44.

65 Bu konuda bakz., Paul Wittek, "Two Chapters in the History of Rum", *The Rise of the Ottoman Empire* içinde, s. 113.

66 Bkz., Wittek, "From the Defeat at Ankara to the Conquest of Constantinople' (A Half-century of Ottoman History)"; Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Zaptına 1402-1455"; Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Fethine Kadar (Osmanlı Tarihinden Yarım Asır)".

67 Bu tezlere dair eleştiriler, o kadar çoktur ki burada bir listesini çıkartmaya kalktığımızda

ve bizi burada çok fazla ve çok doğrudan ilgilendirmiyor. Bizi burada ilgilendiren Wittek'in gaza etiğini Osmanlıların "reason d'etre"si yaparken aslında *ne yaptığı*dır. Wittek, Ahmedi'den şu dizelere gönderme yapar:

Bir gazâvet nâme düzeyim sana
İşid illâ i'tirâz idüb bana
Gaziler sonra nişe anıldı dime
Anlar aşağa niçün geldi dime
Sonra gelen ön gelenden yiğ olur
Fikri olan bunı kim direm bilir
Virdi Hak insana feyz itdükde cûd
Kudret ü akl u hayat u hem vücud
Akl ol üçden yigrekiydi bî günân
Lâcerem sonra oldı onlardan ayan
Sonra geldi enbiyâdan ol resul
Hatem oldı vü kamudan eşref ol
Dört kitâbun sonı Kur'andır gelen
Fazl ile oldur anlara nâsih olan
Kamudan çün sonra geldi âdemi
Fazl ile oldı kamunun hâtemi
Padişah aşağı yukaru 'âlem
Ol 'âlemden Pâdişâh olurmı kem
Dürr-i meknun bahr ka'rında olur
Hâr u has hâşâk yuharu kalur[68]

Burada Wittek'in dikkatini çeken, "Sonra gelen ön gelenden yig olur" ifadesidir. Denebilirse, devletlerinin "reason d'etre"si olarak gazilik Osmanlılar için "çekirdek" ise, bu ifadeler de meyvesidir. Wittek burada, metni şöyle özetler: "Nasıl ki hatem olan peygamber Muhammed diğer peygamberlerden sonra geldiyse, nasıl ki Kur'an semadan Tevrat, mezmurlar ve İncillerden sonra geldiyse, *gaziler de dünyada son olarak ortaya çıktılar*". Wittek, buraya, "o gaziler ki hükümranlıkları, Osmanlıların hükümranlığıdır" diye de bir eklemede bulunur.[69] Lakin "sonra gelen"e dair bu yorumuyla, dahası *hatem*'i sonra gelen diye tanımlamasıyla, İstanbul'un fethedilmesine dair yorumunda karşımıza çıkan mesiyanik boyut kendisine başka

Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarına dair bir bibliyografya vermiş kadar oluruz. Yine de Kafadar'ın *İki Cihan Aresinde*'si ve kaynakçası bu konuda gerekli bakış açısını sunmak için yeterli görülebilir. Kafadar'ın kitabından sonra yayınlanan Lowry'nin *Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı* ise, 2003'e kadarki tartışmaları içerir.

68 Nihad Sami Banarlı, "Ahmedi ve Dasitan-ı Tevarih-i Mülûk-i Âl-i Osman", *Türkiyat Mecmuası*, c. 6 (1939), s. 112-113.

69 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 44.

bir dayanak daha bulur. Yine de belirtilmelidir ki burada *ciddi* bir atlama yapmış ve Peygamber'in *hatem* oluşu, Kur'an'ın diğer üç kitaptan *sonra* gelişi ve kudret, akıl, hayat ve vücut diye andığı unsurlardan aklın da diğer üçlüye göre 'yeğ' oluşunu dikkate bile almamıştır. Kısacası, Ahmedi'nin arkasında bir 'entelektüel gelenek'; dahası bir *uç* toplumunda yaşasa da kendisini Yüksek İslâm kültürüyle birleştiren ve İlker Evrim Binbaş'ın sınırları da aşan 'entelektüel bir ağ' dediği bir gelenek olarak tanımlanabilecek bir hususu, göz ardı eder. Ayrıca "padişah"a dair "Padişah aşağı yukaru 'âlem/Ol 'âlemden Pâdişâh olurmı kem" ifadelerinin *nasıl bir hükümran öngördüğüne* dikkat bile etmez.

Oysa '*horror jihadium*'ları nedeniyle kendisini eleştirenlerce aynı çevrenin içinden yetiştiklerine işaret edilecek, kendisi gibi Birinci Dünya Savaşı'ndaki Habsburg-Osmanlı ittifakı sırasında Türkiye'de bulunarak Habsburgların Osmanlı'daki bir danışmanı olarak yer alacak ve doktora çalışmasını ortaçağ İslâm ekonomisi üzerinde yapacak Ernst Kantorowicz, böyle bir ifadeden yola çıkarak ve dönemin tarihyazımsal ve edebi kaynakları arasında dolaşarak, belki de *Political Theology of Ottomans* başlığını da taşıyan bir çalışma yayınlayabilirdi.[70] Çünkü burada, başka şeyler yanında, *bir hükümranlık tasavvuru* da vardır. Bu atlamalar, özellikle de herhangi bir hükümranlık telakkisini hiç düşünmeyişi, varsa Wittek'te bir başarısızlık, bunun göstergeleri olarak elbette önemlidir; lakin gazilerin son gelenlerden olduğunu belirten, böylece onları mesiyanik ve binyılcı bir çerçeveye yerleştiren Wittek Ahmedi'deki şu dizelerden yola çıkarak bir gaza tasavvuru oluşturur:

Gazi olan Hak dîninüñdür âleti
Lâ-cirem hôş olasıdur hâleti
Gazi olan Tanrının ferrâşı dur
Şirk çirkinden bu yiri arudur
Gazi olan hak kılıcıdur yakîn
Gazi odur püştü ü penahı ehl-i dîn
Anı k'ola Tanrı yolunda şehid
Öldi sanma kim diridür ol sa'îd
Hak katinde rızk içindedür olar
Ölmediler bil ki zindedür olar
Pes heves itdi k'ide ol bir cihad
Ola kim gazi uralar ana âd[71]

70 Kantorowicz'in Wittek'le ilişkine aşağıda döneceğiz. Ancak burada onun "kralın iki bedeni"ne dair çalışmasına göndermede bulunuyoruz.

71 Banarlı, "Ahmedi ve Dasitan-ı Tevarih-i Mülûk-i Âl-i Osman", 113.

Bu dizeleri de "[g]azi, Allah'ın dininin aracıdır, yeryüzünü şirkin çirkinliklerinden arındıran Allah'ın kuludur; Gazi, Allah'ın kılıcıdır, müminlerin koruyucusu ve sığınağıdır. Eğer Allah yolunda şehit olursa, onu ölü sanma – o Allah'la saadet içinde yaşar; edebi hayata sahiptir" diye çevirir.[72] Ancak çevirirken, "şirkin çirkinlikleri" kısmına, "İslam'ın Hıristiyanların Teslis'ini şirk olarak gördüğünü hatırlayın" diye bir parantez içi not düşer. Ulemayı en azından alınan cizye karşılığı ehl-i kitab'a karşı hoşgörülü olan bir geleneğin temsilcisi olarak gösteren Wittek'te Hıristiyanlığın İslâm için şirk oluşturduğuna dair düşüncesini bir tezat olarak değerlendiremeyiz: çünkü Osmanlı'nın amacının en azından "kesinlikle ve ebediyen vaz" geçtikleri Balkan savaşlarına kadar "Hıristiyan ülkelerini yönetme hırsı"yla tanımlaması, İslâm içi bir tavır olarak görülebilecek neyin şirk oluşturup oluşturmadığına dair bir tartışmayı geçersiz kılar.

Yine de bu not ciddiye alınması gereken bir nottur; çünkü denebilirse, Schmitt'teki 'siyasal düşman'ı 'teolojik düşman' haline de getirmesinin başka bir izini de burada buluruz: gaza, herhalükarda kâfirlere karşı bir mücadeledir ve kâfirler üzerinde hâkimiyet tesis etmeyi öngörür. Bu hâkimiyetin niteliği, ulemanın bu hâkimiyetin neye göre örgütleneceğine dair görüşleri veya padişahın nasıl bir hükümranlık içinde tasvir edildiği, Wittek için talidir. Avrupa bilinci ile İslâm arasına çizdiği hat, bu tür meseleleri ancak teolojik bir tavrın arkasında kalmış meseleler olarak konumlandırır.

Bu nedenle zaten *bir uç toplumuna kuruculuğunu sunan nedeni, tamamıyla teolojik bir düzeye aktarmıştır*. Tekrar belirtmek gerekirse, gazisi, belki Avrupa geleneğine olabildiğince sadık Wittek için Avrupa'da siyasal bir kurucu figür olarak hizmet etmiş olabilir; lakin kendi içinde bütün *kurucu gücünü, siyasal olandan değil teolojik olandan alır*. Bu açıdan, en bariz örneğini Linder'de, Osmanlı 'kuruluş' sarmalındaki 'Osmanlı içerici olduğu için gazacı olamaz' tezinin yığınlarca versiyonu, bu noktada, daha baştan boşa çıkar. Wittek'in bir 'uç' toplumu öngördüğünü ve bu 'uç' toplumunun kendi içinde zaten ayrı bir toplumsallık içerdiğini atlayarak sadece gazaya verilen anlama odaklanan bu tür yorumlar, Wittek'teki teolojik olanın neyi içerdiğini sorgulamayı daha baştan kapatır ve 1980'lerde ortaya çıkan popüler bir toplumsallık öngören Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarına dayanak teşkil eder.[73]

72 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, s. 44.

73 Bunlardan birisi olan Colin Imber'in aşağıda ele aldığımız tezlerinin de devamı olan, lakin meseleyi İstanbul'un alınmasına ve daha sonrasına da bağlayan varsayımına kısaca da olsa değinmekte fayda var: Gaza gibi bir eğilim olsa da, bunun ilk başlarda popüler kültür ortamına da uygun olacak bir "akın" olarak alınması gerektiğini; o dönemde gazayı önplana çıkaran dinsel unsurların "popüler Türk edebiyatı"nda ifadesini bulan ve asıl amacı "eğlendirmek" olan destansı bir karakterde ortaya çıktığını; "İslamın savaşçı yönünü ısrarla vurgulayan bu destan ve

Yine de burada bizim için Wittek'in gaziyi tanımlamasının ilk Osmanlı davranışıyla uyumlu olup olmadığı; eğer Osmanlılar gazi olsalardı o kadar kapsayıcı, denebilirse cihanşümul bir toplum oluşturup oluşturamadıkları yönündeki tartışmalar *da* önemli değildir. Önemli olan 'Wittek tezi'nin, metodolojisine ya da içeriğine dair bir tartışmaya girmeden, bir gaza ve gazi tanımını içermesi ve bu tanımın, Osmanlı'ya bir "raison d'etre" verecek kadar da net olmasıdır: *Osmanlıların çekirdeği gazilerdir ve gazi ideallerdir; bunlar da Hıristiyanlığa karşı mücadele şevkiyle hareket ederler*. Tanım, bir daha vurgulayalım ki, tamamıyla *teolojik*tir; aşikârdır ve nettir.

Ne var ki böyle bir tanımın hem Osmanlı'nın kendisine, devletlerine ve cemiyetlerine dair oluşturucu etkisinin ve hem de böyle bir oluşumda gazilere dair kurumsallaşmanın yanında ulemaya ve vakanüvistliği, nişancılığı ve benzeri diğer bürokratik oluşumları teşkil eden ve sonradan kalemiye denilecek bir mekanizmaya zemin teşkil etmesinin oluşturduğu gerilimleri aşmak için Wittek'in İstanbul'un fethine gaza ruhuna da uygun mesiyanik bir anlam verdiğini de gördük. İstanbul'un fethi ve sonrasında başkent yapılması, oluşan "bu [gazi] devletin temel özelliği olacak şeyin *gerçek imgesini*" yansıttığını ileri sürdüğüne değindik. Lakin Wittek'in Muaviye zamanından beri göz dikilen, ancak kaç kere kuşatıldıysa hep başarısızlıkla sonuçlandığından fethedilmesi "Ahir Zaman"a bırakılan İstanbul tasavvurunda ciddi sıkıntılar vardır. Bu tasavvur da teolojiktir ve bu kez gazanın ruhuna değil, *İstanbul'un imgesine dair Avrupalı kavrayışa dönük bir teolojik mesele*dir bu.

Wittek fethedilmesi Ahir Zaman'da gelecek Mehdi'ye bırakıldığını söylediği İstanbul imgesini, iki kaynağa dayandırır. Birincisi, Muaviye döneminde beri çeşitli kez girişilen İstanbul'un fethinin "dünyanın sonunda [Ahir zamanda] ortaya çıkacak Mehdi'ye" bırakıldığını söyleyerek, Fatih'in bu kenti almasını gaza ruhunu taçlan-

menkibeler"in, "eğlence yoluyla, belli ki, popüler gazi ideolojisinin yayılmasına hizmet "ettiğini; lakin bunların "hanedanın tarihine dair kaynak olarak fazla önemi" olmadığını belirten Imber, 15. yüzyıl sonlarında bu popüler gaza anlayışının şeriatın gaza anlayışını yansıtan görüşlerle yer değiştirmeye başladığını iddia eder. Bunu sağlayan da "ulemanın ve medrese eğitimi görmüş bürokratların imparatorluğun entelektüel hayatına egemen olmaya başlamaları"dır. Bu eğilim Kanuni devrinde zirve noktasına ulaşacak ve "nizam-ı alemin savunucusu" olan ve hükümranlık hakkını Tanrı'dan alan bir figüre dönüşecektir. Imber'in popüler kültür ortamını bir kez daha vurgulayarak ulemadan gelen bürokrasiyi bir hanedan imajı oluşturucusu olan şeriatın temsilcisi yapan, dolayısıyla varsaydığı bir hükümran görüşünü önce popüler kültür ortamında, sonra da bizzat İslam'ın bütüncül bünyesinde erittiği, ayrıca Wittek'in Ahmedi'den aldığı dizeleri kendince bir kez daha yorumladığı bu görüşleri için bkz., Colin Imber, "Erken Osmanlı Tarihinde İdealler ve Meşruiyet", *Kanuni ve Çağı: Yeni Çağ Osmanlı Dünyası*, der. Metin kunt ve Christine Woodhead, çev. Sermet Yalçın, (Alfa, İstanbul: 2015), s. 175-195. Kabul edilmelidir ki Wittek'in yorumlayış tarzı Imber'inkinden daha dikkate değerdir.

dıran bir girişim olarak değerlendirirken, Sudan'da sömürgeci güçlere karşı direnen Mehdi hareketinin ortaya çıkması üzerine Hollandalı C. Snouck Hurgronje'nin "Muhammedi Mehdi beklentisi" (muhammedanischen Mahdierwartungen) konusunda hayli şarkiyatçı (Batı sömürgeciliğinin apolojetiği olarak okuyun) unsurlarla örülü, 1885 tarihli "Der Mahdi" makalesinde yer alan bir iddiayı kendisine dayanak kılar:

> [K]afirlerin yenilmesi her zaman ideal halifenin görevleri arasındaydı. Önemsiz güçleri yenmek kolay sayıldığı için, talihli zamanlarda bu daha az dile getirilmiştir; ne zaman ki önemli zorluklarla karşılaşıldı, bunların nihai yenilgisi Mehdi'ye ve onun muştularına havale edilmekteydi. Böylece Haçlı Seferleri sırasında, Franklardan, Rumlardan, Ermenilerden vs. [mürekkep] büyük bir ordunun 'Araplar tarafından' yenileceği ya da bir Rum ordusunun Kufe'den çıkacak Süfyan İbn Harb tarafından yok edileceği kehaneti ortaya çıktı. *O kadar çok Muhammedî prens tarafından boşuna uğraşılan Konstantinople'un fethi de Mehdi'nin ödevi sayıldı*; bunu daha sonra bütün yeryüzünün boyun eğmesi takip edecekti, 'ta ki İslam'ı kabul etmemiş ya da (Yahudi ve Hıristiyanlar için hükmedilen) cizyeyi ödemeyen kimse kalmayıncaya kadar'. Bütün dikkatler artık bu –daha evvel pek kâle alınmayan– *son halifenin imansızlara karşı savaşı [fikrine] çevirilmiştir* ve böylece *bütün Muhammedî dünya için Mehdi-beklentisi yeni bir siyasi anlam ve fanatize eden taze bir güç kazanmıştır*.[74]

Gerçekten daha çok seminer veya konferans şeklinde ortaya çıktığından çoğunlukla kaynak göstermesi açısından birçoğu zayıf, bizzat kaynak göstererek yazdığı makalelerinin sayısı da çok az olan Wittek'in kaynaklarını nasıl kullandığını merak etmemizi sağlayacak kadar dikkat çekici olan Hurgronje'den yararlanma biçimi, herşeyden önce, İstanbul imgesine dair ahir zamancı, binyılcı ve mesiyanik algıları tersyüz eder. Ne var ki Hurgronje'nin cümleleri de, Wittek'in bunu kullanış biçimi de, meselenin teolojik olduğunu bir kez daha ortaya koyar. İslâm apokalipsisi içinde İstanbul'un fethinin de yer aldığına dair iddianın kaynağı elbette merakı muciptir. Çünkü özellikle Osmanlı kaynaklarında İstanbul'un fethine dair endişelerin ve

74 Bkz., C. Snouck Hurgronje, "Der Mahdi", *Verspreide Geschriften* I, (Kurt Schroeder, Born ve Leipzig:1923), s. 145-181. Doğrusu İslâm tarihinde mesihçi eğilimler kimi zaman ana akım siyasal yönelimlere de sirayet etmiş ve ister sahih olsun isterse de uydurma, rivayetlerden de hayli beslenmişlerdir. Lakin Hurgronje'nin mehdicilikle hilafeti birleştiren bu görüşlerinin herhangi bir yansımanının İslâm tarihinde var olup olmadığını iyice araştırmak gerek. Bu satırlar, aşağıda ayrıca duracağımız üzere, *sanki hilafet ile mehdi beklentilerinin sömürgeci güçlere çıkardıkları güçlere dikkat çekmek için yazılmış gibi duruyor* çünkü. İslâm dünyasındaki mehdici eğilimleri Abbasi dönemi üzerinden değerlendiren ve bu eğilimlerin hilafet ile ilişkisini gösteren bir çalışma için bkz., Hayrettin Yücesoy, *Ortaçağ İslam'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti: Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbasi Hilafeti*, çev. Ahmet Demirhan, (Klasik Yayınları, İstanbul: 2016). Hurgronje'nin orijinali Almanca olan cümlesinin çevirisi için Abdülhamit Kırmızı'ya teşekkür borçluyum.

beklentilerin nasıl hikâyeleştirildiği konusunda ciddi çalışmaları bulunan Stefanos Yerasimos, fethe dair Türk metinlerinde *iki hususun belirgin bir biçimde kendisini gösterdiğini* belirtir. *Birincisi*, imparatorluk kavrayışına ilişkindir: İstanbul'un fethiyle bir imparatorluk mirasına da konan ve "imparator unvanını kendi inhisarlarında tutarak Roma-Bizans imparatorlarının varisleri olduklarını iddia eden" Osmanlılar, "siyasi ufuklarını, kendilerinden önceki imparatorlukları kuran ve yaşatan ideolojik temellere, özellikle Dünya İmparatorluğu [Cihan Hâkimiyeti] kavramına dayandırmak istediler". Ancak Osmanlı'nın imparatorluk hayali önünde iki engel vardı:

> *Osmanlıların fethettikleri topraklarda İmparatorluk düşüncesi, özellikle Konstantin'den itibaren Hıristiyanlıkla özdeşleşmişti* ve Charlemagne'dan beri Batı da bu düşünceye sahip çıkmaya çalışıyordu. Türklerin evrensel devlet kurma geleneği ya da İslamın Müslüman cemaatini dünyaya yayma kararlılığı ne olursa olsun, *Türk padişahının imparatora has erguvan sandalları ayağına geçirmesi cezasız kalamazdı.* Böylece Batılılar imparatorluğun Hıristiyan olmayanlarca gaspedilmesine şiddetle karşı çıktıkları için hem dıştan, hem de Müslümanlığın cemaat idealiyle imparatorluk projesi birbirine uymadığı için içten gelen bir çatışmayla karşı karşıya kalındı.[75]

Yerasimos'un Osmanlıların hâkimiyet telakkilerine hem Hıristiyan Batı'dan ve hem de kendi içlerinden gelen tepkileri konumlandırış tarzı gerçekten dikkate değerdir. Lakin bu iki husus da kendi içinde tashihler gerektirir. Öncelikle Batı'da Osmanlıların hâkimiyet anlayışlarına karşı tepkileri, belki belirli bir "Avrupalı bilinç" çerçevesinde yekpare bir bünye olarak tanımlamak mümkündür; ancak Avrupa'da da Romalı bir imparatorluk fikrinin yeniden diriltilmesine karşı oluşan özellikle iki ana küme, Batı'da da imparatorluğu Hıristiyanlıkla özdeşleştiren anlayışın sorgulanmasını gerektirir. Avrupa'nın da kendi içinde ikiye ayrılmasına yol açan bu kümelenmeyi Foucault'nun "ırklar savaşı" dediği dönemde, birincisi Frenk krallarının ve diğeri de Roma Cermen arayışlarının farklılaşması üzerinden gerçekleştiğini daha önce görmüştük. Frenkler, Roma imparatorluk fikrini, krallığa dönüştürerek devletleşirken, Germenler de imparatorluk fikrine sadık kalan bir çizgiyle prensler üzerinde gelişen bir imparatorluk arayışıyla tevarüs etmişlerdi. Birincisi teolojik mirası Katolik Kilisesi'nin eline terkederek Roma'nın siyasal mirasını kendisinin kılarken, ikincisi Roma'nın teolojik mirasi üzerinden bir imparatorluk kurma hedefine yönelmişti. Böylece Avrupa'yı giderek devletleşen, devletleştikçe de Katolik Kilisesi'nin teolojik ağırlığından da kurtulan bir Fransa örneği ile Katolik; Roma'nın imparatorluk fikrini tevarüs etmesine ve dolayısıyla

75 Stefanos Yerasimos, *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, çev. Şirin Tekeli, (İletişim Yayınları, altıncı baskı, İstanbul: 2014), s. 10. İtalik eklendi.

Katolik Kilisesi'nin rolünü de üstlenen bir hâkimiyet anlayışıyla gelişmesine rağmen, siyasal olarak bütünleşemeyen prenslikler halinde kalan, ancak prensliklerini de Roma üzerinden değil Antik Yunan üzerinden meşrulaştıran bir yönelime giren bir Germen geleneğiyle Protestan olarak ikiye bölecek olan bu ayrımda, her iki kesimin de Osmanlı'ya karşı tavrı farklı olmuştur. Dolayısıyla İstanbul'un fethine Katolik kesim papalık üzerinden, giderek protestanlaşacak kesim ise imparatorluk fikri üzerinden tepki gösterecektir. Sömürgeciliğin başlamasına kadar Haçlı seferleri arayışları veya Osmanlı'nın Germenik etki alanındaki bölgelere seferleri üzerinden belirlenecek bu iki farklı tepki, "Batılılar imparatorluğun Hıristiyan olmayanlarca gaspedilmesine şiddetle karşı çıktıkları" açısından ortak bir noktada buluşsa da, nihayette "Avrupalı bir bilinç" dışında çok fazla da ortaklık göstermez. Bu nedenle zaten Wittek'in Osmanlı tezi, bir imparatorluk geleneğine sahip bir kültüre ait olduğundan tamamıyla teolojik unsurlarla örülü bir tez olarak kalacak ve her iki tarafı da, giderek modernleşen ve sömürgelerle etkisini artırmaya çalışan bir dünyada giderek soyutlaşarak anakronikleşen bir cihan hâkimiyeti fikriyle birbirine bağlayacaktır. *Wittek, bu anlamda, hala, cihan hâkimiyetine dayalı bir imparatorluğun içinden bir Osmanlı tasavvuru geliştirmiştir.* Osmanlı ile Habsburgların birbirlerine düşman olmasına rağmen Birinci Dünya Savaşı'nda ittifaka yönelmiş olmalarını da böyle bir zeminde daha anlamlı bir yerde konumlandırabiliriz.

Yerasimos'un izahında tashih edilmesi gereken ikinci mesele, "Müslümanlığın cemaat ideali" ile "imparatorluk projesi"ni aşırı özselleştirmesidir. İstanbul'un alınmasına dair Türk metinlerinde "hiçbir zaman gün ışığına" çıkmadığından bahsettiği bu "cemaatle imparatorluk arasında"ki "çatışma", Osmanlıların hâkimiyet telakkileriyle veya daha ihtiyalı bir dil kullanılması istenirse, hâkimiyet telakkisi arayışlarıyla ne tamamen örtüşür ve ne de Osmanlı'da var olan saltanat telakkilerinde ortaya çıktığı haliyle bir İslami "cemaat" ve cihan hâkimiyetine dayalı bir "imparatorluk" arasında olarak tasavvur edilebilir. Elbette Habsburglar'la Orta Avrupa'nın içlerine uzanan mücadelelerde veya Safavilerle girişilen rekabette saltanat telakkilerinin zaman zaman cihan hâkimiyeti ekseninde kullanıldığı dönemler olmuştur; lakin bunlar, aşağıda daha ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere, *Osmanlı hâkimiyet telakkilerinin kurucu unsur olmaktan ziyade kullanım biçimleriyle alakalı*dır. Osmanlı hâkimiyet telakkisinin kurucu gerilimi ise, Wittek'in Selçuklu veya Anadolu Selçuklu dönemlerinde var olduğuna değindiği, hatta Ankara Savaşı gibi belirli tarihsel momentlerde kendisini gösterdiğine işaret ettiği, fakat Osmanlı'yı bir uç toplumu olarak kurmaya çabaladığından farklı bir şekilde ifadelendirilmesi gereken bir gerilimdir. Ancak *bu gerilim Osmanlı'ya da özgü değildir ve bütün hanedanlıklar için analitik bir tanım olarak kabul edilebilir: eşitler arasında birincinin "ergu-*

van sandallar" giyerek, kalkan üzerine çıkartılarak veya omuzlara alınarak kabul edilen meşruiyetinin, her zaman eşitler arasında bu meşruiyeti sağlayacak dayanak bulamaması. Osmanlı'nın iktidar tekniği kendisini uzun süre ayakta tutacak mekanizmaları elbette sunmuştur; ancak aynı tekniğin kuruluşu, gerilimlerden de uzak kalamamıştır. Bu açıdan, *özsel bir Müslüman "cemaat"i tanımlayarak bunun "imparatorluk" fikriyle uyuşmadığını iddia etmek, bir yandan İslâm tarihini taşıyamayacağı bir "cemaat" fikri içine tıkıştırırken, "imparatorluk" fikrini de artık ortadan kalkmış bir Bizans'ın hala ukdesinde olan mesiyanik bir fikir haline getirir: Müslümanlar cemaat olarak yaşarken gelecekte imparator(luk) geri gelecektir.*

Ne var ki Yerasimos'un Türk metinlerinde görüldüğü şekliyle İstanbul'un alınmasının hikâyeleştirilme biçimlerinde kendisini gösterdiğine değindiği iki hususta*n ikincisi*, her ne kadar Türk metinlerinde, Fatih Sultan Mehmed "Kostantiniye feth etdukten sonra nice acayıb binalar temaşa edüp mütehayyir kaldı... Rumdan, Frengistandan, ruhbanlardan batriklerden, tevarih bilenlerden cem etdürdü diledi kim İstanbul'un binasını kimler bina etdiler, kimler gelüb gittiler, kimler padişah oldular hükm etdiler anı bilmek istedi. Tevarih bilenler Rum taifesinden batriklerden ve keşişlerden ve ruhbanlardan cem'olup sual etdi kim bu bina kimlerden kaldı ve şu şehire kimler hüküm eyledi. Anlar dahi bilduklerinden ve kitablarından Sultan Mehmed'e haber verdiler her taifeler nicesi geldilerse ustad kavlince ravi naklince beyan eylediler"[76] türünden bölümler olsa da ve bunlar sanki Osmanlıların İstanbul'un tarihini onu iyi bilenlerden öğrenerek kendi tarihlerini yazıklarını ima etse de, aslında Türklerin İstanbul'un tarihine dair anlatıları, bu şehrin tarihini yeni baştan, kendi efsanelerini de uydurarak yazmış olmalardır: "Türkler yeni başşehirlerinin tarihini öğrenmeye çalışmak yerine, onu kendileri yaratmışlardır."[77] Ancak Yerasimos, bunu, yine ilk hususa, imparatorluk ile cemaat arasındaki gerilimde imparatorluk fikrine karşı çıkanların hanesi yazar. İmparatorluk fikrine karşı çıkanlar, kentin kuruluşunu, Süleyman Peygamber'den başlayarak efsaneleştiren bir anlatıyla, İstanbul'un alınmasının doğuracağı felaketlere dikkat çekmeye çalışmışlardır. Ne var ki "1530 ile 1560 arasında, yani Kanuni Sultan Süleyman ve V. Karl arasındaki dolaysız çatışma Osmanlıların imparatorluk iddialarını ön plana çıkardığı" ve "bu iddiaları doğrularcasına Kanuni Süleyman'ın başlattığı anıtsal inşaatlar imparatorluğun en büyük anıtı olan Ayasofya'ya rakip anıtlar olarak algılandığı" bir zamanda, "dışarıda imparatorluk projesinin Batı tepkisi karşısında başarısızlığa uğraması, içerde de dinin devlet aygıtı üzerinde daha etkin bir denetim kurması sonucu" sönecek olmasına

76 Yerasimos, *Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, s. 15.

77 Yerasimos, *Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, s. 11.

rağmen, bu kez Bizans kaynaklarından da doğrudan yararlanılan ve imparatorluk fikrini önplana çıkaran başka İstanbul tarihleri yazılır.[78] Bu açıdan Yerasimos, ilk dönemlerinde yazılan İstanbul efsanelerinin yeni baştan yaratılmış olması, bizzat Osmanlılar tarafından oluşturulmuş bulunması ile daha sonra Bizans kaynaklarından yararlanılarak benzeri başka efsaneler teşkil edilmesi arasındaki gerilimi, *yine, baki kalan bir Bizans imparatorluk fikri*yle açıklamaya çalışır: Eğer Osmanlılar imparatorluk olacaksa, başarısızla sonuçlanacak olsa da, Bizans geleneğini tevarüs etmekten başka bir ihtimal yoktur ona göre; imparatorluk, çökse de, hala Bizans'ındır.

Yine de Yerasimos'un çalışması, Osmanlı kaynaklarının nasıl okunabileceğini, bu kaynaklarda anlatılan hikâyelerin efsanevi boyutlarını tarihsel gelişmelerle nasıl sınanabileceğini ve efsaneler uydurmanın arkasında yatan gerekçeleri göstermesi açısından yol gösterici bir çalışmadır ve hakikaten Osmanlı 'kuruluş' sarmalında ilk Osmanlı kaynaklarına dair yapılan yorumların ne kadar kendine özgü olduğunu gösterir bir tarafı da vardır. Kendine özgü gibi görünen bir ifadenin, bir hikâyenin veya bir metnin arkasındaki anlamın peşine düşen Yerasimos, onun nasıl kendinden daha geniş bir anlamın bir parçası olabileceğini, hatta kırılmalar ve dönüşmelerle birlikte, *daha geniş bir tarih diliminde nasıl yer edinmiş olabileceğini*, İstanbul ve Ayasofya efsaneleri vasıtasıyla işaret eder. Lakin buradaki amacımızla irtibatlı boyutuyla belirtmek gerekirsek, *imparatorluğu çökmüş bir Bizans'a sürekli geri döndürmeye çalışmasından ve Osmanlılarda imparatorluk ile İslami bir cemaat fikri arasındaki gerilime aşırı bir anlam yüklemesinden ayrı olarak*, fetihle ilgili Türk anlatılarının kendi İstanbul tarihlerini efsanelerle örülü bir biçimde üretmiş olmasını çok dar bir çerçeveye de yerleştirdiğini vurgulamak gerek. Örneğin, Bizans veya benzeri başka kaynaklardan beslenmek yerine, Osmanlıların, *hayali şahıslar ve hadiseler tertip ederek bir İstanbul tarihi oluşturmaları, fethedilen bir kenti, kendi tarihlerine ait kılarak sahiplenme ve kendinin kılma çabası olarak da görülebilir*. Ancak böyle bir varsayımı sınamak için öncelikle imparatorluk fikrinin sabitlenmesinden, onun Bizans'a temellük kılınmasından vazgeçilmesi gerekir. Osmanlı'nın kendisine hiç bir zaman imparatorluk demediği hatırda tutulursa, *Bizans'ın veya Roma'nın imparatorluk fikri, hâkimiyet telakkileri arasında bir telakkidir ve onun tevarüs edilme biçimleri olduğu kadar alternatifleri de olabilir*. Osmanlıların İstanbul hakkındaki anlatılarında Süleyman Peygamber'den veya İskender'den bahsedilmesi, hatta Divan şiirinde kendilerine bol bol atıflar yapılan Süleyman ve İskender'den başka, Keyhüsrev, Cemşid, Hülagü, Efrasiyab, Dahhak, Feridun, Rüstem gibi şahısların hükümdarlıklarına tarihsel veya muhayyel anlamlar yüklenmesi, böylesi alternatifler bağlamında incelenmeyi hak eden bir husustur.

78 Yerasimos, *Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, s. 12.

Bunlar *Bizans'ın veya Kutsal Roma Germen imparatorlarının ya da papalığın dünyevi iddialarının karşısına dikilen figürler değildir. Bizatihi hükümranlık tarzları olan figürlerdir.* Hayali olmaları, edebi yönleri bulunması ya da ya da mitolojik değerlerle yüklüymüş gibi değerlendirilmeleri o kadar önemli değildir. Hemen hemen her divanda yer alan methiye kısımlarında övgüsü yapılan şahsa bu figürlerden örülü bir değer biçilmesi, ancak belirli bir hükümranlık anlayışının anlam kümesi içinde mümkün olabilir. Ancak bundan sonra, böyle bir hükümranlık telakkisi dairesi içinde, eğer varsa, metinlerdeki gerilimler bir anlam taşıyacaktır. Yerasimos'un İstanbul'un fethine dair Osmanlı efsanelerinde var olduğunu gösterdiği mesihçi, binyılcı ve ahir zaman beklentisi taşıyan unsurlar, ancak bir hükümranlık telakkisi varsa anlamlı olabilir. Yoksa zımni olarak da olsa iddia edildiği gibi, bu tür unsurlarla birlikte bir imparatorluk fikrinin de benimsenmeye çalışıldığı anlayışı, *Roma'yı veya ondan arta kalanların iddialarını, ebed müddet imparatorluk kılmaktan başka bir anlamı olamaz.* Dolayısıyla Yerasimos'un İstanbul'un fethinden önce ve sonra yaygınlık kazandığını söylediği felaket beklentisini, ahir zamana dair kehanetleri, mehdici yönleri, sanki dondurulmuş ve sabitlenmiş bir Bizans imparatorluk fikriyle bağlantılı olarak ortaya çıkmış gibi, Osmanlı'daki "imparatorluk karşıtları"nın ve İslâm "cemaat" fikrine sadık olanların bir ürünü imiş gibi sunması, ciddi tashihe muhtaçtır.

Bu anlamda Cornell Fleischer'in Kanuni döneminde ortaya çıktığını iddia ettiği bir "emperyal ideoloji"nin mehdici ve binyılcı unsurlarına dair çözümlemeleri bize bir çıkış sağlayabilir. Fleischer, Yerasimos'un İstanbul efsaneleriyle bağlantılı olarak dile getirdiği bir imparatorluk iddiasına sahip Kanuni döneminin iki farklı eğilimi içinde barındırdığını iddia ederek, birbirlerine tezat görünen bu iki eğilimin nasıl açıklanabileceğini araştırır. Ona göre bir yanda, "uyumlu bir sistem ya da düzenli bir süreç" olarak görülen "[e]evrenselleşmiş bir hanedanlık hukukunun kaidelendirilmesi, merkezi ve vilayet bürokratik yapılarının kurumsallaşması ve standardizasyonu, görünürde liyakata dayalı (meritokratik) elit çevrelerinin sorumlulukları ve beklentilerinin istikrara kavuşması, yeni ortaya çıkan korporatist elitler tarafından paylaşılan ayrıcalıklı bir imparatorluk kültürünün ortaya çıkması ve hem hanedanlığın şanının hem de aynı zamanda imparatorluğun meşru düzen ve adalet prensiplerinin savunusunu işleyen görsel ve yazıtsal bir imparatorluk tasvir sanatının oluşması" vardır ve diğer yanda da dönemin "esasında milenyum [binyılcı ahir zaman beklentisi içindeki dünyasın sonu] olduğunu", Kanuni'nin de böyle bir dönemde "adaletsizliklerle dolu bir dünyayı adaletle dolu bir hale getiren mehdi yönetici olduğunu gösterme"ye dönük bir eğilim de vardır.[79] Bir yandan kanun ve

79 Cornell Fleischer, "Mehdi ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisi'nin Gelişimi", *Osmanlı, Cilt 7* içinde, der. Güler Eren, (Yeni Türkiye Yayınları, Ankara: 1999), s. 149 ve 153.

nizam öngören, "hukukun üstünlüğü anlayışı"nı öne süren bir eğilim ile diğer yandan binyılcı bir gelenek içinde ahir zaman tasavvuru içeren bu iki eğilimi açıklamak için Fleischer, Kanuni'ye bu iki eğilime de uygun olan bir hükümranlık ideolojisi yapıştırıldığını ileri sürer. Kanuni hem "[b]iri dünyevi (*sahib-kıran*) ve diğeri ruhani (*sahib-zaman*)" bir yönetici olarak, eskatolojik bir şekilde tasavvur edilmiş ve hem de bu tasavvura dayalı olarak kanun ve nizam sağlamak için müeyyideler koymaya mükellef bir yönetici olarak görülmüştür. Bunlar birbirlerini nesh etmeyen bir vazife olarak tellaki edilmiştir.

Flesicher, bu eğilimleri, bir yandan "batıda Kutsal Roma İmparatoru V. Charles ile, doğuda ise 'heterodoks' Şii Safavileri"nin[80] de bulunduğu bir ortamı da dikkate alarak, bir anlamıyla baştan beri Osmanlı 'kuruluş' sarmalının en önemli hususlarından biri olarak dile getirdiğimiz bir kendine özgülüğe eleştirel bir mesafeden bakarak ve "Osmanlı tarihinin, genellikle yapıldığının aksine, daha az kendine özgü (sui generis) bir yöntemle ele alındığı bir anlayış"[81] ile yapılması gerektiğini öne sürerek, ancak bu tür eğilimler sanki sadece Kanuni'nin şahsıyla ve siyasi hırslarıyla ilgiliymiş gibi bir çözümlemeye de başvurarak, yani yine kendine özgüleştirerek, birleştirir: "Tarihsel olarak bakıldığında, bu oluşum ["evrensel bir hanedanlık hukukunun kaidelendirilmesi" ve benzeri diğer hükümranlık oluşumları], *hanedanlık geleneğinin genişlemesinin bir sonucu olmaktan daha çok*, bir yandan *Süleyman'ın otoritesini monopolleştirmesinin ve bu monopolü ideolojik olarak meşrulaştırmaya yönelik izlediği genel politikada (geçici bir süre de olsa) başarılı olmasının*, diğer yandan da rakip ve çatışan entelektüel, sosyal ve siyasi kanatların olgunlaşma, kaynaşma ve görünür bir şekilde uzlaşmasının bir sonucudur".[82]

Dolayısıyla Fleischer Osmanlı'yı kendine özgü olarak ele almaya yönelik girişimlere eleştirisine yeterince mesafeli olamaz ve kendi iddiasını kendi eliyle neshe-der: Kanuni'ye mesihçi bir "sahib-kıran" ve "sahib-zaman" lakaplarının verilmesi, nihayette, kendine özgü bir şekilde Kanuni'nin iktidarı monopolleştirilmesinin bir ürünüdür, bunlar hanedanlığının ilk yıllarında çoğalan "çok yönlü, maceracı, mahşeri felaket (apokaliptik) tarih yazımını"[83] frenlemiş veya azaltmıştır; neticede giderek "bir lakap olarak değil", "dünyevi gücüne bir katkı olması amacıyla olağanüstü manevi otorite gücü yükleme eğilimi" gösteren bir "teknik içeriğin bir ünvanı olarak kabul edilmeli"dir.[84] Ne var ki Fleischer, Kanuni'nin "en azından yaşamının son yıllarına

80 Fleischer, "Mehdi ve Binyıl", s. 149-150.
81 Fleischer, "Mehdi ve Binyıl", s. 159.
82 Fleischer, "Mehdi ve Binyıl", s. 149. İtalik eklendi.
83 Fleischer, "Mehdi ve Binyıl", s. 157.
84 Fleischer, "Mehdi ve Binyıl", s. 155.

kadar kendisinin mehdi bir kimliğe sahip olduğuna çok büyük ihtimalle inanıyor" olduğundan da bahseder.[85] Elbette sözkonusu mesihçi ünvanların "teknik içeriği" ile bu ünvanlara en azından hayatının son yıllarına kadar inanma arasında ciddi farklar vardır ve Fleischer'in şikâyet etmesine rağmen Osmanlı'yı kendine özgü bir zemine yerleştirivermesi de bu noktada gerçekleşir: Gücü monopolleştirmek için her türlü hükümranlık tekniğini kullanma hırsında olan Süleyman, aslında başarısız olmuştur; çünkü kendisi gibi cihan hâkimiyeti iddiasına sahip Kutsal Roma Cermen imparatorluk fikri ile yine kendisi gibi mesihçi bir hükümranlık iddiasında olan Safaviler karşısında gücünü sınırlandırılmış olarak kaldığını kabul etmek zorunda kalmıştır.[86] Kısacası bir yandan kanuni ve diğer yandan mesihçi unsurlar taşıyan bu iki eğilim, sözkonusu başarısızlık karşısında gerilemiş ve Kanuni sonrası hem "Osmanlı ve hem de Avrupalı yorumcular"ın"mükemmel ve normatif bir düzenin 'düşüşünü' konuşmaya başla"malarına zemin hazırlamıştır. Eğer Süleyman'a verilen mesihçi lakapların bir anlamı varsa, o da onun Hıristiyan ve Şii düşmanlarına karşı "dinin koruyucusu" olmasının teknik bir içeriği halini almıştır.[87]

Elbette ki Yerasimos'un Fatih dönemi ve Flesicher'in de Kanuni dönemi için yaptığı okumalardaki hükümranlık veya imparatorluk fikirlerini, *hükümranlık veya imparatorluk fikirleri üzerinden değil, döneme hâkim olan bir takım temaların benzeyen ve farklılaşan yönleri üzerinden* kıyaslayabiliriz ancak. Her iki uzmanın da amaçlamamasına rağmen, böyle bir tematik ortaklıktan yola çıkılarak yapılabilecek en iyi yorum, *İstanbul'un alınmasıyla birlikte ortaya çıkan felaket ve ahir zaman beklentilerinin, Kanuni'nin düzen sağlayıcı ve sahip-kıran bir hükümran olarak ortaya çıkışıyla sükûta erecek bir hale bürünmüş olmasıdır*. Fatih döneminde ortaya çıkan mehdi beklentisi, Kanuni'nin gelişiyle karşılığını bulmuş ve mehdiyet fikri farklı bir evreye geçmiş gibidir.

Kendisi de İstanbul'un alınmasıyla ilgili felaket beklentileri üzerine yazan, ancak Kanuni dönemini de belirli bir politik teoloji anlayışını da işin içine katarak okumaya çabalayan Kaya Şahin'in hükmü de bunu doğrular. Bir anlamda Fleischer'in çözümlemelerini bir adım daha ileri götürdüğü söylenebilecek Şahin, "Fatih Sultan Mehmed döneminde kıyametçi siyasi temalar zuhur etmeye başladı. Süleyman zamanında ise Osmanlı padişahının tasvir ve takdimi meselesi yeni bir döneme girdi. *Cihanşumül siyasi teolojiler döneminin* belli başlı meseleleriyle uyumlu bir biçimde, Osmanlı padişahını evrensel bir tarih içerisinde, şer odaklarıyla savaşan ve hem Müslümanlar

85 Fleischer, "Mehdi ve Binyıl", s. 157.

86 Fleischer, "Mehdi ve Binyıl", s. 157.

87 Bu nokta aslında Fleischer ile Imber'i bir anlamda birbiriyle buluşturur. Ne var ki nihayette ortaya çıkan sonuca dönük bu buluşma, her ikisinin de farklı yerlerden yola çıktığını ve farklı unsurlarla örülü bir varsayım ortaya koyduğunu gözden kaçırmamalıdır.

hem de Hıristiyanlar üzerinde egemenlik iddia eden bir lider olarak ortaya koydu. Süleyman'ın saltanatının ilk yarısında kıyametçi hava dindikten sonra, kıyamet savaşlarına yapılan vurgu yerini adalet ve nizam hakkında daha uysal, kültürel ve dini bakımdan daha muhafazakâr bir söyleme bıraktı" şeklinde aslında Fleischer'in de söylemek istediklerini özetleyiverir.[88] Tıpkı Fleischer'in Gelibolulu Mustafa Âli üzerinden bir dönemi okuması yapmasına benzer bir şekilde[89] Celalzade Mustafa üzerinden bir dönem okuması yapan Şahin, böylece, aslında *Wittek'in üçlemesinde romantik bir tarihyazımının başlangıcına yerleştirdiği vakanüvist bir geleneğin oluşmasının neredeyse uç aşamasını teşkil eden nişancılık bakış açısından*, bir hükümranlık ve iktidar tablosu ortaya koymaya çalışır.

Ne var ki bu çerçeve tam da Wittek'in Hurgronje'nin mehdiye dair söylediklerine dayalı olarak geliştirdiği Fatih ve fetih imajıyla bir yanıyla uyumludur. Ortada kendi içkinliğinde anlamlı olabilecek bir hükümran, mehdi, fatih ve benzeri kavramlar yoktur; *başarının getirdiği sıçralamalar ve gerilimler vardır*. Başarı nihayete erdiğinde bunlar da herhangi bir iz bırakmadan tarihten silinir gider. Oysa gaza fikrini 'kuruluş'tan İstiklal Savaşı'na kadar yayan Wittek, bazı unsurların o kadar da silinmediğini de ortaya koymuş olmuyor mudur? Demek ki sorun tarihsel sürekliliği kurabilecek unsurlar olarak seçilenlen kavrayışların veya fikirlerin, böyle bir sürekliliği taşıyıp taşıyamamasındadır.

Öyle ki Şahin'den aktardığımız satırlarda altını çizerek önemini göstermeye çalıştığımız "politik teoloji" algısı bile, bundan nasiplenir. Şahin'in "politik teoloji"si Wittek'in *uç*'u gibidir: sınırda, belirli bir rekabet ortamında ortaya çıkar. Bu elbette Osmanlı'nın Batı'da Habsburglar, Doğu'da ise Safaviler'le mücadele içinde bir hükümranlık tasviri yapılmasının bir neticesidir; ortada bir hükümranlık fikrinin kendisine yönelik teorik bir yönelim olarak bir politik teoloji yoktur. Var olan sadece "[e]rken modern Avrasya'daki *ideolojik* mesele ve arayışlara cevaben *yeni bir 'siyasi teoloji'* meydana" getirmekten ibarettir.[90] Politik teolojinin yeni olması yanında ideolojik olarak adlandırılması, ciddi anlamda sorunludur. Yeni ise elbette eskisi vardır, ancak o nasıl teşekkül etmiş, belli değildir. Öte yandan Habsburgların ve Safavilerin iddalarına karşı ortaya çıkan ve ancak bu iddialar bünyesinde anlamlı olan bir politik teoloji, elbette ki ideoloji olabilir; ancak buna politik teoloji denebilir mi, tartışmaya açık bir meseledir bu. Sanki siyasal olanı ve teolojik olanı söz-

88 Kaya Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar: Celalzade Mustafa ve 16. Yüzyıl Osmanlı Dünyası*, çev. Ahmet Tunç Şen, (YKY, İstanbul: 2014), s. 216. İtalik eklendi.

89 Bkz., Cornell Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı, (1541-1600)*, çev. Ayla Ortaç, (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, üçüncü baskı, İstanbul: 2008).

90 Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 68. İtalikler eklendi.

konusu dönemdeki daha asli meselelerin tali birer unsuru imişcesine sunan bu tavır, Osmanlı'nın kendinden menkul ve kendine özgü addedilen tarihine göre biçimlenir ve dolayısıyla isteyenin istediği şekilde doldurabileceği açık bir alan, hatta "sahipsiz bir kuşak" ya da "ara bölge" halini alır. Elbette ki her iki şemanın da Batı merkezli unsurlarla bezeli olduğu; ırkçı olduğu kadar ortaya atanın kendi siyasal ve teolojik tercihlerini yansıttığı, ırkçı olmadığı, liberal olduğu durumlarda da en azından bir Judeo-Hıristiyan oluşuma ağırlık vererek konuştuğu ayrıca tartışılmalıdır. Lakin böylesi handikaplara Osmanlı sözkonusu olunca ikinci düzeyde başka handikaplar da eklenir ve bir açık alanda, sanki okyanus ortasında münferit bir adada teşekkül etmiş gibi değerlendirilen Osmanlı'da siyasal olan da, teolojik olan da, bunlarla bağlantılı kavramsal yapılar da, uzmanların kendi eğilimlerine göre doldurabildikleri unsurlar oluverir. Alanı Osmanlı belirlemez, uzmanın kendi tercihleri belirler. Bu da sözkonusu tercihlerin nasıl belirlendiğinin araştırılmasını gerektireceğinden, Osmanlı hakkında konuşurken dahi Osmanlı'dan başka şeylerden konuşulmasına yol açar. Gibbons'ta bunun nasıl ırkçılıkla, "kan"la ve kanın Avrupalı bir bilincin damarlarında nasıl dolaştığıyla alakalı olarak ortaya çıktığını gösterirken yapmaya çalıştığımız da, Wittek'te gaza fikrinin aşağıda göreceğimiz başka unsurlar yanında nasıl bir *uç* olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin de belirleyicisi olduğu düşüncesiyle karşılaştığımızda bunu vurgularken dikkat çektiğimiz de, bu başka şeyleri işaret etmek içindir. Osmanlı'yı tartışırken politik teolojiyi kullanan nadir isimlerden olan Kaya'nın politik teolojisi de böyle bir çerçeveden muaf değildir.

Oysa Schmittçi anlamıyla gitmesek, Schmitt'e karşı hayli sert eleştiriler yönelten ve Hegelci şemaya olabildiğince sadık kalan Habermas'ın "politik teoloji"yi, "siyasal toplulukların otoritesi kutsal güçle meşrulaştırılan yöneticilerin ayna imgesindeki kolektif kendine dayalı temsillerinin siyasal düzeni" olarak kabul etsek ve bu anlamıyla onun, hayli Hegelci olduğunu farkedeceğimiz bir şekilde, "kendiliğinden toplumsal bütünleşme formundan ziyade bilince refleksif bir dönüş vasıtasıyla kabile toplumlarından farklılaşan bir topluluğun simgesel temsili ve kolektif kendini anlaması"[91] olarak kabile toplumlarından federatif veya konfereratif yapılanmalarda ve dahası imparatorluklara giden yolda farklı bir toplumsal evreyi, kabilelik sonrası, ama modern öncesi bir evreyi, "toplumsal bütünleşmenin kandaş yapıdan hiyerarşik kraliyet bürokrasinin formuna kısmen tranfer edildiği"[92] bir evreyi temsil eden bir

91 Bkz., Jürgen Habermas, "The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology", *The Power of Religion in the Public Sphere* içinde, der. Eduardo Mendieta ve Jonathan VanAntwerpen, (Colombia University Press, New York: 2011), s. 18.

92 Habermas, "The Political", s. 17.

anlayış olduğunu benimsesek dahi, "politik teoloji"nin bir siyasal toplumun öncelikle kendisine dönük bir anlama ve temsil ilişkisi barındırdığı görürüz. Bu açıdan, eğer Osmanlı bağlamında bir politik teolojiden bahsedeceksek, *Habsburglarla ve Safavilerle mücadelelerinden ve kendileri ile yönettikleri toplumları bu mücadele bağlamında yeniden tanımlamalarından önce*, bir Osmanlı politik teolojisi tarif etmek zorunludur.

Ne var ki Osmanlı sözkonusu olunca, tam da Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarının niteliği nedeniyle, *bir Osmanlı politik teolojisi, kendisiyle ve kendisini anlamasıyla ilişki içinde değil, rakip imparatorluklarla rekabeti bağlamında, yani sınırda, uç'ta, serhad hatlarında sözkonusu edilebilmektedir.* Yine Habermas'ın ifadesiyle, Schmittçi anlamıyla olmasa bile, "hukuk ile monarkın yasal gücünün, kutsal halesini, yönetici hanedanları ilahi olanla bağlantılandıran mistik anlatılara borçlu olduğu" *böyle bir "politik teoloji", nihayette bütün hanedanlıkların da bir biçimde kendini meşrulaştırma yöntemi* olmuştur ve halen de olmaktadır. Ancak Osmanlı'yı uç'ta kurmanın maliyeti kendisini burada da gösterir. Kaya Şahin'in tanımlamadan bıraktığı, lakin Wittek'ten Yerasimos'a ve Fleischer'e kadar uzanan bir çizgide zaten gelişmiş bulanan bir anlayışa yaslanan "politik teoloji", hanedanın rolünü yeniden biçimlendirir; ancak öncelikle *hadiselerin akışına göre* ve ikinci olarak da, *öncesinde ve sonrasında ne olduğuna dair herhangi bir tablo sunmadan.*

Burada belki de başka bir zeminde tartışılması daha uygun olacağından, bir Osmanlı politik teolojisinin varlığını ve ne gibi unsurlarla örülü olduğunu elbette ki tartışmaya çalışmıyoruz. Amacımız, Wittek'in gaza tezini anlamlandırmaya çalışmak; bunu yaparken de, Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarında onun izlerini aramak ve özellikle de İstanbul'un fethine verdiği anlamın arkaplanını araştırmak. Elbette ki *Fatih'i bir ahir zaman mehdisi olarak sunmanın ya da Kanuni'yi bu mehdiyet iddialarını yatıştıran bir figür kılmanın politik teolojik bir mahiyeti de vardır. Lakin Osmanlı sözkonusu sözkonusu olunca, bunun siyasal boyutundan ayrışmış bir teolojik boyutta tezahür ettiğini, bunun Osmanlı'ya ancak dışardan politik bir bakışla mümkün olduğunu* yeterince gösterdik. Osmanlı hâkimiyet telakkilerini *uç*ta kurmaya çalışan bu eğilim, politik teolojiden bahsedildiği anda dahi onu *uç*ta tasarlar ve hanedanlık tasavvurlarındaki dönüşümleri yakalayamaz.

Oysa Örneğin Hüseyin Yılmaz, geniş bir Osmanlı külliyatına dayanarak, genelde varsayılanın aksine, Kanuni döneminde ideal yöneticiyi tanımlamak için sufilerin dilinin ağırlık kazanmaya başladığını ve önceki dönemlerin aksine "yönetici merkezli" bir anlayıştan, sultanın geri plana çekildiği "sadrazam merkezli" bir anlayışa da geçildiğini belirterek, bunun kanunu merkeze alan bir yönelim de içerdiğini işaret eder. Yılmaz'ın çalışmasının konumuz açısından önemi, bir yandan bir Osmanlı siyasal düşüncesinin teşekkülünü hem kendinden önceki külliyatla birlikte ele alması ve hem de özellikle Wittek'in asli "çekirdeğe" sonradan eklendiğini iddia ettiği Müslüman toprakların mevcut haldeki siyasal birikimi içselleştirme çabalarını

göstermesi, diğer yandan da Osmanlı hanedanlık algısındaki değişim ve dönüşümleri izleyebileceğimiz bir imge de sunmasıdır.[93] Gerçi örneğin aşağıda döneceğimiz Köprülü'nün şeması gibi bir şemanın eksikliği hissedilse de, Yılmaz'ın çalışması doğrudan hükümdar imgesine yöneliktir. Aynı şekilde Özkan Öztürk, Osmanlı siyasal düşüncesinde sufiliğin tezahürlerini incelediği çalışmasında, bu literatürde tarih sahnesine çıktığından beri nasıl bir devlet nizamı öngörüldüğünü geniş bir külliyatı ve hayli geniş bir kavramsal çeşitliliği de göz önüne de alarak ortaya koyar.[94] İhsan Fazlıoğlu, efsanevi diye geçiştirilen şeçerelerin siyasi ve dini anlamlarının önemini bağlamını vurgular.[95] İlker Evrim Binbaş, genelde İslâm tarihyazımında ve özelde de Timur hanedanlığı çerçevesinde şeçerelerin nasıl cihanşümul bir siyasallık içerdiğini ve ikili bir hükümran, tıpkı Kantorowicz'in iki bünyeli krala dair çalışmasında olduğu gibi, şecerelere dayalı bir hükümran imgesinin oluşmasına katkı sağladığını araştırır.[96] Bu ve benzeri çalışmalarda ortaya konulan bir yönetici imajıyla kıyasladığımızda, hem Wittek'in mesihçi bir yönetici imgesi ve hem de imparatorluğu *sadece* cihan hâkimiyeti rekabetinde *uç*ta ortaya çıkan bir iddia olarak gören anlayışların elbette ki ciddi anlamda sorgulanması da gerekmektedir.

Öyleyse, gerçekten İstanbul'un fethi öncesi ve sonrası bir felaket, kıyamet ve ahir zaman beklentisi yok mudur? Aslında sözkonusu dönem haricinde de herhangi bir doğal afet olduğunda bunu ahir zamana bağlayan sayısız anlatıyla karşılaşmak bizi şaşırtmayacaktır. Lakin İstanbul fethiyle bağlantılı ahir zaman beklentilerine ayrı bir önem vermeyi gerektirecek bir zemin de mevcuttur. Yine de Wittek'in ifadesiyle belirtmek gerekirse, Yüksel İslam'ın, İslâm medeniyetinin ilk devirlerinin ortaya çıkışı sırasında, fethedilen veya fethedilmesi amaçlanan diyarlara dair çeşitli kehanetler ve buna bağlı rivayetler olabildiğince yaygındı. Bizans ve İstanbul da bundan bağımsız değildi: "Hem *salih ve hem de muktedir cihanşumül bir yönetim arayışındaki böyle*

93 Bkz., Hüseyin Yılmaz, "The Sultan and The Sultanate: Envisioning Rulership in the Age of Süleyman the Laegiver (1520-1566)", yayınlanmamış doktora tezi, Harvard University, (Ocak 2005). Burada ancak tez halinden yararlanabildiğimiz bu çalışma, daha sonra gözden geçirilerek kitaplaşmıştır. Bkz., Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*, (Princeton University, Press, Princeton: 2018).

94 Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2015).

95 İhsan Fazlıoğlu, "Şecereler Ne İşe Yarar?", *Dergâh*, c. XV, no. 175 (Eylül 2004), s. 4-6.

96 Bkz., İlker Evrim Binbaş, "Structure and Function of the Genealogical Tree in Islamic Historiography (1200-1500)", *Horizons of the World: Festschrift for İsenbike Togan* içinde, der. İlker Evrim Binbaş ve Nurten Kılıç-Schubel, (İthaki, İstanbul: 2011), s. 465-544 ve İlker Evrim Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Dīn Alī Yazdī and the Islamicate Republic of Letters*, (Cambridge University Press, Cambridge: 2016).

mesihçi umutlar, Roma ve Konstantiniyye'nin fethine odaklanan bol sayıda rivayette görülebilir. İslâm dünya sahnesine çıktığında, Konstantiniyye, Hıristiyan ve Yahudi ahir zaman düşüncesinde eskatolojik bir kent, Mesih'in hükmedeceği bir Yeni Kudüs olarak zaten nam sahibiydi. İslam'ın ortaya çıkışından hemen sonra bu şehir, Müslümanlar arasındaki ahir zamana dair tahayyülde de, benzeri bir yer edindi."[97] Müslümanların Bizans'la sınır olmaya başlamasıyla, bu tür beklentiler, Bizans'a karşı bir *melhame* beklentisine de dönüştü. Ancak bunlar "cihanşümul emelleri yansıtır ve antik ahir zaman kenanetlerinin ifasında Müslümanlara verilen yeni rolü yansıtarak Kitab-ı Mukaddes'in ahir zamana dair malzemesinin yeniden biçimlendirilmesinden oluşur."[98] Tıpkı Sasani İmparatorluğu'nun ortadan kaldırılması gibi Bizans İmparatorluğu'nun da ortadan kaldırılacağını vadeden bu kehanetlerde elbette ki bir apokalipsisin neredeyse bütün unsurları mevcuttur. Lakin bu tür anlatıların oluşturduğu beklenti yanında hem içte ve hem dışta bir düzen vadediciliği ve siyaset tanzimi ile birlikte geliştiğini de, ama en önemlisi, cihanşumul bir iddiayı tabiatları icabı taşıdıklarını da eklemek gerek.[99]

Bu bağlamda elbette ki İstanbul'un alınma öncesinde ve sonrasında Osmanlılar arasında var olan apokaliptik ve mesihçi unsurları, "kendine özgü bir Osmanlı apokaliptisizminin varlığı" olarak sunmak yine Osmanlı'yı kendine özgüleştirmekten başka bir anlam taşımaz.[100] Daha tuhafı, Kaya Şahin'in, Yerasimos'u izleyerek, fetih ile özellikle Kanuni dönemi sırasında yaygın olduğunu belirttiği apokaliptisizmin özellikle ikincisinin, tam da Osmanlı'da politik teoloji bulduğu bir yerde, Osmanlı-Habsburg ve Osmanlı-Safevi ilişkilerinde "özellikle anlamlı" olduğunu belirtmesidir. Bunun politik teolojinin, bütün unsurlarıyla, zaten mesihçi mi olduğunu ileri sürdüğü, yoksa yine sadece Osmanlı'ya özgü olarak icat edilen ve politik teoloji literatüründen kopuk olarak değerlendirilen kendinden menkul

97 Yücesoy, *Ortaçağ İslam'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti*, s. 87.

98 Yücesoy, *Ortaçağ İslam'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti*, s. 87-88.

99 Hayrettin Yücesoy, özellikle Abbasi siyaseti bağlamında mesihçi hareketlerin ortaya çıkmış nedenlerini, yöneticilerin bu hareketlerle nasıl mücadele ettiklerini ve nasıl ortaya çıkan rivayetlerle de uğraşarak bir düzen ve ıslah siyaseti güttüklerini göstermesi açısından olduğu kadar bu konudaki literatürü işaret etmesi açısından da iyi bir kaynaktır. Ancak özellikle Müslüman-Bizans bağlamında Araplar arasında oluşan kehanetlere dair dikkat çekici bir çalışma için bkz., Suliman Bashear, "Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars: A Review of Arabic Sources", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, c. 1, no. 2 (Temmuz 1991), s. 173-207.

100 Kaya Şahin, "Constantinople and the End Time: The Ottoman Conquest as a Portent of the Last Hour", *Journal of Early Modern History*, c. 14, no. 4 (2010), s. 318.

bir politik teoloji için mi geçerli olduğunu elbette ki sorgulamak gerekmektedir. Lakin Şahin'in çalışması, bunun sanki "bütün İbrahimi dinlerin apokaliptik literatürlerinde gözlemlenen" yaygın bir "entelektüel dinamizmin ve senkretizmin iyi bir örneği"ni sergilediğini göstermeye dönüktür.[101] Bu elbette çok geniş bir alanı işaret eder ve "kendine özgü bir Osmanlı apokaliptisizminin varlığı" iddiasıyla da çelişir. Ancak neredeyse Osmanlı çalışmalarında sanki bir 'dibace' halini alan muhafazakâr ya da 'dini' Osmanlı algısını yerinden etmek veya milliyetçi tarihyazımının tahayyüllerini boşa çıkarmak gibi bir hedefi de gözettiğinden[102] ve bunlar çalışmaya şaşırtıcı dönüşlere sevkettiğinden, Şahin'in "kendine özgü bir Osmanlı apokaliptisizminin varlığı" dediği şey de böyle bir dönüş içinde yerini bulur: Şahin, Osmanlı'daki ahir zamancı eğilimleri, cihanşümul bir iddiası olan bir yönetici veya hükümran açısından değil, *mezhep farklılıkları* üzerinden açıklamaya girişiverir. Ona göre, kendisini Sunni addeden bir kesim içinde böylesi mesiyanik ve ahir zamancı eğilimlerin görülmesi, meselenin en dikkat çekici özelliğidir. Bu açından, her ne kadar apokaliptik eğilimlerin "yeni bir siyasal ideolojiyi", tuhaf bir biçimde politik teoloji diye de tanımlanan yeni bir ideolojiyi "meşrulaştırma"ya meylettiğine değinse de, nihayette bu ideolojinin Osmanlı'nın "gelecekteki savaşta önemli bir rol" oynayacağına dair vurgusu, Wittek'in gaza tezinin de, Fatih'e dair algısının da bir tekrarı haline gelir. Elbette ki sorun, hükümranlık imgelerinde ve telakkilerinde mesihçi unsurların ne kadar yer alabildiğini, mezhepler arası geçişkenliklerle ve farklılıklarla birlikte ve bunlara rağmen, bir hükümdarlık iddiasının ya da Wittek'in Ahmedi'den bir gaza tezi çıkarırken dikkate dahi almadığı cümleyi terkrar edersek, "Padişah aşağı yukaru 'âlem / Ol 'âlemden Pâdişâh olurmı kem" düşüncesinin nasıl bir hükümranlık tasvir ettiğini gözardı etmektir.

Oysa örneğin Yerasimos, ağaç ve Kızıl Elma kavrayışları üzerinden giderek, aynı temanın, farklı din ya da inançlardaki hâkim unsurlara göre nasıl belirlendiğini, bir sınır hattı oluştururken nasıl kendi imgelemlerindeki sınırları aşamadığını gösterirken ve bu temaların tarihselliğini belirli bir soykütüğü şeklinde ortaya koyarken, sadece aynı temanın farklı din ya da inançlarda geçişgenliğini ve senkretizmini değil, nasıl sınırlandırıldığını ve kendine mal edildiğini de işaret eder.[103] Tuhaf olanı, bu

101 Şahin, "Constantinople and the End Time", s. 350.

102 Bkz., Şahin, "Constantinople and the End Time", s. 319.

103 Bkz., Stefanos Yerasimos, "Ağaçtan Elmaya: Apokapliptik Bir Temanın Soyağacı", çev. Emel Ergun, *Cogito*, no 17 (1999), s. 291-332. Bu bağlamda şu cümleyi de alıntılamak yerinde olacaktır: "Efsaneler arasındaki akrabalıklar araştırmasında önemli olan, birçok yerde ortaya çıkan ve genel olarak iktidarı simgeleyen elmanın kendisi değil, sınır kavramı ile bağlantısıdır" (s. 309).

soykütüğü içinde Kızıl Elma'nın Osmanlı'da milliyetçiliğin ortaya çıktığı yıllarda, örneğin Ziya Gökalp'te, bir sınır hedeften çıkarak ahlaki bir ülkü halini almasıdır ve bu, Şahin'in ve benzerlerinin Osmanlı'ya dair çalışmalara düştükleri 'dibace'lerde tarihsel anlamından ziyade özselleştirilmiş bir milliyetçi veya muhafazakâr tarih algısını hedef almalarını da anlamsız hale getirir. Daha garibi, milliyetçi tarih yazımındaki bu tür dönüşümlere rağmen neredeyse *uçta* anlamlandırılan bir politik teolojinin diğer yüzünün, Batı'daki görünümlerinin, ne kadar ve hala mesiyanik olup olmadığını araştırmanın, bakış açısından silinmesidir[104].

104 Günümüzdeki uluslararası siyasal şartlara bakıldığında bu yargının kıymeti daha iyi anlaşılacaktır. İslâm dünyasında özellikle sömürgecilere karşı mücadele esnasında ortaya çıkan bazı hareketler mehdilik üzerinden de kendisini meşrulaştırmaya çalışmışlarsa da, günümüzde böylesi bir *siyasal mehdiciliği İslâm dünyasından ziyade, Batı siyasal düşüncesinde kimi zaman izlerine, ancak genelde de sirayet etmişliğine şahit olduğumuz 'mesihci' damarda yakalarız.* Hurgronje'nin, tipik bir protestan tavrıyla, sanki kendi dünyaya bakışı tamamıyla dünyeviymiş gibi sunduğu ve bütün teolojik yatırımı bu dünyevilik dışındaki arayışların üzerine yaptığı mehdiyet çözümlemesi, elbette daha İsa'nın zamanında başlayan ve daha çok Yahudiler ile Hıristiyanları kapsayan *teolojik bir mücadele*yle, Hıristiyanlığın içine sinmiştir. Bizatihi Hıristiyanlık, adını, 'İsa Mesih'in 'Mesih'inden alır ve eğer bu adı Türkçe olarak kullanmış olsaydık ona Hıristiyanlık yerine 'Mesihilik' diyecektik. Bu teolojik adlandırma boyutunu, Osmanlı sultanlarının Avrupalı muhataplarına hitaplarında kullandıkları lakaplarda geçen "millet-i mesihiyye" ifadelerinde de görürüz. Örneğin Erdal kralına "İftiharü'l-ümerai'l-izami'l-İseviyye, muhtarü'l-küberai'l-fiham fi *milleti'l-Mesihiyye*, muslih-i mesalih-i cemahiri't-taifeti'n-Nasraniyye, sahib-i ezyali'l-haşmeti ve'l-vekar, sahib-i dareyni'l-mecdi ve'l iftihar Erdel kralı" lakabıyla hitap edilmiştir. Aynı şekilde Eflak voyvodalarına da "İftiharü'l- ümerail-*milleti'l-Mesihiyye*, muhtarül-küberai't-taifeti'n-Nasraniyye Eflak/Boğdan voyvodası" şeklinde hitap edilmiştir. Aynı şekilde, Avusturya imparatorlarına "Kıdvetü ümerai'l- İseviyye, üsvetü küberai'l-fiham fi *milleti'l-Mesihiyye*, muslih-i mesalih-i cemahiri't-taifeti'n-Nasraniyye, sahibü ezyali'l-haşmeti ve'l-vekar, sahibü delaili'- mecdi ve'l-iftihar", İngiltere kraliçesine ise "İftiharü'l-muhadderati'l-İseviyye, *muhtarü'l-muvakkırati'l-Mesihiyye*, maslahatü mesalihi't- taifeti'n-Nasraniyye, sahibetü ezyali'l-haşmeti ve'l-vekar, sahibetü delaili'l-mecdi ve'l-iftihar vilayet-i İngiltere kraliçesi" diye hitap edilmiştir. Bkz., *Mübahat S. Kütükoğlu*, "Elkab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c11/c110025.pdf). İsevi ve Nasrani sıfatlarıyla birlikte anılan "mesihiyye"nin genelde "millet" ifadesiyle birlikte kullanılması, ayrıca araştırılmayı gerektirir. Elbette ki bu teolojik boyuttan başka, günümüz siyasal teorilerinde "mesih"in yerini göstermek için Walter Benjamin, Jacques Derrida, Giorgio Agamben gibi düşünürlerin eserlerine ve onlar üzerine gelişen literatüre bakmak kâfidir. O kadar ki Agamben, Katolik Kilisesi'ne, bürokratik bir örgütlenme olmak yerine, asli görevi olan "mesiyanik" ödevini hatırlatmaya bile gerek duymuştur. Bkz., Giorgio Agamben, *The Church and the Kingdom*, çev. Leland de la Durantaye, (Seagull Books, Londra: 2012). "Seküler mesihçilik" de denilen ve liberal yönleri ziyadesiyle fazla "protestant mesihçiliği"

Öyleyse Wittek'in İstanbul'un çeşitli kereler kuşatılmasına rağmen alınamamasının başarısızlığı üzerine fethinin gelecekte gelecek bir mehdiye bırakılmış olduğuna dair müslümanların çeşitli tarihyazımlarında[105] da bulunan bir unsura dayalı olarak özellikle Ankara bozgunundan sonra Osmanlı'yı yeniden toparlayan bir ruh olarak gaza ruhunun İstanbul'un fethiyle zirve noktasına ulaştığına dair düşüncesi, bir yandan mesihçi beklentiler ile hükümranlık telakkileri ve imgeleri arasındaki ilişkiyi gözardı ederken bu fikine dayanak gösterdiği Hurgronje'nin "[b]ütün dikkatler artık bu –daha evvel pek kâle alınmayan– son halifenin imansızlara karşı savaşı [fikrine] çevirilmiştir ve böylece bütün Muhammedî dünya için Mehdi-beklentisi yeni bir siyasi anlam ve fanatize eden taze bir güç kazanmıştır" şeklindeki cümleleri ile gaza tezi arasında bir ilişki kurulmasını zorunlu hale getirir, diğer yandan ise özellikle sömürgeci güçlere karşı mücadelenin devlet oluşumları dışında, Sudan'daki Mehdilik veya Mağrip'teki Senusilik gibi akımların öncülüğüyle gerçekleştiği bir dönemde kendisini de "kuyu"ya atar. Wittek'in tezi, Gibbons'ın "Wilsonyen bir uğrak" için hayli uygun görünen tezine nazaran, uluslararası 'diplomasi' açısından, Türkiye'nin bağımsızlığının gaziler eliyle gerçekleştiğine dair imgenin giderek yayılmasını da hatırlarsak, *tehlikeli yönler* taşır.

IV. 'WİTTEK TEZİ' OLARAK 'KURULUŞ'

Ne var ki Wittek, Osmanlı 'kuruluş'unun asıl aktörleri olarak kurguladığı gazilere dair 1937 tarihli bu ilk okumasına, yıllar sonra, 1965'te yayınlanan başka bir metinle geri döner ve bu, *Wittek'teki gaza tezinin ikinci versiyonu* olarak değerlendirilebilir. "The Taking of Aydos Castle" adlı bu metinde, Wittek, gaza ruhunun nasıl bir

için ise, bkz. Anthony E. Mansueto, *The Death of Secular Messianism: Religion and Politics in an Age of Civilizational Crisis*, (Cascade Books, Oregon: 2010). Bu konuda, başka kaynaklara da yönlendirmeyi sağlayan bir tartışmaya yer veren bir çalışma için bkz., Arthur Bradley ve Paul Fletcher (der.), *The Politics to Come: Power, Modernity and the Messianic*, (Continuum, Londra: 2010). Batı tarihinde mesihçiliğin ve kıyamet beklentisinin uzantılarını ele alan bir çalışma için bkz., Sarah Hutton (seri editörü), *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture, I-IV,* (Brill, Leiden: 2001). Kısacası, *siyasal olarak, Batı geleneği, politik teolojik geleneğini yitirmiş hâlihazırdaki İslâm dünyasındaki olası benzeri hareketlerden çok daha 'mesiyanik'tir.* Lahey'deki Kraliyet Müzesi'nde araştırma yaptığı sırada, Osmanlı'nın Flemenk krallarına gönderdikleri fermanları bana gösteren ve ilk defa karşılaştığım "millet-i Mesihiyye" ifadesinin anlamına dikkatimi çeken İsmail Hakkı Kadı'ya bu uzun notun temelini attığı için teşekkür borçluyum.

105 Bu konuda yukarıda belirtilen kaynaklar yanında ayrıca bkz., Feridun M. Emecen, *Fetih ve Kıyamet, 1453: İstanbul'un Fethi ve Kıyamet Senaryoları*, (Timaş Yayınları, dokuzuncu baskı, İstanbul: 2016).

'ruh' içerdiğini göstermek amacıyla, ilk Osmanlı kaynaklarında Orhan zamanında gerçekleştiği söylenen Aydos Kalesi'nin alınmasına dair iki ayrı kaynaktaki anlatıları birbirleriyle kıyaslar. Bunlardan ilki olan Aşıkpaşazade'nin *Tevarih-i Âli Osman*'ında yer verdiği şu hikâyeyle başlar:

> Meğer tekfürinün bir kızı var-ıdı. Nâgâh bir gice Hazret-i Resûl'i aleyhisselâmı ol kız vâkı'asında görmiş. Ne görmiş? Görür kim kendüyi bir derin çukura düşmiş. Bu hâlda-y-iken nâgâh bir hûb sûretlü ve latif sîretlü kişi gelür bu kızı çukurdan çıkarur. Bunun geydügi libâsların dahi eğninden çıkarur, yabana atar. Bunun endâmını yur, dahi harîr geyecekler getürüp geydürür. Bundan sonra kız belinleyü uyanur, fikr ider. Bu gördügi düşe 'acâyibe kalır ve illâ bu gördügi düşindeki kişinün hayâli kızun 'aklını alur. Gice ve gündüz hayâli gözinden ve gönünden gitmez, tahayyürde kalur.[106]

Aydos Kalesi'nin nasıl alındığını aktaran bu hikâyedeki kız kalenin tekfurunun kızıdır ve kendisini çukurdan çıkaranın kim olduğunu merak edip dururken kalenin Türkler tarafından kuşatıldığını görür. Kendisi de askerlerine yardım etmek için kalenin burcuna çıktığında kendisini çukurdan çıkaran kişinin Türklerin "serveri ve ulusı" olduğunu farkeder. Hemen gidip Rumca bir mektupta rüyasında gördüklerini yazar. Mektuba Türklerin kuşatmayı bırakmasını, tayin ettikleri bir gece güvenilen adamları kaleye göndermelerini, o gece kaleyi kendisinin Türklere alıvereceğini de ekler. Mektubu bir taşa bağlayıp askerlere fırlatır. Taş rüyasında gördüğü Gazi Rahman'ın önüne düşer. Gazi Rahman mektubu Akça Koca'ya götürür. Mektubu çevirdiklerinde yazılanlara inanırlar ve kuşatmayı kaldırdıkları yanılsamasını vererek tayin edilen geceyi beklerler. O gece kaleye vardıklarında kız beline bağladığı bir ipi aşağıya sarkıtır. Gazi Rahman da kendini ipe bağlayarak kaleye çıkar. Sonra da kale kapısını açar. Türklerin kuşatmayı kaldırdığını düşünerek kutlama yapan tekfur ve askerleri sarhoş olduğundan kale kolayca fethedilir. Gazi Rahman, tekfuru ve kızını Orhan Gazi'ye götürür. Orhan Gazi, kız ile ganimetten yüklü bir miktar malı Gazi Rahman'a verir.

Wittek, Aşıkpaşazade'de geçen bu hikâyeyi Neşri'nin *Cihannüma*'sında geçen versiyonuyla kıyaslayar ve her iki versiyonun da neredeyse aynı olduğunu; ancak Neşri'de ufak değişiklikler bulunduğunu ileri sürer.[107] Gerçekten de Neşri'de Aydos'un fethi neredeyse Aşikpaşazade'yi birebir takip eden bir dille aktarılmıştır:

106 Aşıkpaşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, haz. K. Yavuz-M. A. Y. Saraç, (K Kitaplığı, İstanbul: 2003), s. 356.

107 Paul Wittek, "The Taking of Aydos Castle".

> Aydos tekfurunun bir mahbube kızı varidi. Bir gece düşünde görür ki bir çukura düşmüş, çıkamaz. Karşıdan bir hub suretli yiğit gelir. Çukurdan kendiyi çukarır. Dahi kendinin evvelki libasını soyup, bedenini yuyup, harir libaslar geyürür. Kız heman belünleyü uyanup, ta'accüb eder. Amma bu düşünde gördüğü yiğidin hayali gözünden gitmez, dayim bu fikirde olur. [108]

Wittek, makalesinde, bu iki versiyon arasında benzerliklerden ziyade farklılıklara dikkat eden bir analiz yapar. Öncelikle Aşıkpaşazade'de tekfurun kızının rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğü kısım Neşri'de yoktur ve bu, Aşıkpaşazade'de var olan "dinsel anlam"ı Neşri'de dindışı bir hale büründürür. Böylece Neşri'de hikâye "güçlü erotik bir çeşni"ye dönüştürülmüştür. Wittek'e göre, Neşri'nin hikâyeyi dindışı bir hale büründürerek bir aşk hikâyesine çevirmesi, kızın rüyada gördüğü gencin ismiyle de devam eder. Aşıkpaşazade'de Gazi Rahman olan gencin adı, Neşri'de Abdurrahman Gazi olmuştur. Wittek'e göre, bu, Aşıkpaşazade'de Allah'ın isimlerinden birisi olarak anılan, dolayısıyla *kendisine 'kutsiyet' yüklenen* bir gencin, Neşri'de daha dindarca bir tonla da olsa "Rahman olan Allah'ın kulu Gazi" biçimini almasını, dolayıyla sekülerleşmesini doğurur. Başka bir ifadeyle, Aşıkpaşazade'de, denebilirse (tabii ki yukarıda işaret ettiğimiz üzere, yanlış yerde, bir hükümran imgesinde değil de bizzat gazi figüründe) Kantorowicz'in 'kralın iki bedeni' fikrine benzer *bir 'kutsal savaşçı' figürü* bulan Wittek, Neşri'de bunun neden bir 'aşk hikâyesi'ne dönüşerek yerinden edildiğini araştırır. Ona göre, Aşıkpaşazade'nin metninde, "kızın rüyasına –ve liderlerinde rüyanın *kutsal adam*ını tanımasına– referansı, Gazilerin ona ve planlarına güvenmesine yol açmıştır; kızın gördüğünün Peygamberleri olduğunu hep birden biliyorlardı".[109] Dolayısıyla yazıldığı dönemde Aşıkpaşazade'nin tarihini dinleyenler de. Oysa Neşri'nin metni, "kızı, merakından, saldırganları görmek için sipere gitmeye, burada birden –kentli bir kızın yapabileceği gibi, zarifçe– sevdalı olduğu gence mesajını bırakmaya cüret eden kara sevdalı bir bakire gibi sunar".[110] Wittek hikâyenin tarihsel bir gerçeklikten ziyade bir efsane olduğunu kabul etse de, Aşıkpaşazade'deki versiyonun "ilk Osmanlı dönemlerinin gerçek bir belgesi" olduğunu; "ilk dönemlerin hayatını ve ruhunu" yansıttığını ileri sürer. Oysa Neşri'deki versiyon, bu ruhu tam bir masalsı efsaneye dönüştürür. Dolayısıyla Wittek, "Neşri, muhtemelen hikâyede görünmesini şok edici bulduğundan ve Peygamber'in Gazi-

108 Mehmed Neşri, *Cihannüma*, haz. N. Öztürk, (Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul: 2014), s. 61. Krş. Mehmed Neşri, *Aşiretten İmparatorluğa Osmanlı Tarihi (1288-1485)*, sadeleştiren N. Öztürk, (Timaş Yayınları, İstanbul: 2011), s. 72. Bu sadeleştirilmiş basımın sadeleştirme yöntemi kadar isminin de tuhaf olduğunu belirtelim.

109 Wittek, "The Taking of Aydos Castle", s. 670.

110 Wittek, "The Taking of Aydos Castle", s. 670.

lerin başında nasıl görülebildiğini hiç anlayamadığından, Peygamber'i [hikâyeden] çıkarmalıydı" hükmünü verir.[111]

Lakin Wittek'ten neden her iki metinin farklılaştığını ve bunun kendi gaza tezine ne tür bir katkısı olduğunu izah etmesini beklerken, metin ne beklenebileceği gibi gaza ruhuna daha yatkın görünen Aşıkpaşazade'nin ve ulemaya daha yakın Neşri'nin temsil ettikleri kesimlerin aralarındaki gerilime dair bir yoruma ve ne de böyle bir farkın ortaya çıkaracağı sonuçlara dair gözlemlere yer verir. Elbette ister Osmanlı isterse de daha geniş bir bağlamda İslami bir politik teoloji açısından Wittek'in kutsallık kurgusunun önemi büyüktür; lakin bunu herhangi bir hâkimiyet telakkisi hüviyetinde değil, Imberci amlamıyla popüler bir kültür ortamında var olduğu söylenebilecek bir *taife* üzerinden, benzeri başka taifeler yanında sadece bir taife üzerinden yapmış olmasının kendisine maliyeti büyüktür. Wittek'teki iki ayrı üçlemeyi hatırladığımızda, belki gaza ruhu ilk üçleme, Osmanlı'nın kendisine, devletlerine ve cemiyetlerine dönük bir üçleme için anlamlı olabilir; ancak ikinci üçleme, ulema, kalemiye ve seyfiye diye özetlemeye çalıştığımız başka bir üçleme açısından Aşıkpaşazade ile Neşri arasındaki fark, ilk üçlemenin de ikincisine dayalı olarak biçimlendiğini gösterir: Aşıkpaşazade gaza ruhunu temsilen seyfiyeye yakınken Neşri ulemaya yakındır ve gaza anlayışları da bu açıdan elbette ki farklılık arzedecektir. Çünkü Neşri'nin tarihini artık Aşıkpaşazade'nin yakın olduğunu belirttiği gazi ruhunun çok uzağında bir yerde, Bursa'da yazmış olmasına; "ilk dönemlerin hayatının ve ruhunun devam ettiği uzak sınırlar"dan uzakta bir yerde bulunmasına; sonraki Osmanlı tarihçilerinin de Aydos Kalesi'nin alınmasını hikâye ederken Neşri versiyonunu tercih ettiklerine; hatta altıncı yüzyılın sonlarında tarihini yazan Saadettin'in kızın yazdığı mektubun, artık Doğu Türkçesinin aksine "rumca" yerine "frenkçe" yazdığını belirttiğine değinmesine rağmen, bunlardan da kayda değer bir sonuç çıkarmaz. Bunun yerine, Wittek'in Aydos Kalesi'nin alınmasına dair metni, kendi hayat hikâyesine dair anekdotla biter:

> Aydos hikâyesi, burada, bu armağan eserde, bu çalışmanın adandığı saygın bilimadamı ve dostun gözünden kaçmayacak olsa da, okuyucuya ifşa etmem gereken başka bir anlamı da varsayar: hayatımın riskli bir aralığında, gerçekliğin rüya, rüyanın da gerçeklik olduğu bir zamanda, dostça bir yardımcı olarak gelen ve beni büyük bir sıkıntıya düşüren kuyudan çıkartan, o [dost]'tu – bu, zihnimden hiçbir zaman çıkmadı.[112]

Bu satırların Hamilton A. R. Gibb'e armağan olarak hazırlanan bir yayında yayınlandığı hatırlattığımızda, Aydos Kalesi'nin alınmasına dair farklı versiyon-

111 Wittek, "The Taking of Aydos Castle", s. 672.
112 Wittek, "The Taking of Aydos Castle", s. 672.

ları konu edinen bu metnin Wittek için anlamını kavramamız zor olmayacaktır. İstanbul'da bir Alman kuruluşunda çalışırken Nazilerin iktidara gelmesi üzerine istifa edip Brüksel'e yerleşen, Naziler Brüksel'i işgal etmek üzereyken buradan kayıkla Londra'ya kaçan ve düşman bir milliyete mensup olarak bir müddet gözaltında tutulduktan sonra Hamilton A. R. Gibb'in desteğiyle serbest kalmak yanında aynı destekle Londra Üniversitesi'nde uzun yıllar çalışacağı bir pozisyon elde eden Wittek, tıpkı rüyasında kuyuya düşmüş tekfurun kızı gibi düştüğü kuyudan kendisini kurtan Gibb'e borcunu bu metinle ifade etmek istemiştir. Ayrıca Wittek Brüksel'de sürgün iken, Osmanlı'nın 'kuruluş'una dair varsayımını sunduğu ve daha sonra *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu* adıyla yayınlanacak derslerine destek de Gibb'ten gelmiştir. Dolayısıyla Gibb, Wittek'e birçok zor durumda yardım eli uzatmıştır. Bu açıdan Wittek'in Aydos Kalesi'nin alınmasına dair metni, "gerçekliğin rüya, rüyanın da gerçeklik olduğu bir zamanda" kendisine yardım eden Gibb'e teşekkür borcunu ifa etmek üzere kaleme alınmıştır. Ancak işin Wittek'in hayatını ilgilendiren bu boyutundan başka bir tarafı da yok mudur?

Wittek'in Osmanlı'ya dair çalışmalarının derlendiği *The Rise of Ottoman Empire*'ına İlker Evrim Binbaş'ın yazdığı Giriş'te tam da bu konuya odaklanır. Binbaş'a göre hem orijinal anlatılarda ve hem de Wittek'in metninde kurduğu, ama açıklamadan bıraktığı bağlantılarda muğlaklıklar vardır: "Örneğin, Peygamber ile kızın Türk askerleri arasında gördüğü *gazi* lideri arasındaki ilişki, hayli müphem bırakılmıştır ve Wittek de onu açıklanamaz olarak bırakır. Belki de orijinal metne 'kutsal adam' figürünü ekleme riskine bu nedenle girmiştir".[113] Lakin işin başka bir boyutu da vardır: Wittek, Gibb'in de yardımıyla sunduğu derslerde, "İslâm âlemi ile Bizans Devleti'nın sınırlarında var olan kutsal savaş (*gaza*) *etiği* [ethos] ile ilk Osmanlı siyasasının oluşumuna yol açan kahramanvari kutsal savaşçı (*gazi*) *figürü*"ne dair tezini ortaya atmıştır:

> Bu göreceli olarak basit formulasyonla Wittek kutsal savaş fikri ile Osmanlı Devleti'nin oluşumu arasında bir 'nedensel ekonomi' tahayyül etmiştir. Tıpkı yoldaşı Stefan George tilmizi Kantorowicz tarafından ortaya konan kralın bedenindeki gibi, bu 'nedensel ekonomi' de eylem ile düşünce ya da pratik ile inanç arasındaki ilişkiyi açıklar.[114]

Elbette Binbaş'ın bu formulasyonunda *ciddi olarak* düzeltilmesi gereken birkaç husus var. Bunların bir kısmı bir yönüyle Wittek'in varsayımlarının Binbaş tarafından formüle edilmesiyle ilgiliyse, en önemli kısmı ise Kantorowicz'in Binbaş tarafından alımlanmasıyla ilgilidir. Kantorowicz ile ilgili olan hususlar bir sonraki aşamaya erteleyerek Binbaş'ın Wittek'in varsayımını formüle etmesine bakacak

113 Binbaş, "Paul Wittek: A Man in Dark Times", s. xi.

114 Binbaş, "Paul Wittek", s. xiii. 'Etik' ve 'figür' kelimelerindeki italikler eklendi.

olursak, iki husus göze çarpar. Birincisi, Binbaş 'gaza'yı bir 'ethos' olarak sunar: Wittek'in formülasyonunda gaza, ona göre, *uç* toplumunda, fikir ile eylem, inanç ile pratik arasında nedensel bir tasarruf ilişkisi öngören bir etiktir. İkincisi, Binbaş, etiği, aslında böyle bir etik düşüncesinin kabul edemeyeceği bir figüre bağlar: gaza etiği çerçevesinde ortaya çıkan gazi *figürü*, Osmanlı'nun oluşumuna yol açan kahramanvari bir figür olarak sözkonusu etiğin taşıyıcısıdır.

Aşağıda ele alacağımız üzere, Binbaş'ın Wittek'i Kantorowicz ile kıyaslaması ne kadar yerinde ise Wittek'teki gaza "hayatını ve ruhunu" bir etik ve bunun yaşıyıcısı bir figür etrafında formüle etmesi de bir o kadar tartışmaya açıktır. Elbette Wittek, Aydos Kalesi'nin alınmasına dair iki farklı versiyondan özellikle Aşıkpaşazade'nin versiyonunun "ilk dönemlerin hayatını ve ruhunu" yansıttığını bizzat kendisi ifade etmiştir. Gerçi sözkonusu gaza "hayat"ı ve "ruh"u, Neşri zamanında da vardır; lakin Neşri'nin metnini yazdığı, artık bir ulema kentine dönüşmüş Bursa'nın çok uzağında "sınırlar"da devam eden bir "hayat" ve "ruh"tur. Demek ki Wittek'in Neşri ile Aşıkpaşazade arasında kurduğu ilişkide, Binbaş'ın düşünce ile eylem, inanç ile pratik arasında öngördüğü nedensel tasarruf ilişkisinde var olmayan bir asimetri göze çarpar. Öyleyse neden Binbaş, 'gaza'yı bir etiğe, 'gazi'yi de bir figüre dönüştürmüştür?

Bu dönüşümün tarihi, Wittek'in gaza tezinin 1980'lerle birlikte başlayan eleştirilerinden bağımsız olarak tespit edilemez. Bu eleştirilerde, aslında çok tali ve nedeni fazla açıklanmadan bırakılmış olmasına rağmen, *Wittek'in gaza tezi, Weber'in protestan etiği tezine benzetilmiştir*. Lindner, böyle olası bir benzerliği ilk kuran kişidir. Gibbons'ın 'ırk' ve 'kan' ekseninde gelişen Osmanlı 'kuruluş' varsayımının güncellenmiş bir versiyonu olarak kan bağına dayalı olmayan, kapsayıcı olan, ama Gibbons'taki müşrik ilk Osmanlıları şaman ilk Osmanlılar algısıyla da dönüştüren bir kabile tezinin sahibi olduğunu daha önce gördüğümüz Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*'da, Wittek'in gaza tezini eleştirirken, onu "Weimar zamanının Alman entelektüel yaşamı"nın "içerisi"ne konumlandırır. Dolayısıyla Wittek'in tezi, "savaş arası yıllar boyunca yaygın belli fikirlerle uyum içinde" gelişmiş bir tezdi. Bu yıllarda Alman geleneğinde hâkim olan anlayış iki fikri öne çıkarmıştı:

> [İ]lki, fikirlerin kendi özel yaşamları vardır, ve ikincisi, fikirler doğrudan eyleme geçirir ve eylemi ateşler. Wittek'in tarih yazımına ilişkin bu varsayımları onun *Protestan Ahlak ve Kapitalizmin Ruhu*'na olan borcunu açığa çıkarır. İktidar boşluğu döneminde Weber'in bilim çevrelerine etkisi büyük oldu ve o yıllarda ortaya çıkan *Geistesgeschichte* de Wittek çapında bir bilimadamı ve metin çözümleyicisine fazlasıyla yakın gelmiş olmalı.[115]

115 Bkz., Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 21.

Bizde de Sabri Ülgener'in en önemli temsilcisi olduğu *zihniyete* dayalı bir çözümleme anlayışını karşısına alan bu satırların en önemli handikapı, Lindner'in Weber'i bilip bilmediğini tartışmaya açacak olmasıdır. Gerçekten Wittek'in, gaza teziyle Weber'e, hem de *Protestan Ahlak ve Kapitalizmin Ruhu*'nda ortaya koyduğu fikirleriyle Weber'e gerçekten borçlu olduğu söylenebilir mi? Aslında bunu sınamak için Weber'in *Protestan Ahlak ve Kapitalizmin Ruhu*'nda nasıl bir tez ortaya koyduğunu, bu tezin nasıl bir *sosyal bilimler mantığı*na dayalı olarak geliştiğini, böyle bir *sosyal bilimler mantığı*nın kendi içinde ne tür sorunlar taşıdığını ve metodolojik olarak daha sonraları neye dönüştüğünü uzun uzadıya ele almaya gerek bile yoktur. Lindner ciddi olarak Weber'i okuyup okumadığını sorgulamamıza yol açacak unsurları zaten yeterince açık bir biçimde ortaya koyar. Ona göre Weber'in genelde bütün bir sosyal bilimler metodolojisi ve özelde de *Protestan Ahlak ve Kapitalizmin Ruhu*, aslında "fikirlerin kendi özel yaşamları" olduğunu ve bunların eyleme yol açtığını, eylemi tetiklediğini öngören bir metodolojidir. Wittek de Alman geleneğinde hâkim olan bu *Geistesgeschichte* eğiliminin etkisinde olarak, ilk Osmanlı'yı tasarlarken fikirleri önplana çıkaran bir tez ortaya atmıştır. Oysa "Wittek'in fikirler ve *propaganda* iddiaları hakkındaki vurgulamalarına karşıt olarak, ilk dönem Osmanlıların davranışları (behavior)" incelenmelidir.[116] Demek ki *zihniyete* karşı *davranış* ikilemiyle karşı karşıya bırakmaktadır Lindner bizi. Elbette burası ne Lindner'in antropolojik bir kabile anlayışına dayalı bir tez ortaya koymaya çalıştığına dair iddialarını da göz önüne alırsak, *Amerikan davranışçılığı ile antropolojinin ilişkisini* sorgulamak ve ne de bizzat Lindner'de davranışçılığın ne kadar etkili olduğunu araştırmak için uygun bir yer değildir. Zaten Lindner'in Wittek'te "propaganda iddiaları" olduğundan bahsettiğine dikkat ettiğimizde ve bir adım sonra ilk Osmanlı yazarlarının ne kadar gazadan bahsederlerse etsinler, ilk Osmanlıların öncelikle komşu müslümanlarla savaşa tutuştuğunu iddia ettiğini gördüğümüzde[117], hem sosyal bilimler mantığının ve hem de böyle bir mantık içinde tarihyazımının yerinin ne olabileceğinin önemi kalmamaktadır. Ayrıca hâkimiyet telakkileri ve hükümranlık imgeleri açısından müslümanlarla da savaşın nasıl bir bağlamı olabileceği Lindner'de tartışmaya bile kapalı bir çerçevede yer aldığına da dikkat çekmeye bile gerek yoktur. Zaten Lindner'in 'davranış'a bakarak oluşturduğunu varsaydığımız önemli tezlerine önceden yeterince değindik ve bunların, antropolojik bir kabile anlayışını bile taşıyamayacak derecede Gibbons'ın "Wilsoniyen uğrak"taki bir Osmanlı algısının yeniden tedavüle sokul-

116 Bkz., Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 21-22. Çeviri değiştirildi. Bkz., Lindner, *Nomads and Ottomans*, s. 4. İtalik eklendi.

117 Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, s. 22.

masından başka bir değer taşımadığını yeterince vurguladık. Öyleyse?

Öyleyse Lindner'in Wittek ile Weber arasında kurduğu ilişki havada kalmaktadır ve aslında zorlama bir ilişkidir. Ne var ki Colin Heywood, Lindner'in böyle bir ilişkiye dair iddiasını bir adım daha ileri götürür. Lindner'in Weber ile Wittek arasında kurduğu ilişkiye atıfta bulunan Heywood, Wittek'in Osmanlıların gaza ruhuyla hareket ettiklerine dair tezini ortaya ilk attığı "Londra derslerinin 'Gazi Etiği ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu' olarak yeniden adlandırılabileceği"ni iddia eder: "Bu anlamda, Wittek'in gazi fikrini tanrısallaştırması, Weberci bir Ethos'un ders kitabı örneğidir" ve "Ethos" da, "Weber tarafından 'yalnızca başka rasyonel meşruluklarının yokluğuyla sıkıntıya düşmeyen şeylerin varlığına anlam verebilecek bir görüş'" olarak tanımlanır.[118] Elbette bu tanım Weber'in değildir; Weber'i yorumlayan Gianfranco Poggi'den alınmadır.[119] Ancak ne Poggi'nin Weber'i kendine özgü bir şekilde, hatta Marx'a yakın bir şekilde yorumlamasının (örneğin, püriten ahlakın zannedildiği gibi sosyal aktörlerin öznel davranışlarına verdikleri anlamların toplumsal olanı oluşturduğu tezine karşı çıkarak, onun, belirli bir sınıfın, burjuva sınıfının kolektif eylemlerine anlam veren nesnel bir toplumsal olgu olduğuna, böyle bir ethos'un kolektif bir aktör olarak burjuva ethos'u olarak değerlendirilebileceğine dair yorumlarının[120]) uzantılarına ve dolayısıyla bu anlayışın Lindner'den aldığı fikirlerin eylemi tetiklediğine dair yorumu yerinden edebileceğine dikkat eder ve ne de Weberci ethos'un nasıl Wittekçi bir bağlamda yeniden üretilebileceğine dair herhangi bir açıklamada bulunur. Bu açıdan, Wittek'in gaza tezinin niye Weberci bir ethos fikrinin ders kitabı örneği olabildiği açık değildir.

Ne var ki bir sosyoloğun veya genel anlamıyla sosyal bilimler mantığına hâkim bir beşeri bilimler öğrencisinin Heywood'ta da bulabileceği metodolojik sıkıntıları daha baştan bir kenara bırakmamızı gerektirecek bir yaklaşım tarzı zaten kendisini gösterir. Heywood, "Wittek'in gazi fikrini tanrısallaştırması"ndan (aposteosis) bahseder. Bu tamamıyla Weber'le uyuşmayacak bir etos tarifidir. Weber, etos'un püritenlik altında aldığı biçimin nasıl tanrısal bir figür oluşturduğundan değil, bu dünyalı bir eyleme dönük olarak bir ruh yaratarak nasıl rasyonel olarak başka türlü bir meşruiyete gerek duyulamayacak denli bir servet birikimine yol açarak kapitalist eylemi biçimlendirmeye başladığından bahseder. Bu açından Weber ile Wittek arasında kurulan ilişki de kendi içinde hayli sorunludur. Wittek'in gaza

118 Bkz., Heywood, "Wittek and the Austrian Tradition", 21.

119 Heywood bunu düştüğü dipnotta belirtir. Bkz., Gianfranco Poggi, *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber's* Protestant Ethic, (The Macmillan Press, Londra: 1983), s. 47.

120 Bu konuda özellikle bkz., Poggi, *Calvinism and the Capitalist Spirit*, s. 37-39.

tezi başından sonuna teolojiktir ve her ne kadar başıboş, işsiz-güçsüz grupların da gazi olabildiklerine ve dolayısıyla kendilerine bir amaç belirlediklerine değinse de, gazayı bir etos haline getirebilecek bir unsur olarak fütüvvet Wittek'te Hıristiyan komşularına dini gerekçelerle saldırma amacından başka bir amacı daha baştan siler. Gaza, eğer bir ahlak ya da ruh veya ethos olarak tanımlanabilecekse, ancak bir *uç* ahlakı, ruhu veya ethos'udur ve hep öyle kalmıştır. 'Bu dünyalı' olmaya da kapalıdır.

Öte yandan, Heywood'un Wittek'i aralarında Weber'in de bulunduğu bir geleneğe yerleştirme çabaları hayli karışıktır. Wittek'in gaza tezinin Weberci bir ethos'la yakınlığına değinirken ortaya çıkan "kahramanvari", hatta 'tanrısallaşmış' bir figürün kaynağını sadece Weber'e bağlamaz; sözkonusu 'kahraman' (veya *alp*) etrafında oluşan bir akıncı ruhunu işaret ederken, aşağıda ayrıca üzerinde duracağımız *9/11'de İkiz Kuleler'in yıkılmasını da gündeme getirecek kadar skandal yorumlara da ulaşan Heywood'a göre* Wittek, aslında, Alman romantik geleneğinden beslenerek, "idealleştirilmiş ve kahramanvari bir lider figür"ü etrafında gelişen "tarihsel bir etik" peşindedir; bu etik:

> ... en eski Osmanlı tarihsel kaynaklarda canlandırılan idealleştirilmiş kolektif gazi idealinde vücut bulan *devatio islamica*'ya çok uyar. Kahraman lider kültü... Wittek örneğinde, Osmanlı sultanı II. Mehmet'i değerlendirmesinde çok aşikâr bir biçimde görülebilir. Wittek, Kontantiniyye fatihiyle özellikle tarihsel bir figür olarak ilgilenmiş görünmektedir ve onun hükümranlığı, bütün pratik nedenler dolayısıyla, Wittek'in Osmanlı tarihi konusundaki yazıları için bir *terminus ad quern* oluşturur. Bu şaşırtıcı gelmemeli: Fatih'in hükümranlığı, sadece Osmanlı tarihinin romantik dönemi diye adlandırabileceğimiz bir dönemin sonunu işaret etmez. Ayrıca, tarihçinin, neredeyse tamamıyla edebi bir doğaya sahip tarihsel kaynaklara dayandığı bir dönemi de kapatır... Böylece bir 'süper-*gazi*' olarak II. Mehmet'e dair Wittekçi görüş, tamamıyla, Kostantiniyye fatihi olarak Mehmet'in en yüce anındaki binyılcı unsurlarla muntazam bir biçimde kaynaşır. Bu açıdan, Wittek'in II. Mehmet'i, erken dönem İslâm geleneği ışığında, bir tür İslami bir "Ahir Zaman İmparatoru" olarak görünerek, Kantorowicz'in II. Frederick portresine yaklaşır.[121]

Bu pasaj burada üzerinde duramayacağımız kadar çok şey ima eder aslında ve Heywood'un Batı'daki mesiyanik eğilimler de dâhil birçok eğilimi sanki çok dar bir çevreye aitmiş gibi sunduğunu gösterir; lakin şimdilik Heywood için Wittek'teki bu 'gaza ruhu'nun çeşitli vechelerini sunan hususlara işaret etmek yeterli olacaktır: Heywood, Wittek'in gaza tezinin, kendisinin de şöyle ya da böyle içinde bulunduğu Stefan George çevresinden[122] de esinlenmiş olabileceğini ileri sürer. Buna

121 Colin Heywood, "'Boundless Dreams of the Levant': Paul Wittek, the George-'Kreis', and the Writing of Ottoman History", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 1 (1989), s. 41.

122 Stefan George çevresi hakkında geniş bir literatür mevcuttur. Yine de şu kaynaklara bakı-

göre, örneğin Wittek, bu çevreden olan Theodor Menzel'den esinlenmiş bir görüş ortaya koymuştur. Tam olarak 'gaza ruhu'nu olmasa da ona zemin hazırlayacak bir görüşü ortaya atan, Alman bir Türkolog olan Menzel, daha 1925'lerde, Fars ve Bizans etkisiyle bir saray kültürü oluşturan Anadolu Selçukluları döneminde bölgede "gerçek bir Türk kahramanlık çağı" yaşandığını belirtir. Bu "kahramanlık çağı"nın toplumu, tamamıyla *milli, hatta folk bir biçime* sahiptir ve ne kadar "ilkel" olsa da, "güçlü ve içsel olarak birleşmiş milli bir hayat"ın tezahürüdür. Bu çağı oluşturan insan unsuru da, Orta Asya'dan Anadolu'ya yaşanan büyük göçler ile daha sonra Moğol baskısı dolayısıyla görülen göç hareketidir. Bu göç dalgaları, "sayısız mistik ve ulemanın hayli güçlü manevi (*geistige*) unsuru"nu da barındırır. Böylece Anadolu'da, Selçuklular arasında yaşanan çekişmelere rağmen, "dayanıklı bir Türk devlet sistemi" oluşmuştur.[123] Ne var ki Alman Şarkiyatçı geleneğinin bir örneği olarak değerlendirilebilecek bu okuma, Wittek'teki 'uç' toplumu anlayışının bir ilk örneği olması yanında, bizi Osmanlı'nın 'kuruluş' varsayımlarındaki heterodoks bir damar arayışından Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan "folk İslam" çalışmalarına kadar geniş bir alana sorgusuz sualsiz taşımaktan başka bir işlevi haiz değildir.

Yine de meseleyi Heywood'un yaptığı gibi daha da karıştırmamak adına kısaca belirtmek gerekirse Wittek'in teziyle Menzel'in aslında 'kuruluş' varsayımlarında çokça karşılaştığımız unsurları "kahramanvari bir çağ" olarak birleştirerek sunması birbirleriyle tam örtüşmez. Herşeyden önce Menzel denebilirse hayli 'milli' bir karakter üzerinden giderken, Wittek buna 'dini', hatta teolojik bir veçhe kazandırmaya çalışmıştır. Yine de Heywood, bu tür farklılıklara aldırmadan, Wittek'in gazileri idealleştirmesinin Menzel'le benzerlikler taşıdığını iddia eder. Ona göre, Wittek için "Anadolu'nun sınır boylarının idealleştirilmiş ve arketipik *'heroischritterlich'* [kahraman şövalyevari] İslami gezgin savaşçı figürü", dahası "sadece etrafında oluşmakta olan Osmanlı devletinin kristalleşeceği toplumsal unsur değil, aynı zamanda ethos'u Osmanlı devletinin daha sonraki bütün tarihine nüfuz edecek ideal bir figür" olan gazi[124], onun benzeri tezler

labilir: Robert E. Norton, *Secret Germany: Stefan George and His Circle*, (Cornell University Press, New York: 2002); Melissa S. Lane ve Martin A. Ruehl, *A Poet's Reich: Politics and Culture in the George Circle*, (Camden House, New York: 2011); Carsten Strathausen, "'Geheimes Deutschland': George's Biopoetics", *Telos*, no. 176 (2016), s. 51-76; Kantorowicz ile çevrenin bağlantıları için bkz. Paul Fleming, "Secret Germany / Crooked Germany: Ernst H. Kantorowicz", *Telos*, no. 176 (2016), s. 102-120. Wittek ile sözkonusu çevrenin arasındaki ilişki ise Hewyood'un andığımız makalelerinde yeterince ele alınmıştır.

123 Colin Heywood, "Wittek and the Austrian Tradition", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 1 (1989), s. 16.

124 Heywood, "Wittek and the Austrian Tradition", 15.

geliştiren bir geleneğin içinden gelerek ürettiği fikirlerle mümkün olmuştur. Dolayısıyla Heywood, Wittek'teki bu 'idealleştirme'nin daha Menteşe Beyliği üzerine çalışmasıyla başladığını belirtir ve bu eserden şunu alıntılar:

> Hudutlarda manevi [*geistige*] durum ve hayat görüşü, hükümet merkezlerinin ahlakına göre tanzim edilmiş, teolojik, edebi, hukuki ve ticari olarak vaz'edilmiş olanın taban tabana zıddına kahramanca, şövaleresk, romantik [*heroisch, ritterlich, romantisch*] ve bununla mukayese edilince katiyetle iptidaidir.[125]

Böylece Heywood, şunu ekler: "'*Heroisch*', '*ritterlich*', '*romantisch*': bunlar, Wittekçi tarihsel oluşum tarzına dair açık bir kavrayışa ulaşmanın anahtar kelimeleridir."[126] Wittek bu anahtar kelimeler etrafında, "tarihsel bir misyon"a sahip bir Anadolu, daha sonra da Osmanlı tarihi yazmaya çalışmıştır. Hatta kimi zaman bu tarihyazımını, "yüksek romantisizm" yanında "tarihsel kadercilik (predestinarianism)" olarak nitelendirir.[127] Böylece Wittek, Osmanlı tarihinin bazı unsurlarını değil bütün unsurlarını açıklamasını sağlayabilecek "bir *Ideenschema*" olarak Osmanlı geçmişini bir "ideoloji" olarak yeniden kurgulamıştır. Bu kurgu, "Osmanlı tarihinin bir *Weltanschauung*, bütüncül bir dünya-görüşü olarak (yeniden) yazılmıştır". Gaza tezi, bir ideolojidir; çünkü bizzat Osmanlılar tarafından hem "bir itici güç ve meşrulaştırma" ve hem de "kendilerine dünyada mukadder gördükleri yerlerini kazanma itkisi" olarak kullanılmıştır; devlet aygıtları, bu çerçevede kurulmuştur. Ama aynı zamanda bir *Weltanschauung*'tur; çünkü Wittek onu, sadece Osmanlı tarihinin yeniden yorumlanmasının ideolojik bir temeli olarak değil, ama aynı zamanda Osmanlı'nın 'kuruluş'undan yıkılışına kadar tek açıklama modeli olarak görmektedir.

Heywood'a göre bu, "geriye dönük bir rasyonelleştirme" içerir ve sabit bir ideolojik bakış açısından tarihin yeniden yazılması anlamını taşır. Bu anlamda, ister sağdan ister soldan olsun, isterse de "nesnel" bilimsel çabalarda olsun, tarihin sabit bir ideolojik bakış açısından yeniden yazılmasının çabaları çoktur ve bunun en güzide örneği de, Weber'in protestan etiği tezidir. Wittek'i yeniden Weber'e bağlayan bu çaba, protestan etiğini bu kez bir ideoloji ve *Weltanschauung* olarak da konumlandırır. Sosyal bilimler geleneğindeki Weber yorumlarıyla örtüştürülmesi hayli zor olan bu bakış açısı, bir yandan Wittek'in gaza tezini Alman geleneği içine yerleştirmeyi hedeflerken diğer yandan da Wittek'in tezini milli bir ruh ve kahramanvari çağ olarak yeniden yazar. Ne var ki Heywood, yukarıda da belirtildiği üzere, bu iki tez arasında kurduğu benzerliği, "ideolojik bir sabit fikir" açısından benzerlikleri

125 Paul Wittek, *Menteşe Beyliği*, s. 6. Çeviriden alıntıya, Heywood'un dikkat çektiği kelimeleri, köşeli parantez içinde ekledim.

126 Colin Heywood, "Introduction: A Critical Essay", s. 13.

127 Heywood, "Wittek and the Austrian Tradition", s. 25.

dışında, *analitik olarak* açıklayamaz. Bunun yerine, bir tarihçiden bekleneceği üzere, arşivleri karıştırarak Weber ile Wittek arasındaki kesişmeler üzerinde durur. Weber de, Wittek gibi, Stefan George'un karizmatik şahsiyet fikrine ve mistik dizelerine, belirli bir oranda, kendisini kaptırmıştır. Bunun dışında, Wittek, Osmanlı tarihi üzerine olmasa da, Türk ve İslâm tarihi üzerine iki uzun makalesini, 1925 ve 1928 yıllarında, Weber'in kurduğu *Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* adlı dergide yayınlamıştır. Böylece Weber ile Wittek birbirlerine yakın olarak konumlandırılıverir.

Doğrusu Heywood'un Wittek konusundaki yazıları arasında dolaşmak Osmanlı 'kuruluş' varsayımları arasında dolaşmaya benzer. *Arşivler karıştırıldıkça, Wittek'in yeni bağlantıları çıkar ve bunlar daha öncekiler üzerine eklene eklene, bazen de başka bir bağlantının yanında ayrı bir bağlantı olarak, katmanlaşarak büyür, sarmallaşır*. Bu açıdan, örneğin, Wittek'teki idealleştirilmiş bir kahraman figürünün kaynağı, mesiyanik ve apokaliptik doneleriyle Kantorowicz'in II. Frederick hakkındaki çalışmasıyla benzeştirilirken, göç etmek durumunda kalmış primitif bir halkın idealleri olarak Menzel'le benzeştirilir. Hatta aynı konuda, burada üzerinde duramadığımız, "muhafazakâr, daha sonra da Nazi tarihçi" Kurt Hildebrandt'ın, devlet oluşumunu "kahramanların rüyaları devlette fiiliyata dönüşür "şeklinde özetlenebilen bir kahramanın eseri olarak yorumlayan tezlerinin de, en azından Aydos Kalesi hakkındaki makalesiyle Wittek üzerinde etkili olduğuna değinilir.[128] Hatta Wittek'in Nazi Almanyasından kaçıp sığındığı Belçika'da o sıralarda *Hz. Muhammed ve Charlemagne*'ında[129] Akdeniz Birliğini dağıtarak Akdeniz'i "iki karşıt ve birbirlerine düşman sektörler"e bölen Henri Pirenne'den etkilenerek "Hıristiyanlık âlemi ve İslam" arasında bir sınır çizmeye çalıştığını iddia eder. Sadece Pirenne bu sınırı, ortaya çıktığı dönemde ele alırken Wittek ise Malazgirt-sonrası tezahürlerine değinmektedir.[130] Bunun dışında, aslında sadece *Wittek'in gaza tezi değil, Osmanlı 'kuruluş'una dair ne kadar mesele varsa, neredeyse hepsi, Wittek üzerinden gündeme getirilir*.

Ne var ki Wittek'in gaza etiği tezinin sıkıntısı ve sorunları, Heywood'un araştırdığı şekliyle hangi düşünce ekolünün etkisinde geliştiğini, arşiv kaynakları arasında gezinerek, araştırarak tespit etme yöntemiyle de, Lindner'in açtığı çizgide Wittek'in kaynaklarının zayıf, hem gaza ideolojisinin itkisi ve hem de bu ideolojiden doğan bir dünya görüşünün meşrulaştırıcı gücü olamayacak denli monolitik olduğu şeklindeki düşüncesiyle[131] de ya da Wittek'in 1980'lerde ortaya çıkan diğer eleştirmenlerinin

128 Heywood, "Wittek and the Austrian Tradition", s. 18.
129 Bkz., Pirenne, *Hz. Muhammed ve Charlemagne*, s. 19.
130 Heywood, "Introduction: A Critical Essay", 19.
131 Lindner, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinde İtici güç ve Meşruiyet".

yaptıkları gibi gaza tezin, "parçalara ayırarak" eleştirmeye yeltenmekle[132] halledilemeyecek sıkıntı ve sorunlardır. Wittek'in gaza ruhu teziyle başlattığı ve Birinci Dünya Savaşı'nda bu ruha rağmen karşısındaki en büyük düşmanı Habsburglarla ittifaka girerek sadece kendi varlık sebebini ortadan kaldırmakla kalmadığı, her iki imparatorluğun da sonuna yol açan bir birliktelik oluşturduğu ve böylece her iki geleneğin de tarih sahnesinden silindiği şeklindeki uzun erimli bir Osmanlı okuması, ilk kez Köprülü tarafından "tek cepheli" ve "*unilateral*" olarak eleştirildiğini hatırlatmak gerek.[133] Ne var ki Köprülü de sonradan onu takip ederek Wittek'i sadece 'kuruluş' ekseninde yorumlayanlar da burada iki yönlü okumanın farkına varamamıştır.

Her ne kadar Heywood, Wittek'in Osmanlı 'kuruluş' sorunu üzerindeki çalışmaları bu iki yönlülüğü açığa çıkarmak gibi bir işlev görse de, o da ulaştığı neticeleri son noktasına kadar götürememiştir. Burada sorulması gereken soru, Osmanlı'yla birlikte Habsburgların kaybettiği geleneğin ne olduğu sorusudur: Neden Osmanlı ile Habsburgların yaptığı ittifak, her ikisinin de aslında sona ermesine yol açmıştır? Neden iki *düşman*ın *ittifak*ını Wittek, bu iki imparatorluğun *savaştan bile önce* kendi yenilgilerini hazırladığına inanmaktadır? Elbette ki soruların karşılığı, her ne kadar Wittek'te böyle bir eğilimin var olduğu dikkatlerden kaçmayacaksa da ve Wittek'in *'gaza tezi'ni* Osmanlı'nın 'kuruluş'una dair bir tez olmaktan çıkararak onu bir *'Wittek tezi'ne* dönüştüren bazı önemli noktaları işartet etse de[134], Heywood'un sürekli altını çizdiği *'heroisch'*, *'ritterlich'*, *'romantisch'* olamaz. Eğer Wittek, Kantorowicz ve diğerleri gibi, Habsburg geçmişine romantik ve mitik bir şekilde bakan küçük bir çevrenin etkisi ile bu tezleri geliştirmişse, Habsburgları da romantik ve mitik yapan unsurların ortaya konulması gerekirdi.

132 Wittek eleştirmenlerinin, aslında daha 1947'de yayınlanmış, lakin Yunanca olduğundan ancak ikincil kaynaklarla dolaşıma sokulmuş George G. Arnakis'in "Gibbons'tan beri Osmanlıların temelleri sorunu üzerinde çalışan tüm araştırmacıların, ilk Osmanlıların öncelikle İslami [Wittek tezi] veya esasen Türk [Köprülü tezi] niteliklerini vurgulamakla yollarını şaşırdıkları; doğru bir tasvire ulaşabilmek için Bitinya'daki yerel koşulların dikkatlice incelenmesi gerektiğini" ileri süren *Hoi protoi othomanoi* adlı eseriyle başladığını belirtmek gerek. Bu dipnottaki tırnak içindeki ifade, Arnakis'in eserini inceleyen Robert Lee Wolff'un değerlendirmesinden alıntılayan Kafadar'ın *İki Cihan Aresinde*'sinden; bkz., Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 64. Kafadar'ın Wittek tezinin eleştirmenlerini incelediği bölümler ise, bu konudaki hem literatürü ve hem de tezlerin niteliğini sunması anlamında, dikkat çekici; bkz., Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 66-86. Metindeki "parçalara ayırmak" ifadesi ise Kafadar'ın, Wittek eleştirmenlerinin tutumunu gösteren genel bir ifadesi; bkz., Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s.66.

133 Mehmet Fuat Köprülü, "Osmanlı İmparatorluğunun Etnik Menşei Meseleleri", *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* içinde, haz. Orhan Köprülü, (Alfa, İstanbul: 2015), s. 238.

134 Bkz. Heywood, "Spectrality, 'Presence' and the Ottoman Past", s. 63.

Bu arayış bizi yeniden Binbaş'ın Wittek'i değerlendirmesine götürür. Binbaş, Lindner'in ve özellikle de Heywood'un Wittek üzerine çalışmalarını eleştirel bir gözle değerlendirmeden, gaza'yı bir etos ve gaziyi de kahramanvari bir figür olarak kabul etmiştir. Ne var ki Wittek konusunda doğru soruyu soran yine Binbaş olmuştur: "niye Wittek Kantorowicz'in *Kralın İki Bedeni* gibi bir kitap yazamadı".[135] Binbaş, bu soruya, Wittek'i de Aydos Kalesine dair çözümlemesinde ele aldığı tekfurun kızı gibi bir "kuyu"ya yerleştirerek cevap vermeye çalışır. Bu "kuyu" aslında iki yönlüdür: Birinci yön, Wittek'in, kendisi gibi Nazilerin iktidara gelmesinden sonra sürgün olarak yaşamak zorunda kalan Ernst Kantorowicz, Erwin Panofsky, Erich Auerbach, Gershom Scholem, Leo Spitzer, Hannah Arendt, Leo Strauss, Gustav E. Von Grünebaum, Andreas Tietze gibi isimlerle benzerliği ve benzemezliği üzerine kuruludur. Wittek, sürgün bir bilimadamı olarak onlara benzer; lakin onlara eşdeğer bir yer de edinememiş, mesela Kantarowicz'in *Kralın İki Bedeni* gibi bir eser meydana getirememiştir. 'Gaza tezi', tek yönlüdür; Osmanlı'nın ortaya çıkışını, 600 yıl ayakta kalmasını ve nihayette ortadan kalkmasını bir "çekirdek" veya nüve olarak 'kuruluş'una neden olan 'gaza tezi'ne ve onun artık Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra zeval bulmasına bağlaması, uzun bir tarih dilimini tek bir neden üzerinden açıklamaya çalışarak onu başarısızlığa sürüklemiştir. Wittek bu anlamda "kuyu"dadır; ancak Wittek'in Nazilerden kaçarken önce Brüksel'e, Nazilerin Belçika'yı da işgal etmesi üzerine sonra da Londra'ya sığınmasıyla burada çalışmalarını yürüttüğü "Şark ve Afrika Çalışmaları Okulu'nun Wittek'e uygun bir ofis sağlayamaması nedeniyle" mi, yoksa "Londra'da Viyana'nın entelektüel canlılığını bulamaması nedeniyle" mi, örneğin, "Wittek ile Kantorowicz arasında, savaş sonrası bilimsel üretim açısından görülen aşikâr farklılık" ortaya çıkmıştır? Ya da Wittek, "*Kralın İki Bedeni* statüsünde bir eser ortaya koymak için Osmanlı çalışmaları sahasında çok daha fazla altyapısal çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu" mu hissetmiştir? Dahası "Viyana ve İstanbul'da iki imparatorluk idealinin çöküşüne şahip olduktan ve bunların yasını tuttuktan sonra, Londra'da, bir üçüncüsünün, Britanya İmparatorluğu'nun ortadan kalkışına katlanmak zorunda kalacağını" mı hissetmiştir?[136] Binbaş, bu sorulara cevap verilemeyeceğini belirtir. Ancak sorularını ortaya koyduğu bağlam gerçekten ilginçtir ve *güncel*dir. Imber'in çok sonraları ifade edeceği Osmanlı'nın "kara delik"ini çok önceden mi farketmiştir Wittek? Osmanlı üzerine çalışmalarının onu "kuyu"ya attığını mı hissetmiştir?

Yine de bu "kuyu"nun ikinci yönü, bir 'kurtuluş umudu'nu da içerir: Wittek, Benjamin'in 1940'larda farkettiği "Mesih sadece kurtarıcı olarak değil, aynı zamanda

135 Binbaş, "Paul Wittek: A Man in Dark Times", s. xvi.
136 Binbaş, "Paul Wittek: A Man in Dark Times", s. xvi.

Deccal'e boyun eğdirmek üzere gelir. Düşman kazanacak olursa, *ölüler bile* payını alacak bundan. Ancak bu endişeyi içinde duyan tarihçi, geçmişteki umut kıvılcımlarını alevlendirme yetisine sahiptir"[137] düşüncesini, ondan çok önce, 1930'larda, o "kara günler"de farketmiş; geçmişten umut kıvılcımları devşirmeye aday endişeli bir tarihçi gibi bir his içinde, bulunduğu "kuyu"dan kurtulmanın ancak "Mesih veya süper-*gazi*" ile mümkün olabileceğini görmüştür. Dolayısıyla Wittek'in Osmanlı çalışmaları çok da Osmanlı üzerine değil, *Wittek'in mensubu bulunduğu bir imparatorluğun, Habsburgların yıkılmasıyla içine düştüğü umutsuzluğa bir çare arayışı, mesihçi bir umut beklentisi*dir. Wittek'in gazi figürünü de, Osmanlı'yı Imber'in iddia ettiği gibi "sağcı Alman milliyetçi geleneklerinden" etkilenmiş bir biçimde okumuş olduğuna dair sert iddiası kadar olmasa da[138] belirli bir mesihçilik içeren "Sonra gelen ön gelenden yiğ olur" anlayışıyla yorumlama çabası da bu umudun bir göstergesidir. Binbaş, Wittek'in bu beklentisine bir ad verir: "Wittek'in politik teolojisi".[139]

Gerçekten Wittek'in ilk Osmanlı kaynaklarında Aydos Kalesinin alınmasına iki farklı anlatıyı, Aşıkpaşazade ile Neşri anlatılarını kıyaslayan makalesinde görülen bir rüyadaki "kuyu"dan Wittek'in kendi "kuyu"suna uzanan ilginç bir makaledir Binbaş'ın makalesi. Lakin çok fazla Wittek üzerinedir ve bazı problemleri vardır. Herşeyden önce, Wittek'te bir politik teoloji keşfetmek ile *Wittek'in, zihninde bir arayış olarak ister var olsun isterse de olmasın, 'bir Osmanlı politik teolojisi nasıl kurulabilir?' türünden bir sorunun peşinden giden, ancak başarısız kalan çabası aynı şey* değildir. Politik teolojinin, hükümranlık telakkilerinde ve imgelerinde değil, bir figür olarak gazide aranmasıyla zaten baştan başarısızlığa mahkûm olmuş bir arayıştır Wittek'inki.

Öte yandan Binbaş, Wittek ile Kantorowicz arasındaki ilişkiyi daha doğru bir bağlama yerleştirerek de dikkat çeker. Örneğin Heywood'un Kantorowicz'i, Stefan George çevresinde takılıp kalmış, II. Frederick üzerine eseriyle mitik ve kahramanvari bir geçmiş yaratmış sürgün öncesinin Kantowowicz'idir. Heywood, Kantorowicz'in *King's Two Bodies*'i ile ortaçağa dair hala tartışılmaya devam eden bir politik teoloji oluşturduğu dönemi sözkonusu bile etmez. Bu gerçekten üzerinde durmayı hak eden bir ihmaldir. Neden Wittek'i Alman geleneğindeki neredeyse her türlü eğilimle anan Heywood, Osmanlı'yı politik teolojik bir çerçeveye de yerleştirecek bir tartışmayı silmiştir? Bu sorunun cevabı biraz da Wittek'te, onun gaza tezinin, kendisini eleştirenler tarafından sürekli ihmal edildiğini gördüğümüz

137 Walter Benjamin, "Tarih Üzerine Tezler", çev. N. Gürbilek, *Son Bakışta Aşk* içinde, haz. N. Gürbilek, (Metis Yayınları, İstanbul, 1993), s. 42.

138 Bkz., Colin Imber, "Paul Wittek's 'De la défaite d'Ankara a la prise de Constantinople'", s. 69.

139 Binbaş, "Paul Wittek: A Man in Dark Times", s. xvi.

bir 'uç' toplumu kurgulamasında ve bu 'uç' toplumunu kurgularken birisi Osmanlıların kendisine dönük bir üçleme ve diğeri de bu toplumsallaşmanın niteliğini ve gerilimlerini sergileyecek başka bir üçleme oluşturmasında yatar. *Osmanlı 'kuruluş' sarmalına katkıda bulunan hemen hemen herkes, Wittek gibi, Osmanlı'nın bir göçebe imparatorluğundan bir parça daha fazla bir şey olduğunu kabul etmiş; sadece bu 'bir parça daha fazla'nın anlamlı olduğu bir Osmanlı tasavvuru geliştirmeye çalışmıştır*. Gibbons'ın "kan" ve "ırk"ı ile Wittek'in 'uç'u ve gazisi, bu anlamda birleşir.

Lakin sömürgeciliğin ve ırkçılığın hâkim olduğu sömürgeci bir 'diplomatik' düzende, Wittek'in tezi, bir *horror Jihadium* oluşturacak denli de 'fazla'lık içerir. Wittek'in tezinin bütün eleştirisi, Binbaş gibi meseleyi biraz daha yörüngesinde tartışmaya çalışanlar istisna, ne gaza tezinin gerçekten niye başarısız olduğunu mesele edinmiştir ve ne de Osmanlı 'kuruluş'u için meselenin nasıl çözümlenmesi gerekeceğine dair gerçekten izlenmesi gereken bir usül ve yol açmıştır. Daha tuhafı, meselenin Wittek'in kendi hayatına gelip dayandırılması bir yana, uluslararası literatürde 1980'lerde ortaya çıkmaya başlayan ve Wittek'in gaza etiğini idealleştirmesini sorgulayan çalışmalarının "Vietnam Savaşı'nı görmüş,'bir ideal için savaşma'nın ya da 'insanların kendi 'üstün' değerlerini yayması'nın, 'aslında' bayağı nedenlerin körüklediği eylemleri meşrulaştırmak üzere ideologlar tarafından uydurulmuş belagattan daha öte bir şey olabileceğini kabul etmeyen bir akademisyenler neslinin bıkıp usanmışlığı"na bağlanmasıdır.[140] Oysa mesele daha derindir.

V. 'İTİLAF'A KARŞI İTTİFAK OLARAK 'KURULUŞ'

Her ne kadar Kafadar Wittek'in gaza tezine dair eleştirilerin Vietnam savaşından bıkan tarihçilerin bir arayışına bağlasa da, Heywood'un gaza tezini 11 Eylül'e kadar bağlayacak bir bağlamda okuduğuna değinmiştik. Elbette gazayı 11 Eylül'e bağlamak ile Vietnam savaşının ideolojik propagandasından sıkılmış tarihçilerin bıkıp usanmışlığına bağlamak arasında ciddi farklar vardır. İlki Wittek'in "*raison d'etre*"sının bugün ne anlama gelebileceğini işaret eder ve neologizmimize geri dönecek olursak, bir *horror Jihadium* içinde olduğu söylenebilecek Heywood bu konuda olabildiğince sarihtir. İkincisi ise bu sarahatin ne anlama gelebileceğini, gerçekten Heywood'un kurduğu bir bağlantı gibi bir şeyin kurulup kurulamayacağını, dahası niye böyle bir bağlantı kurulduğunu düşünmeye bile gerek duymadan, meseleyi 'çiçek çocuklar' arasından çıkan tarihçilerin savaş bıkkınlığına bağlayıverir.

Heywood, gaza tezinin bugüne etkilerini birkaç yerde birden gündeme getirir. Örneğin, 2013'te yayınlanan bir makalesinde, "yirmi birinci yüzyılın ikinci onyı-

140 Bkz., Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 50; Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 73-74.

lında, Osmanlı tarihi, kısmen 9/11'in hissedilen uzantılarına bir tepkiyle ateşlenmiş olarak, özellikle Kuzey Amerika'da, *uzantılarıyla*, ana bir uzmanlık alanı olmuştur" der.[141] Sözkonusu "uzantılar"ın ne olduğunu ise, 2012'de Wittek'in *The Rise of Ottoman Empire*'ının genişletilmiş baskına yazdığı eleştirel girişte sarih bir biçimde ortaya koyar. Wittek'in Osmanlı tarihini yorumlamasını "hem mistik ve hem de Machiavelci anlamıyla, amoral" diye betimler. Bu Wittek'in Alman tarihselci geleneğinin Birinci Dünya Savaşı sonunda girdiği krizi dikkate almadığının bir göstergesidir. Her ne kadar Binbaş Wittek'ın gaza teziyle kendisini bir "kuyu"da bulduğunu; buna rağmen Anglo-Saxon şarkıyatçıların da yardımıyla Londra'da kendisine bir kürsü edinebildiğini işaret etse de, Wittek gaza tezinden geri adım atmamış ve Alman tarih geleneğinin krizinden etkilenmemiş gibi davranmıştır. Heywood, Wittek'in "tarihi 'kozmik evrimin bir uzanımı'" olarak gören Alman romantik geleneğinin hulasasını nihayette Nazi mitinde bulunduğunu öne sürer. Ama Wittek bir anti-Nazi olsa da, Osmanlı'yı "kendi dünya görüşü", *Weltanschauung*'u içinde kavramaya çalışarak oluşturduğu idealleştirilmiş bir gazi devleti kurgusu, aynı Alman tarihselci geleneğin bir ürünüdür. Heywood'un Alman Şarkıyatçı geleneğini gündeme getirmeden, dolayısıyla Şarkıyatçılığı tamamıyla silerek Wittek'i bir Alman tarihselci geleneği içine yerleştirmesi ve hatta bu geleneğin Birinci Dünya Savaşı sonrasında yaşadığı krizi sanki yokmuş gibi değerlendirerek bir Osmanlı tarihi anlatısı ortaya koyduğundan bahsetmesi, onun, Osmanlı tarihi sözkonusu olunca ortaya atılan cüretkâr yorumları bir adım daha ileri götürmesine neden olur:

> Dolayısıyla iddia edilebilir ki Wittek tarafından kullanılan (Ahmedi gibi) ilk edebi kaynaklardan çıkarsadığımız biçimde, Osmanlıların kendilerine dair bakış açısı, bir eylem diyalektiği içeriyordu: *teleolojik ve mesiyanikti* (tıpkı bin Ladin'inkinde olduğu gibi) –örneğin, çağın İkiz Kuleleri olan Konstantiniyye'nin gelecekte fethedileceğine dair (düzmece) peygamberi geleneklere [prophetic traditions] (*hadis*'lere) bkz. Kesinlikle Hegelian *Zeitgeist*'in gelişimi ('Das Gang Gottes in die Welt'), Osmanlı'nın (Tanrı'nın rehberi olduğu) "ebediyen muzaffer Uc"a inancına yakındır.[142]

Heywood'un uydurma olduğunu söylediği Konstantiniyye'nin fetholunacağına dair hadislerin aslında nasıl bir imparatorluk imajı içerdiğine yukarıda yeterince değindik. Düştüğü bir dipnotta, *Latince "pomum rubrum" olan adını da vererek hem de, "Türk folklorunun mitolojik Kızıl Elma"sı diye bahsettiği "Türk-Müslüman fatihlerin nihai amacı olan efsanevi kent"ın alınacağına dair efsanelerden bahsettikten sonra, New York'a "Büyük Elma" (Big Apple) dendiğine de gönderme yaparak*, "[g]ünümüz terörist

141 Heywood, "Spectrality, 'Presence' and the Ottoman Past", s. 59. İtalik eklendi.
142 Heywood, "Introduction: A Critical Essay", s. 23.

eskatolojisinin etiyolojisi düşünüldüğünde Kızıl Elma'dan Büyük Elma'ya atılacak adım belki de çok uzak değildir"[143] yorumunda bulunur. Osmanlı'nın Kızıl Elma'sı New York'un Büyük Elma'sına dönüştürülüvermiştir. Ancak, örneğin Yerasimos'un soykütüğünü incelediği bir fikri bir tarihçiye yakışmayacak bir şekilde bugüne bağlayarak. *Meselenin aslında Osmanlı'yı anlamaktan nasıl çıkıverdiğine* şaşırmamak için, "Osmanlıların kendilerine dair bakış açısı, bir eylem diyalektiği içeriyordu: *teleolojik ve mesiyanikti* (tıpkı bin Ladin'inkinde olduğu gibi)" ifadesi bile kendi başına yeterlidir. Bunlar, Heywood'un Wittek'te bulduğu "*aşikâr saçmalıklar*"ı kat kat aşan saçmalıklar elbette. Ancak Heywood hızını alamaz ve şunu da ekleyiverir:

> Yetmiş yıl önce Wittek'in 'gaza tezi' kendi içinde 1930'ların *seküler mesiyanizmi* bağlamında sadece akademik bir ilgi olarak değerlendirilebilirdi. Şimdi, pre-modern tavırların yeniden ortaya çıktığı yeni bir küresel kriz çağında, Wittek'in fikirlerinin bir biçimde ziyadesiyle presentist eleştirisine yeni bir alaka kurabiliriz. *Bitinya'nın ve Trakya'nın on-dördüncü yüzyıl gazilerini tanrılaştırırken çağının teröristlerini romantikleştiriyor muydu Wittek?* Hem karadaki ve hem de denizdeki ekonomik açı düşünülmeye ihtiyaç duyar: gazilerin Rumeli'deki köleleştirici akınları yanında Ege'nin deniz gazilerinin 'korsanlığı' da, bütün korsanlık gibi, meşru ekonomik faaliyet kadar şeyleştirilmiş bir ideoloji olarak da düşünülebilir. Bir kez daha, bir çeyrek yüzyıl önce Rudi Lindner tarafından iyi bir biçimde ifade edilen ve tanımlanan itici güç ile meşrulaştırma düğümüne geri dönüyoruz. Hava korsanlığı aşikâr bir biçimde kârlı değildir, hakikaten, zarar vericidir: ele geçirilmiş gemiler/köleler/malların tersine, çarpılan uçak ya da harap olmuş bina satışa sunulamaz –lakin ya "içerden bilgilenme"– 9/11'den hemen önce ve sonra içerden bilgi dâhilinde gerçekleşen hisse alım satımına dair ithamlar? *İlk Osmanlılar, Cenevizli tüccarlarla ve tekellerin çiftçiliğindeki bağlantılarıyla, gaziler olmak yanında kurnaz işadamlarıydı da*; tıpkı İbn Ladin ailesinin, aşikâr bir küresel terörün planlayıcısı olmak yanında başarılı kapitalistler üretmiş olduğunun görülmesi gibi.[144]

Osmanlıları günümüzün küresel teröristlerine benzeten bu satırlar, elbette ki, Heywood'un ne sadece cüretkârlığına ve ne de saçmalama hakkına bağlanabilir. Heywood, Wittek'in gaza tezinden rahatsızdır ve bu rahatsızlık, gaza tezini özetlerken kullandığı kelimeleri seçme biçiminde kendisini gösterir: gaza tezi, "bir İslami siyasetti, Wittek'e göre, İslâm inancı için Kâfirlerle savaş yürütmek olan tek *raison d'etre*'ydi".[145] Elbette burada, hatta en az Heywood kadar gaza tezinden rahatsız olan Lindner'de de, Kafadar'ın iddia ettiği Vietnam savaşının yarattığı ortamdan rahatsız olmuş tarihçilerin savaşa dair bıkkınlığından daha fazlası vardır. Wittek'in tezinin Osmanlı 'kuruluş' sarmalı diye adlandırdığımız ve bizatihi problemli addettiğimiz bir uğraşının bir parçası

143 Heywood, "Introduction: A Critical Essay", s. 23, not. 78.
144 Heywood, "Introduction: A Critical Essay", s. 23-24. İtalik eklendi.
145 Heywood, "Introduction: A Critical Essay", s. 2.

olduğunu düşündüğümüzü bir kez daha hatırlatarak, gaza tezinin Heywood tarafından algılanmasının Wittek'i bağlamından kopardığını bile eklemeye yoktur. Elbette Wittek 'gaza'nın Osmanlı devletinin varlık nedeni olduğunu iddia ederken bunu Avrupa Hıristiyanlığı ile karşıtlık bağlamında kuruyordu; elbette gazanın kâfirlere karşı yürütüldüğünü defaatle ifade ediyordu. Lakin eğer Wittek'in böyle bir tezi geliştirdiği kendi dönemindeki bağlama yerli yerine oturtacaksak, Heywood'un yaptığı Osman Gazi ile bin Ladin, Osmanlılar ile günümüz teröristleri arasındaki cüretkâr ve hatta "aşikâr saçmalıklar" içeren *ad hoc* kıyaslamalarından değil, tarihsel seyri içinde anlamlı olan bir yerden meseleye bakabilmeliyiz.

Heywood'un Wittek'in Stefan George çevresinden Weber'e, Alman Şarkiyatcılarından Pirenne'ye kadar uzanan bir silsile içinde etkilenmiş olabileceği kaynakları araştırması, her şeyi göz önüne alır, ama bir meseleyi hiç gündeme getirmez: neden Wittek Osmanlı'nın *raison d'etre*'sının Habsburglarla Birinci Dünya Savaşı'nda ittifak kurmasıyla bittiğini düşünmektedir? Gerçekten Heywood, daha 1915'de yayınladığı *Holy War "Made in Germany"* adlı eseriyle[146], Osmanlı'nın Habsburgların yanında Birinci Dünya Savaşı'na katılmasının nedenlerini araştıran ve bu ittifakın "kutsal savaş" ilanıyla gerçekleştirilmesinin arkaplanını sorgulayan Hollandalı Şarkiyatçı C. Snouck Hurgronje'nin tezlerinden itibaren, "kutsal savaş" ilanında Habsburgların nasıl bir katkısı olduğunu ve bu katkının nasıl bir propagandayı hedeflediğini araştıran çalışmalardan habersiz olabilir mi? En azından mehdiliğe dair aşırı genelleme içeren iddiasını Hurgronje'ye dayandırdığını gördüğümüz Wittek'in onun 'Alman yapımı kutsal savaş' tezinden haberdar olduğunu gösterir. Öyleyse, bu haliyle "kutsal savaş" ilanı ve onun kullanılma alanı, Birinci Dünya Savaşı'nda şekillenen İtilaf devletleri ve İttifak devletleri arasında ne tür bir ilişkiyi ve dahası savaşı öngörüyordu? Wittek'in gaza tezi böylesi bir ortamdan da etkilenerek ortaya konulmuş olabilir mi? Osmanlı'nın Şeyhülislam'ın "kutsal savaş"a izin veren fetvasının şatafatlı bir biçimde sahnelenmesiyle Habsburglar'la müttefik olarak savaşa katılması, nasıl bir politikanın ürünüydü ve Wittek böyle bir politikada taraf mıydı?

146 Bkz., C. Snouck Hurgronje, *Holy War "Made in Germany"*, (The Knickerbocker Press, New York: 1915). Bu kitap Hurgronje'nin metninin Hollanda'da yayınlanmasının hemen akabinde yazarından izin alınmadan Siyonist olmakla tanınan Richard Gottheil'in gayretleriyle çevrilerek yayınlanmıştır. İngilizce çeviride metnin başlığı da değiştirilmiş, dolayısıyla sonraki tartışmaları etkileyecek bir sonuç ortaya çıkmıştır. Hurgronje'nin Hollandaca metninin başlığı "Duitschland en de Heilige Oorlog" ("Almanya ve Kutsal Savaş") şeklindedir. Bkz., C. Snouck Hurgronje, "Duitschland en de Heilige Oorlog", *Nederland en de Islam* içinde, (Brill, ikinci baskı, Leiden: 1915), s. 102-138. Ancak Hurgronje makalelerinin toplamının ikinci cildine aynen aldığı gözetilirse çeviriyi onaylamış görünmektedir. Bkz., C. Snouck Hurgronje, "*Holy War 'Made in Germany'*", *Verspreide Geschriften, Deel II* içinde, (Kurt Schroeder, Born: 1923), s. 257-284.

Bu sorular bir yanıyla elbette ki bizi, önceki bölümün sonunda Osmanlı 'kuruluş' meselesinde var olduğunu teşhis ettiğimiz ve 'kuruluş'tan ziyade günün sorunlarına cevaplar arayan, *Osmanlı tarihyazımını da ekoller arası mücadele olarak gören* bakış açısına geri götürmekle kalmaz; ayrıca İttifak ve İtilaf güçleri arasındaki ilişki bağlamında, Heywood'un akıllara ziyan açıklamalarının aksine, daha *tarihsel bir bağlam*da cevaplar aramaya da sevkeder.

Wittek'in aşina olduğundan kuşku duyamayacağımız *Holy War "Made in Germany"*'nin yazarı Hurgronje, sadece Şarkiyatçı çevrelerde değil genel uluslararası literatürde bir hümanist ve kozmopolitan olarak tanıtılır. Hatta Heywood'un artık geçmişte kalmış olduğunu belirttiği liberal bir "seküler mesiyanizm"in bir temsilcisi olarak bile addedilebilir. Ancak Hurgronje, Hollanda'nın Uzak Asya'daki sömürgelerindeki işleyişin 'sağlıklı' olabilmesi adına Hollanda hükümetine sömürge konularında danışmanlık da yapmıştır; sanki müslümanmış gibi davranarak Müslüman olmayanların girmesi yasak olan Mekke'ye Hollanda hükümetinden aldığı izinle ve Cidde'deki Hollanda Konsolosluğu'nun da desteğiyle gizlice girerek Mekke hakkında ve Hollanda sömürgesi Endonezyalı Hacıların davranışları konusunda bilgi toplamaya da çalışmıştır.[147] Tuhaf olanı, bu saygısızlığı neticesinde elde ettiği bilgilerin hala sanki antropologun "saha çalışması"nda elde ettiği bilgilermiş gibi sunulabilmesidir.[148] Ancak Hurgronje'nin kurnazlıkları bununla da kalmaz; neredeyse 60 yaşındayken kendisinden çok genç bir Hollandalı kadınla yaptığı resmi evliliğinden doğan kızı, çok sonraları babasının bir Hollanda sömürge yönetimi danışmanı olarak bulunduğu Batı Java'da, iki müslüman kadından doğma beş çocuğu olduğunu öğrenir.[149] Muhtemelen Hurgronje, özellikle Açe'de Müslümanların Hollanda sömürge yönetimine direnişini soykırıma varacak tekniklerle kırmaya yardım ettiği sıralarda, kendisini yine müslüman olarak tanıtarak müslümanlar arasında yasak olan, müslüman bir kadının gayr-i müslim bir erkekle evlilik yasağını kırmıştır.

Bu tür kurnazlıkları elbette Hurgronje'nin sömürgelere karşı sömürgeci duyarlılığının da altını çizen bir içeriği haizdir ve *Holy War "Made in Germany"*'de bu içerik ziyadesiyle mevcuttur. Bir protestan papazının oğlu olan *Hurgronje eğer kozmopolitse, o zaman kozmopolitliğin tanımını, sömürgelerin baki kalması ve sömürgecilerin sömürgeleri uygarlık yolunda eğitmesi girişimini içerecek kadar genişletmek gerekecektir.*

147 Léon Buskens, "Christiaan Snouck Hurgronje, 'Holy War' and Colonial Concerns", Erik-Jan Zürcher (der), *Jihad and Islam in World War I: Studies on the Ottoman Jihad on the Centenary of Snouck Hurgronje's "Holy War Made in Germany"* içinde, (Leiden University Press, Leiden: 2016), s. 42-43, 29.

148 Buskens, "Christiaan Snouck Hurgronje", s. 29.

149 Buskens, "Christiaan Snouck Hurgronje", s. 30.

Çünkü Hurgronje'nin *Holy War "Made in Germany"*'de bütün iddiası, bu kanaatine dayanır. Alman Şarkiyatcı Martin Hartman'ın, muhtemelen Wittek'in de katılacağı, "Savaşın ilke olarak 'kâfirler' olan farklı inanç sahiplerine karşı savaşla sınırlandırıldığı İslam'ın aksine, Hıristiyan dünyada hiç kimse aynı inancın taraftarlarına karşı savaşı istisnai almaz ve burada Sevgi kilisesinin kulları İncil'i ileri sürme, yani inkâr etme, bağnazlığına nadir olarak başvurur; bu kullar vatansever tavrı emretmeye koşullanmıştır ki bu durumda bu, diğer buyruklar bir yana, beşinci buyruğun ihlali demektir: Komşunu kendin gibi seveceksin" sözlerini aktardıktan sonra, Hurgronje şunu ekler:

> Gerçekten İslam'da, ilahi kanunun mutlak buyruğu olarak, mutlak dünya barışını temin etmek için, aynı topluluğun üyeleriyle sınırlı olan siyasal varoluşu kamile erdirme ve topluluk fikrini bütün dünyayı kucaklaşacak bir [topluluğa] yayma hakkının ortaça ait tahdit edilmesini ortadan kaldırmak gereklidir. Tebaları, himayeleri veya müttefikleri olarak Muhammedilere sahip modern devletler için, latif ödev, ... yüksek beşeri toplum kavrayışı için aynı zamanda hem onları ve hem de kendilerini eğitmekle sınırlıdır; onları, kendi bencil çıkarları için, arkada bırakmak üzere oldukları ortaçağa ait dinsel nefretin yollarına geri yönlendirmek değildir.[150]

Her ne kadar Hurgronje'nin savaş sözkonusu olduğunda en azından "pasifist" olduğunu iddia edilse de[151], hem onun ve hem de Hartman'ın yukarıdaki ifadelerini birlikte okuduğumuzda, burada, Foucault'nın ırklar savaşı dediği şeyin hem nedenini hem de nasıl aşılacağına dair öneriye yer verildiğini görürüz. Hurgronje, ısrarla, her ne kadar kutsal savaş fikri ortaçağa ait bir fikir olsa da, Müslümanların kendi dinlerinden olanlara karşı kutsal savaş açmamalarının hayranlık duyulacak bir ilke olduğundan bahseder. Bu ilke, "yüksek toplumsal uygarlık için mükemmel bir temel ve modern dünya için daha ziyade küçük düşürücü" bir şeydir.[152] Ne var ki 'biz ırklar olarak bizbirlerimizle savaşırken, onlar birbirleriyle savaşmayı yasaklamışlar!' türünden bir şikâyeti barındıran ve "komşunu kendin gibi seveceksin" buyruğunu hatırlatan bu taktik, "komşu"nun kim olduğunu tanımlamaya gelince, bütün politik teolojik yükünü boşaltıverir ve ortaçağa ait olduğu söylenen bir ilkenin modern Batılı bir versiyonunu üretmeyi hedefler.[153] Ancak bu, Hurgronje'ye göre, *hem*

150 Hurgronje, *Holy War "Made in Germany"*, s. 81-82.

151 Örneğin onu "ütopik bir pasifist" olarak sunan bir görüş için bkz. Buskens, "Christiaan Snouck Hurgronje", s. 36. Erik-Jan Zürcher ise, bu kadar net olmasa da onun özellikle Birinci Dünya Savaşı öncesi "nötr" olan Hollanda'nın bir vatandaşı olduğunu ileri sürer. Bkz., Erik-Jan Zürcher, "Introduction: The Ottoman Jihad, the German Jihad and the Sacralization of War", Erik-Jan Zürcher (der), *Jihad and Islam in World War I* içinde, s. 15.

152 Hurgronje, *Holy War "Made in Germany"*, s. 80.

153 "Komşu"nun kim olduğu konusunda son zamanlarda artan bir literatür vardır. Hem mese-

insanlık ailesinin ve hem de geri kalmış, eğitimsiz, yol-yordam bilmez sömürgelerin hayrına, onları savaşa teşvik etmekle değil; onları eğitmekle ve modern olmayı öğretmekle gerçekleştirilebilir. Bunun kendi bireysel hayatında gördüğümüz kurnazlıklar gibi bir kurnazlık içerip içermediği Hurgronje'nin metinleri arasında dolaşan bir okumayla, Edward Said'in *Şarkıyatçılık*'ta birkaç göndermeyle sınırlı tuttuğu[154] onun gibi Şarkıyatçıların sadece söylemsel analiziyle sınırlı olmayan, *siyasal tavırlarının içeriklerini de değerlendiren*, ama burada girişemeyeceğimiz bir okumayla teşhis edebiliriz.

Hurgronje'nin *Holy War "Made in Germany"*'sine dönersek, temel tezi, kimisi şahsi dostu da olan Alman Şarkıyatçıların, Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı'na İttifak güçlerinin safında yer alarak katılırken bunun Fatih Camii'nde düzenlenen bir törende okunan fetvayla yapılmasında ve savaşa katılışı bir "kutsal savaş" olarak takdim edilmesinde planlayıcı olduklarını iddia etmesidir.[155] "Kutsal savaş", İstanbul'da ilan edilse de, Almanya'da "yapılmış"tır. Hurgronje, bu tezini kuvvetlendirmek için, *Holy War "Made in Germany"*'nin hemen girişinde, "on yıl kadar önce dinsel fanatizm ve onun siyasal şartlara etkisi konusunda hayli entelektüel bir tipe sahip bir Türk ile konuşması"ndan bahseder. Sözkonusu Türk'ün, kendisine, "modern dünyanın

lenin ortaya konuş şeklini ve hem de diğer ilgili literatüre dair kaynakları sunabilecek bir eser için bkz., Eric Santner, Kenneth Reinhard, and Slavoj Žižek, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*, (University of Chicago Press, Chicago: 2005). "Komşu" meselesinin nasıl Pavluscu bir bölerek birleş(tir)me taktiği içerdiğini ele alan bir çalışma için ise bkz., Demirhan, "Evrensel ve Komşu: İnsan Hakları Üzerinden bir Politik Sosyoloji Okuması".

154 Said'in Hurgronje'ye fazla yer verememesi Alman Şarkiyatcı geleneğine de çok fazla değinmemesine yol açan Hollandaca ve Almanca kaynaklardan yararlanmamasına bağlanmıştır: "Christiaan Snouck Hurgronje, Edward Said, belki de Almanca veya Hollandaca okuyamaması nedeniyle, *Şarkıyatçılık*'ta ona çok fazla ilgi göstermese de, bilim adamlığı, siyasal aktivizm ve şahsi ilgiyi kaynaştırması nedeniyle birçokları için baş şarkıyatçı olarak görünür". Bkz., Buskens, "Christiaan Snouck Hurgronje", s. 42. Ancak mesele sadece dil bilmemekle ilgili değildir. Said'in *Şarkıyatçılık*'ı, "siyasal aktivizm" ve "şahsi ilgi" kısımlarına çok fazla eğilmez. Örneğin Said, Hurgronje'nin ya da Massignon'un İslâm hakkındaki çalışmalarını hükümetlerinin sömürge politikalarının yararına kullandıklarına değinse de, bu politikaların içeriklerine girmemesi, Hurgronje'nin İslam'da savaş hukukundan ve ulemadan bir ortaçağ kalıntısı olarak bahsetmesinde, İslâm hakkındaki soyut söylemsel bilgisinin değil, Açe'de bu ikilinin Hollandalılara ciddi sorunlar çıkarmasıyla alakasının olup olmadığını araştırmaması veya Mansignon'un Çanakkale savaşında gönüllü olmasının veya Skyes-Picot anlaşmasında masada bulunmasının arkaplanına yer vermemesi, ciddi eksikliğidir. Bkz. Said, *Şarkiyatçılık*, s. 2009-210, 255-257, 263.

155 Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı'na katılırken düzenlenen törenlere dair bkz., Gottfried Hagen, "German Heralds of Holy War: Orientalits and Applied Oriental Studies", *Comperative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, c. 24, no. 2 (2004), s. 145-146.

sakinleri"nin geçmişte "ahiretin sırları hakkında anlaşmazlıklar için birbirlerini tahrip" etmiş olduklarından; "Allah'a şükür, insanlık bu barbar âdetin üstesinden geldi ve herkes istediği gibi inanmakta özgürleşti" dediğinden; lakin "ekonomik ve siyasal çıkarlar adına savaşlar ilan edilmeye devam ettiği sürece bunun bize ne faydası var?" diye yakındığından söz eder.[156] Hedefi Alman Şarkıyatçıların İstanbul'da ilan edilen "kutsal savaş"a katkıları olduğundan, böyle bir girişin elbette ki bir takım taktiksel yönleri mevcuttur: Öncelikle, artık en azından bazı Türklerin, Wittek'in hala bir *uç* toplumu olarak sunduğu bir ortamın ürünü olan bazı Türklerin bile dini fanatizmden uzaklaştıkları ve modern dünyanın gereği olan özgürlüğü istedikleri bir ortamda hem genel olarak Almanya'nın ve özel olarak Alman Şarkıyatçıların ortaçağa ait "kutsal savaş"ı yeniden canlandırmalarının modern dünya için oluşturacağı riskleri işaret etmeye ve hem de kendi savaş karşıtı bir konumda bulunduğunu tahkim etmeye yaramaktadır. Lakin Endonezya'da dini özel hayatıyla sınırlandırmayan, onu politik bir araç olarak kullanmaya kalkan gruplara "tam bir askeri baskı"yla mukabele edilmesi gerektiğini[157] öğütleyen birisi olan Hurgronje, İslâm hukukunda yer alan cihad emrinin kapsayıcılığına rağmen modern ve hoşgörülü bir tavır içine girdiğini belirttiği Türk'ü de Alman Şarkıyatçılara karşı bir silah olarak kullanır. Şarkıyatçı bir tavırla İslam'da 'cihad'ın ancak "halife"nin emriyle ilan edilebileceğini; ayrıca ortaçağa ait bu uygulamanın, sadece İslâm topraklarının değil bütün bir dünyanın "bir kişinin liderliği" altına girmesini öngördüğünü ileri sürer.[158]

Bu elbette sadece Osmanlı için değil genel anlamıyla müslüman toplumları için mevcut hâkimiyet telakkilerinin ve hükümranlık imgelerinin bir çırpıda siliniverdiği bir tablo ortaya koyar. Lakin Hurgronje için olduğu kadar genel anlamıyla Osmanlı 'kuruluş' sarmalı için de böylesi telakkilerin ve imgelerin yeri yoktur. Var olan bir kişiye bağlılıktır ve bu kişi de, aslında halifelik şartlarını yerine getirememesine rağmen kendisini halife ilan eden, İslâm dünyasının büyük bir kısmı "Muhammedi hükümetlerin etkisizliği ve çürümüşlüğü" nedeniyle "Avrupa etkisi" altına girmiş olmasına rağmen, "onun vesayeti için rekabet eden büyük güçler arasındaki dengelemeyi belirli bir maharetle sadece görünüşte muhafaza eden Türkiye"nin bağımsızlığının ürünü olarak[159], İstanbul'daki "Sultan-Halife"dir. Oysa "Muhammediler bu dünyada *siyasal ve toplumsal olarak aşağı* (inferior) hale gelmiştir".[160] Ayrıca Avrupa'nın

156 Hurgronje, *Holy War "Made in Germany"*, s. 3-4.

157 Dietrich Jung, "The 'Ottoman-German Jihad': Lessons for the Contemporary 'Area Studies' Controversy", *British Journal of Middle Eastern Studies*, c. 41, no. 3 (2014), s. 12.

158 Hurgronje, *Holy War "Made in Germany"*, s. 7.

159 Hurgronje, *Holy War "Made in Germany"*, s. 12-13.

160 Hurgronje, *Holy War "Made in Germany"*, s. 15. İtalik eklendi.

sömürgesi olan topraklarda yaşayan Müslümanlar, "yeterli tarihsel hafıza"ya sahip olmadıkları için, sömürge yönetimlerinin kendileri için "bir gelişme" olduğunu kavrayamamakta, tarihlerini "efsane örtüsü" altında değerlendirdiklerinden otorite olarak kabul ettikleri kimselerin cahilliklerine hemen kanıvermektedirler.[161] 1909'da tebası tarafından alaşağı edilen ve sürgüne gönderilen Sultan da, kendisini ideal bir halife olarak sunarak başarısız "Pan-İslamik entrikalar"a vermiştir; ama Pan-İslamizm oyunları tutmamıştır ve "İslam'ın *duyarlı mensupları üzerinde*" etkisi olmamıştır; lakin "bütün *kâfirlere* karşı savaş fikriyle *hâlâ baştan çıkarılabilecek aptal kalabalıklar arasında*, sadece karışıklığa ve huzursuzluğa yol açabilir. [Ancak] bu olsa olsa yerel tahribatlara yol açabilir; ama hiçbir biçimde *yapıcı bir etkiye* sahip olamaz".[162]

Aslında Hurgronje'nin Pan-İslamik siyasetin ortaya çıkış koşullarını ve etkilerini küçümsediği düşünülemez.[163] Sömürgeci güçlerin bu politikanın gelişimindeki dahlinin ve kendi amaçları için kullanmaya çalışmasının farkındadır. Örneğin bir dönem Britanya'nın Rusya karşısında Osmanlı'nın yanında yer alırken bu politikayı kullandığına değinir: "Bu [politika], Britanyalı-Hint Müslümanların, Britanya Hükümeti'nin, *kiliselerinin başı*yla derin bir dostluk içinde olduğuna inanmalarını sağlamak için yararlı bir şey olarak düşünülmüştü". Ancak "kiliselerinin başı" ifadesinde de görüleceği üzere, Hurgronje, "[m]uhtemelen amaçlamaksızın, bazı Avrupa devlet adamları ve yazarları, mutlak bir yanlış anlaşılmaya dayalı olarak, Halifeliği, bir tür Muhammedi papalık olarak düşünmeleri nedeniyle, Pan-İslamik fikre belirli bir destek vermişlerdir"[164] diyerek, Britanya ile Osmanlı arasındaki ilişkiyi, sadece teolojik bir yanlış anlaşılma meselesi haline getirir. Belki de *'Britanya cihadı' denilebilecek bir hamleyle* Britanya'nın özellikle Orta Doğu'da bazı grupları ve bölgeleri nüfuzu altına aldıktan sonra Osmanlı'ya karşı kullanırken vazgeçtiği bu politikasının fiili ve tarihsel uzanımlarını böylelikle ortadan kaldırır. Neticede "bu yanlışı akıllıca" kullananlar, ona göre, Türk devlet adamları olmuştur. Ne var ki "Pan-İslâm örgütlenemese de, yine de Avrupa yönetimi altındaki bazı Muhammedi ülkelerde *yöneten ile yönetilen arasındaki karşılıklı arzu edilebilir ilişkinin normal gelişimi*ne sıklıkla karşı çıkacaktır"[165] derken meselenin kendi sömürgeleri için nasıl kullanışlı

161 Hurgronje, *Holy War "Made in Germany"*, s. 24.

162 Hurgronje, *Holy War "Made in Germany"*, s. 27.

163 Pan-Asyacılık'la mukayaseli bir şekilde bu politikanın ortaya çıkışı, gelişimi ve dönüşümü, etkileri ve yan tesirleri konusunda bkz., Cemil Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, (Colombia University Press, New York: 2007).

164 Hurgronje, *Holy War "Made in Germany"*, s. 27-28.

165 Hurgronje, *Holy War "Made in Germany"*, s. 29.

bir hale getirileceğinin de işaretini verir. Sömürgelerdeki yönetimler, *normal şartlar altında*, sömürülenler için de iyidir. Lakin öncelikle onların özellikle cahil kalabalıkları peşinden sürükleyen ortaçağ kalıntılarından kurtarılması gerekir.

Ama bu yolda zaten Osmanlı da 1908 ile belirli bir adım atmıştır: Jön Türkler, "din ile siyasetin ortaçağa ait karışımına son vermek" istemişlerdir. Lakin bu umut da fazla sürmemiş; yönetimi devralan İttihat ve Terakki Cemiyeti, "kendisini, bir yandan despotizmin nefret uyandırıcı iktidar yöntemlerine yeniden başvurmak, diğer yandan kendi programının zararına, hatta müslüman ortodoksiye ve kalabalığın inanç ve hurafelerine tavizler vermeye zorlanmış" hissetmiştir.[166] İttihat ve Terakki'ye, bu zorlanmışlık karşısında, kalabalığının ortodoksisi ve hurafelerine karşı, Hollanda hükümetine Endonezya'daki din ve siyaseti kaynaştıran kitleleri askeri yöntemlerle bastırmayı önermesi gibi bir öneri mi sunduğu ayrıca tartışılabilecek Hurgronje, neticede, bunun aksine, "[h]ilafet fetişi"nin "geçici olarak depolandığı antikalar müzesinden yeniden çıkarılmak durumunda kaldı"ğından; bununla bağlantılı olan cihada gelince, "Avrupalı güçler"in "onun unutulmamasına özen gösterdiği"nden bahseder: "Türkiye sürekli olarak *cihad*a zorlanmaktadır".[167] Ama zaman, Avrupa'yla ilişkileri zarar görmesinler diye kimi zaman açıkça kullanmaktan çekinseler de, Türklerin yaptığı her savaş, "cihad"dır.

İşte Hurgronje, bu kez, Osmanlı'nın Habsburgların yanında Birinci Dünya Savaşı'na katılırken, şatafatlı bir törenle ve Şeyhülislam'da alınan fetvayla ilan ettikleri "kutsal savaş"ın, Almanya yapımı olduğunu bu fikirleri etrafında ileri sürer. Türkler, bu kez Almanlar'ın kendi siyasal çıkarları adına, ama kendileri için de kullanışlı buldukları için, "kutsal savaş" ilan etmeye zorlanmışlardır. Böylece Almanlar, modern dünya için zararlı neticeleri olacak bir meseleyi, ortaçağda kalması gereken bir uygulamayı diriltmişlerdir. Dolayısıyla Hurgronje'nin metninin bundan sonraki bölümleri Alman Şarkıyatçılarla polemiğe dönüşür. Bu polemikte, kimisi şahsi dostu olan Alman Şarkıyatçıların, geçmişteki çalışmalarının hilafına hareket ettiklerini, dolayısıyla bilim adamı tavrı ile devletlerinin çıkarı arasındaki sınırı yok saydıklarını, devletlerinin hizmetine girerek uzmanlıklarına ihanet ettiklerini iddia eder. Elbette polemiğin kendisi ve daha sonra devam eden tartışmalarda Hurgronje'nin Alman meslektaşlarına bazı eleştirilerinden, özellikle de kendisi kadar yerli dilleri bilmedikleri ile Almanya'nın çıkarı için mesleklerini geri plana ittikleri eleştirisinden geri adım atmak zorunda kalır.[168] Tuhaf olanı, Hurgronje ile evinde misafir edecek

166 Hurgronje, *Holy War "Made in Germany"*, s. 31.

167 Hurgronje, *Holy War "Made in Germany"*, s. 32.

168 Tartışmanın seyri için bkz., Buskens, "Christiaan Snouck Hurgronje", özellikle s. 32-42 ve Jung, "The 'Ottoman-German Jihad'", özellikle s. 5-11.

kadar yakın dostu olan Alman Şarkıyatçı Carl-Heinrich Becker'in sert başlayan, ancak giderek yumuşayan tartışmalarının sonlarında Hurgronje'nin Becker'e insanın kendi nefsiyle mücadele etmesi anlamında "cihad-ı ekber" tavsiye etmesi kadar, her iki tarafın da uzmanlıklarını devletlerinin çıkarına kullandıklarını aşikâr bir biçimde beyan etmesidir. Aslında "kutsal savaş" ilanı ile Hurgronje Endonezya'daki sömürgelerinin hareketleneceğinden ve sadece Hollanda'nın değil, Britanya, Fransa ve Rusya'nın sömürgesi olan müslüman halkların da bundan etkileneceğinden endişelenirken, Becker de Hurgronje'nin Hollanda'nın çıkarlarını da gözeterek İtilaf Devletleri'nin Türk-Alman ittifakına karşı iftiralarını hiç eleştirmeden tekrarlamakla suçlar. Becker'e göre, İtilaf Devletleri'nin tutumlarına bakıldığında Türklerin ve Almanların "kutsal" da olsa "savaş" ilan etmeleri meşrudur. Ayrıca, muhtemelen ironik göndermelerde de bulunarak, son zamanlarda Hurgronje'nin de dahliyle Hollanda sömürgelerinde sömürülenlere reva görülen sert şartların yumuşamış olmasının Hollanda içindeki dini gruplar arasında yarattığı rahatsızlığı da hatırlatarak, aynı şeyin bütün sömürgeler için geçerli olması için çalışmak gerektiğini belirtir.

Meselenin konumuzla ilgili en ilginç kısmı ise, Hurgronje'nin tezinde Wittek'in Osmanlılar ile Habsburgların ittifaka girmesiyle Osmanlı devletinin varlık nedenini yitirdiğine dair iddiasının neredeyse ortak bir noktasının bulunmasıdır. Hurgronje, müslümanların kendi aralarında ilan edilmesi yasak olan cihadın, ancak ülkelerine saldıranlara karşı ilan edilebileceğini belirterek, Almanya'nın girişimiyle Osmanlı'nın yürüttüğü cihadının kime karşı olabileceğini sorgular. Sadece cihada dair kavrayışı değil, aşağıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere İslam'a dair kavrayışının da bütün boyutlarıyla eleştirel bir şekilde gözden geçirilmesi ayrıca zorunlu olan Hurgronje, şunu belirtir:

> [B]ütün Muhammedilerin Rabbi, İslâm ülkelerini yağmalayan ve meskûnlarını katleden veya onları köleleştiren İslâm düşmanlarına karşı kutsal savaş ilan ettiğinde, canlarıyla ve mallarıyla bu savaşta yer almaları bütün Muhammedilerin ödevidir; yani özellikle Fransa'nın, Rusya'nın ve İngiltere'nin tebası da buna katılmaya mecburdur; bu ödevi ihmal edenler ve mücadeleden kaçınanlar Tanrı'nın gazabına uğrar; lakin sözkonusu güçlerin veya müttefiklerinin idaresi altında yaşayan ve onlara Türkiye'nin destekçileri olan Almanya ve Avusturya'ya karşı savaş ilan edilmesinde yardım eden Muhammediler kesinlikle Tanrı'nın gazabına neden olacaklardır. … Allah'ın inayeti ve Peygamber'in desteği, Almanya ve Avusturya'nın desteğiyle, İslâm düşmanlarına karşı mücadeleyi zafere çevirecektir.[169]

Wittek'inki kadar incelikli olmasa da Hurgronje'nin buradaki akıl yürütmesi, hayli basit bir temelde gelişir: 'cihad, kâfirlere karşı ilan edilir. Ancak Birinci Dünya Savaşı'na

169 Hurgronje, *Holy War "Made in Germany"*, s. 45-47.

girerken Almanya'da "yapılmış" ve Osmanlı'nın ilan ettiği cihad, bazı kâfirlere karşı başka bazı kâfirlerin desteğiyle ilan edilmektedir. Bunun neresi cihaddır?' "Almanya ve Avusturya kendilerini bir cihad ilan etmede Türkiye'nin hizmetine sokmuşlardır; tabiatıyla bu üçlüden sadece Türkiye bir cihada girişebilir. Kâfirler arasındaki bir savaşa cihad demek, iyi bir Muhammedi için ya zındıklık ya da gülünçtür".[170]

Gerçi Hurgornje bu mantığı Habsburgların neredeyse kaybolmaya yüz tutmuş, tabiatı itibarıyla da ortaçağa ait olan bir "Muhammedi fanatizm"i uykusundan uyandırmaya yardım ettiklerini, bu yardımda sadece Alman ve Avusturyalı devlet adamlarının değil, kendilerini devletlerinin hizmetine sunan aksi takdirde İslâm konusunda kıymetli eserler vermiş Alman şarkıyatçılarının da katkıda bulunduğunu göstermek için yürütür; lakin Wittek'in Osmanlı'nın *raison d'etre*'sı olarak sunduğu gaza etiğinin artık sona erdiğini işaret eden düşmanınla ittifak kurma ile Hurgornje'nin İtilaf güçleri lehine işleyen mantığı aynı yerde buluşur: ikisi de böyle bir *raison d'etre*'nın gününün geçtiğini işaret etmektedir.

Hurgronje'nin Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı'na girişinde ilan edilen cihadın Alman "yapımı" olduğuna dair tezi halen tartışmalara konu olmaktadır; Arap Baharı'ndan sonra Batılı Orta Doğu uzmanlarının böyle bir hareketin ortaya çıkabileceğini niye öngöremediği tartışılırken bile Hurgronje ile Alman şarkıyatçıları arasındaki polemik gündeme getirilerek Orta Doğu'ya ilişkin sağlıklı bir "saha bilgisi"nin nasıl elde edilebileceğine dair dersler çıkarılmaya çalışılmıştır.[171] Doğrusu IŞID terörüne yol açan cihadcılıkla Hurgornje'nin şarkıyatçılığa özgü cihad anlayışı arasındaki benzerlikleri gündeme getirilerek IŞID terörünü "Hurgronje Yapımı Kutsal Savaş' olarak değerlendirebilecek donelerin ziyadesiyle olmasına rağmen, bu tür bir kıyaslamaya girişilmemesi bir eksikliktir; oysa böyle bir çalışma, Afganistan'ın Sovyetler'i işgalinden sonra başlayan 'Amerikan yapımı cihad' fikrini de işin işine katarak, onun cihad algısının halen devam ettiğini göstermesi açısından yararlı olurdu.

Lakin dönemin *realpolitik*'ini sadece kendi sömürgeci çıkarları açısından yorumlayan Hurgronje'nin "Alman yapımı kutsal savaş" iddiası çeşitli açılardan da eleştiriye tutulmuştur. Örneğin Zürcher hem Habsburgların kendilerini Tanrı tarafından seçilmiş bir halk olan Almanların oluşturduğu bir 'Tanrı krallığı' şeklindeki algılayışlarının etkilerinden bahseder[172] ve hem de Birinci Dünya Savaşı'nda sadece İttifak güçlerinin değil, İtilaf güçlerinin de savaşı kutsallaştıracak propagan-

170 Hurgronje, *Holy War "Made in Germany"*, s. 50.

171 Bu bağlamda gelişen tartışmaların bağlamını ve Hurgronje ile Becker arasındaki tartışmanın konuya nasıl katkı sağlayabileceğini ele alan bir makale için bkz., Jung, "The 'Ottoman-German Jihad'".

172 Zürcher, "Introduction", s. 16.

lara başvurduğuna değinir.[173] Ayrıca Hurgronje'nin tezinin geçerli olmadığını, Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı öncesindeki siyasal durumunu daha geniş bir bağlamda okuyarak göstermeye çalışan çalışmalar da mevcuttur.[174] Öte yandan cihad ilanı Habsburgların katkısıyla gerçekleşse de başarısız olduğunu ileri sürenler kadar başarılı olduğunu belirtenler de vardır. Hatta Kalvinist bir geleneğe ait Hurgronje ile "kültürel Protestant" bir geleneğin takipçisi Alman meslektaşı Becker arasındaki polemiğin sonraki yıllarda her ikisinin de tezlerini yanlışlayacak gelişmelerle geçersizleştiği ve her ikisinin de aslında başarısız olduğu da iddia edilmektedir.[175] Öte yandan Hurgronje'de, toplumların gelişimini neredeyse Gib-

173 Zürcher, "Introduction", s. 15. Örneğin Zürcher Philip Jenkins'in *The Great and Holy War*'undan bahseder. Bkz., Philip Jenkins, *The Great and Holy War: How World War I Became a Religious Crusade*, (HarperOne, New York: 2014). Lakin bu eser daha çok popülist tarihi ilgilendiren yönleri olan bir çalışmadır ve "armagedon"dan "eskatoloji"ye, "mesihçilik"ten "kıyamet"e kadar uzanan birçok alanda tarihsel olarak dikkati çeken doneler sunsa da bunların kullanıldığı bağlam okuyucuda abartı duygusu uyandırır. Dolayısıyla Birinci Dünya Savaşı'nda Fransa ve Britanya'nın savaşı kutsallaştırma biçimlerini olabildiğince yayar. Üstelik Zürcher'in "Dolayısıyla Osmanlı cihadı devletlerin yurt içindeki ve yurtdışındaki dindaşlarına, savaş çabalarında destek olmak için başvurduğu geniş bir örüntüye uyar; lakin savaşta tek müslüman güç ve tek bağımsız İslami devlet olarak Osmanlıların konumu, aynı zamanda biriciktir ve Osmanlıların savaşlarını kutsallaştırma gayretleri, kendi açısından incelenmeyi de hak eder" (s. 17) sözleriyle meşrulaştırmaya çalıştığı Osmanlı'yı müstesnalaştırmasına popülist tarih açısından sunduğu bir bakış açısıyla destek sağlar. Oysa Fransa ve Britanya'nın savaşı nasıl kutsallaştırdığını gösteren ciddi çalışmalar da mevcuttur. Bu çalışmalara dair bkz., Mehmet Beşikçi, "Domestic Aspects of Ottoman Jihad: The Role of Religious Motifs and Religious Agents in the Mobilization of the Ottoman Army", Zürcher (der), *Jihad and Islam in World War I* içinde, s. 109, not. 2.

174 Örneğin bkz., Mustafa Aksakal, *The Ottoman Road to War in 1914: The Ottoman Empire and the First World War*, (Cambridge University Press, New York: 2008). Aksakal, ayrıca doğrudan Hurgronje'nin iddialarını inceleyen bir makale de yayınlamıştır; bkz., Mustafa Aksakal, "'Holy War Made in Germany'? Ottoman Origins of the 1914 Jihad", *War in History*, c. 18, no. 1 (2011), s. 184-199. Cemil Aydın Osmanlı'nın Birinci Savaşı'na girişini daha geniş ve küresel bir bağlanda okur. Bkz. Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia*, özellikle "The Impact of WWI on Pan-Islamic and Pan-Asianist Visions of World Order" başlıklı 5. Bölüm. Şükrü Hanioğlu Hurgronje'nin iddialarını, Tanzimat'tan sonra neredeyse unutulan cihadın Birinci Dünya Savaşı'ndaki ilan edilmesiyle Şii Arap nüfusu bile nasıl harekete geçirerek "başarılı" sonuçlar ürettiğini gösterir ve Osmanlı'nın kendi gündeminin de cihad ilanında nasıl etkili olduğunu ele alır. Bkz., M. Şükrü Hanioğlu, "Ottoman Jihad or Jihads: The Ottoman Shi'i Jihad, the Successful One", Zürcher (der), *Jihad and Islam in World War I* içinde, s. 117-134.

175 Jung, "The 'Ottoman-German Jihad'", s. 16-17.

bons kadar evrimci bir nazarla değerlendiren yönler bulmak da mümkündür.[176]

Ancak burada meselemiz Hurgronje değil; öncelikle Heywood'un Wittek'in gaza tezi bağlamında ilk Osmanlıları günümüzün teröristleriyle kıyaslama cüretini gösterecek bir 'tarih okuması'na bir arkaplan bulup bulamayacağımız meselesidir. Elbette Wittek'in gaza tezini eleştirenlerin meseleye Osmanlı bağlamında mı baktıklarını sorgulamak da hakkımızdır. Öyleyse aslında günümüzde hala tartışılan ve Heywood ile diğerlerinin tezleri arasında nedense hiç yer bulamamış Hurgrenje'nin *Holy War "Made in Germany"*'sinde iddia edilen 'kutsal savaş'ın Alman "yapımı" olduğu iddiasında yer alan 'kutsal savaş' nosyonu ile Wittek'in 'gaza etiği' tezini birbirine bağlayabilir miyiz? Gerçekten Wittek, Avusturya doğumlu da olsa ve Avusturyalıların Birinci Dünya Savaşı'nda ilan edilen 'cihad'a Almanlara nazaran daha mesafeli baktıkları[177] göz önüne alınacak da olsa, Birinci Dünya Savaşı'nda Habsburglar ile Osmanlılar arasındaki ittifak nedeniyle zaten her iki taraf tarafından da bol bol propagandası yapılan bir 'kutsal savaş' nosyonuna dayalı olarak mı Osmanlı'ya dair 'kuruluş' varsayımını ortaya atmıştır?

Wittek'in Viyana Üniversitesi'nde tarih ve filoloji okurken Birinci Dünya Savaşı'nın patlaması üzerine önce yaralandığı Rus cephesinde ve tedavisinden sonra da cephe gerisinde görevlendirilmek üzere Osmanlı Erkan-ı Harbiye'sinde danışmanlık yapacağı orduya katıldığını biliyoruz. Hatta savaşın sonlarına doğru Cemal Paşa'nın başında olduğu Filistin cephesinde çarpışmalara katıldığını da. Savaşın bitmesi üzerine eğitimini kaldığı yerden tamamladığını ve bu sırada Stefan George çevresiyle ilişkide bulunduğunu; ama 1924'te Alman Arkeoloji Enstitüsü'nde çalışmak üzere 1934'e kadar İstanbul'a döndüğünü de. Gaza tezinin ilk nüvelerini bulabileceğimiz Menteşe Beyliği konusundaki çalışmasının da ilk olarak 1934'te yayınlandığı göz önüne alınırsa[178],

176 Örneğin bkz., C. Snouck Hurgronje, *Mohammedanism: Lectures on Its Origin, Its Religious and Political Growth, and Its Present State*, (G. P. Putnam's Sons, New York: 1916), s. 128. "Ortaçağa ait İslam ve gelenekleri, "yavaş yavaş ve tedirici olarak" ortadan kalkacaktır. "Bu, ne Peygamber'in sünneti ve ne de İslam'ın ilk asırlarının yanılmaz icma-ı ümmet'i nedeniyle değil, fakat ilahi kökenli olanlar da dahil kanunlara karşı acımasız olan ve zamanı geldiğinde onları, ebedi malzemeler hazinesinden antik eserler müzesine aktaracak beşeri toplumun evriminin gücü nedeniyle gerçekleşecektir".

177 Hagen, "German Heralds of Holy War", s. 146. Bunu Hurgronje de metninde belirtir; bkz., Hurgronje, *Holy War "Made in Germany"*, s. 50.

178 Wittek'in entelektüel gelişimini de özetleyen bir makale için bkz., Colin Heywood, "Paul Wittek", *Ottomanica and Meta-Ottomanica: Studies in and Around Ottoman History, 13th-18th Centuries* içinde, (The ISIS Press, İstanbul: 2013), s. 9-17. Ayrıca bkz., Heywood, "Wittek and the Austrian Tradition", özellikle s. 9-13.

Wittek'in gaza tezinin etkileri sürse de bitmiş bir dünya savaşı sırasında Almanya'nın da etkin olarak katıldığı bir propagandanın dolaylı da olsa bir parçası olarak ortaya çıktığını ileri sürmek pek mantıklı görünmeyecektir. Naziler iktidara geldiğinde tepki olarak Brüksel'e göç eden, ancak Hitler bu ülkeyi de işgal edince kayıkla İngiltere'ye kaçan ve düşman bir ülkenin vatandaşı olarak tutuklanmak durumunda kalan Wittek, Hamilton Alexander R. Gibb ve E. Denison Ross gibi şarkıyatçıların desteğiyle serbest bırakıldığı gibi çalışmalarını yürüteceği Londra Üniversitesi'nde açılan Türkiyat bölümünde bir kürsü sahibi olacaktır. *Eğer gaza tezi, Osmanlı 'kuruluş'u konusundaki iki ayrı modelden Alman şarkıyatçı geleneğine uygun bir tez ise, Wittek'in Londra'daki çalışmaları sırasında Anglo-Saxon ekolüyle çalışmakta zorlanmış olsa gerektir.*

Ne var ki Wittek'in gaza tezinin "çekirdeği"ni tespit edebilmek kolay değildir. Heywood, onun ortaya çıkış tarihinin, Wittek'in bir imparatorluk olarak bıraktığı toprakları altı yıl sonra bu kez bir Cumhuriyet'e dönüşmüş olarak bulduğu 1924'te geri dönmesinden daha geç bir döneme götürülemeyeceğini iddia eder.[179] İlk bakışta bu tarihin tutarlı bir tarafı olduğu da görülebilir. Lakin tıpkı ilk Osmanlı toplumu gibi bir "uç" toplumu olarak tasarladığını gördüğümüz Türkiye de, Wittek'e göre, bağımsızlığını aynı gaza ruhuyla kazanmıştır.

Eğer Heywood'un gaza tezinin 1924'ten daha erken bir dönemde şekillendiğini idda etmesini doğru olarak kabul edersek, hem Wittek'i ve hem de sadece gaza tezini değil Osmanlı'nın ortaya çıkışını da günümüzün teröristlerine benzeten Heywood'un saçmalamalarını daha sağlıklı bir şekilde değerlendirebileceğimiz bir zemin bulabiliriz. Heywood aşikâr bir biçimde Wittek'in ilk Osmanlı kaynaklarına dair yaptığı okumaların aşırı bir anlam arayışı olduğunu iddia eder ve onun "ilk Osmanlı kaynaklarına filolojik olarak aydınlatıcı yaklaşımı"nın Osmanlı "toplumu"nun "entelektüel olarak tatmin edici bir anlayışına ulaşmak için tamamıyla yeterli olmadığı"nı belirtir: "Başka bir ifadeyle, *Urtext* için filolojik olarak yeterli bir arayış, başarılı olsa bile, diyelim ki XIV. yüzyıl Osmanlı toplumunun tarihsel olarak yeterli bir anlayışı için temel sağlamaz. Tersine, eğer ilk tarihsel kaynaklara, *Quellenkritik*'e şöyle ya da böyle hassas, 'sert' verilerin depoları olarak değil, *mentalite*'lerin tezahürleri, –varoluşsal olarak ilkel bir toplumun bilinçdışı formatif tavırları– olarak yaklaşırsak, kuralcı metodoloji tarafından çok fazla ketlenmemiş bir tarihçi için çok daha değerli 'yumuşak' görüşler sağlayabilir".[180] Heywood, Gustave E. von Grunebaum'dan da destek alarak, ilk Osmanlı toplumundan bahsederken, sadece "pre-modern" bir toplumla değil, bir "İslâm toplumu"yla karşı karşıya olduğumuzu; bu toplumun

179 Heywood, "Wittek and the Austrian Tradition", s. 15.
180 Heywood, "Wittek and the Austrian Tradition", s. 19.

"coğrafi olarak uzak ve muhtemelen ilk başta toplumsal olarak geri, temelde kırsal bir çevre"de[181] oluştuğunu hatırlatır. Bu elbette ki Gibbons'ta, Imber'de, Lindner'de gördüğümüz bir toplum tasavvurunun bir tekrarıdır. Buradan ve elbette "Anglo-Saxon gözlerle"[182] bakınca, ister bir tarihçi olsun isterse de tarih yazan bir şarkiyatçı, Wittek'in tarihe yaklaşımı, "tehlikeleri olan" bir yaklaşımdır: "Wittek'in romantik ve estetik Osmanlı görüşünün *siyasal naifliği*, Almanya'da yazan ve ana akım tarihsel araştırma alanlarında tarihsici (historicist) bir gelenek içinde çalışan çoğu çağdaş tarihçi tarafından paylaşılan bir tarihe yaklaşımdır." [183] Heywood, hakkında yazdığı makalelerde sürekli olarak Stefan George çevresinden Weber'e, Alman Şarkiyatcılarından Pirenne'ye kadar uzanan bir silsile içine yerleştirmeye çalışsa da, aslında *Wittek'i Anglo-Sakson tarih geleneğine aykırı daha geniş bir Alman geleneği içinde* görmektedir. Wittek üzerine tezleri de, Osmanlı tarihçiliğinden çok Osmanlı'yı bir yandan popülist ve ilkel, kırsal bir çevrede halbelkader bir güç olarak ortaya çıkmış bir İslâm toplumu ve diğer yandan İslam'ı da katı kuralları olan, durağan ve teokratik bir oluşum olarak sunan bir tarihçiliğin izlerini taşımaktadır.

Bu çervevede, hakkında en azından ulaşabileceğimiz bir veri olmadığı için, Wittek'in Hurgronje'nin iddia ettiği "Alman yapımı kutsal savaş" yaklaşımından ne derecede etkilenerek gaza tezini ortaya koyduğunu araştırmak, şu aşamada, pek mümkün görünmemektedir. Lakin *Wittek'in gaza tezini 11 Eylül'le kıyaslayan ve ilk Osmanlıları döneminin teröristlerine benzeten Heywood'un (ve elbette ki diğer Anglo-Sakson Osmanlı tarihçilerinin) Hurgronje ile arasındaki mesafenin sanıldığından çok kısa olduğu iddia edilebilir*. Sanki *Osmanlı 'kuruluş' sorunu, İttifak ile İtilaf arasında sıkışmış bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır*. Dolayısıyla *Osmanlı, Saidvari bir Şarkıyatçılık çözümlemeleriyle üstesinden gelinemeyecek çeşitli geleneklerin kendi aralarındaki polemiksel bir 'savaş'ın da konusu* olmuştur. Osmanlı 'kuruluş' varsayımları, Osmanlı'nın tarihsel mevcudiyetini aşan meselelerle örülüdür ve bunlar 'kuruluş' sarmalından kurtulmadan aşılamaz.

181 Heywood, "Wittek and the Austrian Tradition", s. 20.
182 Heywood, "Wittek and the Austrian Tradition", s. 22, 25.
183 Heywood, "Wittek and the Austrian Tradition", s. 23.

4. BÖLÜM
"POLİTİK NİHİLİZM" OLARAK "KURULUŞ"

Osmanlı 'kuruluş' sorununun kendisinde bir sorun vardır ve bu sorun, Osmanlı'yı ve 'kuruluş'unu, muhayyel bir 'ulus-devlet' fikrinin, belirli bir 'ulus-devlet'i değil, *'ulus-devlet' kavramının kendisi*nin, milliyetçilik, ama her türlü milliyetçilik, ister dini-muhafazakâr, ister seküler, ister etnik, isterse de kozmopolit bir iştiyakın normalleştiriciliği altında iş gören liberal-sol milliyetçilik[1] tasavvurlarının açık pazarına dönüştürür. Bu anlamıyla 'kuruluş' sorunu, sadece tarihsel (tarihyazımsal) bir merakın olabildiğince sade bir şekilde 'kanıt' veya tarihsel 'veri' ile konusunu araştırdığı durumlarda dahi, örneğin sadece 'belge'ye dayalı izahların ve çözümlemelerin yapıldığı durumlarda dahi, bu 'açık pazar'ın hem bir bileşeni ve hem de daha sonra ortaya çıkabilecek başka bileşenlerinin kurucu bir unsuru olmak durumunda

1 Kozmopolit bir bakış açısının veya bunun türevi olan liberal ya da sol ideolojilerin "milliyetçilik" iddialarına karşı tavrı her zaman olumsuzlama şeklinde gelişse de, her türlü formal olumsuzlamanın içeriğinde, rekabet ettiği ideolojilerle mücadelesini ortaya koyarken sergilediği bir tür milliyetçilik tasavvuru olduğunu unutmayalım. Bu nedenle örneğin Türkiye'deki somut milliyetçi eğilimlerin eleştirisinde, her zaman kozmopolit bir eğilime eşlik eden, içeriğini saklayan bir kabuk vardır. Bu kabuk, geçmişte Mavi Anadolu ya da Anadolu hümanizmi gibi örneklerde veya günümüzde 'halklar' veya 'seküler etnik kimlikler' iddialarında olduğu gibi, kimi zaman kolayca yarılabilir olsa da, genelde ideolojisinin 'açık pazar'daki birikmiş gücüne dayanarak, kendi milliyetçiliğini unutturabilmeyi de becerebilmektedir.

kalmaktadır. Başka türlü ifade etmek gerekirse, Osmanlı'nın 'kuruluş' sorunu, sadece Türkiye Cumhuriyeti'nin aldığı (veya alacak olduğu) 'ulus-devlet' formunun değil ya da sadece Osmanlı 'miras'ı içinde değerlendirilen topraklardaki 'ulus-devlet'lerin kendilerini algılama ve kurma tarzlarının değil, bir 'ulus-devlet formu'nu ilgilendirir bir şekilde kurulur. 'Ulus-devlet formu' derken kastedilen, evrensel bir biçimde kurulmuş bir 'ulus-devlet' modelinin oluşturduğu somut hiyerarşi içindeki dağılıma[2]; kendi geçmişini bir biçimde aşarak muhafaza eden bir takım 'ulus-devlet' oluşumlarının, bu hiyerarşinin alt kademelerini de belirlediği fikrine; kısacası bir tür Avrupa-merkezcilik veya Batı-merkezcilik eleştirisine yol açacak bir duruma işaret edilmiyor elbette burada sadece. Böyle bir hiyerarşinin bizzat üst modellerin inşasını

2 Çokça benzeri bulunabilecek ve burada Gibbons ile Wittek açısından da başka bir bağlama yerleştirerek göstermeye çalıştığımız böyle bir hiyerarşik dağılım modeli örneği için bkz., Kemal Karpat, "Türkçe Çeviriye Önsöz", *İslam'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılanması* içinde, çev. Şiar Yalçın, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, dördüncü baskı, İstanbul: 2010), s. xii: "Devlet ve toplum arasındaki ilişkiler durmadan değişir. İnsan topluluklarının yapıları, kültürleri ve dayanışma kuralları değiştikçe devlet ile olan eski ilişkilerinin de değişeceği aşikârdır. Devletin dayandığı topluluğun yani idare edilenler teşkilatının *son ana şekli millet* (ulus)'tir. *Siyasi milletin ana modeli Amerikan Devrimi (1778) ve Fransız İhtilali (1789) ile oluşan iki topluluktan ibarettir*". (İtalikler eklendi.) Her ulusun "siyasi" olduğuna dair dikkat çekici vurgusuna rağmen bu ulus formuna bir "ana model" arama ve bulma, kendiliğinden bir 'ulus devletler formu' hiyerarşisi yaratır ve böylece hiyerarşinin en üstünde yer alan bu ana modelleri, her türlü tarihsellikten soyutlar. Örneğin Amerikan ulusu için hala belirleyici olan "uç" (frontier) kavramı da, Mayflower'a biçilen 'mitik' kuruculuk da artık böyle bir modelde belirleyici olmaktan çıkıverir ve Amerikan ulusu protestan-püriten kuruculuktan muaf hale gelir; ama Osmanlı ve devamı olan uluslar için "uç"un anlamı hala baki kaldığı gibi bu "uç" hiçbir yere bağlanamaz, sanki hep asılı kalır. Aynı şekilde "Fransız İhtilali" de, Avrupa içindeki belirli şekillenmelere, örneğin hızlı bir şekilde etkili olmaya başlayan Protestanlaşmaya bir Latin tepkisi olmaktan çıkarılarak ortodoks-heterodoks çekişmelerinden muaf bir 'ulus-devlet' olmak yanında bir 'devrim' modeli olarak da kutsanır. (Burada ortodoks-heterodok çekişmeyle, birbirlerine karşı tutumlarıyla Katolikliği ve Protestanlığı kastettiğimiz anlaşılmıştır umarım.) Mayflower ve 'uç'un Amerikan toplumu için siyasal belirleyiciliği için bkz., Hannah Arendt, *On Revolution*, (Penguin Books, Londra: 1990), s. 93 ('uç' için), 167 (Mayflower sözleşmesinin önemi için). Fransız Devrimi'nin Avrupa'daki bir Latin-Germen bölünmesinin bir etkisi olduğuna dair için ise bkz., Denis Guénoun, *About Europe*, s. 57vd. 'Uç' algısının Amerikan dini milliyetçiliğinin oluşumundaki etkisini inceleyen dikkat çekici bir çalışma için ise bkz., *Sam Haselby, The Origins of American Religious Nationalism*, (Oxford University Press, New York, 2015). Dahası Karpat'ın yaptığı gibi bir modelleme, Batı dışı toplumları için belirli bir Weberci anlayışın hala sürdüğünün bir göstergesi olarak da okunabilir. Buna aşağına İnalcık bağlamında döneceğiz.

sorunsallaştırdığına da[3]. 'Ulus-devlet formu'yla, bir 'ulus-devlet'in hiyerarşide yer aldığı konumdan bağımsız olarak, bizzat hiyerarşinin inşa ediliş tarzını ve her bir inşada görülebilecek farklılıkların arkasında yatan tarihsel, kültürel, dinsel, hatta etnik nedenlerin inşa edilme ve meşrulaştırılma biçimleri kastediliyor.

Bu oldukça soyut görünen gözlemleri, Osmanlı 'kuruluş' sarmalının üç büyük kurucusundan birisi üzerinden; tarihsel sıralamaya bakıldığında, Gibbons ile Wittek arasında bir yerde bulunması gereken, ancak bu iki isimde de var olan Osmanlı'yı *inşa tarzlarını* çözümledikten sonra ele almanın daha yerinde olacağına inandığımız Mehmet Fuad Köprülü üzerinden açmaya çalışacağız bu bölümde. Köprülü'nün diğer iki isimden sonra ele alınması, bir anlamda bir gereklilikti; çünkü Osmanlı 'kuruluş' sarmalında Gibbons, külliyatında var olabilecek *genel bir bakış açısı*na bakılmadan, *tek bir eseri*, Osmanlı'ya dair bir eseri üzerinden alımlanırken, genelde Şarkiyatçı literatürünün içinde yer alması imkânsız görünecek bir 'kuruluş' anlatısı kurması yönünden eleştirilmiş, buna rağmen kimi ırkçı görüşler ileri sürse de haklı olabileceği yerlerin bulunduğu iddia edilmiş; ancak hiçbir zaman *kendisine dönük eleştirel okumaya muhatap kılınmamıştır*. Wittek ise Şarkıyatçı literatür içinde yer alabilecek bir tezle 'kuruluş' sarmalına katkıda bulunmasına rağmen, hem tek nedene dayalı bir anlatı kurması ve hem de kullandığı belgelerin sıhhati açısından eleştiriye tabi tutulmuş; bunun yanında, hem bir anlamda her türlü 'kuruluş' anlatısı için en azından göz ardı edilemeyecek bir isim olarak değerlendirilmiş ve hem Osmanlı 'kuruluş' sorununa katkısının arkasındaki saiklerin araştırılmasına girişilerek tezi Alman tarih anlayışında dar bir "Avusturya geleneği"ne hapsedilmiştir. Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, bu tür algılamaların etkisiyle, Osmanlı 'kuruluş' sarmalını kuran kurucu babaların çabaları, beraberinde getirdiği hem teorik ve hem de güncel ciddi sorunlara rağmen, hatta Anglo-Sakson ve Alman ekolleri arasındaki ciddi rekabete ve çekişmeye rağmen, sanki Osmanlı'ya dair, onun tarihsel mevcudiyetine dair bir çaba olarak değerlendirilmiştir.

Kendisi de Osmanlı 'kuruluş' sarmalının kurucu babalardan birisi olsa da, sadece kendi dünyaya bakışının, kendi *Weltanschauung*'unun teorik unsurlarını deşifre etmemize değil, bu *Weltanschauung*'un nasıl bir dünya düzeni öngördüğünü kavramamıza yarayan bu çabalardan Köprülü'nün farkı, 'kuruluş' için ortaya attığı varsayımlardan ziyade, bu varsayımları niye ortaya attığına dönük bir okumaya tabi tutulmuş olma-

3 Böyle bir sorunsallaştırma daha çok 'post-kolonyal' çalışmalarda kendini göstermektedir. Lakin post-kolonyal çalışmaların sorunsallaştırmaya çalıştıkları üst modelleri, melez bir şekilde olsa da, yeniden ürettiklerini de unutmamak gerek. Bu konuda örneğin bkz., Homi Bhabha (der), *Nation and Narration*, (Routledge, Londra: 1990).

sıdır. Başka bir bir ifadeyle, burada yapmaya çalıştığımız ve bir yanıyla sadece geniş bir teorik bağlama oturtmaya çalışmakla yetinmeden, onları daha geniş bir teorik bağlama yerleştiren politik hemotoloji ve politik teoloji açısından değerlendirmekle kalmayan, bu teorik bağlamların çağdaş ve güncel bir tabloda nereye oturduğunu da göstermeye çalışan okumamız, tuhaf bir şekilde, zaten Köprülü akla gelince yapılan ilk şey olmuştur.

Dolayısıyla Köprülü, hem kendi biyografisiyle ve hem de sadece 'kuruluş' sarmalına katkısı açısından değil, bütün bir külliyatı açısından, *bir 'ulus-devlet'in, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş tarihiyle neredeyse özdeş bir okumaya tabi tutulmuş*; *'kuruluş' sarmalına katkısı, Türkiye Cumhuriyeti'nin kendisini bir 'ulus-devlet' olarak kurma çabalarının bir unsuru olarak değerlendirilmiştir*. Bu anlamda, Köprülü, hem hakkındaki literatürün çeşitliliği ve bolluğu açısından ve hem de Türkiye Cumhuriyeti'nin ortaya çıkmasına dair ne kadar tarihsel, kültürel, dini, etnik, edebi, soykütüksel, hatta medeni ve benzeri unsur varsa, bütün *bu unsurların içinden* geçen bir okumaya tabi tutulması açısından, diğer iki kurucu isme nazaran hayli *yüklü* bir isimdir. Kısacası, Köprülü'nün 'kuruluş' varsayımlarına dair üzerine eleştirel bir çözümleme, Köprülü'nün *kendisine dair eleştirel bir okuma olmanın çok ötesinde* anlamlar içerir. Zaten bu durum bile, kendi başına, Osmanlı 'kuruluş' sorununun kendisinde bir sorun olduğunu göstermeye yeter.

Bu açıdan, Köprülü'yü *kendine dönük bir eleştirel okuma*ya tabi tutmak, Osmanlı'nın 'kuruluş' sorununun bir sarmal oluşturduğunu, Köprülü'nün de bu sarmalın kurucularından birisi olduğunu kabul eden bir tez için bir takım riskler taşır. *Öncelikle* bu sarmalın 'siyasal' yükünü yalnızca ve tamamıyla Köprülü'nün 'kuruluş' sorununu ele alınışına indirgeme problemiyle karşı karşıya kalabiliriz. Başka bir ifadeyle, Heywood'un Osmanlı'yı teröristlere benzeten skandal yorumlarına rağmen hatta özellikle Anglo-Sakson ekolünde böylesi skandal yorumlara varabilecek yorumların varlığının daha *ortaya çıkış koşullarında* zaten mevcut olduğu daha incelikli çözümlemelerle gösterilebilecek olmasına, Alman ekolünde ise politik bir düşmanın teolojik olarak tanımlanmasına dönük çabaların onu sürekli kararsız bir *uç*a yerleştirilmesine çalışılmasına rağmen, 'kuruluş' sorununun 'siyasal' bir mesele olduğundan özenle kaçınmak için Köprülü'nün Osmanlı 'kuruluş' varsayımları bir manivela gibi kullanılır. Bu durum, sadece 'kuruluş' sarmalını belirleyen 'siyasal' sorununu yerinden etmekle, dahası Osmanlı'yı sanki kültürel, etnik veya dinsel unsurların kararsız bir teşekkülüne indirgemekle kalmaz, Köprülü dışındaki diğer 'kuruluş' anlatılarını sağ, salim ve bağışık bir alana sahip anlatılara dönüştürür. Ancak bir daha vurgulayalım ki *'kuruluş' anlatıları, istisnasız, siyasal bir sorunu sarmallayan anlatılardır* ve burada *siyasal vurgusu,* denebilirse, "özgül siyasal kategorilerin keşfi ve saptanması"

açısından *kategorik bir üst-belirleyen*dir.[4] Dolayısıyla Köprülü konusunda öncelikli olarak yapılması gereken, önce onu, diğer 'kurucu babalar' olarak Gibbons ve Wittek kadar bağışık bir alanda konumlandırmak; sonra da bu alanın da tıpkı Gibbons ve Wittek'in kendilerine dönük okumalarımızda gösterdiğimiz gibi, o kadar da bağışık olmadığını göstermektir.

Köprülü'yü *kendine dönük bir eleştirel okuma*ya tabi tutmanın taşıyabileceği *ikinci* risk, Türkiye Cumhuriyeti'nin kendisini bir 'ulus-devlet' olarak oluştururken meylettiği tarihyazımsal öncelikleri Köprülü üzerinden 'kuruluş' sarmalından azade kılma çabalarının taşıdığı risktir. Başka bir ifadeyle, 'kuruluş' anlatılarının oluşturduğu sarmaldaki sorunlarda içkin olan 'ulus-devlet form'unun hem Köprülü'nün tarihyazımsal önceliklerine bağlanmasıyla ve hem de bu yolla Türkiye Cumhuriyeti'nin özgüllüğüne has kılınmasıyla, meselenin bir "ulus-devlet formu" meselesi değil, sanki istisnasi bir durummuş gibi ele alınmaya gayret edilmesidir. Oysa 'kuruluş'u bir sarmal haline getiren kurucu babalar da, bu sarmalın bir yanına tutunup diğer bir yanına eleştirel bir takım tutumlar geliştiren sonraki nesillerin mensupları da, ister 'kuruluş' anlatılarını kurarken olsun, isterse de rakip anlatıları eleştirirken olsun, şöyle ya da böyle bir 'ulus-devlet' tasarımından ve bu tasarımın siyasal anlamlarından, istisnasız olarak, hiçbir zaman bağışık değildir.[5]

4 Bkz., Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. E. Göztepe, (Metis Yayınları, üçüncü baskı, İstanbul: 2014), s. 56. Burada "üst-belirleyen" ifadesinin Althusserci bir anlamda kullanılmadığımızı; Schmitt'teki "siyasal" kavramının Kantçı bir "saf kategori" olduğu yönündeki iddialara pek sıcak bakmadığımızı göstermek açısından kullanılmak durumunda kaldığımız genel bir ifade olduğunu hatırlatalım. Bu konudaki tartışmaların özetleyen bir çalışma için bkz., Aykut Çelebi, "Sunuş", Schmitt, *Siyasal Kavramı* içinde, s. 14. Çünkü her ne kadar Schmitt, *Siyasal Kavramı*'nın 2. bölümünde, "siyasal"ın ahlaktaki iyi ve güzel ya da ekonomideki yararlı ve yarasız gibi kategorilere benzer olduğunu söylese de, onu hem bunlardan bağımsız ve özerk olarak değerlendirir ve hem de "somut ve varoluşsal" olarak biçimlendirir. Gibbons'ın ve Wittek'in "raison d'être"lerinin böyle bir "somut ve varoluşsal" bir yerden kurulduğunu yeterince gösterdiğimizi umuyoruz. Bkz., Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 56-58.

5 Son zamanlarda giderek gündeme gelmeye başlayan "bağlantılı tarihler" (connected histories) çalışmalarının, özellikle "ulus-devlet formu"nu olduğu kadar liberal bir kozmopolit tarihyazımı iddialarını da sorunsallaştırdığını bu bağlamda hatırlatmak gerek. Lakin bu türden çalışmaların, çeşitlendikçe, örneğin Osmanlı'yı da benzer bir "bağlantılı tarihler" çerçevesi içinde okumaya çalıştıkça, bir tür Wallersteinci bir "dünya sistemi" benzeri bir çözümlemeye dönüşme ihtimali olduğuna da dikkat çekmek gerek. "Bağlantılı tarihler" için özellikle bkz., Sanjay Subrahmanyam, "Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia", *Modern Asian Studies*, c. 31, no. 3 (1997), s.735-762. "Dünya sistemi" için bkz., Immanuel Wallestein, *Modern Dünya Sistemi I-II*, çev. L. Boyacı, (Yarın, dördüncü baskı, İstanbul: 2012).

Üçüncü risk ise, kurucu babalardan Gibbons'ın Osmanlı 'kuruluş' anlatısının *acemi bir görüş*; Wittek'in anlatısının bir *tez* ve Köprülü'nün anlatısının da bir *paradigma* hüviyetine kavuşmuş bir şekilde alımlanmasıdır. Gibbons Şarkiyatçılığın içinden üretilmemiş ama gayretli bir kimsenin bir ürünü olarak değerlendirilen, en sert eleştiriye muhatap olduğunda bile (ister dışarıdan, eserin dışında kaynaklansın, isterse de eserin görüşlerinin yeniden gözden geçirilmesiyle oluşturulan) etkisini sürdüren bir görüş ortaya koymuş bir isim olarak anılmaktadır hâlâ. Wittek, hâlâ, ne kadar arzu edilirse edilsin, etkisi kendisini yerinden edebilecek kadar güçlü bir başka tezle yer değiştiremediğinden alt edilememiş bir 'kuruluş' anlatısının müellifi olmaya devam etmektedir. Oysa Köprülü'nün tezleri, sadece 'kuruluş'u değil, hatta sadece Orta Asya'dan Anadolu'ya geniş bir coğrafyayı ve tarih öncesinden 'kuruluş'a ve sonrasına, Osmanlı'ya kadar uzanan uzun bir tarihsel dilimi değil, Cumhuriyet sonrasını da açıklayabilecek bir paradigma hüviyeti kazanmıştır. Sözkonusu paradigma, yalnızca tarihsel değil, edebi, kültürel, dinsel ve hatta sosyolojik bir hüviyeti de haizdir.

Öyleyse, Köprülü'yü *kendine dönük bir eleştirel okuma*ya tabi tutmadan önce, bu paradigmanın ne ifade ettiğini ortaya koymak gerekmektedir. Neden bir 'Köprülü paradigma'sından bahsedilmektedir ve neden bu paradigma, sadece 'kuruluş'u değil, ortodoksiden hetorodoksiye, halk kültüründen yüksek kültüre, dinin değişen görünümlerinden milliyetçilikle bağına kadar bir çok alanı da içerebilecek bir biçimde kurulmaktadır? Bu sorular bizi, diğer 'kuruluş' anlatılarını, 'siyasal' ve 'ulus-devlet formu' sorunsallarından bağışık kılan özelliklerin teşhis edilmesine yöneltecek ve dolayısıyla Köprülü'yü de böyle bir konuma yerleştirmemizi sağlayacaktır.

I. BİR 'PARADİGMA' OLARAK 'KURULUŞ'

Aslında bir 'Köprülü paradigma'sından bahsedilmesinde elbette Köprülü'nün edebiyattan dine, tarihten kültüre, hatta yöntemden bilim algısına kadar uzanan geniş bir sahadaki ürünlerinde sergilediği performansın etkisini yabana atmamakla birlikte, bunları da kat edecek bir ortak paydanın, 'milliyetçilik' ortak paydasının önemli bir rol oynadığını belirtmek gerek. Örneğin, Cemal Kafadar, Köprülü'nün 'kuruluş' anlatısını, "özcü milliyet (nationhood) fikrine" sahip olmakla eleştirir.[6] Köprülü'de böyle bir iddiayı haklı kılacak unsurlar elbette ki ziyadesiyle vardır. Lakin mesele, burada "milliyet" üzerinde değil "özcü" ifadesindedir. Kafadar, "milliyet"in neredeyse 'cinsiyet' (gender) tartışmalarında itiraz edilen özcülükler gibi bir niteliği olduğunu gösterircesine, aynı Köprülü'yü, 'cinsiyetçilik' yapmakla da suçlayacaktır. Kafadar'a göre, sözkonusu "özcü"lük, Köprülü'nün "Osmanlı Devleti"ni "Türklerin

6 Kafadar, *Between Two World*, s. 40; Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 60.

bir yaratısı", yaratıcılarını da, "yeni Tükleşenler"den değil "Türklüğün aslından" olduğunu iddia etmesinde kendisini gösterir. Çünkü Köprülü, "Osmanlı devletinin XIV. asırda, hatta XV. asrın ilk yarısında şöhret kazanan büyük adamları arasında mesela Köse Mihal ailesi gibi Hıristiyan dönmeleri çok azdır; Selçuklu ve İlhanlı an'aneleri üzerine kurulmuş olan bürokrasi, tamamiyle Türk unsurundan mürekkep olduğu gibi, idare ve ordunun başında bulunanlar da hemen umumiyetle, Türkler'dir. Eldeki bütün tarihi vesikalar bunu kat'i olarak göstermektedir"[7] cümlelerini, elbette ki haklı olarak "On dördüncü yüzyıl bürokratlarının 'tamamıyla' Türk oldukları nasıl kanıtlanabilir? Bunlardan çok azı birey olarak tanınmakta ve tanınanların çoğu da tarihsel kayıtlarda ilk defa görünmektedir" diye eleştirmekle yetinseydi, belki kendi "milliyet" anlayışının Köprülü'nünki gibi "özcü" olduğunu iddia etmemiz saçma olabilirdi. Lakin bunun yanında Köprülü'yü, "araştırma konusunun cinsiyet-esaslı tanımlanmasına da dikkat etmeliyiz: 'Osmanlı Devleti'nin büyük adamları'. Etnik kökenleri ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın, Köprülü, bu büyük adamlardan bazılarının, I. Murad'ın annesi Nilüfer Hatun gibi, doğuştan Türk olmayan bazı büyük kadınlar tarafından dünyaya getirildiğini belirtmemiştir"[8] diye eleştirmeye başlayınca işin ciheti değişir. Gibbons'ın "ırk"ını ve "kan"ını unutarak okuyabilir miyiz bu cümleleri? Hatta Foucault'nın "ırklar savaşı"nı ve böyle bir savaşın mevcudiyetini "cinsiyet"in tarihini yazarken kurguladığını?

Açıkcası Kafadar, Gibbons'ın ilk Osmanlıların aynı zamanda ihtida eden Rumlarla birlikte İslam'a girmiş müşrikler olduğuna dair iddiasını "[m]illiyetçiliğin, bugün olduğundan daha açık bir şekilde ırkçılıkla ilişkilendirildiği yirminci yüzyıl başlarının patlamaya hazır ortamında ... açıkça önyargılıydı"[9] diyerek konumlandırırken, meseleyi basit bir önyargı düzeyine indirgemekle, bunun Gibbons'un ırk ve kana dayalı bir milliyet, hatta bir Amerikan milliyeti tasarısının bir parçası olduğunu göz önüne almamakla kalmaz; ayrıca, bu tür özellikleri haiz çözümlemelerine dayalı olarak Türklerin aklı kıt ve yol-yordam bilmez olduklarını, yönetim adına ne edindilerse bunları mühtedi Rumlar vasıtasıyla edindiklerini iddia eden Gibbons'ın önyargılarını, "'yerliler'e (native) karşı halinden memnun duyarsızlığı, evhamlı bir ihtiyatlılıktan azade olmasına ve böylesi iddialar öne sürmesine izin veriyordu" diye de tanımlar. Daha tuhafı, Gibbons'ın genel varsayımını, "[ö]zgül iddiaları ne denli zayıf olursa olsun ve abartmalarına ve konuyu ırksallaştırmasına rağmen, çeşitli etnik ve dinsel geçmişten gelen halkların oluşturduğu yeni bir siyasi topluluğun

7 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 59-60.

8 Kafadar, *Between Two World*, s. 40; Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 60.

9 Kafadar, *Between Two World*, s. 40; Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 60.

ortaya çıkışının altını çizerken tamamıyla yanılıyor değildi"[10] diyerek onaylar. Belki Gibbons burnu büyüktür, "yerliler"e (ama hangisine? Amerikan yerlilerine mi, Anadolu yerlilerine mi?) karşı önyargılıdır, hatta bunlara karşı kendinden hoşnut bir duyarsızlık bile sergilemektedir; lakin ırka ve kana dayalı çözümlemesinde tamamıyla yanılıyor da değildir.

Bu açıdan *Köprülü'yü "milliyetçi" diye tanımlarken acele etmemeliyiz.* Milliyetçiliğini reddetmesek de, hatta Kafadar'ın Gibbons'ın milliyetçiliğini zımni olarak onaylamasında olduğu gibi onaylamasak da, bu milliyetçiliği hem Gibbons gibilerinin milliyetçilikleriyle kıyaslayabilmeliyiz ve hem de böyle bir milliyetçiliği ortaya çıkış koşullarıyla birlikte değerlendirebilmeliyiz. Ne var ki Köprülü sözkonusu olunca milliyetçilik iddiası, varsayımlarının bile önüne geçmiştir ve hayli yaygın bir kabul halini almıştır. Öyle ki, örneğin, Yesevilik çalışmaları ile tanınan Devin DeWeese, Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'ının İngilizce baskısına yazdığı 'Mukaddime'de, sözkonusu "eserde sıkça [rastlanan] milliyetçi (nationalist) tondan dolayı Köprülü'yü kusurlu bulma"nın pek de bir gereği olmadığını; eserin bundan ziyade *içerdiği yöntemsel sorunlar açısından* değerlendirilmesi gerektiğini; bunların hem kaynakların kullanımından ve hem de Orta Asya'daki bir harekete Anadolu'nun merceğinden bakmaktan neşet eden bir takım sıkıntılar olduğunu hatırlatma gereği duyar.[11] "Milliyetçilik" iddialarını da yedeğine alan esas sorun, ona göre, bu eserin "bilimsel olarak ulaşılamaz bir ikon seviyesine yükseltilmesi"nde yatmaktadır. Dolayısıyla Köprülü'deki "milliyetçilik" meselesinin bir de ikinci ayağı vardır ve bu, Köprülü'yü müstesna bir yere yerleştirmekle sonuçlanır. DeWeese'in, bu durumun eserin eleştirel olarak değerlendirilmesini ve konu hakkında alternatif yaklaşımlar geliştirilmesini engellediğini işaret etmesini bir veri olarak kabul edersek, Köprülü, özelikle yurt içinde bir yandan "milliyetçi" tonları hayli ağır basan bir şekilde alımlanmış, diğer yandan ise aynı tonlar nedeniyle eleştirilmiştir; yurtdışında ise Şarkiyatçı ve Türkiyatçı çevrelerde kazandığı popülerliğin etkisi, Köprülü üzerindeki külliyatın belirleyici niteliği olmuştur. Başka bir ifadeyle, *Köprülü'ye yöneltilen "milliyetçilik" suçlamaları, onun çalışmalarının Şarkiyatçı ve Türkiyatçı çevrelerde kazandığı değerden bağımsız ele alınamaz.* Bu, zaten kurulu bir Şarkiyatçılığın bir alt dalı işlevini haiz Türkiyatçılığın ortaya çıkışının soykütüksel anlamıyla ayrıca değerlendirilmesi ve Köprülü'nün çalışmalarının böyle bir Türkiyatçılığın ortaya çıkışıyla bağlantısının ayrıca çözümlenmesi anlamına da gelir. Dahası bir yandan "milliyetçilik" suçlamaları

10 Kafadar, *Between Two World*, s. 34; Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 52.

11 Bkz., Devin DeWeese, "Foreword", Mehmed Fuad Köprülü, *Early Mystics in Turkish Literature* içinde, çev. Gary Leiser ve Robert Dankoff, (Routledge, Londra: 2005), s. viii- xxvii.

ve diğer yandan da Türkiyatçılığın ortaya çıkışına katkısı anlamında Köprülü'nün çalışmalarının değerli bulunması, birbirlerini destekleyen unsurlardır. O kadar birbirlerini destekler ki bunlar, "milliyetçilik" ayağına bakarken, örneğin Ahmet Yaşar Ocak'ın Köprülü'yü sadece bir "büyük otorite" değil, aynı zamanda "kült bir tarihçi" addetmesiyle[12] veya Fatih M. Şeker'in neredeyse hem coğrafi hem de zamansal olarak çizdiği bir çizgiyi onun tezlerinin dışında bir nazarla değerlendiren görüşler ileri sürmesine rağmen, Köprülü'yü "hususi ve müstesna", hatta "kıymet"li olarak[13] değerlendirmesiyle; Şarkıyatçı ve Türkiyatçı uluslararası camia arasındaki alımlanması ayağına bakarken ise, örneğin Markus Dressler'in bu alımlamayı özetlerken ifade ettiği şekliyle "Batılı Şarkıyatçılar"ın onu "hem Garbiyat hem Şarkiyat alanındaki derin bilgisi ve özellikle de Batı'nın metodolojik standartlarını tatbikini saygıyla ve beğeniyle karşılamıştır"[14] diyerek tanımlamasıyla şekillenen bir tablo ortaya çıkar. "Kült" ya da "müstesna" olmak eleştirel bir Köprülü okuması önünde bir engeldir elbette ve bunu doğuran da kısmen, Köprülü'nün, kendi külliyatını oluştururken Orta Asya'dan Anadolu'ya süreklilik kurma arzusunun arkasında yatan saiklerdir; ancak aynı *"milliyetçi" damarda "Batı'nın metodolojik stardartlarını tatbiki"nin de bir rolü olabileceği meselesi*, hiç sorgulanmamış; *yerel bir Şarkıyatçı akım olarak Türkiyatçılık*, bu açıdan hiç mesele edinilmemiştir. Kısacası, nasıl, nelerden ve niye oluştuğuna bakılmadan Köprülü'yü "özcü milliyetçi" diye tanımlamak, Osmanlı 'kuruluş' sarmalındaki diğer kurucu babalara hak etmedikleri bir meşruiyet kazandırır ve neticede kendimizi bırakınız Gibbons'ın "kan" ve "ırk"a dayalı

12 Bkz., Ahmet Yaşar Ocak, " 'Postmortem' Eleştirilerin Odağında 'Kült' bir Tarihçi: Fuat Köprülü", *Mehmet Fuat Köprülü* içinde, der. Y. K. Taştan, (T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara: 2012), s. 329-344.

13 Mehmet Fatih Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ikinci baskı, Ankara: 2012), s. 67-68. Aslında M. Fatih Şeker'in Köprülü'deki heterodoks-ortodoks şeklindeki ayrımı, "kitabi", "şifahi" ve "mistik" diye farklı bir kategorileştirmeye tabi tuttuğunu; ancak Köprülü'nün "halk" İslamını yüceltici "milliyetçi" vurgusunu da bir hayli dönüştürdüğünü hatırlatmak gerek.

14 Dressler'in verdiği örnekler sadece *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* ile sınırlıdır. Lakin bu eseri, "'Türk' kültürünün özelliklerinin tarihsel özselleştirilmesine (essentialization), başka bir ifadeyle, bir Türk öznesinin tarihselleştirilmesine bir katkı" olarak sunduğunu; dolayısıyla aslında, olabilirse böyle bir şey tabii ki, bir "Türk özne"si yarattığını iddia ettiğini hatırlatmakta fayda var. Bkz., Markus Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası: Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı*, çev. Defne Orhun, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2016), s. 194. Dressler'in kitabının orjinalinin ismi farklıdır ve "Din Yazımı: Türk Alevi İslamının Oluşumu" diye çevrilebilir. Bkz., Marcus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*, (Oxford Univbersity Press, New York: 2013), s. 195.

çözümlemesini, Heywood'un Osman'ı bin Ladin'le, Osmanlı'yı da günümüzün teröristleriyle kıyaslayan "aşırı saçmalık"larını *gereksiz yere* tartışırken bulabiliriz.

Öyleyse 'Köprülü paradigması'nın ne olduğunu anlamamıza yardım edecek bir "milliyetçilik" suçlamasının bu birbirlerini destekleyen iki ayağının, hem Orta Asya'dan Anadolu'ya bir süreklilik kurma arzusunun arkasındaki saiklerin ve hem de bunu yaparken Batılı bir metodolojiyi benimsediği için aşırı bir şekilde övülmesinin arkasında yatan saiklerin, biraz daha daha açılması gerekmektedir. Burada bunu yaparken Dressler'in kullandığı çerçeveyi tercih edeceğiz. Bunun bir nedeni, Dressler'in tercih ettiği yöntemin çalışmamızdaki yönteme hayli yakın olması ise diğer nedeni de, onda Köprülü hakkında daha derli toplu bir bakışı sunabilecek yakın zamanlara ait nümune bir hülasayı bulabilmemizdir. Dressler için Köprülü'nün tarihyazımı, "yeni yeni filizlenmekte olan Türk milliyetçiliği paradigmasına dayanması" açısından dikkat çekicidir:[15]

> Köprülü, *davasına inanmış bir milliyetçiydi* ve devletin desteklediği resmi tarihe her daim paralel düşünmemekle birlikte, eserleri, *Türk ulusuna dair bilimsel referanslara dayandığı iddia edilebilecek milliyetçi bir tarih anlatısı kurulması bakımından* önemli köşetaşları yaratarak *milliyetçi projeye* esaslı katkılar sunmuş ve ulus-devletin hem içerde ve hem de –onun zamanında daha da önemli olan– dışarıda *meşruiyet* kazanmasına yardımcı olmuştur.[16]

Köprülü'nün biyografisini tarihyazımıyla bu kadar özdeşleştiren ve bir düşünüre bu kadar güç vehmeden bu yorum, Dressler'in çalışmalarını değerlendirirken, onun örneğin (metaforik olarak kullandığımızı özellikle vurgulamamız gereken) 'kilise vergisi' verip vermediğini gündeme getirmek kadar saçmadır elbette. Buna rağmen, şurası da açıktır: demek ki Dressler'in çizdiği portrede Köprülü, yeni kurulmuş olan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ne, milliyetçi bir projeye dayalı olarak hem içerde ve hem de dışarda "meşruiyet" kazandırmakta "yardımcı" olmuş bir figürdür. Bu bir bakıma Köprülü'yü "kült" bir konuma yerleştirmekle neredeyse eşdeğer iddia, özellikle genelde "dışarda meşruiyet"in hangi araçlarla kazandırılabileceği meselesini, özelde de diyelim ki Türkiyatçılığın ortaya çıkışı meselesini hiç dikkate almaz. Daha çok "içerde"ki "meşruiyet"in kuruluş biçimlerine yönelir. Gerçi Dressler için, "Köprülü gibi bir âlimin çok yönlü, karmaşık fikri formasyonunu anlayabilmek için Garp ve Şark araştırmaları arasında bir karşıtlık varsayımından hareket etmek hiç de faydalı değildir", çünkü "Köprülü'nün çalışmaları, Avrupa'dan doğan ve din (dünya dini) söylemlerinin yeni yerlere ve bu örnekte Türk İslâm topraklarına doğru genişlemesine dair iyi bir emsal oluşturmaktadır"[17] görüşünü de dikkatle belirtir.

15 Dressler, *Writing Religion*, s. 19; Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, s. 19.

16 Dressler, *Writing Religion*, s. 19; Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, s. 20. İtalikler eklendi.

17 Dressler, *Writing Religion*, s. 179; Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, s. 179.

Başka bir ifadeyle, bu, Dressler'in, adına kısaca 'post-seküler' denilen ve dinin modernliğin öngördüğü şekliyle kamusal hayattan çekilmediği gibi, toplumu ve tarihi anlamada seküler kategoriler kadar belirleyici olduğunu iddia eden çalışmalara dayalı bir çalışma yaptığını da gösteren bir ifadedir. Lakin Dressler'in çalışmasının bu yönüne dair eleştirileri erteleyerek onun Köprülü'yü nasıl konumlandırdığına ve nasıl bir 'Köprülü paradigması' öngördüğüne eğilmekte fayda vardır.

Aşağıda tam da yaslandığı yöntemi sonuna kadar götürmemekle, "Avrupa'dan doğan ve din (dünya dini) söylemlerinin yeni yerlere ve bu örnekte Türk İslâm topraklarına doğru genişlemesine" dayalı bir çözümleme çabasının eksiklerle malül olduğuna değineceğimiz Dressler, Köprülü'nün aslında milliyetçilik ithamlarıyla pek de uyuşmaz olması gereken, uyuştuğu iddia edilecekse eğer, Dressler'in de kendi milletiyle bağlarınının eserlerine nasıl yansıdığının ayrıca araştırılmasını gerektiren bu yöntemle Köprülü'yü milliyetçi bir bağlama yerleştirebilmek için, onu, bir yandan Ziya Gökalp tarzı bir sekülerlik anlayışından beslenen, ama bu anlayışın yönünü daha liberal bir sekülerliğe doğru çeviren bir figür olarak göstermeye ve diğer yandan da bu sekülerliği, yine bir milliyetçi bağlama yerleştirerek onu "seküler milliyetçilik" diye tanımlamaya çalışır. Bu haliyle "seküler millliyetçilik", Köprülü bağlamında, Eisendtadt tarzı bir "çoklu modernlikler" perspektifine yakın bir milli proje olarak anlaşılmalıdır: "Köprülü'nün seküler milliyetçiliği, 'çoklu moderniteler' perspektifi içinde" Avrupa'da gelişen milliyetçi ve dini söylemlerin "*kendine has Türk modernleşme projesi*ne yaratıcı bir biçimde uyarlanması olarak anlaşılmaldır".[18] Lakin Dressler'de ne bu "çoklu modernlik" fikrini örneğin Türkiye'ye uygulayan Nilüfer Göle'ninki gibi bir bağlama oturtulduğunu ve ne de Köprülü üzerinden "çoklu modernlik" tanımının hem Avrupa nazarından ve hem de Türkiye nazarından ne anlama gelebileceğine dair bir değerlendirme yapıldığını görebiliriz. "Çoklu modernlik", Dressler'de, daha çok "kendine has Türk modernleşme projesi"nin başka bir adı olarak, Türk milliyetçiliğini yekpare ve istisnai bir yerde konumlandırmak için kullanılan bir araçtan başka bir şey değildir.[19]

18 Dressler, *Writing Religion*, s. 179; Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, s. 179. İtalik eklendi.

19 Dressler'de bu tür sapmaların "çoklu modernlikler" fikri dışında başka fikirlerle de desteklenebileceğini hatırlatmakta fayda var. Örneğin, ama sadece örneğin, Köprülü ile İbn Haldun arasındaki ilişkileri incelediği sayfalarda da birden Köprülü ile İbn Haldun'un "köy kültüründen [bedevi kültürden] yana bir romantizm"e sahip olduğu yargısıyla karşı karşıya kalıveririz. Ne var ki aynı Köprülü, İbn Haldun'un aksine, "merkez ile çevrenin daha statik bir şekilde karşı karşıya konumlandırıldığı" bir görüşe de sahiptir. Dressler, böyle bir statikliği, Köprülü'yü, 'merkezi' din algısının, kendisini sekülerleştirse de, bir ortodoksi olarak hükmünü icra etmeye devam ettiği şeklindeki bir görüşe sahip birisi sunmak için kullanacaktır.

Kısacası Dressler'e göre Köprülü "dışarda" Türk ulus-devletine meşruiyet kazandırma girişimini uyguladığı metodolojisiyle göstermeye çalışan bir uzmandır. İçerde ise, bunu, özellikle halk katmanlarının "din"ini, "milli bilinci ve ülkülerin bir aracı" olarak yorumlayarak yapan; böylece "milli Türklük duygusunun çağlar boyu sürekliliği tezini" ileri sürebilen bir "anlatı" oluşturan bir tarihçidir:

> Bu anlatıda 'heterodoks', 'senkretik' ve 'halk' İslami hareketlerinin, kökleri Orta Asya'ya kadar geri dayandırılan Türk geleneklerinin ve duygusunun [sentiment] ana taşıyıcıları görevini icra ettikleri sonucuna varılır. ... Köprülü..., Osmanlı-Türk kamusunun [public] ve İslami söylemin çeperinden [periphery] belli grupları –bugün Alevi olarak tanıdığımız grupları- Türklerin milli ve dini evrimine dair anlatının merkezine [center] yerleştirmiştir.[20]

Dressler'in Köprülü'yü 'halk İslamı' altında bir takım grupların milli duygu ve gelenekler açısından tarihte mevcut olduğu "çeper"den "merkez"e alan bir anlatı oluşturmuş gibi sunduğu bu portre, özellikle Köprülü'nün 'kuruluş' anlatısını ve bununla bağlantılı meseleleri ıskalar. Ayrıca, hem bir bilim adamı olarak Köprülü'yü ve hem de bütün bir Köprülü külliyatını, Cumhuriyet'in içerde ve dışarda meşruiyet kazanması için çabalayan birer araca indirger. Oysa Köprülü'nün "kuruluş" anlatısı, aşağıda ayrıca duracağımız üzere, öncelikle, burada resmedilenden çok farklı ve sürekliliği başka özelliklerle sergileyen bir anlatıdır; ikincisi, Dressler'in Köprülü'deki

> Lakin sorun bu durumda bedevi kültüre romantik bakışın ne anlam ifade ettiği sorusunu sorduğumuzda çıkar. Dressler'de bu sorunun cevabı muğlaktır. Çünkü Köprülü'nün halk ve hetorodoks İslamı, yüksek ve kentli İslam'dan daha aşağı gördüğünü de iddia etmektedir. Doğrusu, bu bakış açısını benimsersek, bütün romantik (dahası Alman milliyetçi) geleneği, bir *volk*'u hem yüceltmek ve hem de yüksek bir kültür karşısında aşağı görmek anlamına gelebilir. Bkz., Dressler, *Writing Religion*, s. 201-202; Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, s. 200-201.

20 Dressler, *Writing Religion*, s. 20; Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, s. 20. Çeviriyi orijinaliyle kıyaslayarak özellikle değiştirdim. Türkçe çeviride, "'heterodoks', 'senkretik' ve 'halk' İslami hareketleri" ifadesi, "'heterodoks', 'senkretik' ve 'halk' İslam(ı)" haline getirilirken, "kamu" ifadesi de "toplum" haline getirilmiştir. Ayrıca, Dressler'in nasıl bir "merkez-çevre paradigması" çerçevesinde hareket ettiğini göstermek babından, "periphery" ve "center" kelimelerine özellikle yer verdim. Bu meselenin Dressler'in çalışmasının eleştirilmesi açısından önemli olduğunu düşünüyorum. Ancak özellikle modern Türk toplumuna dair çokça dile getirilen, Şerif Mardin'in "merkez-çevre" ilişkilerine dair çalışmasıyla neredeyse paradigma halini almış bu meselenin, buradaki konumuzla ilişkisi çok dolaylı olduğundan, ayrıca çalışılması gerektiğini belirtmeden geçmeyelim. Mardinci paradigmanın hep dikkatlerden kaçan kendi içindeki dönüşümünü de gösteren bir eleştirisine ise Giriş bölümünde yer vermiştik. Ayrıca bkz., Ahmet Demirhan, "'Siyasal'ın ve 'Toplumsal'ın Eşiğinde 2000'li Yıllarda Türkiye'de Toplum", *2000'li Yıllarda Türkiye Toplumu* içinde, der. Ahmet Demirhan, (Meydan Yayıncılık, İstanbul: 2010), s. 7-24.

"halk" kesimlerine dair vurguyu sadece belirli kesimlere has kılan indirgemeciliği, resmettiği tabloyu, neredeyse *ırkçı yanları heterodokslukla değiştirilmiş Gibbons'ın tezleriyle yakınlaştırır*. Dahası, Köprülü'nün bu kesimlere dair romantik bir bakış açısına sahip olduğu, ancak tercihinin bunların heterodoks İslamı yerine yüksek İslam'dan yana koyduğu şeklindeki kitabının çeşitli yerlerinden bol bol örnekleri gösterilebilecek düşüncesiyle de örtüşmez. Bu indirgemeciliğin arkasında yatan neden ise, eserinde konu edindiği "İslâm içi farklılıkları"n nasıl bir milli ve dini tarihyazımına tabi tutulduğunu göstermeye çalışan Dressler'in, *tarihyazımı açısından 'Cumhuriyet içi farklılıkları' Köprülü üzerinden sanki yekpare bir anlatı şeklinde* sunmaya çalışmasıdır: *Türk modernliğine has bir şeyler vardır ve bu yekparedir.*

Çok uzatmamak adına, başka unsurlarla da desteklenebilecek bu iddiayı, *bir yandan Köprülü'nün Osmanlı-Türk kamusunun "çeper"inde var olan belirli grupları "merkez"e taşıdığını ve diğer yandan da aynı grupları Cumhuriyet tarihinin milliyetçi tarihinin içine dâhil ederken yine bir anlamda "çeper"de tuttuğunu ileri sürdüğü görülebilecek* Dressler'in, Köprülü'nün milliyetçiliği konusundaki anlatısını kurarken oluşturduğu çerçeveyi nasıl şekillendirdiğine bakmakta fayda var. Dressler'in bu konudaki ana çerçevesini, "yeni yeni filizlenmekte olan Türk milliyetçiliği paradigması"nı sistematik bir inceleme konusu yaptığını, hatta bu alanda Köprülü'nün tarihyazımına dair kimi ufak değinmelerle karşılaşılmasına rağmen, "Köprülü'ye dair bugüne dek ortaya konmuş *en ince ayarlı analiz*" olması açısından "*tek bir istisna*" olarak göze çarptığını iddia ettiği Büşra Ersanlı'nın *Tarih ve İktidar*'ı oluşturur.[21] İlginç olanı, Ersanlı'nın Ziya Gökalp yanında Köprülü'yü de "siyasi tarihçi" diye nitelendirmesini ve bununla, "yeni bir aktöre, yani ulus-inşa süreçlerinde kilit rol oynayan tarihçiler"e işaret etmesini de benimsemesidir. İlginçtir bu, çünkü daha çok *söylemsel* bir değeri varmış gibi sunulan milliyetçilik vurgusu, bu bağlamda, "siyasi" bir anlama dönüştürülüvermiştir.

Elbette Ersanlı'nın "Türkiye'de 'Resmi Tarih' Tezinin Oluşumu' altbaşlığını taşıyan *İktidar ve Tarih*'i, özellikle Türk Tarih Tezi'nin nasıl bir iklimde oluştuğunu, hangi saiklerle ortaya atıldığını, kimlerin ve nasıl bu teze katkı sağladığını, bu arada Köprülü gibi bazı isimlerin nasıl bu teze karşı "çekingen uyarılar"[22] yaptığını göstermesi; kısacası Türk Tarih Tezi'ni, öncesiyle sonrasıyla, ayrıca ilgili belge ve bilgileriyle, derli toplu bir şekilde sunması açısından değerli bir çalışmadır. Lakin Ersanlı, Türk Tarih Tezi'nin oluşumuna değinmeden önce, çalışmasına çerçeve kazandıran *tarih*

21 Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, s. 19 ve ayrıca not 27. İtalik eklendi.

22 Bkz., Büşra Ersanlı, *İktidar ve Tarih: Türkiye'de 'Resmi Tarih' Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, (AFA Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul: 1996), s. 129. Elimdeki baskı, Büşra Ersanlı Behar ismiyle yayınlanmasına rağmen, yazarın şimdilerde kullandığı adı gözeterek, kaynakçada bu eserden Büşra Ersanlı olarak bahsedeceğim.

kavramını çözümlemesi, eserinde sık sık göndermede bulunduğu Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde yazılmış ders kitapları kadar *seçmeci ve dağınıktır*. Osmanlı modernleşmesi sürecinde oluşmaya başlayan tarih fikrinin, bir yandan Avrupa'daki tarih algılarının, daha çok da romantik, pozitivist ve tarihselci tarih algılarının etkisiyle geliştiğine ve diğer yandan da klasik Osmanlı tarihyazımının özellikle "üslup ve tarz" açısından sürekliliği içinde şekillendiğine dair çözümlemeler yaptığı ve Türk tarih düşüncesinin "düşünsel kökenleri"ni araştırdığı ilk bölümler, hem Avrupa'da yaşanan tarih bilincinin gelişimini Fransa ve Almanya örnekleriyle sınırlandırır ve hem de Osmanlı modernleşme sürecini neredeyse bir Şerif Mardin-Niyazi Berkes çizgisinden edinilmiş birkaç ufak unsur içine tıkıştırır. Dolayısıyla Avrupa'da ortaya çıkan tarih bilincinin mahiyeti de, Osmanlı tarihyazımındaki süreklilikleri sadece "üslup ve tarz" olarak göstermeye çalışırken tarihçileri sultanın kulundan Cumhuriyet devletinin hizmetçisine dönüşmüş siyasi figürler olarak sunmasında sergilenen acelecilikler de, ayrıca sorgulanmayı gerektiren unsurlar barındıracak kadar keyfi ve dağınıktır.[23] Bunun dışında, tarihyazımına dair "Avrupa'da tarihçiler, yeni emellerinin kaynaklarını bulabilmek amacıyla geçmişlerini anlamak ve açıklamak isterken, Osmanlılar, toplumlarında her alanda mevcut duraklamayı ve tıkanmayı çözümleyebilmek amacını taşıyordu"[24] şeklinde özetlenebilecek görüşü de, çalışmasının diğer kısımlarını etkiler; Avrupalı tarihçileri Osmanlı tarihçilere nazaran bağışık bir alana yerleştirir ve Osmanlı'nın olduğu kadar Türk tarihyazımının da savunmacı bir çizgiden başka bir anlamı olamayacağını peşinen kabullenmiş bir bakış açısını yansıtır. Dahası, Ersanlı, çalışmasını, tarihyazımı açısından 'Cumhuriyet içi farklılıkları' işaret edercesine, *örneğin Halil Berktay tarzı tarihçilerin çalışmalarına karşı da konumlandırmıştır*: "Bazı tarihçiler çağdaş tarih araştırmalarının Türkiye Cumhuriyetiyle, daha doğru bir deyişle 'Burjuva Demokratik Devrimi'yle başladığını öne sürebilmişlerdir" derken kastettiği Berktay ve benzerlerinin yaptığı tarih(çi) okumalarıdır.[25]

Oysa örneğin Dressler gibi Türk tarihyazımının bir soykütüğünün çıkarılması ekseninde bir Köprülü okuması yapan birisi için, dönemin Marxist tarihyazımından

23 Böyle bir sorgulama için Osmanlı'nın modernleşmeye başladığı dönemden itibaren oluşturulmuş kurumsal yapılarla birlikte bir değerlendirme sunan, tarihyazımındaki değişimleri ve dönüşümleri İkinci Meşrutiyet döneminde kurulan Tarih-i Osmani Encümeni'den Cumhuriyet devrinde kurulan Türk Tarih Kurumu'na kadar oluşan kurumsal yapılar eşliğinde yapan şu çalışma yararlı olabilir: Hasan Albayrak, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tarih Yazımı: Milletin Tarihinden Ulusun Tarihine*, (Kitabevi, ikinci baskı, İstanbul: 2012).

24 Ersanlı, *İktidar ve Tarih*, s. 51.

25 Ersanlı, *İktidar ve Tarih*, s. 13.

kaynaklı unsurlarından soyutlandığında, Berktay ve benzerlerinin yaptığı okumalar, dönemin Köprülü gibi isimlerinin çalışmalarını konumlandırmak açısından daha verimli sonuçlar doğurabilirdi. Ayrıca Dressler, bir Köprülü paradigmasından bahsederken ya da aşağıda göreceğiz daha önce kurulmuş böyle bir paradigmayı biraz dönüştürerek ondan yararlanırken, belki de ondaki çok fazla kategorize edilmeyen, sanki sadece betimlemeci bir ifade imiş gibi duran 'iktidar'la tarihyazımı ilişkisine fazlasıyla yaslandığı için, aslında Köprülü'ye Ersanlı'da hiç olmayacak kadar bir milliyetçi tarihyazımı yükü yükler. Köprülü'yü, milliyetçi bir tarihyazımına düçar olmuş bir tarihçi ile Türk Tarih Tezi'ni destekleyen bir tarihçi arasındaki sınırları silen bir konuma yerleştirir. *Köprülü elbette milliyetçi tarihyazımından beri değildir. Lakin somut ürünleriyle kıyaslandığında Türk Tarih Tezi'nin tarihçisi de değildir.* Ancak, bu yolla *Dressler, 'Köprülü paradigması'nı, bir ayağını özselleştirmese de sabit tutarak bu ayağıyla diğer ayağını inşa etmiş kılan bir paradigma olarak kurgulayabilmiştir* ve bu durum, sadece Dressler'e has değildir; Köprülü konusundaki çözümlemelerin çoğunluğunda şu ya da bu şekilde izleri görülebilecek *genel*dir.

Öyleyse burada kısaca Ersanlı'nın Köprülü'süne değinmek, akabinde alternatif okumalara da dayanarak özellikle "Cumhuriyet ideolojisi" bağlamında bir Köprülü okuması yapan Halil Berktay'ın, sadece Köprülü'nün milliyetçiliğini değil 'kuruluş'u da değerlendirmek için bize ışık tutacağını göreceğimiz değerlendirmelerine bakmak faydalı olacaktır. Tuhaftır, Ersanlı Köprülü'yü "siyasi tarihçiler" sınıflamasına dâhil etse de ve bunu o dönemde "tüm siyasal, sosyal ve bilimsel faaliyetler"in "aktif siyaset içinde" yoğrulduğunu, dönemin tarihçilerinden "hiçbiri"nin de "ulusçu inançlarını ve ideallerini şekillendiren siyasal akımlardan kaçmayı başaramaz" bir durumda bulunduğunu ifade ederek her birisinin bir "parti üyesi" olduğunu belirterek izah etse de[26], "ulusçu" olmak ile "milliyetçi" olmak arasında derin farklara hiç girmez. Oysa bu fark, dönemin tek partisi olan Cumhuriyet Halk Fırkası'nın iktidarının bir mahsulü olan ve en uç haliyle Güneş-Dil Teorisi diye de adlandırılan Türk Tarih Tezi ile Köprülü'nün aktif siyasete katıldığı Demokrat Parti arasındaki fark kadar büyüktür. Ne var ki Köprülü, Ersanlı'nın gözünde, o kadar da Türk ulusçuluğunu oluşturan "kaynaklar"dan da değildir. Sanki Ersanlı Köprülü konusunda kararsız gibidir; "ulusçu"dur "ulusçu" olmasına, ancak kariyeri uğruna ne kadar olabilirse o kadar. Asıl "kaynak"lar, öncelikle Ziya Gökalp, Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu ile onlarla paralel bazı görüşler ileri süren bazı başka tarihçiler, hatta tarihçi bile olmayan kimselerdir. Yine de Köprülü, Ersanlı'da, tarihçiliği "tek-parti dönemi tarih çalışmaları atılımına borçlu" olmayan; tek-partinin tarihyazımı çalışmalarına,

26 Ersanlı, *İktidar ve Tarih*, s. 94.

tarihyazımının daha "bilimsel" yazılması gerektiğini düşündüğünden, çekingen de olsa itiraz etmeye çalışan; ne var ki "egemen olan görüşleri savunanlara karşı güçlü bir muhalefet" yürütemeyen, biraz kariyerini gözeten bir isim olarak ortaya çıkar. Dahası Ersanlı, Köprülü ile birlikte Zeki Velidi Togan'ın Türk Tarih Tezi'nin tartışıldığı Birinci Tarih Kongresi'nde serdettiği görüşler nedeniyle "1930'ların aktif politikasından uzak düş"tüklerini de belirtir.[27]

Öte yandan, Ersanlı'nın en vahim iddiası, "Türk tarih yazıcılığı ile Osmanlı ve İslâm tarih yazıcılığının kaynakları"nı kıyaslarken, Türk Tarih Tezi'nin ana damarını oluşturduğu çağdaş Türk yazıcılığının, "Osmanlı İslâm geleneğine damgasını vuran 'Asr-ı Saadet' görüşüne yatkın çevrimsel (cyclical) tarih anlayışını hatırlatan özellikler" taşıdığını iddia etmesi; böylece "ulusçu" damarı 'dinsel' bir haleyle de bürünmüş göstermesidir.[28] Böyle bir varsayımı destekleyebilecek "üslup ve tarz" benzerlikleri dışında, ortaya koyabildiği herhangi bir dayanak da yoktur. Bu iddia, dönemin Avrupasının giderek nasyonalist sosyalistleşen bir ortamında Türk Tarih Tezi'nin tekabül ettiği yeri ıskalamak yanında, Ersanlı'nın "iktidar" tanımını da Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti ekseninde belirli bir süreklilik içine yerleştirmesine imkân tanıyarak olabildiğince yayar ve değersizleştirir. Oysa süreklilikleri yanında pratikte işlerken yaşadığı kopmalar ve kırılmaları göstermeden bir "iktidar" tanımlaması yapmak, Cumhuriyet'in ilk dönemlerindeki Türk Tarih Tezi'ne eleştirel yaklaşırken bile ona içkin bir 'din' eleştirisini içselleştirmekten öte bir anlam taşımadığı gibi odağına böyle bir yaklaşımı benimseyerek yola çıkan Dressler'i de, çalışmalarında amaçladığı din yazımının söylemselliğini daha baştan ıskalayan bir noktaya doğru sürükler.

Ancak 'Köprülü paradigması'nın milliyetçi damarını izlerken Köprülü hakkındaki başka çalışmalarla kıyasla Ersanlı'nın çalışmasını "istisna" makamına yerleştiren Dressler, *İktidar ve Tarih*'in bu türden sıkıntılarının farkına varamamış olabilir mi? Her ne kadar Dressler'in *Türk Aleviliğinin İnşası*, "yakın tarihli postkolonyal ve postseküler çalışmalarda din üzerine verilen eserlerde, özellikle de antropolog Talal Asad'ın ve onun seküler ile liberal modernlik paradigmalarına ve bu paradigmaların modern kavramlar ve öznellikler üzerine normatif etkisine yönelik eleştirisini devam ettiren çalışmalardan"[29] esinlendiğini iddia etse de, bir paradigmaya, kendisini eleştirel bir okumaya tabi tutacağı bir paradigmaya ihtiyaç duyduğundan, Asadçı bir okumayı sadece tek bir boyutuyla sürdürebilecek bir Köprülü paradigması üretmek zorunda kalmıştır.

27 Ersanlı, *İktidar ve Tarih*, s. 198.

28 Ersanlı, *İktidar ve Tarih*, s. 196.

29 Dressler, *Writing Religion*, s. 10; Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, s. 10.

Ancak öncelikle şunu belirtmek önemlidir: 'Köprülü paradigması' elbette ki, Dressler'in kendi ürünü değildir. 'Köprülü paradigması', ilk kez, Ayfer Karakaya-Stump tarafından kullanılmıştır. Karakaya-Stump, bu ifadeyi, Anadolu'da "hetorodoks" addedilen kesimlerin, Orta Asya'daki Türklerin ilk ve ilkel dinlerini İslamlaşma sürecinde İslâm cilası altında devam ettiren göçmen Türkler ve yerleşik hayata geçildiğinde de aynı ilkel ve daha çok şamanik inançların bir biçimde dönüşmüş olarak sürdüren halk kesimleri olduğunu iddia eden Köprülü ile onun izinden giden Ahmet Yaşar Ocak ve Irene Melikoff gibi isimlerin tezlerini işaret etmek için kullanmaktadır. Köprülü'nün Alevi ve Bektaşi kesimlerin, Orta Asya'dan, özellikle de Yesevilik'ten etkilenen "hetorodoks" Türkler olduğu tezinin, sonraki destekçileriyle birlikte bir paradigma oluşturduğunu; ancak bu paradigmanın tarihsel ve düşünsel temellerinin son zamanlarda giderek sorgulanmaya başlandığını işaret eden Karakaya-Stump, özellikle Orta Doğu kaynaklı Vefailiğin Alevi ve Bektaşi çevrelerle ilişkisini kanıtlayan ampirik delillerle Köprülü paradigmasının bir eleştirisine ihtiyaç duyulduğunu ileri sürmektedir.[30]

Elbette Dressler'in kullandığı anlamıyla 'Köprülü paradigması', Karakaya-Stump'ın daha çok 'heterodoks' kesimleri tarihyazımsal olarak Orta Asya'ya bağlayan tezlerinin biraz genişletilmiş; işin içine hem Asad'tan ve onu takip edenlerden alınma bir söylemselliğe öncelik vererek oluşturduğu bir din inşası çözümlemesi ve hem de Alevi ve Bektaşi heterodoksinin oluşumunu Osmanlı'daki milliyetçiliklerin hem uluslararası ve hem de Osmanlı içi şekillenmeleri bağlamına oturtan bir okuma da dâhil ederek genişletilmiş bir halini işaret eder. Ne var ki her iki Köprülü paradigması arasında ciddi farklar da vardır. Karakaya-Stump'un paradigmayı kullanması, Aleviliğe ilişkin tarihyazımını sadece bir 'ortodoks' gözün bakış açısı itibarıyla sorunsallaştırmaz; ayrıca Alevilik içi kaynaklarıyla itibarıyla da sorunsallaştırır. Dahası, Osmanlı açısından ifade etmek gerekirse, Aleviliği, Osmanlı'nın Safevilikle mücadelesi bağlamında Safevi taraftarlığına *siyaseten* daha yatkın grupların inançlar

30 Ayfer Karakaya-Stump, "Vefailik, Bektaşilik ve Anadolu'da 'Heterodoks' İslam'ın Kökenleri Meselesi: Köprülü Paradigmasını Yeniden Düşünmek", *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek* içinde, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2016), s. 185-206. Makaleler toplamından oluşan bu kaynak yayınlanmadan önce, eserdeki diğer bazı makalelerle birlikte, bu makalenin de İngilizcesini gönderme inceliğini gösteren, dolayısıyla bu çalışmanın yazım aşamasında yayınlanan Türkçesinden önce makalelerini okuyarak onlara aşina olmamı çok önceden sağlayan Ayfer Karakaya-Stump'a teşekkür ederim. Makalenin orijinali için bkz., Ayfer Karakaya-Stump, "The Wafa'iyya, the Bektashiyye and Genealogies of 'Heterodox' Islam in Anatolia: Rethinking the Köprülü Paradigma", *Turcica*, no. 44 (2012-2013), s. 279-300.

bütünü olarak değil, Osmanlı çatısı altında da çeşitli içermeler ve dışlamalar sergileyen bir tekke veya ocak temelli *batını gruplar* olarak değerlendirir. Son olarak, İslâm içi söylemsel şekillenmelerde de *ortodoks-heterodoks ayrımının yerine müteşerri ve batını ayrımının* daha açıklayıcı olacağını ileri sürer.[31] Elbette Karakaya-Stump'un örneğin Alevilik veya Bektaşilik bağlamında kullandığı 'batını' ifadesi ile bu ifadenin İslâm içi farklı, genellikle de sufi akımlar arasındaki kullanımı arasında ciddi farklar vardır; lakin buradaki amacımız açısından, Karakaya-Stump'ın nazarında Aleviliğin veya Bektaşiliğin kendi batıniliğini oluştururken, diğer sufi gruplardan *fiiliyatta* çok da farklı olmayan bir takım ayinler, silsileler, hilafetnameler, icazetnameler ve benzerleri üretmiş olmasına ve bunların belli tekkeler veya ocaklar eliyle üretiliyor olmasına dikkat çekmesi, bu grupları, hem tarihyazımı ve hem de din-yazımı perspektifinden 'Köprülü paradigması'nı Dressler'inkinden çok daha farklı bir zemine taşır. Kısaca ifade etmek gerekirse, Aleviliğin veya Bektaşiliğin tarihi, hem İslâm ve hem de *kısmen* Osmanlı açısından, bir Orta Asya geleneğinin ya kendiliğinden veya Safeviliğin siyasi sancağı altında kendi asli ve zaten hetorodoks özüne sadık kalarak, Safevilik sonrasında da Osmanlı'yla mesafeli bir ilişkiye giren ve onun ortodokslaşmasına direnen bir takım grupların tarihi olarak görülemez. Alevilik ve Bektaşilik *tarihi*, *özellikle Osmanlı bağlamında*, aralarındaki farklılıkları da işaret ederek, bir Halvetiliğin, bir Bayramiliğin veya Melamiliğin, bir Kadiriliğin, bir Rüfailiğin, bir Nakşiliğin, bir Vefailiğin ve Kalenderîlik gibi benzerlerinin, kendi tarihine ve toplumla, siyasetle, kültürle, ekonomiyle girdikleri ilişkilerin tarihine benzer bir konumlandırmaya oturtularak okunması *zorunlu bir tarihtir*. Bu tür bir bakışı ıskalayan bir tarihyazımı ve din yazımı, *söylemsel düzlemde*, kolonyal ve Batı merkezli tarihyazımının ve din yazımının, eleştirel bir niyetle de olsa, yeniden üretilmesinden başka bir anlama gelmez.[32]

Sadece *Köprülü'ye has olmayan, ancak eğer bir paradigmadan bahsedilecekse daha çok Melikoff ve A. Yaşar Ocak gibi onu bu açıdan takip edenlerin emeklerine hamledilmesi ge-*

31 Özellikle bkz., Ayfer Karakaya-Stump, "Giriş: Alevi-Bektaşi Tarihyazımı: Sorunlar, Mitler, Alternatif Okumalar", *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık* içinde, s. 1-16.

32 Zekeriya Işık'ın Osmanlı devletiyle tarikatlerin el ele geliştiğini ve bu gelişim çizgisini gözeten bir değişim ve dönüşüm içinde birbirleriyle kimi zaman problemli olsa da etkileştiğini ileri süren tezi bu açıdan anlamlıdır. Işık'ın "devlet"i daha baştan "seküler" diye tanımlamak gibi bir takım eleştirilmesi gereken yönleri de bulunan dikkat çekici çalışması için bkz., Zekeriye Işık, *Şeyhler ve Şahlar: Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri*, (Çizgi Kitabevi, Konya: 2015); ayrıca bkz., Zekeriya Işık, *Devlet ve Tarikat: Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat ilişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini*, (Çizgi Kitabevi, Konya: 2016).

reken 'Köprülü paradigması'nın sorunu, Aleviliği ve Bektaşiliği, diğerlerine nazaran sanki *istisnasi bir tarihe* sahipmiş gibi bir değerlendirmeye tabi tutması, dahası sanki başka benzeri tarihlerden bağımsız kendi tarihine sahip bir oluşuma indirgemesidir. Bunun, Orta Asya'dan Anadolu'ya bir süreklilik arayışını Anadolu üzerinden Orta Asya'ya bakarak kurmayı amaçlayan Köprülü'nün çabasını da, şamanist gelenekle-rin bir sürekliliği biçimine dönüştürdüğünü de ayrıca eklemek gerek. Öte yandan, 'Köprülü paradigması'nın, Alevilik ve Bektaşilik üzerinden kurulan bu istisnailikle, *milliyetçi bir tarihyazımının yararına, bütün bir sufi geleneği bir derdest etme biçimini işaret edip etmediği ayrıca sorgulanması gereken bir husus*tur. Başka bir ifadeyle, 'Köprülü paradigması'nı yerli yerine oturtabilmek için bu istisnailiğin hangi saiklerle ve ne maksatla kurulduğu araştırılmak durumundadır.

Dressler, bunun, öncelikle, İslâm içi rekabeti ve farklılıkları düalist bir sistem içinde anlamı kılacak bir çerçeve oluşturmak ve akabinde de bu çerçeveyi milliyetçi tarihyazımının hizmetine sunmak gayesiyle yapıldığını belirtir. Ancak sorun, böylesi bir düalizmin, hem Köprülü'deki yerinin ıskalanmasına ve hem de daha baştan ta-nımlanmış, söylemsel değeri daha baştan verili olan bir düalizmi, Köprülü üzerinden yeniden üretilmesine yol açmasıdır. Dolayısıyla ortodosk-heterodoks ikiliğine dayalı çerçeveyi dağıtmak, onun, ulus-inşasında kullanılma biçimlerini de açığa çıkaracak-tır. Dressler, sanki bu dağıtmayı yapmaya çalışır görünmesine rağmen, onu başka araçlarla yeniden üretmekten başka bir sonuca ulaşamamaktadır. Oysa *bu düalizmi sorunsallaştırmak, hem hegomonik bir ulus-devlet söyleminin dağıtıp parçaladığı özellikle 'hetorodoks' kesimlerin, ama aynı zamanda 'ortodoks' kesimlerin, milliyetçi inşanın iddia ettiği kökenlerden farklı kökenlere sahip olduklarını ve hem de ulus inşasına vücut kazandıran 'ortodoks' bünyenin teşhir edilmesine yol açacak yeni bir kavramsallaştırmaya ulaşılabilmesini gerekli kılar*.[33] Dressler böyle bir şeye girişmek yerine, aslında Alevilik ve Bektaşilik

33 Dressler'in hem Talal Asad'ın antropolojik bir çerçeveye yerleştirdiği, ancak Foucaultcu tonlar da taşıyan "söyleme" dayalı tezlerinden yararlanma tarzlarının ve hem de İslâm içi rekabeti ve farklılıkları sadece Alevilik ve Bektaşilik üzerinden anlamlandırma çabasının yalnızca Şarkıyatçı literatür açısından değil, aynı zamanda post-seküler ve post-koloniyal söylemler açısından da ne tür handikaplar taşıdığının ayrıca tartışılması gerek. Örneğin Asad'ın Gellner veya Gertz'in Kuzey Afrika ya da Endonezya örneklerinden yola çıkarak kurduğu hetorodoks-ortodoks düalizmine dair eleştirilerini göz ardı ederek 'Köprülü paradigmasını' münhasırlaştırması, Türkiye'deki dini söylemlere dair okumasını denebilirse bağlamsız bir okumaya dönüştürmektedir. Bkz., Talal Asad, *The Idea of an Antropology of Islam*, (George Town University, Washington: 1986). Asad'ın heterodoksi ve ortodoksi bağlamında değil "heresy" (sapkınlık) bağlamında din yazımının nasıl işlediğini gösteren başka bir çalışması için ise bkz., Talal Asad, "Medieval Heresy: An Antropological View", *Social History*, c. 11, no. 3 (1986), s. 345-362.

üzerinden, Türkiye'de aldığı haliyle 'ulus-devlet' formunu, sanki başka 'ulus-devlet form'larından farklıymış, sanki Cumhuriyet'le birlikte müstesna bir 'ulus-devlet' oluşturulmuş ve bu istisnanın da kendi başına konu edinilmesi gerekirmiş gibi davranır. *'Köprülü paradigması' onun için bu müstesna 'ulus-devlet formu'nun paradigması haline gelir.* Örneğin Köprülü'yü, bir anda, dönemin İslamcılığıyla da akraba ilan ediverir. Köprülü'yü İsmail Kara'nın tarif ettiği biçimiyle "modernizmin bir ürünü olan İslamcılığın" sanki bir üyesiymiş gibi okuyarak, *buradan "Sünniliği normalleştiren", ancak bu normalleşmeyi "seküler deliller"le yapan bir tarihçiye indirgemesi*[34], ancak 'skandal' olarak değerlendirilebilecek yorumdur; ayrıca bu yorum, hem öncesiyle ve sonrasıyla Cumhuriyet döneminde bir "ortodoksi" olarak Sünniliğin, bir yandan milliyetçileşme akımlarıyla *birlikte* ve diğer yandan da 'ulus-devlet formu' *altında* geçirdiği dönüşümleri ıskalar. Kısacası, aslında, *varsa Cumhuriyet'e karakterini kazandırdığı haliyle ortodoksi-heterodoksi ikiliği, ancak birinin diğeri üzerinden tanımlanabileceği bir ikilik içinde, her ikisinin de, farklı yollarla da olsa dönüşümünü ve normalleştirilmesini içermektedir.* Karakaya-Stump'un 'Köprülü paradigması'nda, en azından dolaylı yollarla da olsa, sufi veya batıni geleneklerin nasıl bir "milliyetçi" normalleştirmeye maruz kaldıklarını görebiliriz; oysa Dressler'in 'Köprülü paradigması', *ikiliğin bir ayağını sabitleştirirken o sabit ayağın diğer ayağı inşa ettiği bir 'ulus-devlet' paradigmasına dönüşür.* Oysa aslında, aslında *Köprülü paradigması, yalnızca bir 'heterodoksi' değil, bir 'ortodoksi' icat ve hatta inşa etmesiyle de mâlûldür* ve bu sorun, Köprülü'nün kurucularından birisi olduğu Osmanlı 'kuruluş' sarmalından da ayrı tutulamaz.[35]

34 Dressler, *Writing Religion*, s. 218; Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, s. 217-218.

35 Bu anlamıyla Kafadar'ın "metadoksi" tezine bu bağlamda da yer vermek gerekir. Kafadar "metadoksi" ile, ortodoks-hererodoks düalizminin dışına çıkan, ancak bu düalizmi de nihayette bir "devlet"in varlığına bağlayan, ancak Sunni-Şii ekseninde de kuran bir çözümleme yapar. Ona göre, "On üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda Anadolu'nun dini manzarası, basit bir Sünni-Şii ayırımının imkân tanıyacağı katıksız sınıflandırmalardan çok daha karmaşık görünmektedir"; çünkü o dönemdeki heterodoksilik ne Şii ağırlıklıdır ve ne de "kitabi bir ortodoksi"nin sınırları içinde haraket eden ortodoks kesimler vardır. Neticede: "Belki de, on birinci yüzyıldan on beşinci yüzyıla kadar uzanan dönemde sınır bölgelerinde yaşayan Anadolu ve Balkan Müslümanlarının dini tarihi kısmen, doktrinsiz olmakla doktrin meraklısı olmamanın ve de ayrıntılı bir ortodoksi tanımı yapıp kendi tanımladığı haliyle ortodoksiyi sert bir şekilde uygulatmaya çalışmakla ilgilenen bir devletin yokluğunun bir bileşimi, bir doktrinler ötesinde olma durumu, bir 'metadoksi' olarak kavramsallaştırılmalıdır". Buna rağmen, "Dindarlığın 'doğru' şekliyle ilgili olarak nerede durmuş olurlarsa olsunlar, [aralarında Osmanlıların da yer aldığı] Bitinya'ya komşu olan beyliklerin savaşçı liderleri, yer aldıkları taraf konusunda kendilerinden şüphe etmiyorlardı. Bu emirliklerden kalan epigrafik ve unvanlarla ilgili kanıtlara yüzeysel bir bakış, onların İslâm inancının savunuculuğunu ve

Ancak Köprülü'nün Cumhuriyet öncesinde şekillenmeye başlayan, ne var ki özellikle Cumhuriyet döneminde Türk Tarih Tezi'yle zirve noktasına ulaşan "ulusçuluk" akımlarında nerede durduğu, bu "ulusçuluk" içinden farklı bir kanala yönelirken nasıl bir "milliyetçilik" anlayışıyla hareket ettiği daha farklı bir gözle incelenirse, sonuç Dressler'in tezlerindekinden daha farklı olacaktır. Bu tür farklı bir okumayı, Dressler'in "Köprülü'nün çalışmalarını modern Türk tarihyazımının gelişimi içerisinde eleştirel bir bakışla konumlandıran bir kitapçık" hazırladığını söylemesine rağmen, Ersanlı'nın sınırlı ve aslında dağınık Türk tarihyazımına dair tezlerini tercih ettiğinden olsa gerek, eserinde kullanmadığı Halil Berktay'ın çalışmalarında bulabiliriz.

İİ/ 'MİLLİYETÇİ TARİHYAZIMI' OLARAK 'KURULUŞ'

Öncelikle kimi zaman Marksist tarihyazımının uygulanmasından doğan sıkıntılara ve kimi zaman da *farklı bir milliyetçi tona* sahip olmasıyla ayrıca eleştirilmesi gereken Halil Bertay'ın Cumhuriyet dönemi Türk tarihyazımına dair bakışının[36], Ersanlı'nın

gaza gibi bu inançla ilgili ilkeleri gönülden kabul etmiş olduklarını ortaya koyar". Aslında bu tez, Kafadar'ın da "Osmanlı bilginleri ve devlet adamları arasında, atalarının bazı uygulamalarının dinen doğruluğu ile ilgili bir tartışmanın ortaya çıkması çok daha sonradır" şeklindeki ifadelerinde görüleceği üzere, Osmanlı'nın daha sonra, çok daha sonra ortodoksla-ştığını ileri süren dolayısıyla Osmanlı'yı bir anlamıyla ikiye bölen bir anlayışın başka bir yansımasıdır. İkinci olarak, örneğin bırakalım Germenlerin ya da Normanların göçlerle veya işgallerle mevcut bir yapıyı dönüştürmesi meselesiyle kıyaslamayı, Amerika'ya göç eden pilgrimlerin oradaki 'uç'lardaki iştiyakı ve gayretkeşliği ile kıyaslandığında, Osmanlı'yı bir kez daha istisnai bir hale büründürür. Dahası, belli belirsiz de olsa 'metodoksi' olarak tarif edilen anlayış tarzının içinde 'hererodoks' olarak beliren bir 'proto-ortodoksi' veya 'ortodoks' olarak beliren bir 'proto-heterodoksi' gizil olarak bulunacağından sözkonusu ortodoks-heterodoks düalizmini aşmak yerine, onu Sünni-Şii düalizmi olarak, kendi dışında bir yerlerde de olsa, yeniden üretir. Hem önemlisi de, böyle bir düalizmi "devlet"le özdeşleştirmesidir. Bu, başka birçok şey yanında, Karakaya-Stump'ın ayrımına başvuracak olursak, Osmanlı'da örneği çokça bulunabilecek şeri anlamda Sünni, ama batını anlamıyla 'Alivi' sufi gelenekleri bir kalemde siler atar. En önemlisi ise, Osmanlı üzerinden bir 'ulus-devlet formu'na uygun bir tarihyazımının başka bir örneği olarak görülebilecek olmasıdır. Bkz., Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 119-120.

36 Örneğin Berktay'ın Şarkıyatçılığın Türklerin tarihini sömürgeleştirmeye dair değerlendirmeleri, bugünden bakıldığında, tıpkı Dressler'in misyonerlerin Anadolu'nun özellikle Doğu bölgelerinde Alevileri keşfetmesi tarihini Türk milliyetçiliğini savunmacı bir çizgiye ittiğini ve onlarınkinden farklı bir tarih icat etmesine vesile kıldığını göstererek Köprülü'deki heterodoks unsurları olduğundan daha kalın hatlarla çizmek için kullanması gibi, Köprülü'deki milliyetçi eğilimleri olduğundan fazla mazur göstermeye yarayıp yaramadığı tartışılabilir.

yaptığından daha fazla bir "iktidar" analizi de içerdiğini belirtmek önemlidir. O kadar ki Berktay'ın okuması, Köprülü'yü, heterodoks-ortodoks ikiliğini dağıtacak eleştirel bir zemin sunmasına rağmen, bir yandan bu ikiliği başka bir mecrada, örf-şeriat mecrasında yeniden üretirken, diğer yandan da Yusuf Akçura'nın da etkisiyle, "eski Türk geleneklerinin Osmanlı kurumları üzerindeki etkisi"ni[37] inceleyerek dönemin çalkantılı yıllarında her türlü 'iktidar'la, Şarkıyatçı bilginin oluşturduğu 'iktidar'la da, Cumhuriyet'in kuruluşundaki 'iktidar'la da ilişkili bir figüre dönüştür. Başka bir ifadeyle, Berktay için Köprülü'nün Orta Asya'dan beri süregelen bir süreklilik arayışı da, bu arayışı gerçekleştirirken izlediği yol da, hem Şarkıyatçılığın ürettiği bilginin mahiyetinden, hem dönemin genel karakteristiği olarak geç ulus-devletlerin kendi milliyetçiliklerini kurgulamak zorunda kalışlarının arkasındaki saiklerden ve hem de milliyetçiliğin Osmanlı'dan itibaren geçirdiği dönüşümlerden bağımsız olarak incelenemez. Dolayısıyla tıpkı Dressler'in örneğin 'kilise vergisi' verip vermemesinin çalışmaları açısından önemsiz olması gibi, Köprülü'nün Dressler'in iddia ettiği gibi "davasına inanmış bir milliyetçi" olması, çok daha tali hale gelir. Böylece Berktay, öncelikle Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet'in ilk yıllarında tarihyazımına dair genel bir tablo ortaya koyar; sonra bu tarihyazımının ideolojik gerekçelerini araştırır ve nihayette de Köprülü'yü bu arkaplana oturtmaya çalışır. Tarihyazımına dair gözlemleri milliyetçilik akımının kendi içinde geçirdiği dönüşümler yanında bir ulus-devletin duyduğu ihtiyaçlara göre nasıl şekillendiğini anlamlandırmaya yöneliktir. Bu tarihyazımının ideolojik gerekçelerinin araştırmasına, bu şekillenmenin nasıl ve hangi saiklerle kurumsallaştığının konumlandırılmasına yönelik bir çabadır. Köprülü'nün bu çerçevedeki konumu ise, hem milliyetçiliği ve hem de sözkonusu ideolojiyi içselleştirmesi bakımından tarihyazımının nasıl bir yönelime girdiğini göstermeye dönüktür.

Anlaşılacağı üzere, Berktay'ın portresinde heterodoks-ortodoks ikiliği hayli talidir. Berktay, daha çok bir 'ulus-devlet formu'nun ihtiyaç duyduğu milliyetçiliği ve bu milliyetçiliği üretirken yöneldiği tarihyazımsal ihtiyaçları önceler. Bu anlamda bu tür bir milliyetçiliği hem dinden ve hem de geçmişin her türlü dinle bağlantılı oluşumlarından soyutlayacak özelliklerini önplana çıkaran, dinden veya dinle bağlantılı oluşumları da bu soyutlamaya göre yeniden tanımlayan ve dolayısıyla onları daha bir tali konuma yerleştiren bir okumayı tercih eder. Böylece aslında Köprülü'nün, Dressler'in önplana çıkardığı şekliyle *bir din yazımı değil, denebilirse, bir 'milliyetçilik yazımı' gerçekleştirmeyi hedeflediğini göstermeye* çalışır. Aşikârdır ki böyle bir 'milliyetçilik yazımı', sadece belirli türden, diyelim ki hererodoks ögeleri değil, başka şeyler

37 Halil Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, (Kaynak Yayınları, İstanbul: 1983), s. 35.

yanında, her türlü dinsel ögeyi de kendisiyle birlikte dönüştürmeye çalışacaktır.

Berktay, öncelikle, Ersanlı'da hayli dağınık ve kimi zaman da modern Osmanlı-Türk tarihyazımında "Asr-ı Saadet" arayışlarına değinecek kadar desteksiz iddialarının aksine, modern dönem Türk tarihyazımını Osmanlı dönemindeki tarihyazımından ayıran belli başlı hususları teşhis etmeye gayret eder. Yine de eğer Köprülü hakkında değil kendisi hakkında bir bölüm yazıyor olsaydık, bu kıyaslamasında ortaya koymaya çalıştığı bir Osmanlı toplumu modeli ile Orta Asya'dan başlayan bir kabileler federasyonu-konfederasyonu çizgisinden devletleşmeye giden evrimdeki süreklilikleri ve sıçramaları ele alırken çizdiği Osmanlı toplumu modeli arasında ciddi farklılıklar bulabileceğimiz Berktay, Osmanlı'daki tarihyazımını "hâkim sınıf"ın aydın tipinin bir ideolojik izdüşümüne indirger. Burada İlber Ortaylı'dan da destek alarak[38], "Osmanlı tarihyazıcıları, ... 'daha durağan ve daha katı bir düşüncenin, daha doğrusu bir *akide*'nin etkisinde' idiler; 'Osmanlı vakanüvisinin akidesi (dogma) devlet ve nizam-ı âlemdi'. Hele, özgül koşulların nispeten güçlü bir mezkeziyete yol açtığı bir Ortaçağ toplumunda bu sınıf tutumu, her olaya yalnızca devlet açısından bakmakta ve aslında tarihin bütününü hanedanın yüceliğinin ve meşruiyetinin öyküsüne, 'Dasıtan-ı Tarih-i Âl-i Osman'a indirgemekteydi"[39] diyerek Osmanlı tarih yazımını "teokratik" olarak nitelendirir. Elbette akide ile dogmanın aynı şey olmadığını; hatta "devlet" ile "nizam-ı âlem"in hiçbir biçimde eşitlenemeyeceğini düşündüğümüzde, Berktay'ın "çağdaş ideolojilere kıyasla" yaptığı bu betimlemeye şüpheyle yaklaşılması gerektiğini belirtmeye gerek yoktur. Ne var ki aslında Berktay için de tarihyazımının bu yönlerinin çok da fazla önemi haiz değildir. Berktay'a göre, Osmanlı tarihyazımının bu özelliği, bir yandan "artı-ürünün piyasadışı zor yoluyla ele geçirilmesini içeren üretim ilişkilerinin ve onların hukuki çerçevesinin kutsanmasında" ve diğer yandan da "tarihi akışın sebep ve sonuçlarını ilahi kudrete atfetmenin" bir niteliği olarak "çok-kavimli İmparatorluğun... dikey ve yatay yapıştırıcısı" olan "İslami ideoloji"nin toplumu entegre etmesinde ortaya çıkmaktadır. Bu tarihyazımı, elbette ki Türklerin İslamiyet öncesi geçmişini, Asyatik kökenlerini ve göçlerini unutan, kolektif hafızadan silen bir özelliğe de sahiptir. İkincisi, bu tarihyazımı, menkıbecidir ve İslâm tarihiyle kaynaştığından Osmanlı sülalesinin apolojisini sunmaktan başka bir işlevi yoktur.[40] Bu noktalarla kıyaslandığında Berktay'a göre *Köprülü, bilimsel anlamda, bu tür bir tarihyazımının dışına çıkarak bir süreklilik kurabilmiş bir isimdir.*

38 Bkz., İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, (Hil Yayın, İstanbul: 1982), s. 70.

39 Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 24.

40 Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 24-25.

Bu anlamıyla Berktay, Ersanlı'da, onun aracılığıyla da Dressler'de görüleceği üzere, Köprülü'ye daha dışardan, dönemin kimi hayli aşırı ve dahası bilimsel açıdan saçma olan başat özelliklerini ona da hamlederek bakmak yerine, ona daha içerden bakmayı; dönemin hayli aşırı ve bilimsel olarak savunulamayacak başat özelliklerini de bu içerden bakışla bir sınamaya tabi tutmayı daha değerli bulur. Sanki Köprülü'nün tarihyazımına bakışının hülasasını daha materyalist bir yerden yeniden konumlandırmaya önceleyen bu tavır, Berktay'ın veya Ümit Hassan'ın kullanmaktan hoşlandığı bir ifadeyle, bir bakıma, bu tarihyazımını, ileri bir aşamaya sıçratmayı da hedeflemektedir: çok kavimli bir Ortaçağ toplumunun tarihyazımsal niteliğini bir ulus-devletin 'milli bir burjuva' toplumuna uygun bir tarihyazımsal niteliğine sıçratmayı. İşte Berktay'ın, Akçura'nın milliyetçiliği altında sezilebilen daha materyalist ve ekonomik şartlara daha fazla vurgu yapan tarzının yanında[41], Köprülü'ye de belirli bir değer vermesinin arkasında, onda, böyle bir niteliği haiz bir tarihyazımının en iyi numunesi olabilecek bir yan bulması yatmaktadır: Köprülü'nün tarihyazımı, Osmanlı'nın son döneminde başlayan, ancak devletçi özelliğinden sıyrılamayan bir milliyetçiliğe[42], Cumhuriyet'in ortaya çıkardığı şartlar altında, Orta Asya'dan başlayarak devam eden bir süreklilik içinde, dönemin adamı olmasına bağışlanabilecek bazı kusurlarına rağmen, *'ulus-devlet formu'na uygun bir tarihyazımının en başarılı örneğini* teşkil etmektedir. Bir bakıma Berktay için de Köprülü tarzı bakış açısı bir 'paradigma'dır; ancak Dressler'den çok farklı nedenlerle.

Öncelikle Berktay, Köprülü'nün Cumhuriyet öncesi yıllarda "ikincil eğilim" olarak kalsa da, hala hâkim olan geçmişin tarihçiliğinin gerisinde kalsa da, "bilimsel tarihçiliğimiz için sadece bir başlangıç" oluşturan çizginin genel bir çerçevesi

41 Berktay Akçura'yı "Türk tarihine materyalist-sosyolojik bir yaklaşım" getirmekle tanımlar. Bkz., Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 35-47.

42 Aslında Osmanlı'nın son dönemlerinde ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında ortaya çıkan milliyetçiliğin geçirdiği evreler bugün Türkiye'deki kozmopolitlik altındaki negatif sol milliyetçiliklere kadar varan bir milliyetçilikler yelpazesini anlamak için ayrıca sözkonusu edilmesi gereken nitelikleri haizdir. Her ne kadar sadece elitler içindeki çeşitlilikleriyle ve elitlerin karakteristiğine göre biçimlenmesiyle ele alsa da, dolayısıyla geniş halk kitlelerinin milliyetçiliği içselleştirme tarzlarını sözkonusu ettiği yerler olsa da bunu elitler içi farklılıklar altında kaybetse de, François Georgeon'un bu konudaki çabaları, böyle bir değerlendirme için başlangıç oluşturabilir. Örneğin bkz., François Georgeon, "Bir Kimlik Arayışı: Türk Milliyetçiliği", *Osmanlı Türk Modernleşmesi 1900-1930* içinde, çev. A. Berktay, (YKY Yayınları, dördüncü baskı, İstanbul: 2016), s. 1-22. Georgeon, Osmanlı'da milliyetçilik akımının ortaya çıkışından çeyrek asır sonra kendisine has bir ulus-devlete kavuştuğunu; ulus-devletlerde görülen mitikleştirmeler ve romantikleşmelerden muaf olmadığını, lakin Osmanlı İmparatorluğu içinde en son gelişen bir akım olarak kendisini devletle özdeşleştirmek durumunda kaldığını iddia eder.

içinde yer aldığına vurgu yapar. Gökalp ve Akçura'nın da dâhil olduğu bu çizgi, "modern tarihçilik fidanı"nı oluşturan çizgi, "ikincil eğilim" olmaktan kurtulmak için, "çiçek açması için Kemalist Devrimin eskinin çürümüş yanlarına o zamana kadar görülmedik derecede sert bir tırpan vurması"na kadar beklemek durumunda kalacaktır.[43] Köprülü, döneminin adamıdır; ancak dönemi de öyle Kafadar'ın ileri sürdüğü gibi "özsel" bir mahiyet sergilemez, belirli bir tarihin ürünüdür.

İkinci olarak, Berktay, Cumhuriyet'in ilk döneminde ortaya çıkan resmi Türk Tarih Tezi'ni, içeriğinden ziyade, dönemin uluslararası ve ulusal eğilimleri içinde oturduğu yeri itibarıyla değerlendirir. Berktay "burjuva toplumu" diye nitelendirdiği için belli ihtiyat payıyla kullanarak denebilirse bir 'ulus-devlet formu" dâhilinde diyebileceğimiz bir ortamı dikkate alır. Uluslararası arenada Türk Tarih Tezi'ne benzer aşırı tarihyazımları, Fransız Devrimi de dâhil ve dahası ondan itibaren, çeşitli ulus oluşumlarında, benzeri sertlikler ve aşırılıklar sergileyerek kendi geçmişlerinin sertliklerini ve aşırılıklarını törpüleme yoluna giden bir anlayış içinde gelişmiş bir yönelime denk gelir. Bu açıdan Berktay, Güneş-Dil teorisinin de bir yansıması olduğu Türk Tarih Tezi'ni, bütün saçmalıklarına ve aşırılıklarına karşın, "hayli olumlu" yönleri olduğunu iddia eder.[44] Çünkü imparatorluktan cumhuriyete geçiş "gibi dönemler, yerleşmesini sağladıkları yeni düzenin olağan, istikrarlı işleyişini törpüleyeceği pek çok sivriliği ve katılığı ister istemez beraberinde getirirler": "geçmişin pisliğini süpürme işleminin zorunlu bir parçası" olarak.[45] Berktay kadar sert ve aşırı ifadelerle olmasa da Türk Tarih Tezi'nin bu tür bir işlevinin yabana atılmaması gereken bir fikir olduğunu kabul etmek gerekir. Berktay'a göre, *Köprülü, geçmişin sertliklerini temizlemek için kendi sertliğine başvuran Cumhuriyet'in resmi tarihyazımının sözkonusu kendi sertliklerini, Cumhuriyet'in 'ulus-devlet formu'na uygun amaçlarını da benimseyen bir bakış açısıyla, törpülemeye çalışmaktadır.*

Üçüncü olarak Berktay, Cumhuriyet'in, tarihyazımının "monolitikleşmesine yol açacak" bir yöne girmediğini, aksine "ilmi, idari ve mali özerkliğe, dolayısıyla ilke

43 Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 46-47.

44 Bu tez, Georgeon'un Türk milliyetçiliğinin gelişiminde aşırı bir akım olan Pan-Türkizmin oynadığı rolle kıyaslanabilecek bir tezdir. Georgeon, bütün aşırılıklarına rağmen, Pantürkizmin, başka şeyler yanında, Türk milliyetçiliğini, Pancermenizm veya Panslavizim gibi benzeri mitik ve romantik milliyetçiliklere nazaran daha "ilerici" bir konuma ittiğini; Türk milliyetçiliğine "burjuva liberal" bir boyut kattığını; "ekonomik ve toplumsal ilerleme"yi önceleyen bir içerik kazandırdığını belirtir. En aşırı biçimiyle İslami geçmişin atlanarak İslâm öncesi yönleriyle kendisine özgü bir Türk tarihi geliştirilmesinin adımları da Pantürkizm ile atılmıştır. Bkz. Georgeon, "Bir Kimlik Arayışı", s. 7.

45 Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 55.

olarak siyasi iktidardan bağımsız davranma kapasitesine sahip araştırma kurumları"[46] oluşturduğunu iddia eder. Bu tür adımların eskinin ayağını kesmek amacına matuf olsa da çok siyasal iktidardan bağımsız olmadığını, Berktay'ın bu cümleleri müteakip sayfalarından görmek mümkün elbette. Ancak Berktay'ın daha sonraki gelişmelere bakıldığında bu değerlendirmesinin, en azından bir "iktidar" çözümlemesine girişmek için, dikkate alınması gereken yanları bulunduğunu da görmek gerekmektedir. Ayrıca Köprülü'nün o dönemdeki tavrını sadece bireysel bir tavır, iktidara boyun eğen tavizkar bir tavır olarak değerlendiren yorumların geçersizliğini göstermesi bakımından da önemli bir tarafı vardır bunun. *Köprülü, aşırılıklarına ve saçmalıklarına rağmen Türk Tarih Tezi'nin içeriğini olmasa bile hedefini benimsemiş bir figürdür* ve bunu, bu yeni kurumlarla çalışarak göstermektedir. Bu anlamda Berktay'ın oluşturulan Cumhuriyet kurumlarının da yardımıyla Köprülü'nün daha "bilimsel" bir çizgiyi sürdürmeye devam etmesi fikrinin, onu "kült" tarihçi olarak görenlerin de, onun çizgisini Orta Asya'dan beri süregelen Sünni, ama daha çok Nakşibendi bir geleneğin ana hatlarını sunan bir çizgi gibi değerlendirenlerin[47] de karşısında, daha dikkate alınması gerek bir fikir olduğu açıktır. *Köprülü, Cumhuriyet döneminde "olgunlaşan tarihçiliği" ile, "Cumhuriyet ideolojisinin resmi tezleri"ini "daha sağlıklı" bir biçimde sahiplenerek onların "gerçek izdüşümünü" sunan bir figürdür.*[48]

Son olarak, Berktay, böyle bir iklime sahip bir ortamda Köprülü'nün dönemin diğer tarihçilerine nazaran daha "bilimsel" olan tarihçiliğini, onun tarihi evrimsel bütünlüğü içinde ilk kavrayan ve bu yönde eserler veren bir isim olması açısından belirli bir okumaya tabi tutar. Cumhuriyet'in ilk dönemindeki gibi milli bir kimlik yaratmak uğraşındaki bir 'iktidar' tarzının, dönemin uluslararası arenasında da çeşitli başka örnekleri görülebilecek bir tarzda, eskinin kendisine aşırı, sert ve kendisine sığmaz görünen özelliklerini aynı derecede aşırı, sert ve dahası kendisine sığmaz bir şekilde ortaya attığı tezlerle törpülemeye çalışmasını daha sağlıklı ve onun "gerçek izdüşümümü" verecek bir şekilde sahiplenen *Köprülü'nün geçmişi hem bir "tarihi tekâmül" ve hem de bir "tarihi terkip" gayesiyle yeniden yazması*, Berktay'a göre,

46 Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 57.

47 Bununla Fatih M. Şeker'in Köprülü yorumunu kastettiğimizi belirtmek gerek. Şeker, aslında Köprülü'de var olan bir süreklilik fikrini, Nakşibendi geleneğe ağırlık vererek yeniden yazmaya çalışmaktadır. Bu konuda yukarıda sunulan kaynaktan ayrı olarak Şeker'in diğer eserlerine bakılabilir. Örneğin bkz., Fatih M. Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, (Dergah Yayınları, İstanbul: 2011), özellikle 51-80. Şeker'in Nakşiliği odağa aldığını gösterir okumasına örnek olarak bkz., Fatih M. Şeker, *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*, (Dergah Yayınları, İstanbul: 2011).

48 Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 62.

aynı zamanda "XX. yüzyıl başlarının Oryantalist paradigmasını, bilim dünyasını ikna edici bir tarzda yıkıp, yerine bütüncül bir kavrayış getiren" bir anlayışının da ürünüdür.[49] Dolayısıyla *Köprülü, iki işlevi, bir yandan Şarkıyatçı önyargıları ve diğer yandan da "ulus-devlet formu" kazanmış bir yapının kendisi için icat ettiği aşırı ve sağlam olmayan bir tarih tezinin dönem için gerekli, ancak bilimsel olmayan yanlarını törpüleme işlevlerini yerine getiren "bütüncül bir kavrayış" geliştirmiştir.* Bunu yaparken İslamiyet öncesi Türklerin çeşitli terkip ve tekâmüllerle iç içe geçerek Cumhuriyet'e kadar uzanan bir tarihini, "Orta Asya Türkleri ile Anadolu Türk uygarlığı arasındaki devamlılığı, en çok Türk göçebe kabile düzeninin büyük çoğrafi yer değiştirmeler boyunca uzanan *iç evrimi* ve *sosyal farklılışmaları*nda" arayacak bir biçimde inşa etmiştir.[50] Burada "iç evrimi" vurgusu kadar "sosyal farklılaşma" vurgusu da önemlidir; çünkü bu "tarihi tekâmül" boyunca, çeşitli toplumsal katmanlar arasında, bu arada heterodoks ve ortodoks denilen zümreler arasında da, ancak ikinci bir gözle, örneğin çeşitli mezhep ve tarikatların toplumsal ve kültürel özelliklerinin daha ekonomik yanlarıyla tasnif edildiğini ve onları inanç boyutları açısından değil, toplumsal tabakalaşmadaki yerlerine göre kategorileştirildiğini değerlendiren bir gözle bakıldığında farkedilebilecek bir tasnif vardır. Bu açıdan, *Köprülü'nün heterodoks-ortodoks ikiliğiyle birlikte ve hatta bu ikiliğe rağmen, aynı meseleye toplumsal tabakalaşma açısından da getirdiği bir yaklaşım* vardır. Örneğin bu tür bir 'milliyetçi tarihyazımı'na uygun bir şekilde, şehirli tarikatler, Cumhuriyet'in ilk yıllarında yasaklanan sufi karakterleriyle değil, daha toplumsal ve ekonomik nitelikleriyle tasnif edilir:

> Osmanlı Devleti'nin kuruluşu sırasında Anadolu şehirlerindeki en mühim tarikatler, *Mevleviye*, *Rufa'iye*, *Halvetiye* tarikatleri idi. Mevleviye tarikatı, ... *[e]n yüksek aristokrasiden en fakir halk tabakalarına kadar, hatta Hıristiyanlar, Museviler de dâhil olmak üzre, etrafına birçok müritler toplaya[rak] ... daha ilk zamanlardan beri, Heterodoxe zümrelere aleyhtar olmuş, mevcut içtimai ve siyasi nizamın muhafazasına çalışmıştır... Rifaiye*—veya *Ahmediye*- tarikatı, Moğol istilasından sonra, o aralık kuvvetle mütemerkiz bulunduğu Irak sahasında Türk-Moğol şamanlığının tesirinde kalmış popüler bir tarikat [olarak] ... daha ziyade şehirlerin fakir sınıflarına mensup[tu]... Halvetiye tarikati de, Mevleviye ve Rifaiye gibi, sünni şeklini muhafaza eden bir burjuva tarikati [olarak] ... şehirlerdeki işçi sınıfını kazanmaya çalışmış[tır].[51]

Köprülü bu tabloya "XIV. Asır başında Anadolu şehir takikatlarinin bu umumi tablosunu tamamlamak için, meşhur İran mutasavvıfı Ebu İshak Kazeruni'ye nispetle, Kazeruniya veya İshakiye veya Mürşidiye isimleriyle zikrolunan en eski İslâm tarikatle-

49 Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 62.

50 Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 67. İtalik eklendi.

51 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 147-148.

rinden birisi"ni de ekler ve bunun da "[k]üçük burjuvaziye ve işçi sınıfına istinat" edildiğini ve "az çok diğer şehir tarikatleri gibi, Sünni bir şekil altında" olduğunu belirtir.[52]

Elbette Berktay'ın hayli dikkate alınması gereken Köprülü okumasının sınırı da bu noktada ortaya çıkar. Dikkatli bir gözle incelendiğinde, Berktay'ın Köprülü'yü yerleştirdiği çizginin eleştirisinin bir örneğini sunması açısından, iki husus dikkatlerden kaçmayacaktır. Birincisi, Selçuklu döneminde varlık kazanmaya başlayan, ancak daha çok Osmanlı'nın tevarüs alarak kendi düzeniyle insicamlı kılmaya çalıştığı çeşitli tarikat oluşumlarını "yüksek aristokrasi", "fakir sınıflar", "burjuva" kesimleri, "işçi sınıfı" gibi en azından anakronik oldukları söylenebilen ifadelerle betimlemek, Türk Tarih Tezi'nin aşırılıkları ve sertlikler kadar aşırı ve serttir. Ayrıca tarihsel sürekliliğe özen gösterdiği söylenen Köprülü'ye dahi uzun erimli olarak sürdürülebilir bir analiz imkânı vermez. Daha çok betimlemeci bir şekilde duran bu toplumsal tabakalaşma nüveleri, Berktay'ın yaptığı gibi, ikincil bir okumaya, Cumhuriyet sonrası oluşmaya başlayan tarihyazımsal önceliklerin dikkate aldığı bir okumaya binaen anlamlı olabilir ancak. Osmanlı için ise Köprülü'nün inşa etmeye çalıştığı biçimiyle 'kuruluş' sorununa ve Osmanlı'ya eleştirel olarak yaklaşılarak bir tabloya yerleştirilebilir. Bu anlamıyla bu tür tanımlamalar, gerçekten bırakınız bir sınıf analizini, toplumsal tabakalaşma açısından bile zayıf kalır ve Cumhuriyet'in tarihyazımına uygun bir şekilde, *sufi geleneği, içeriğinden soyutlanmış birer kültür unsuruna* dönüştürür.[53] Başka bir ifadeyle, Köprülü, tam da Cumhuriyet'in ilk yıllarının aşırılıklarını törpülemek amacıyla Cumhuriyet'in idealleriyle olmasa da hedefleriyle daha uyumlu bir tarih görüşü ortaya koyarken, geçmişe de hayli törpülenmiş bir yaklaşımla bakmış ve böylece Cumhuriyet'in sert ve aşırı tutumları nazarında daha 'liberal' bir tavrı benimsemiştir. Onda törpülenmiş geçmiş, Cumhuriyet nazarında törpülenmiş bir bugün de anlamına gelecek şekilde kurulmuştur.

Dolaylı olarak birinci hususla bağlantılı olan ikinci husus ise, Köprülü'nün hep dikkatlerden kaçan bir özelliğini öne çıkarır: Köprülü'nün, hem örneğin Rufai tarikatını "Türk-Moğol şamanlığının tesirinde kalmış", yani neredeyse "eski Türklerin eski putperest ananeleriyle müfrit Şiiliğin –haricen tasavvuf rengine boyanmış- basit ve popüler bir şeklinin ve bazı mahalli bakiyyelerin imtizacından hâsıl olmuş bir *Syncretisme*"[54] gibi sunduğu; buradaki senkterizmi Şiilik yerine Sünni bir "boya", hatta "Sünni bir şekil altında" tezahür ettiğini düşündüğü ve dolayısıyla *meselenin çok da ortodoks-heterodoks bir din yazımına münhasır addedilmemesi gerektiği* ve hem de *bütün*

52 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 148.

53 Bu konuda dikkati çeken bir uyarı için bkz., Karpat, "Türkçe Çeviriye Önsöz", s. xix.

54 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 149.

bir sufi geleneği, bir tür senkterizm gibi gördüğü gösterilebilir. "Bu esnada [Hicri V. ve VI. asırlarda] İslâm âleminin muhtelif yerlerinde en çok göze çarpan şeylerden biri, tasavvufun umumileşmesi ve mutasavvıfların çokluğuydu. İslamiyetin ilk asırlarında hiç mevcut değilken sonraları İran, Hint, Yunan fikirlerinin ve kısmen Hıristiyanlığın tesiriyle –unsurlarından en fazlasını da İslamiyetten almak şartıyla– teşekkül eden tasavvuf mesleği, az zamanda bütün İslâm memleketlerini kaplamıştı"[55] şeklindeki düşüncelerinin, genel olarak tasavvufa yaklaşımını sergilediği, bunun da *tasavvufu zaten senkterik bir şey olarak gördüğü*nü gösterdiği ileri sürülebilir. Ayrıca çalışılması gereken bu meselede, Köprülü'nün başka eserlerinde de dağınık olarak bulunsa bile, özellikle *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'da, ama aynı zamanda *Anadolu'da İslamiyet*'te[56] Şarkiyatçılar tarafından getirilen gerçekten mesnetsiz eleştirilere karşı tasavvufi akımları daha bir yerli yerine oturtmaya çalıştığı; ancak bunu yaparken, Tanzimat'la birlikte başlayan modernleşmenin neticesi olan Cumhuriyet'in tasavvufa karşı tavrını da muhafaza ederek bu akımları olabildiğince panteist ve senkretik olarak değerlendirdiği öne sürülebilir. Dolayısıyla eğer Dressler'in savunduğu gibi "heterodoksi kavramı senkretizm teorisiyle sıkı bir bağ içinde"[57] ise, buna *Köprülü bağlamında bütün tasavvufi akımlar kolayca dâhil edilebilir*. Eğer François Georgeon'un Türk milliyetçiliğinin evrimini ele alırken vurguladığı Tanzimat'tan sonra gelişmeye başlayan Türk milliyetçiliğinin, Berktay'ın bir müddet "ikincil eğilim" olarak kaldığını belirttiği bir akımın, "Osmanlı İslam"ına karşı laik bir tavır sergileme ihtiyacı içine girdiği yönündeki tezini dikkate alırsak[58], Köprülü'yü bu açından daha rahat bir konuma yerleştirebileceğimiz söylenebilir. *Köprülü aslında Osmanlı İslamı denilen şeyi, Osmanlı'dan sert bir kopuşu gerçekleştirmeyi amaçlayan Cumhuriyet Türkiyesinin ilk yıllarının ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlamakta ve yazmaktadır*.

İşte tam bu nokta, Köprülü'ye, 'kuruluş' sarmalını icat eden Gibbons ve onun başka bir ayağının kurucusu olan Wittek kadar bağışık olacağı bir alan kazandırması gereken bir alandır: Berktay'ın belirttiği gibi "Kemalizmin evladı" olmayan, ancak Ersanlı'nın iddia ettiğinin aksine "kesintisiz evrimciliğinde herhangi bir 'altın çağ' bulunmayan", "liberal-milliyetçi"[59] Köprülü, Kemal Karpat'ın iddia ettiği gibi

55 Mehmet Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Alfa, İstanbul: 2014), s. 63.

56 Bk., [Mehmet] Fuat Köprülü, "Türk İstilasından Sonra Anadolu Tarih-i Dinisine Bir Nazar ve Bu Tarihin Menbaları", F. Babinger-F. Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet* içinde, haz. Mehmet Kanar, (İnsan Yayınları, İstanbul: 1996), s. 41-122.

57 Markus Dressler, "Fuad Köprülü'nün Çalışmalarında Heterodoks İslam", *Mehmet Fuat Köprülü* içinde, s. 347.

58 Georgeon, "Bir Kimlik Arayışı", s. 12.

59 Halil Berktay, "Dört Tarihçinin Sosyal Portresi", *Toplum ve Bilim*, no. 54-55 (1991), s. 36, 38, 39.

"Türk milliyetçiliğinin babaları"ndan birisi değildir.[60] Elbette milliyetçidir; lakin ne Karpat'ın "babalar" olarak sıraladığı Yusuf Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset*'i ne de Ziya Gökalp'ın *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*'ı gibi bir 'siyasi' projesi vardır Köprülü'nün ve ne de Akçura'da ya da Gökalp'te olduğu gibi inişli-çıkışlı bir entelektüel seyri vardır. Köprülü, tıpkı tarihyazımında inandığı ve bütün aşırı yorumlarından ve tarihsel materyalizme dayalı çeşitli takıntılarından soyutlandığında daha yerli-yerinde bir portresini sunduğu görülebilecek Berktay'ın da dikkat çektiği üzere "tarihi tekamül"e benzer bir şahsi "tarihi tekâmül"ü olan bir tarihçidir. Eğer Köprülü'ye bundan daha fazla bir yük yüklenmeye ve Türkiye'deki tarihyazımının, hatta İslâm ve Türk tarihi sanki dünya tarihinden farklı bir gelişime sahipmişcesine, Şarkiyatçı bir nazarla geliştirilen Türkoloji'nin bir takım sorunları ve sıkıntıları da, Osmanlı 'kuruluş' sorununa dair Şarkiyatçı ilginin oluşturduğu ve artık kendisine özgü bir tarihi olduğu söylenebilen öncesi ve sonrasıyla Osmanlı tarihinin sorunları da Köprülü üzerinden çözülmeye çalışılırsa, başka şeyler yanında, iki türlü problem ortaya çıkar. Konumuz bağlamında ifade edersek[61], birincisi, Köprülü, 'kuruluş' sarmalını oluşturan diğer iki isim olan Gibbons ve Wittek'in ortaya çıkardığı sorunlardan *bağımsızmış gibi* değerlendirilir. İkincisi, örneğin Köprülü'nün heterodoksi-ortodoksi ikiliğinin Gibbons'ın ırkçı tezlerine karşı geliştirildiği ya da Wittek'in aslında başka bir şeye dönüştürmek için çabaladığı 'gaza tezi'ne dair fikirlerine nazaran bir Orta Asya-Anadolu sürekliliği kurmaya çalıştığı; kısacası, sadece 'kuruluş' sarmalı içinde kalarak ifade edersek, *'kuruluş'la ilgili mevcut tezlerle bir etkileşim içinde* bir "tarihi tekâmül" gösterdiği gözden kaçırılır. Köprülü'nün milliyetçiliği, eğer Gibbons'ın ırkçılıktan ve 'kan bağı'na takıntısından bağışık olarak bir Osmanlı 'kuruluş' anlatısı kurduğuna inanılıyorsa veya eğer Wittek'in mevcut bir politik teoloji içinden geçmişe mitik ve romantik bir nazarla baktığı iddia edilmesine rağmen bunlardan bağışık bir Osmanlı 'kuruluş' tezi ortaya attığı düşünülüyorsa, en az onlarınki kadar Osmanlı 'kuruluş' sarmalında bağışık addedilmelidir. Çünkü ancak bu bağışıklığı kavradığımızda Köprülü'nün 'kuruluş' anlatısının ve bu anlatısıyla 'kuruluş' sarmalına katkısının sorunları kavranabilecektir. Bu bağışıklık hakkını teslim ettikten sonra ancak, Köprülü'yü de 'kuruluş' bağlamında *kendisine dönük olarak* okumaya başlayabiliriz ve bunu da Köprülü'yü Dressler gibi veya Ersanlı'daki gibi "iktidar" ve "tarih" çözümlemesi eşliğinde değil, bütün aşırılıklarına karşın, Berktay'ın yaptığı

60 Bkz. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, s. 691.

61 Konumuz bağlamında kalıyoruz, çünkü Köprülü'nün örneğin Babinger veya Barthold'a karşı geliştirdiği tezleri hariçte tutmaya özen gösteriyoruz. Babinger için bkz., F. Babinger-F. Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*; Barthold için bkz., W.Barthold-M. Fuad Köprülü, *İslâm Medeniyet Tarihi*, (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, altıncı basım, Ankara: 1984).

bir Cumhuriyet "ideoloji"si bağlamında yaparsak görebiliriz. *Köprülü, bir 'ulus-devlet' formunun gerektirdiği kadar milliyetçidir ve bu anlamda diğer Osmanlı 'kuruluş' sarmalına dâhil olmuş tarihçilerin hiçbirinden herhangi bir farkı yoktur*. Sorun, Köprülü'nün şahsında veya külliyatında görülebilecek bir takım tali unsurların aşırı vurgulanmasında değildir; sorun, *genel olarak* Osmanlı 'kuruluş'unda ve bizzat Osmanlı mevcudiyetine bakışta, Berktay'ın bir ifadesini ödünç alırsak, "en ufak bir perspektif"in dahi olmayışındadır. Dolayısıyla 'kuruluş' varsayımlarının oluşturduğu sarmalda, Köprülü'yü ayrı bir yere koymanın; onu Türk milliyetçiliğinin ihtiyaçlarına uygun bir Osmanlı oluşturduğu için eleştirmenin hiçbir âlemi yoktur. Elbette Köprülü'de var olan bu özelllik, *Köprülü'yü Osmanlı 'kuruluş' varsayımının kurucu babalarından ayrıştırmaz; aksine onlara yaklaştırır*. Ancak bu özelliği farkettikten sonra Köprülü, tıpkı Gibbons ve Wittek için yaptığımıza benzer bir şekilde, kendisine dönük olarak okunabilir.

III. KÖPRÜLÜ'NÜN 'HAYALETLERİ'

Colin Heywood, Wittek'in 'gaza tezi'ni hem daha geniş bir bağlama oturtacağı ve hem de bazı eleştirilere karşılık vereceği *Rumtürkishe Studien* diye bir eserine göndermede bulunduğunu; lakin ileride yayınlanacağı belirtilmesine rağmen, böyle bir eserin hiç yayınlanmadığını, Wittek'ten geriye kalanlar arasında da böyle bir esere dair herhangi bir izin görülmediğini belirtir. Böyle bir eserin ilan edilmesine rağmen ne Wittek'in sağlığında ve ne de daha sonra yayınlanmaması, 'gaza tezi'ndeki olduğu kadar bütün bir "Osmanlı tarihi makinasındaki hayaletler" nedeniyledir.[62] O kadar çoktur ki bu "hayaletler", hem Osmanlı tarihçilerine Osmanlı'nın bir 'bütün' oluşturduğu zehabını verir ve hem de aslında Osmanlı tarihiyle ilgili disiplinin, bugün, küçük bir disiplin olduğunu; Osmanlı tarihçilerinin meşgul olduğu "alanın tarihsel küçüklüğü"nü gösterir. Başka alanlarda, örneğin İngiliz tarihi alanında küçük bir konu ile ilgili aşırı üretim "alanın epistemolojik sorunları"yla çok fazla endişe etmeden yapılabilmekteyken, Osmanlı tarihiyle ilgili "alan" hem tarihsel küçüklüğü nedeniyle ve hem de Osmanlı tarihiyle uğraşan tarihçilerin, uğraştıkları alan ne kadar küçük olursa olsun Osmanlı tarihini bilinçsiz olarak da olsa "bir bütün olarak" tasarlamaları nedeniyle, hayli sorun çıkaran bir "alan"dır. Böylece, başka şeyler yanında, Wittek'in vadedilen ancak yayınlanmayan eserinin 'gaza tezi'nin hem sürekli eleştiriye tabi tutulmasında ve hem de bu sürekli eleştiriye rağmen hala ayakta kalmasında olduğu gibi, "Osmanlı tarihyazımı, kendi geçmiş tarihiyle ilgili, kendi geçmişinin devamlılığı ya da hayatta kalması (survival; varlığını sürdürebilmesi, sağ kalması, daim olması) sorununa hitap etmede başarısız kalmıştır". Neticede

62 Heywood, "Spectrality, 'Presence' and the Ottoman Past", s. 66.

"Osmanlı tarihinde mevcut hiçbir 'mevcut' (present) yoktur"; var olan, sadece, "geçmişin muğlak ama sıklıkla problematik mevcudiyeti (presence)" denebilecek bir şeyi, çok canlı, bütünüyle hayaletimsi olmayan bir şeyi farketmektir. Başka bir ifadeyle, Osmanlı tarihyazımına dair epistemolojik ya da benzeri dayanakların yokluğunda, Osmanlı tarihi, Walter Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine"deki tezlerin IX'uncusunda dile getirilen, Klee'nin bir tablosundan yola çıkılarak yapılan bir yorumlamadaki *Angelus Novus* gibidir[63]: cennetten kopuk gelen bir fırtınaya tutulmuş kanatlarıyla, tarihin yıkıntılarına bakan gözleriyle, yüzü geçmişe çevrili bir meleğin dehşetinde[64], belki de ancak tehlike anında parlayan 'hafıza'ya sahip olunarak uğraşılabilecek bir şeydir.

Aslında bu, Heywood'un, Osmanlı 'kuruluş'unun nasıl bir sarmal oluşturduğunu ve bu sarmalın oluşumunun Osmanlı tarihinin yerine geçtiğini görememesiyle ilgili bir problemdir. Çünkü daha yazısının başında, daha meleğinden bahsetmeden çok önce, 'hayaletimsilik' kavramını, bu kavramı icat eden Derrida'dan daha çok[65] Benjamin üzerinden tanımlayarak onu bir "metodoloji", hem de Benjamin tarafından önerilen" bir "metodoloji" diye anarak, "tarihi tarihsel olarak eklemlemek, bir tehlike anında parıldayan hafızaya sahip olmaktır" sözünü de kendisine dayanak yaparak, "Osmanlı tarihi, işin doğası gereği, kendi 'tehlike anlarına' sahiptir" cümlesi eşliğinde, özellikle iki "tehlike"den bahseder: Birincisi, Osmanlı'nın kendi tarihindeki tehlikedir ve ikincisi de Osmanlı tarihyazımındaki tehlikedir. Osmanlı tarihi açısından tehlike, onun geçmiş gitmiş bir tarih olması; bir "Osmanlı şimdi"sinin olmaması; lakin "bürokratik ya da siyasal tavır alışlar, mimari anıtlar, arşiv dokümanları, kalemliklerden seferberlik çadırlarına eserler" gibi kalıntılar yanında "'resmi' hafıza veya kolektif halk-hafızası", hatta "yazılı tarihsel söylem" olarak "canlı" kalmayı

63 Bkz., Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", s. 43-44: "Klee'nin 'Angelus Novus' adlı bir tablosu var. Bakışlarını ayıramadığı bir şeyden sanki uzaklaşıp gitmek üzere olan bir meleği tasvir ediyor: Gözleri faltaşı gibi, ağzı açık, kanatları gerilmiş. Tarih meleğinin görünüşü de ancak böyle olabilir, yüzü geçmişe çevrilmiş. Bize bir olaylar zinciri gibi görünenleri, o tek bir felaket olarak görür, yıkıntıları durmadan üst üste yığıp ayaklarının önüne fırlatan bir felaket. Biraz daha kalmak isterdi melek, ölüleri hayata döndürmek, kırık parçaları yeniden birleştirmek... Ama Cennet'ten kopup gelen bir fırtına kanatlarını öyle şiddetle yakalamıştır ki, bir daha kapayamaz onları. Yıkıntılar gözlerinin önünde göğe doğru yükselirken, fırtınayla birlikte çaresiz, sırtını döndüğü geleceğe sürüklenir. İşte ilerleme dediğimiz şey, bu fırtınadır".

64 Heywood, "Spectrality, 'Presence' and the Ottoman Past", s. 75-76.

65 Bkz., Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, (Routledge, Londra: 1994).

da sürdürmesidir.[66] Tıpkı Weber ile Wittek arasında kurulan ilişkide olduğu gibi; Wittek'i bir bağlama oturtmaya çalışırken bütün bir sosyal bilimler metodolojisi tartışmalarını bir kenara atarak kendinden menkul bir bakış açışı geliştirmeye çalışmasında olduğu gibi, aslında 'hayaletimsilikler'e dair tartışmayı da yerinden ettiği kolayca gösterilebilecek Heywood, ikinci tehlikeyi ise daha ilginç bir şekilde sunar:

> Osmanlı İmparatorluğu, siyasal varlığının temel 'verileri', dinsel olarak eklemlenmiş bir devletti: siyaset dinsel bir renk taşıyordu; din, siyasal söylemin biçimlerine rengini veriyor ve onları ifade ediyordu (inform). Tarihçi bu durumla nasıl uğraşacaktı? Şu belirtilmelidir: ekseriyetle, Osmanlı tarihiyle uğraşmak, ya onu gözardı etmek (Osmanlı tarihini *etnik*, ulusal –yani Türk– tarihi olarak yazmak) ya da onun unsurlarını, bütüne bir renk veren veya 'fetişizm' denebilecek bir şekilde, tarihsel dogma mertebesine yükseltmek (örneğin, en dikkat çekici şekilde, Wittek'in 'gazi tezi'ndeki gibi) olmuştur.[67]

Bu iki sorundan, artık bir "Osmanlı şimdisi"sinin olmaması, ancak ondan ister tarihsel kalıntılar veya söylemler, hatta 'hafıza'[68] olarak bir şeylerin kalmış olması ile Osmanlı tarihyazımının ya etnik indirgemecilikle veya tarihsel dogmalarla yapılıyor olması sorunlarından bir "tehlike" diye bahsetmesi, Heywood'un Benjamin'e (kısmen yanlış bir şekilde) atıf yapmaya ihtiyaç hissetmesini göstermekten başka bir anlam taşımaz. Bu nedenle aslında Osmanlı tarihyazımının nasıl olmaması gerektiğini gösteren güzide bir örnek olmasından başka bir anlamı yoktur bunun. Lakin şurası da önemlidir: aslında Heywood, Osmanlı tarihinin ve Osmanlı tarihyazımının 'şimdi'sinin sorunlarının da farkındadır: Osmanlı'ya döneminde mevcut olduğu haliyle bir mevcudiyet vermemekteki ısrar.[69] Bu ısrarın onu, işi Osmanlı'yı

66 Heywood, "Spectrality, 'Presence' and the Ottoman Past", s. 59-60.

67 Heywood, "Spectrality, 'Presence' and the Ottoman Past", s. 60

68 Heywood'un 'hafıza'yı 'resmi' ve 'halk' diye ikiye ayırmasına dikkat çekilmesi gerektiğini not edelim. Aslında böyle bir ayrım yapan bir Osmanlı tarihçisinin kendi "alan"ının bir İngiliz tarihi "alan"ına dönüşememesinden şikâyet etme hakkının meşru olup olmadığının da sorgulanması gerektiğini ekleyerek.

69 Halil Berktay kısa bir dipnotta Heywood'un Osmanlı tarihçiliğinin yapı-sökümünü yaparmış gibi görünürken aslında Osmanlı tarihinin "genel belirlenimler"i, "dönemlendirmeler"i veya "ideolojik kodlamalar"ı konusunda "en küçük bir perspektifi olmadığı için" Osmanlı tarihçiliğine dair gözlemlerinin de "hiçbir yere" oturmadığını belirtir. Berktay bununla daha genel bir sorunu, Osmanlı tarihçiliğinde gözlemlenebilen genel bir eğilimi işaret eder. Ona göre, ilkin, Osmanlı tarihçiliği, Osmanlı için modern bir tarihyazımının Osmanlı tarihi içinden bir başlangıç tespiti yapıyor. Modern ve Batı ölçütlerine uygun bu Osmanlı'ya içrek tarihyazımının kendiliğinden böldüğü bir modern-premodern ayrımı, premodern Osmanlı tarihçilerinde sürekli bir "ideolojik boyut" (ya da Heywood'un ifadesiyle, "mit") aranma-

günümüzün teröristlerine benzetmeye kadar vardırdığını gördük. Ancak bunu bir anlığına bir kenara bırakarak sorarsak: eğer Osmanlı bir yandan geçmişte kalmış, ama 'şimdi'ye de taşınan bir mevcudiyetse ve diğer yandan bu mevcudiyete anlamını veren şey "dinsel bir renk" ise, yapılması gereken şey bellidir: Bu rengin tayflarını, hayaletimsiliğin bir şeyi 'yaşayan ölü' haline getirmesine müsaade etmeden, Heywood'un yaptığı gibi Osmanlı'yı (günümüzün teröristlerinde) 'yaşayan bir ölü' olarak sunmadan, ortaya sermek.[70]

Köprülü'nün Wittek'in yazılmamış *Rumtürkishe Studien* gibi olan, ancak hiç dikkati bile çekmeyen, muhtemelen Osmanlı tarihçilerinin dönüp bakmaya bile tenezzül etmedikleri benzeri gerçekleşmemiş vaatleri vardır ve bu vaatler, en azından mevcut haliyle (Wittek'in 'gaza tezi'nin Osmanlı tarihyazımı konusundaki ağırlığından bile daha fazla ifadeye kavuşmuş haliyle) Heywood'un hayaletini kovabileceği, sözkonusu ettiğimiz tayfı da bize gösterebileceği iddia edilebilir. Köprülü, her zamanki gibi, bugün birçoğunun artık adlarını bile unuttuğumuz, ama dönemin

sına yol açıyor. "İdeolojik boyut" veya "mit" ile tarihte gerçekte olan arasındaki fark ise, Osmanlı tarihçilerini, hem bir Osmanlı'ya özgü, ama Batılı bir tarihsel yöntem arayışına ve hem de Osmanlı arşivlerinden yeni "bulgu"ların aranmasına sürüklüyor. Berktay'a göre, geleneksel vakanüvisin yönetici elit ilişkisi ile onlardan göreli bir özerkliğe sahip modern *intelligentsia*'nın ideolojik aidiyeti, nihayette, birincisini tespit etmek daha kolay, ikincisini ayrıştırmak daha zor olsa da, kıyaslanabilir bir özelliğe sahip. Bu özelliğin gözardı edilmesi, Osmanlı tarihçiliğini, Osmanlı'nın "sosyal tarihi"nin yazılamamasına doğru sürüklüyor. Heywood'ta görülen sıkıntı, onda bunun en güzide örneğini görebilmemiz. Burada amacımız *Berktay'ın "sosyal tarih" üzerine vurgusunun, aslında Osmanlı'nın 'siyasi tarihi'ni yazabilecek kavramsal araçlar olmadan mümkün olamayacağını* da göstermeye çalışmak. Lakin onun Heywood'a dair eleştirisinin önemli olduğunu da hatırlatmak gerek. Bkz., Berktay, "Dört Tarihçinin Sosyal Portresi", s. 21 ve aynı sayfadaki dipnot 4. Berktay'ın eleştirdiği Heywood makalesi için bkz., Colin Heywood, "Between Historical Myth and 'Mythohistory: The Limits of Ottoman History", *Byzantine and Modern Greek Studies*, cit. 12, no. 1 (1988), s. 314-346. Burada Berktay'ın Heywood eleştirisinin kısaca değindiğimiz "Spectality" makalesi için de geçerli olduğunu hatırlatmaya gerek yok.

70 Burada Heywood'un kullandığı "spectrality" kelimesi üzerinden bir kelime oyunu yaptığımızı hatırlatmamız gerek. Ancak böyle bir kelime oyunuyla geçiştirdiğimiz meseleyi, eğer yerimiz olsaydı, 'yaşayan ölü' (veya zombi) konusunu da gündeme getirerek, Derrida'nın Orta Doğu'ya ve Afrika'ya bakışını eleştirilmek için kullanan Christopher Wise'a başvurarak da daha ayrıntılı olarak açıklayabilirdik. Elbette Heywood'un ve benzerlerinin Osmanlı'yı bir 'yaşayan ölü' (veya zombi) haline nasıl getirdiğine de, Osmanlı tarihçilerinin nasıl kendi "alan"larını kendi elleriyle "tarihin küçültülmüş alanı" olarak kurduklarına da değinerek. Bkz., Christopher Wise, *Derrida, Africa, and the Middle East*, (Palgrave Macmillan, Basingstoke: 2009).

Şarkiyatçı üretiminde bir şekilde belirleyici olduğu anlaşılan bir takım isimlerin tezlerine kısaca değinerek, dolayısıyla çeşitli Şarkiyatçılarla polemik içinde, İslâm "amme hukuku"ndan ayrı bir "Türk amme hukuku" olup olmadığını araştırdığı bir makalesinde, "Türklerde Hâkimiyet (Souveraineté) Telakkisinin Tekamülü" adlı bir eserine göndermede bulunur.[71] Lakin bu eser hiçbir zaman yayınlanmamıştır. Dolayısıyla Wittek'in hiç yayınlanmamış, ancak yayınlanmamasına binaen Heywood'un Osmanlı çalışmalarına ve dahası "Osmanlı tarihi makinesi"ne bir 'hayaletimsilik" yüklemeye çalıştığı *Rumtürkishe Studien* gibi bir özelliği haizdir; ancak görünüşte. Görünüşte, çünkü elimizde "Köprülü'de Türk Hâkimiyet Telakkisinin Tekâmülü" gibi bir çalışma yapmaya yeterli derecede kaynak mevcuttur. Hatta Köprülü'nün halen dağınık olarak bulunan birçok makalesi bir yana, "İslâm Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?" makalesinin de içinde yer aldığı *İslâm ve Türk Hukuk Araştırmaları ve Vakıf Müesseseleri* adlı eseri bile, kendi başına, eksiğiyle fazlasıyla, böyle bir çalışmanın yapılmasına yeterlidir.[72] Ne var ki Halil Berktay istisna tutulursa, Köprülü'nün bu makalesi ve benzeri çalışmaları dikkatlerden kaçmış ve 'Köprülü paradigması', aslında Köprülü'nün açtığı yolları tek bir yola, heterodoksi yoluna bağlayarak, diğer ihtimallerin önünü de tıkamıştır.

Berktay ise, Köprülü'nün bu yöndeki çalışmalarının Osmanlı 'kuruluş' sarmalının dışına çıkabilecek bir yönü işaret ettiğini gösteren, en azından böyle bir ihtimalin mevcut olduğunu işaret eden nadir isimlerden birisi olarak kalmıştır. Berktay'a göre, Köprülü'nün "Osmanlı devletinin kuruluşuna ilişkin yeni açıklamasının inşası", "iki hata veya boşluğun eleştirisiyle iç içe" yürümektedir. Bu iki hatadan birincisini, Berktay'ın dilinden çıkıp kendi ifadelerimizle açıklarsak, Orta Asya'dan Anadolu'ya sürekliliği sadece bir *etnik* süreklilik arayışı, içinin ya İslam'ın soyut ilkeleriyle veya Bizans gibi tesirlerle doldurulduğu, kimi zaman şamanizm gibi bazı 'ufak' donelerin de eklendiği boş bir süreklilik arayışı oluşturur. İkincisi ise, Osmanlı öncesi Anadolu'su-

71 Mehmet Fuad Köprülü, "İslâm Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?", *İslâm ve Türk Hukuk Araştırmaları ve Vakıf Müesseseleri* içinde, s. 17, 28. Ayrıca bkz., Mehmet Fuad Köprülü, "Ortazaman Türk Devletlerinde Hukuki Sembollerdeki Motifler", *İslâm ve Türk Hukuk Araştırmaları* içinde, s. 54: "İleride *Hâkimiyet Sembolleri* hakkındaki tetkiklerimizde bu mesele bütün teferruatıyla izah edilecektir". *Hâkimiyet Telakkisi* ile *Türklerde Hâkimiyet (Souveraineté) Telakkisinin Tekamülü*'nün aynı eser olduklarını varsayabiliriz. Yine de Köprülü, bu son makalesinde, bu çalışmanın bazı başlıklarını incelediğini belirtir; bkz., s. 53.

72 Umarım ileride böyle bir çalışma yapmaya yeterli zaman bulabiliriz. Lakin burada böyle bir çalışmanın yapılabilmesi için yeterli kaynakların bulunduğundan bahsetmemiz, bunu bizden daha iyi yapabilecek Köprülü uzmanlarının olduğuna dair inancımızı da vurgulamak içindir.

nun Selçuklu ayağının da artık yerleşik hayata geçmiş göçmenlerin kentli karakterler sergilemeye başlamalarıyla, dolayısıyla göçebe özelliklerini yitirmelerine neden olan tesirlerin altına girmeleriyle birlikte, *kendinden başka herşey olmuş bir Türklerin tarihi* olarak kabullenilmesi hatasından oluşmaktadır. Bu anlamda Köprülü, birinci hatanın eleştirisini, o soyut boşluğu, "Müslüman-Türk devletlerinin –sosyo-ekonomik bünyelerinin tüm hukuki-kurumsal şekil ve idarelerini, vergi sistemlerini, teşkilatlarını, devlet yapılarını, vb. kapsayan- amme hukuku"nun, "sırf değişmez farz edilen İslâm amme hukukuna" dayanmadığını ve "onun basit bir tekrarından ibaret" olmadığını göstererek aşmaya çalışmıştır. Çünkü "[b]ir kere, İslamiyetin kendi bünyesinde de sürekli bir hukuki ve kurumsal evrim vardır". Ve ikincisi, "Türklerin de İslamiyet dışında, kendi uygarlığa geçiş ve devletleşme süreçleri vardır" ve bu süreç, Köprülü'ye, "Orta Asya Türkleri ile Anadolu Türk uygarlığı arasındaki devamlılığı, en çok Türk göçebe kabile düzeninin büyük coğrafi yer değiştirmeler boyunca uzanan iç evrimi ve sosyal farklılışmasında" arama imkânı vermiştir.[73] *Bu gerçekten Köprülü'nün yapmaya çalıştığı şeye dair olağanüstü bir özettir*. Ancak bu haliyle de kalmıştır. Çünkü Berktay'ın dikkat çektiği bu önemli hususu, 'Osmanlı'da örf mü, şeriat mı önce gelir' gibi bir tartışmaya veya örf-şeriat ikiliğine sığdırılmaya çalışılan bir bağlamda tartışmak adet haline gelmiştir. Lakin bu husus *özellikle simgesel düzeyde süreklilikleri ve kopuşları*, *hatta ileri bir aşamaya geçişleri* ve bunların arkasında yatan *saikleri* araştırmadan, örf-şeriat ikiliğine sıkıştırılamayacak; dahası, "örf mü şeriat mı" gibi aslında *tarih üstü bir açıklama modeli*yle izah edilemeyecek bir hususdur.

Peki, ama Köprülü vadetmesine rağmen "Türklerde Hâkimiyet (Souveraineté) Telakkisinin Tekâmülü" gibi bir eseri niye yayınlamamış olabilir? Buna kabaca iki neden gösterebiliriz. Birinci neden, Köprülü'nün "İslâm Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?" makalesinin final cümleleri, aslında Köprülü'nün arayışının birden nasıl yön değiştirmek zorunda kaldığını da gösterir cümlelerdir:

> Ortazaman Türkleri'nin... devlet kuruculuk sıfatlarının atalardan gelen bir kaabiliyet olduğunu protoistorik delillerle te'yitten sonra, sözümü bitirmek için bunun ortazamandan bugüne kadar nasıl devam ettiğini de en kat'î bir delil ile göstermek isterim; bu suretle hâli mâzi ile izah eden *genetique* metot gibi mâzîyi hâl ile izah eden *retrospectif* metodun da doğruluğu anlaşılacaktır. İşte Türk'ün devlet kuruculuk seciyesinin en büyük mümessili olan Atatürk, işte onun kurduğu yeni Türkiye Cumhuriyeti! Bu *Büyük Yaratıcı*'nın ve yarattığı *Büyük Eser*'in karşısında, her Türk ve her insan gibi, sonsuz bir sevgi ve saygı ile eğilirim.[74]

73 Bkz., Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 64-67. Berktay'ın dikkat çektiği ikinci hatanın önemine ise aşağıda döneceğiz.

74 Köprülü, "İslâm Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?", s. 35.

Elbette burada eğer ortada Atatürk gibi "Büyük Yaratıcı" ve onun "Büyük Eseri" varsa, bir "hâkimiyet" (souveraineté; sovereignty) telakkisinden, hatta onun tekâmülünden bahsetmenin anlamsızlığına değinecek değiliz. Değinmek istediğimiz husus, neden Köprülü'nün "İslâm amme hukuku"ndan bağımsız bir "Türk amme hukuku"nun olup olmadığını araştıran makalesinin birden Türklerin "devlet kuruculuk sıfatı"na doğru "tekâmül" ediverdiğidir.[75] Doğrusu bunun sözkonusu etmek istediğimiz ikinci nedenle alakası olduğu söylenebilir. Bu neden, Köprülü'nün sahiden bir "hâkimiyet telakkisi"nin unsurları olabilecek simgelerden ("memuriyetlerin sağ ve sol diye ayrılışı"; "Çifte Hükümdar müessesesi"; "cülusu ilan etmek" için uygulanan yöntemler[76]) veya unvanlardan bahsetmesi; sonra Müslüman Türk Devletlerinde "amme hukuku"ndan bahsederken "fıkıh"ın gelişimi üzerinde durması ve bu açından "fıkıh"ın da soyut ilkeler çerçevesinde değil Emevi ve Abbasi dönemlerinde dahi çeşitli zaruretlere binaen oluştuğuna değinmesi[77]; Türklerin

75 Köprülü'deki bu kayma, onun çeşitli yorumcularını da etkileyecek ve makalenin, içeriğinden bağımsız bir şekilde ele alınmasına yol açacaktır. İki uç örnek vermek gerekirse, örneğin Nevzat Kösoğlu, onu tamamıyla "devlet" parantezine alarak yorumlayacak, ancak "amme hukuku" meselesini örf-şeriat bağlamına yerleştirken, bunun bir zıtlık olmadığını, her ikisinin de "oluşum süreçlerinin farklılığı" açısından ele alınması gerektiğini belirtecektir. Bkz., Nevzat Köseoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de, İslam'da ve Osmanlı'da Devlet*, (Ötüken, İstanbul:1997). Doğan Gürpınar'ın yorumu ise daha ilginçtir. Gürpınar, "modern Türk tarihsel muhayyilesini ve tarihyazımını" çeşitli "temalar"ın muhayyel kurgulanışları açısından ele alan, ancak geneli itibarıyla bakıldığında hayli seçmeci ve en ciddi meseleleri bile "popüler kültür"ün alanı içinde sözkonusu eden eserinde Köprülü'nün değinilen makalenin, "amme hukuku"nun "(Marxist jargonla ifade edilirse üstyapı gibi okunabilecek) toplumsal formasyonların bir yansıması" gibi değerlendirilebilecek bir "Türk sonderweg"ini işaret ettiğini; böylece Köprülü'nün "anti-legalizm"ini gösterdiğini iddia edecektir. Bkz., Doğan Gürpınar, *Ottoman/Turkish Visions of the Nation, 1860-1950*, (Palgrave Macmillan, Hampshire: 2013), s. 95. Gürpınar'ın Köprülü'de Marxist jargon"la ifade edilebilecek bir "toplumsal formasyon" bulması ve buna "sonderweg" adını vermesi, Türk akademisindeki dönüşümleri göstermesi açısından gerçekten dikkate değerdir. Ne var ki sadece iki örneğine değindiğimiz sözkonusu makalenin alımlanması, daha çok devlet parantezinde ve örf-şeriat ikiliğine sıkıştırılmış bir şekilde olacaktır.

76 Köprülü, "İslâm Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?", s. 17.

77 Köprülü, "İslâm Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?", s. 20-25. Köprülü'nün "fıkıh"a dair mülahazaları ile özellikle Ziya Gökalp etkisiyle başlayan, ancak daha sonra birden kesiliveren "fıkıh"ın modern bir şekilde yorumlanması çabaları arasındaki benzerlikler ve farklılıklara da işaret etmek gerek. Köprülü, "fıkıh"ın öncelikle "teolojik bir spekülasyon" ile başladığını ve "müspet hukuk" olmasının "teokratik bir ruh ile mücehhez olan Abbasi devrinde" gerçekleştiğini iddia eder. İlginç olan Köprülü'nün şeri-örfi ayrımının

daha Abbası devrinde başladığını göstermeye çalışmasıdır: "İçtimai ve iktisadi zaruretler, iki türlü juridicton'un teşekkülünü icap ettirmiştir: İslâm hukukunu tatbiki ile mükellef ve devletçe mansup kadıların şer'i kaza (jüridiction éclésiastique ou religieuse)'sından başka, yine devletçe mansup selahiyettar memurların örfi kaza (jüridiction laiques)sı vardı ki, devletin yüksek otoritesinden çıkıyordu. Ortazaman Müslüman devletlerinde biri cismani diğeri ruhani mahiyette olan bu juridiction'ların selahiyet sahaları, birbirleriyle münasebetleri, bunları tatbike memur teşkilatların mahiyetleri, muhtelif zaman ve mekânlarda türlü türlü şekiller almıştır... İslâm memleketlerinde XIX. asırda –birbirlerinden farklı amiller tesiriyle- Avrupa hukuku tesiri başlamadan evvel de bu iki cins kaza'nın birbileri yanında devam ettiğini görürüz". Böylece Köprülü aslında bir yandan "Avrupa hukuku tesiri başlamadan evvel" de bu iki farklı kaza biçimini Avrupalı bir gözle onlara "jüridiction éclésiastique" ve "jüridiction laiques" diyerek Avrupalı bir anlam yüklerken, diğer yandan da Emeviler ve Abbasiler devrinde bile Türklerin kendi örflerini "İslami bir cila altında" sürdürmelerine imkân tanıyacak bir yapıyı, bunların fethettikleri toprakların adet ve ananelerini de kendi sistemlerine dâhil ederek benimsediklerini göstererek, daha önceden, kurar. Belki öncekilerde İslami yapı daha hâkimken ikincisinde örfi yapının daha hâkim olduğunu zımnen benimseyen bir hiyerarşik tersyüz içinde olsa da. Osmanlıya gelince bu yapı, bu hiyerarşi, "Avrupa'nın ilk mutlakiyetçi devlet tipi" içinde başka bir şeye dönüşmüş olacaktır. Gökalp ise, "fıkıh"ı "ameli" tarafından değerlendirir ve insanın amellerinin "hüsnü kubh" tarafından tetkik edilmesine "İslâm âleminde" fıkıh denildiğini belirtir. Fıhkın kaynağının "nass" ve "örf" şeklinde ikiye ayrıldığını belirten Gökalp, "nass"ın değişmez şeriat, "örf"ün ise "daima bir sayruret" halinde olan bir şeriat olduğunu belirtir. Her ikisini de "içtimaiyat" parantezinde birleştiren Gökalp, "kavimlerin ve ümmetlerin ictimai vicdanları, ahlaki adetleri, hukuki teamülleri, siyasi efkar-ı umumiyeleri ferdi iradelerden müstakil ve onlara hakim olan tabii kanunlara tabi" olduğundan ve "bu sünnetleri tesnin ve bu kanunları taknin eden kudret" de "meşiyet-i ezeliye"den başka bir şey olamayacağından, "örf"ün de "nass gibi hakiki ve sarih bir surette değil, ama zimni, mecazi bir itibarla ilahi bir mahiyeti haiz" olduğundan bahseder. Yine de "içtimaiyat" ile "fıkıh"ı bu şekilde birleştiren Gökalp, "içtimai usul-ü fıkıh"ın, "fıkhın içtimai membalarını tetkik etmekle beraber hiçbir zaman fıkhın yerine tutmak iddiasında" bulunamayacağını belirtir. Neticede, sosyolojik bir "fıkıh" anlayışı ortaya da çıkarmıştır ve bu anlayışın alanı "örf"tür. O kadar ki bu "içtimai fıkıh"ın konusu olan "örf", "cemaatte zahir olan fiillerde değil, içtimai bir iman ile inanılan, içtimai bir aşk ile sevilen kaidelerde" aranmalıdır. Gökalp'in külliyatında çok tali gibi duran, ancak düşünsel gelişimi açısından hayli önemli görülmesi gereken bu husus, onu ciddi manada Köprülü'den ayırır. Köprülü'de ayrı bir bağlamda ele alınması gereken böyle "içtimaiyat" fikrini, Gökalp'te ise böyle bir fikrin devamlılığını bulamayız. Köprülü "içtimaiyat"tan özellikle hâkimiyet telakkilerinin simgesel boyutlarını gösterirken bunların hukuki bir durumu işaret etmek yanında içtimai bir mevkiyi de gösterdiğini belirtmek için yararlanır. Ancak "fıkıh" açısından Köprülü hayli şematik kalırken Gökalp de dönemin "içtimaiyat" fikrine, sonradan pek fazla itibar etmeyeceği delil arayışındadır. Gökalp'in sözkonusu görüşlerinin yer aldığı makaleleri için bkz. Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İçtimaiyat", "İçtimai Usul-i Fıkıh" ve "Örf Nedir?", *Makaleler*

Abbasilerden tevarüs ettikleri İslâm hukukunu ve amme müesseselerini, neredeyse sadece Sünniliğin tevarüs edilmesine indirgemesi; buna rağmen ilk Müslüman Türk devletlerinde "İslami bir cila altında, eski hukuki an'anelerin devam edip gitmesi"ne değinmesi; Selçuklularla "Şark saraylarının karışık ve debdeneli saray protokolları"nın benimsenmesiyle birlikte "Sasani-Bizans tipinde bir İslâm imparatorluğu mahiyeti"nin belirmeye başlamasından bahsetmesi; ancak bir yandan da Cengiz "yasa"sının ve Timur "tüzüğü"nün de devam ettiğini göstermesi; nihayette Osmanlılar'a gelince bir "devlet"ten bahsetmeye başlaması, aslında Köprülü'nün elindeki malzemeyi nasıl kurgulayacağı konusunda kararsız olduğunu gösterir. Bunlar elbette öncesiyle sonrasıyla 'kuruluş' sarmalının da bolca tüketeceği meseleler olacaktır. Lakin Köprülü'nün kararsızlığı bunlarla, bunlardan bir "hâkimiyet telakkisi" çıkıp çıkmayacağı meselesiyle alakalı değildir. Köprülü kararsızdır; çünkü bu "hâkimiyet telakkisi"ni, Osmanlı devleti üzerinden gelip dayandığı son halka olan Cumhuriyet'e nasıl bağlayabileceği konusunda elinde kala kala "devlet" kalmıştır ve "devlet"i örneğin kendinden sonrakilerin, mesela bir Ömer Lütfi Barkan'ın, Berkay tarafından, haklı olarak, ama burada çizmeye çalıştığımız süreklilikten farklı bir bağlamda, "devletçi bir tarihçi" olarak nitelendirilmesinin de yolunu açmıştır.[78] Bu

VIII içinde, haz. F. G. Tuncor, (Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara: 1981), s. 16-20; 21-24; 28-33. Gökalp'in makalelerinin bağlamını daha iyi resmedecek bir çalışma için ise bkz., Rıdvan Özdinç, *Akıl İrade Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi*, (Dergah Yayınları, İstanbul: 2013). Köprülü'nün "fıkıh" hakkındaki görüşlerini ele alırken, İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı, önce Şarkiyatçılığın "fıkıh"ı Roma ve Musevi düşüncenin bir türevi olduğuna, kendisinde özgün bir şey olmadığına, "[i]ptidai içtimai bir halden çıkarak, kadim bir medeniyete sahip memlekete girmek"te olan "kültürsüz insanlar"ın bu medeniyetlerden etkilenerek oluşturulmuş, ne var ki "müsbet hukuk" seviyesine çıkamamış bir girişim olduğuna dair görüşleri eleştirdiği; sonra da "fıkıh"ı "nazari" ve "örfi" diye iki ayırdığı, kısmen "müsbet hukuk" seviyesine ulaşmış, "ideal" olması hasebiyle değişime kapalı ve Türkiye gibi "radikal bir inkılap"la bağını kestiği "insanlık tarihinin büyük hukuk sistemlerinden biri" olarak değerlendirdiği makalesine de bakmak gerekmektedir. Bkz. Mehmet Fuad Köprülü, "Fıkıh", *İslâm Ansiklopedisi*, (MEB, İstanbul: 1940), s. 608-622.

78 Bkz., Berktay, "Dört Tarihçinin Sosyal Portresi", s. 34-41. Berktay, Barkan'ın devletçiliğini, "1930'ların başında yeni bir formatif (şekillendirici) eşiğe", Türk Tarih Tezi'nin bütün o aşırılıklarının ve sertliklerinin yeniden tanzim edileceği bir eşiğe, 1929 Buhranı, Sovyetler'in devlet eliyle planlamacı bir sanayileşmeye girişmesi ve daha önemlisi Nazi etkisi gibi uluslararası ortamın da etkide bulunduğu yeni bir eşiğe, "devlet"in "artık radikal bir dönüşümcülüğü sürdürmekten yana olmadığı bir noktaya"; "geçmişindeki ancien régime ile zihinsel ittifakını yeniden" kuracağı bir eşiğe geçmeye bağlar. Böylece "ne Osmanlı düşmanı, ne de Osmanlı yüceltmecisi" olan Köprülü gibi tarihçiler, yerlerini, "doğrudan doğruya konjonktürün, yani bir tek parti diktatörlüğünün paternalist, yer yer faşizan politikalarının

'devletçi' tavrın en keskin örnekleri ise, örneğin Bahaeddin Ögel'de bulunacaktır.[79] Bu anlayışın karşı kutbu ise bir o kadar ilginçtir: örneğin *Halil İnalcık, Köprülü'de var olan "hâkimiyet telakki"lerini talileştirecek bir Weberci patrimonyal modeli, kimi zaman ondan bariz ama biraz farklılaşan çözümlemeleri olsa da, hâkim bir biçimde kullanan bir yönelime girecektir.*[80]

Köprülü, çözümlemesinin gelip 'devlet'e dayanmasını, Osmanlı devletinin "hâkimiyet telakkisi"ni olabildiğince bütün içeriğiyle araştırmak veya ileride benzeri bir araştırma için en azından bazı doneler tespit etmek şeklinde değil de, ilginç bir şekilde, Osmanlı'yı "XV. asırda Avrupa'nın ilk mutlakiyetçi devlet tipi" diye ilan ederek yapar: Osmanlı, "Avrupa'nın ilk mutlakiyetçi devlet tipi"yle, "yeni zaman tarihinin siyasi tekâmül bakımından bir farikasını teşkil eden bu rejimin [mutlakiyetçi monarşinin] ilk örneği olmuştur".[81] Bu elbette "amme hukuku"ndan bahseden ve bunun "hâkimiyet telakkisi"yle ilişkisini dikkat çekici bir şekilde be-

apolojisini" geçmişi, özellikle de Osmanlı "devlet" nizamını yücelterek sunan tarihçilere, bunların da en önemli temsilcisi olan Barkan'a bırakacaklardır. Çünkü Barkan, Osmanlı devletinin "'herkesin devlet için ve devletin de herkes için çalıştığı bir nizam"ın mükemmel bir örneğini sunduğunu savunmaktadır. Doğrusu Berktay'ın Köprülü'nün Atatürk'e dair yukarıda alıntıladığımız cümlelerine benzer bir takım görüşler dışında, tarihsel tekâmülü içinde belirli bir 'devletçilik'e yer vermek zorunda kalmış olmasının nedenlerini, en başta da "hâkimiyet telakkileri"nin sürekliliğini göstermede sergilediği kararsızlığı görememiş olması dikkate değer. Lakin zaten Marxist tonları da bulunan milliyetçi duruşu, yönetimi gereği, bunu görmesine de engeldi. Öte yandan Berktay, Barkan'ın, Cumhuriyet'le birlikte kurulan çeşitli kurumların bir ürünü olduğunu meselesini ıskalar. Köprülü'nün tarihyazımı için değerli bulduğu, bugün de hayatlarını bir şekilde devam ettiren "tarih kurumu" gibi çeşitli tarihsel ve kültürel kurumlar açısından Barkan'ın önce "bir 'kamu görevlisi'" olduğunu; sonra örneğin Osmanlı'daki "sipahileri 'memur' veya 'kamu görevlisi' olarak" resmettiğine değinir. Bu Berktay'ın çözümlemesi için ciddi bir handikaptır ve Köprülü ile Barkan arasındaki farkı açısından hayli seçmecidir.

79 Bkz., Bahaeddin Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, (Ötüken, İstanbul:2016). Ögel, Köprülü'nün özenle kaçındığı, kullansa bile özellikle hukuki anlamına yoğunlaştığı mitolojik unsurları, olabildiğince serbestçe kullanan; Türklerin "devlet" anlayışını bir yandan ilahi olarak bahsetşildiğini söylediği antik Çin kültüründeki hükümdar anlayışından ve diğer yandan da *nomos* ve *polis*'e dayalı Batılı devlet anlayışından farklı, Germenik anlayışa ise benzer bir anlayışa yakınlaştıran bir nazarla inceler. İlginç olanı, bu olabildiğince 'özcü' ve romantik devlet anlayışının her daim "atlı", yani "göçebe" olmasıdır.

80 Bunun en bariz örneği için bkz., Halil İnalcık, "'Sultanizm' Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasal Sistemi Tiplemesi", *Osmanlı ve Avrupa: Osmanlı Devleti'nin Avrupa Tarihindeki Yeri*, (Kronik, İstanbul: 2017), s. 92.

81 Köprülü, "İslâm Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?", s. 34.

yan eden Köprülü için, büyük bir başarısızlıktır. Lakin etkisi bugün bile süren bir yönelime yol açmıştır.

Burada elbette uzun uzadıya Köprülü'deki "hâkimiyet telakki"sinin ne anlama geldiği üzerinde duracak değiliz. Sadece şunu belirtmekle yetinelim: Köprülü, her ne kadar bir "Türk amme hukuku"nun kendi içinde bir "tekâmül"ü olduğuna, bu "tekâmül"ün de belirli bir "hâkimiyet telakkisi" içerdiğine inansa da, "*iktibaslar* ve *taklitler* hususi hukuktan ziyade amme hukukunda daha fazla göze çarpar" cümlesinde de görüleceği üzere[82], yine bir "tarihi terkip" arayışı içinde yapar. "İktibaslar ve taklitler" elbette geniş bir konudur ve örneğin Foucault'nun Normanlar, Anglo-Saxonlar, Germenler gibi etnik karşılaşmalar üzerinden bir "hâkimiyet" telakkisinin ve akabinde de bir "iktidar" uygulamasının oluşmasını incelerken gösterdiği üzere, çok da öyle ayrıca vurgulanması gereken bir mesele değildir.[83] Mesele, Foucault'nun 'hâkimiyet' ve 'iktidar' denkleminde iş gören 'siyasal teknikler' gösterdiği bir bağlamda, *Köprülü'nün (veya benzerlerinin) sürekli bir tesir ve terkip ikileminde 'siyasal' olandan sürekli kaçınmaya çalışmış olması*dır. Başka bir ifadeyle, Köprülü, Hassan'ın da dikkat çektiği üzere, "'hâkimiyet'i sırf 'telakki düzeyinde ele alan ve zaman dışına taşıyan"[84] bir isim olması hasebiyle, tesir ve terkipten bahsettiği zaman dahi, hâkimiyet tarzlarının örgütlenmesini ve tekniğini 'siyasal' olana taşıyamamaktadır. Dolayısıyla bu durum, Köprülü'nün "hâkimiyet telakkileri" konusundaki başka bir kararsızlığını; medeniyet değişimi içinde olan bir ulusun böyle telakkiler karşısındaki muğlaklığını gösterir bir işaret olarak okunabilir.

Demek ki Köprülü, hem "hâkimiyet telakkileri"yle ve hem de bu telakkileri oluşturan çok çeşitli simgelerden çok çeşitli unvana kadar ele aldığı biçimlerle ne yapacağına karar verememiş görünmektedir. Köprülü'nün adı ister *Türklerde Hâkimiyet (Souveraineté) Telakkisinin Tekâmülü* olsun isterse de başka bir yerde andığı üzere *Hâkimiyet Sembolleri* olsun, vadetmesine rağmen bir türlü yayınlayamadığı eserinin başına gelen şey, Heywood'un Wittek bağlamında iddia ettiği ve bütün bir Osmanlı tarihine, hatta tarihyazımına şamil kılmaya çalıştığı "hayaletimsilik" değil, aslında bütün bu kararsızlığından kaynaklanmış görünmektedir. Bu kararsızlık Köprülü'nün "kuruluş" sarmalına katkısını da etkileyecek, dahası Osmanlı uzun bir "tarihi terkip"in sadece küçük bir parçası kılınmaya çalışılacaktır. Osmanlı 'kuruluş' anlatılarının, şimdiye kadar değindiklerimiz arasında *belki de en dikkate alınması*

82 Köprülü, "İslâm Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?", s. 18. İtalikler orijinalinde.

83 Bu konuda özellikle bkz., Foucault, *Toplumu Savunmak Gerek*.

84 Bkz. Ümit Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, (Doğu Batı Yayınları, Ankara: 2015), s. 218, not 71.

gereken ve ciddi sorunu da burada ortaya çıkar: *Osmanlı 'kuruluş' anlatıları, kararsızdır.* Osmanlı 'kuruluş' sarmalının sonraki kuşaklarının Köprülü'nün içinde Osmanlı 'kuruluş'unun yer almadığı bir 'kuruluş' anlatısı kurduğundan şikâyet etmesinin de arkasında bu hususun yattığı ileri sürülebilir. Ne var ki Köprülü'nün bu teşebbüsüyle gösterdiği ve 'kuruluş' sarmalının da en büyük handikapı olan mesele, *herhangi bir 'hâkimiyet telakkisi' olmadan, Osmanlı 'kuruluş' anlatısı bir yana, herhangi bir 'kuruluş' anlatısının oluşturulamayacağı*dır.

Köprülü, bu açıdan, Gibbons'la başlayan *'kuruluş' sarmalının birçok açıdan kurucusu olsa da, aynı zamanda onun çıkmazını da gösteren bir isim*dir. Osmanlı'nın 'kuruluş'unu anlatır; ama anlatısı ne Gibbons'ın eserinin adının altında yatan, bir müsesseseleşmeyi ima eden, bir temel ve esas tesis eden bir anlatıdır ve ne de Wittek'in anlatısının altında yatan bir doğuş, ortaya çıkış, bir yükseliş anlatısıdır. Köprülü, Osmanlı'nın kökenlerine dönük bir anlatı kurar.[85] Ne var ki kökenleri ister mitik isterse de tarihsel olarak tespit etmek, bunların tarihsel seyir içindeki tekâmül ve terkibini resmetmek bir anlamda kolaydır; lakin bu hâkimiyet telakkilerini ancak kökenleriyle tespit edebilmeye yarar; dolayısıyla çoğu zaman tespit edilmiş telakkilerle ne yapılacağına, nasıl bir tekâmül ve terkip içinde seyrettiklerine karar verilemez. Aynı şekilde Köprülü'nün *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*'ndaki anlatısı da kaynaklarla, etnik amillerle, içtimai ve iktisadi tarihle, halk ve dini unsurlarla, askeri, dini mesleki teşekküllerle doludur; ne var ki bunların bir tekâmül ve terkip içinde seyrettiği belirtilmesine rağmen, ortaya nasıl bir terkibin çıktığına hiç değinilmez. Köprülü'nün yaptığı, bir yandan *döneminin Şarkiyatçı ve Türkiyatçı literatüründe açık bir*

85 Burada basitçe sorunlu Osmanlı 'kuruluş' anlatısı oluşturan her üç kurucu babanın da eserlerinin isimleri üzerinde bir oynama yaptığımız zannedilmesin. Doğrudur, Gibbons'ın anlatısı *The Foundation of Ottoman Empire* adıyla, Wittek'inki *The Rise of Ottoman Empire* adıyla ve Köprülü'nün daha sonra Türkçeye Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu olarak aktardığı eseri de ilk olarak *Les Origines de l'Empire Ottoman* adıyla adlandırılmışlardır. Lakin bu adlandırmaların her birisi de kendi özgül yönelimlerini içerir. Örneğin Gibbons'ınki Amerika'nın kuruluşu ile irtibatlandırabileceğimiz bir adlandırma içerir. Amerika "yeni bir halk" olarak temellendirmiştir, müssesses kılmıştır; Gibbons'ın "yeni bir ırk'ın kuruluşuna dayalı anlatısı da bu geleneği sürdürür. Avrupa'da ise böyle müesses kılınmış bir ulus fikri yerine ortaya çıkmış, doğmuş, yükselmiş uluslar veya imparatorluklar vardır. Köprülü'nün anlatısında ise Osmanlı, uzak geçmişteki kökenlere sahip olarak kurulur. Amerika'nın kuruluşu için bkz. Arendt, *On Revolution*; Jacques Derrida, "Declarations of Independence", *New Political Science*, c. 7, no. 1 (1986), s. 7-15; Boni Honig, "Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic", *The American Political Science Review*, c. 85, no.1 (1991), s. 97-113. Avrupa geleneğini gösterir en güzide örnek, Edward Gibbon'ın meşhur *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*'dir.

biçimde var olan önyargılarla uğraşmak[86] ve diğer yandan da *bu uğraşı sırasında herhangi bir terkip sergilemeyen, ancak bir terkip oluşmuş olduğunu sürekli vurgulayan bir anlatı kurmak* olmuştur. Bu açından *Köprülü'de 'siyasal', ancak hep geçmişe, daha kökensel olana doğru geriye giden sürekli ertelemelerle tezahür eder.* Onda 'siyasal' tesirden muaf olmayan bir terkiptir. Ancak terkibe tarihsel bir 'form' nazarıyla bakılmaz. Muhtemelen Şarkiyatçı ve Türkiyatçı önyargılarla mücadele etmek adına, Köprülü, onlarda bastırılanı gün yüzüne çıkarmaya çalışır. Lakin bunu yaparken, sürekli bir kökene doğru giden hamleler geliştirmek zorunda kalması nedeniyle, 'siyasal' ve onun 'form'u, ancak geçmişe doğru, daha kökende olanda kurulur. Böylece 'siyasal', ancak bir olumsuzlamayla, olumlanması ancak geçmişte gerçekleşmiş bir olumsuzlamayla var olur. *Köprülü*, bu anlamıyla, *'siyasal' bir 'nihilist'tir.* Bugünde var olanı gelecekte var olacak olan adına reddeden anlamında bir 'siyasal nihilist' değil, *bugünü oluşturan terkiplerin arkasındaki tesirler yoluyla bugünü geçmişte olan adına redden anlamında bir 'siyasal nihilist'.*

Bu nedenle, ister İslamlaşma yolunda edinilmiş anlayış ve müsesseselerin, ister Bizans tesirinde geliştiği söylenen müsseseseleşmelerin, ister bir "amme hukuku" oluşturmaya çalışırken ele aldığı "hâkimiyet telakkileri"nin, ister "bazı tarihi vakaların –kolektif bozulmuş- akisleri"nin[87], ister Selçuklu'yu askeri bir aristokrasi gibi sunarak onda daha kökene doğru gidebilecek bir takım nüveler, mesela bir 'alplik' müssessesi arayışının[88] ve benzeri birçok şeyin "köklerini bazen *en uzak bir geçmişte* aramak icap ettiğini"[89] belirtmesini, doğru konumlandırmak gerekmektedir. Köprülü'nün, hep iddia edildiği gibi, Annales Okulu'nun *longue duree*'sini, biraz da kendiliğinden, Türk-Osmanlı tarihi içinden keşfetmiş gibi sunulması onu yanlış bir bağlama yerleştirmek olur. Köprülü, bugünü geleceğe taşıyabilecek bir tekâmül ve terkibin 'siyasal' anlamları konusunda kararsız kaldığı, bu anlamıyla yüzü geçmişe doğru dönük siyasal bir nihilist olduğu için "en uzak geçmiş"e sığınan bir çözümleme yapmaya mecbur kalmış bir figürdür. Bu anlamıyla 'siyasal nihilizm'in, Türk tarihçiliğinde ve modern Osmanlı tarihyazımında başat bir husus olduğunu hatırlatmaya bile gerek yok.

86 Aslında Köprülü'ye dair milliyetçilik suçlamalarında, onun bir yandan "kült" bir tarihçi ve diğer yandan da Batılı yöntemleri kullanan bir Şarklı tarihçi ikileminde sunulmuşluğu yanında, Şarkiyatçı ve Türkiyatçı literatürdeki *apaçık önyargılarla uğraşmasının* da bir etkisi olup olmadığı ayrıca sorgulanması gereken bir hususdur.

87 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 54.

88 Örneğin bkz., Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 344.

89 Mehmet Fuat Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, (Alfa, İstanbul: 2014), s. 39.

5. BÖLÜM
"POLİTİK EKONOMİ" OLARAK "KURULUŞ"

Köprülü'nün 'siyasal nihilizm'i bulaşıcıdır. Çalışmanın ana vurgusunu bu bağlamda da yinelemek gerekirse, Osmanlı 'kuruluş' sorununun kendisinde bir sorun vardır ve bu sorun 'hâkimiyet' telakkilerinden ve bunların örgütlenme tarzlarından ve tekniklerinden bahsedildiği zaman dahi, 'kuruluş'u *tarih öncesine taşımak zorunda kalır*. Dolayısıyla siyasal olan kendi sürekliliği içinde değerlendirilmeye çalışıldığı zaman dahi, kendisini hep bir adım önceden başlayarak tarih öncesine kadar yayar. Osmanlı 'kuruluş' sarmalında ayrı bir yerde durduğu kabul edilmesi gereken Ümit Hassan, bunun en bariz örneğidir. Hassan, Osmanlı 'kuruluş' sarmalının sıkıntılarını farkedebilmiş nadir isimlerden birisi, belki de istisnai tek isimdir. En önemlisi de, "Osmanlı'nın ilk ideolojik ve giderek hukuki belirişi, muhakkak ki, devletleşmesi'nden soyutlanamaz, *ama*, bu etkileşim, hiçbir halde, Doğuş ve devletleşme'nin –adeta- kendisi yerine geçirilemez"[1] derken, bir yanda Köprülü'nün Osmanlı 'kuruluş' anlatısında birden bire ortaya çıkıveren, ama daha çok Cumhuriyet'in ikinci kuşak tarihçileri tarafından benimsenen bir düşünceyi,

1 Hassan, *Osmanlı*, s. 69.

Osmanlı'yı kendiliğinden doğmuş bir devlet olarak göstermeye çalışan bir düşünceyi eleştirirken diğer yandan da aslında 'kuruluş' anlatılarının oluşturduğu sorunu sanki tek bir cümleyle özetler görünür.

Açıktır ki Köprülü'de "devlet", mutlakiyetçi biçimiyle, belki de Avrupa'daki örneklerinden bile önce, hatta onlara numune teşkil edecek bir biçimde, ama hayli sakil bir hüviyette girer devreye. *Devlet sonra gelir*, hatta Osmanlı'da ilk ciddi kurumsallaşmanın, dolayısıyla beylikten devlete geçişin Fatih devriyle başladığını söyleyenlerin aksine, *çok sonra gelir*. Ancak ondan önce ne vardır? *Devlet neye dayanarak ortaya çıkmıştır*? Bu ilk mutlakiyetçi devletin ortaya çıkmasına neden olan, "Anadolu Selçuklu saltanatının idari an'anelerine varis olarak İlhanlılar ve Memluklular İmparatorlukları müesseselerinin de tesirleri altında" ortaya çıkan "*muntazam bir hükümet makinesi*"ni Osmanlılar, neye dayanarak vücuda getirmişlerdir? Köprülü burada ilginç, aslında tuhaf bir müdahalede bulunur: Osmanlı'nın "yeni zaman tarihinin [yani, modern tarihin] siyasi tekâmül bakımından bir farikasını teşkil eden bu rejimi", sadece "Avrupa'da ilk örnek" olmakla kalmamaktadır; ayrıca bu "mutlakiyetçi devlet rejiminin ilk örneğini, Paleologlar devrinde tamamıyla *feodal bir mahiyet almış* ve *merkeziyetçiliğini kaybetmiş* XIV-XV. asır Bizans İmparatorluğunda aramaktan elbette daha mantıki" ve "tarihi realiteye uygun" olarak ortaya çıkmıştır. Avrupa'da ortaya çıkan 'devlet'ten bile önce ortaya çıkan bu 'devlet', feodal eğilimleri bünyesinde eritmiş; merkezi bir "hükümet makinesi" meydana getirebilmiş bir 'devlet'tir. "Orta Zaman Türklerinin", "yeni zaman Avrupa'sına", "mutlakiyetçi devlet rejiminin ilk örneğini vermeleri"nin arkasında da Köprülü, onlara, "amme hukukunun ve siyasi kültürlerinin inkişafını göstermek itibariyle çok bariz bir üstünlük" kazandıran çeşitli hususiyetlerin yattığını ileri sürer.[2]

Burada ve elbette Köprülü'nün benzeri başka gözlemlerinde dikkat çeken iki husus vardır: Birincisi, Osmanlı, çeşitli benzeri Türk imparatorluklarından da tevarüs ettiği geleneklerle, son hanedanı Paleologos hanedanı devrinde merkeziyetçiliğini kaybetmiş ve feodal bir karakter arzetmeye başlamış Bizans'a son verdiğini ifade eder. Böylece *Osmanlı Bizans'ın yerini almamış; aslında onu yıkmış; kurduğu "hükümet makinesi" ile böyle bir feodalitenin sonunu getirmiştir*. İkincisi, *bunu, kendi "amme hukuku"na dayalı olarak inkişaf etmiş "siyasi kültür"leri ile yapmışlardır*. Peki, ama hem ortaçağlara ait olan bir feodaliteye son veren ve hem de modern zamanlardaki devlet tarzının ilk örneğini teşkil eden bu "amme hukuku"nun niteliği nedir?

Türklerin, ortazaman İslâm dini dairesine girdikten sonra bile dini İslâm hukukunun

2 Köprülü, "İslâm Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?", s. 34-35. İtalikler eklendi.

> devlet otoritesine serbest bir faaliyet alanı tanımayan dar ve geri nazariyelerine rağmen, böyle ileri bir siyasi tekâmül derecesine yükselmelerini, hayretle karşılamamak icap eder; çünkü çok realist olan bu devlet kurucuları, ... samimi Müslüman olmakla beraber, devlet otoritesi yani ammenin menfaati mevzuu bahsolduğu zaman, *İslâm hukukçularının hayali sistemlerine asla kıymet vermemişler ve çok eski hukuki an'anelerine göre, serbest bir legislation faaliyeti göstererek aşağı ortazamanın en büyük imparatorluklarını kurmuşlardır.* Ortazaman Türklerinin bu devlet kuruculuk sıfatları... atalardan gelen bir kaabiliyet olduğu... protoistorik *delillerle* teyit [edilebilir].[3]

Eğer Köprülü'deki milliyetçi özelliklere aşırı önem vererek bu cümlelerin arkasında yatan iddiayı gözden kaçırırsak hata ederiz. Çünkü burada "protoistorik", *Türklerin hala göçebe olduğu, kandaş topluluklar halinde dolaştığı, kabile federasyonları veya konfedarasyonları halinde örgütlendikleri, ama henüz kendilerini yazılı kültüre geçiremedikleri, ancak haklarında başka kültürlerin yazılı kaynaklarından bilgi edinebildiği, hatta arzın herhangi bir yüzeyinde yazının keşfedilmediği tarih öncesi ile artık her şeyin yazılı kaynaklardan elde edilebildiği tarih arasındaki bir öntarih aşamasında bulundukları bir dönemi işaret eder.* Yani Köprülü *bir yandan 'evrensel' tarihyazımının içinden konuşmaktadır; ancak diğer yandan onu başka türlü bir yazıma da tabi tutmaktadır.* Öyleyse Türklerin "amme hukuk"larında içkin olan ve tarihin ileri bir aşamasında, ortaçağ Avrupasından yeniçağ Avrupasına geçişi sağlayabilecek bir zaman diliminde başkalarına da örnek teşkil edebilecek bir "hükümet makinesi" teşkil edebilmeleri, tarihin bilindik şemasında bir takım atlamalarla, sıçramalarla, bazı evreleri yaşamadan bir sonraki evreye geçerek mi gerçekleşmiştir? Daha açık bir ifadeyle, aslında Köprülü'nün Türkleri için bir feodal dönemden bahsetmek mümkün müdür? Yoksa Türklerin kurduğu "hükümet makinesi", zaten feodal olmuş veya feodalleşme temayüllerine açık bir coğrafyayı feodalleşmekten kurtaran bir eğilim mi taşımıştır?

Hassan'ın aslında bir yandan Köprülü'nün 'kuruluş' sarmalındaki yerini belirleyen bir anlatıyı sanki Köprülü'nün tavrını bir cümleyle özetlercesine tekrar etmesini, ama diğer yandan da 'kuruluş' sarmalından bir çıkış, bu sarmala eleştirel bir bakış imkânı veren bir tavra da sahip olmasını, ancak bu soruya vereceğimiz cevapla yerli yerine oturtabiliriz. *Beşeri tarih açısından 'kadim zaman-orta zaman-yeni zaman' şeklinde gelişen bir tarih anlatısını kendisine dayanak olarak alan Köprülü'nün anlatısı*, elbette ki, *Türklerin tarihi* sözkonusu olunca 'devletçi' özelikleri de haiz farklı bir şekle bürünmektedir. Lakin bu şekil, çok amorf ve aslında cevap vermekten çok soru sormaya ve böylece her bir cevabı, tarihsel olarak daha geride bir noktada kurmaya hazır bir şekildir.

3 Köprülü, "İslâm Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?", s. 35.

I. OSMANLI'YA 'NİZAM' ARAMAK

Maalesef Türk toplumbilimler geleneğinde feodalitenin kuruluş ve kullanılış tarzlarının bir tarihi elimizde mevcut değildir.[4] Eğer böyle bir tarihe sahip olmuş olmuş olsaydık, Köprülü'yü sınamak için bir dayanağımız olurdu ve bu Köprülü'nün bir 'Köprülü paradigması' adı altında heretodoks-ortodoks ikilem içinde ister 'kült' bir tarihçi isterse de 'heterodoksi'yi icat eden tarihçi şeklinde olsun, hayli afaki kaçan bir yere oturtmaktan daha sağlıklı bir bakış açısına sahip olmamızı sağlardı. Çünkü eğer Köprülü Türklerin "amme hukuku"nun varlığından bahsederken "protoistorik deliller"den bahsediyorsa, onu 'hererodoksiliği icat eden tarihçi' diye sunanların gözden kaçırdığı bir noktayı da, zımni olarak, açığa çıkarmış görünmektedir: *Yeni zamanların beşeri tarihyazımsal kabullerine göre, tarih-öncesi her topluluk, ister istemez şamanistir* ve bu, ister coğrafi anlamıyla olsun isterse de kültürel, Avrupalı topluluklar için olduğu kadar Orta Asyalı topluluklar için de geçerlidir. Başka bir ifadeyle, milliyetçi diye tezleri bir kenara atılan Köprülü, tarihi döneminin antropolojik evrensel tarih anlayışına bir Gibbons'tan veya Wittek'ten, hatta uğraştığı ne kadar şarkiyatçı varsa her birisinden çok daha yakındır. Bu nedenle, tarihin ileri bir aşamasında şamanistik unsurların varlığından hala bahsetmek, ilkel kabile bağlarının varlığından bahsetmenin başka bir yoludur ve meselenin bu tarafı, beşeri bilimlerde çok farklı bir bağlamda gelişen ortodoks-hererodok (ya da metadoks) tartışmalarını tali kılar. Bu anlamıyla, ister Avrupalı topluluklar için olsun isterse de Orta Asyalı topluluklar, *bugün şamanist kalıntılardan söz etmek, onların tarih-öncesindeki kandaş yapılarının henüz çözülmemiş hususiyetlerinden söz etmektir*. Heterodoks-ortodoks ayrımı, daha ziyade, siyasal bir zeminde anlamlı olabilir; aksi takdirde siyasal olanı kültürel olana indirgeme riski taşır. Ki, Köprülü, hususiyetle, artık belirli bir örgütlenme aşamasına geçerek kandaş yapılarını çözmüş ve siyaset teknikleri geliştirmiş Türklerin, henüz kandaş yapıları çözülmemiş kandaşlarına nasıl bir siyaset uyguladıklarını da, daha Anadolu öncesi teknikleriyle göstermeye çalışır. Bu açıdan, Köprülü, "hâkimiyet

4 Bunun bir istisnası Halil Berktay'ın yayınlanmamış doktora tezidir. Lakin Berktay'ın çalışması bu alanda tek ve çok değerli olmasına, feodalizm konusunda konuyla ilgili tartışmaları değerlendirmesine rağmen, 'tezli' bir tezdir ve Türk tarihyazımında, feodalizmin varlığının nasıl yok kabul edildiği meselesine dönüktür. Berktay'da feodalizm tartışmasız bir dogma gibidir ve nasıl kullanıldığına dair, Köprülü'de gördüğü "göreceli doğrular"a benzer "göreceli doğrular" ileri sürse de, feodalizmi bakış açısının odağına yerleştirir. Bkz., Halil Berktay, "The 'Other' Feudalism: A Critique of 20th Century Turkish Historiography and its Particularisation of Ottoman Society", Yayınlanmamış Doktora Tezi, (University of Birmingham, 1990). Ayrıntısına aşağıda döneceğimiz Berktay'ın tezinin özellikle Köprülü, Berkan ve İnalcık ile ilgili kısımlarını, kısaltılmış halleriyle de olsa, diğer çalışmalarında da bulabiliriz.

telakkileri" ve "amme hukuku" gibi meselelerdeki tavrı bir kenara bırakılarak, ne mesela bir Yesevi geleneğinin Orta Asya'dan Anadolu'ya sürekliliğini çizen bir tarihçi gibi okunabilir, ne heterodoks zümreleri ortodoks bir nazarla tarif ve tasnif eden bir tarihçi gibi görülebilir ve ne de Türkiye Cumhuriyeti'ne içerde ve dışarda meşruiyet kazandırmaya çalışan kadir-i mutlak bir tarihçi gibi kültleştirilebilir. Osmanlı da hala o kandaş yapının çözülme-çözülmeme gerilimini yaşamaktadır ve öyle görünüyor ki Fatih Sultan Mehmet'le devletleşmenin başladığını iddia edenlerin aksine, Köprülü, kandaş kabile yapılarındaki "amme hukuku"na içkin bir devlet formunun varlığını zımni olarak kabul eder görünmesine rağmen, mutlakiyetçi bir devlet formunun ancak çok sonraları geliştiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla Türk sosyal bilimlerinde feodalite ya da feodalizm tartışmalarının henüz bir tarihinin yazılmamış olması, 'devlet'in aldığı formlarının kavranmasını güç hale getiren bir tarafı haizdir.

Ancak Türk sosyal bilimler geleneğinde *feodalite*nin ve onun ideolojik biçimi *feodalizm*in nasıl kullanıldığına dair bir tarihin henüz yazılmamış olmasının başka bir handikabı daha vardır: bu kez feodalitenin varlığının veya yokluğunun, dolayısıyla feodalizmin tarihsel bir kategori olarak egemen bir karar verici biçimine sokulmuş olmasının kültleştirilmesi. *Feodalizm karar veren konumuna yükselince, artık herşey onun karar vericiliğine mahkûm hale gelir* ve feodalite ya da feodalizm, tıpkı ortodoks-hererodoks tartışmalarında olduğu gibi, daha ziyade *kültürel bir toplum algısı*nın odağına yerleştiriliverir. Dolayısıyla, kendi bağlamımızı ortaya koyabilecek bir şekilde, Türk sosyal bilimlerinde feodalitenin/feodalizmin nasıl kullanıldığına ilişkin olabildiğince kısa tutulmuş bir tarihçe çıkarılması zorunludur. Çünkü Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki ve halen o yılların ideallerine olabildiğince sadık olmaya çalışanlardaki Osmanlı karşıtlığı, bir Osmanlı feodalitesinden veya Osmanlı'da feodalitenin yokluğundan hareketle, kendi konumunu, feodal*izm*in varlığına veya yokluğuna göre, *kendi karşıtını yaratarak* var kılabilmektedir. Feodalizm, Türkiye sosyal bilimlerinde de kendi geçmişinden oluşturduğu bir figürün karşıt kılınmasına bir vesile olmaktadır. İkincisi, ancak böyle bir tartışma üzerinden modern tarihyazımında Osmanlı'nın 'siyasal' anlamına dair bir takım iddiaların serdedildiği görülebilmektedir. Başka bir ifadeyle, b*ir 'Osmanlı nizamı' olduğu fikri, istinasi bazı soyut iddialar haricinde, Osmanlı'ya dair modern tarihyazımında, ancak onun toprak (ya da mülk) idaresinin nasıl olduğunu da gündeme getirmek durumunda kalan feodalite/feodalizm tartışmalarında kendisini göstermeye başlamıştır*. Bu elbette kendi başına ilginç bir durum oluşturur. Bu açıdan, burada, Osmanlı'nın feodal olup olmadığına dair tartışmaları, bu tartışmaların böyle bir 'nizam' fikrini, ister aşikar bir biçimde, isterse de nominal bir düzeyde, çok fazla anlamını sorgulamadan kabul etmek durumunda kalmasını da dikkate alarak, kısaca özetlemeye çalışacağız.

Modern dönemde feodalite bahsini ilk ortaya atanlardan Yusuf Akçura, İslamlaşma döneminde, bir hilafet sistemine sahip Abbasilere nazaran, "âlem-i İslam"ın "müteaddid Türk devletlerine munkasım" olduğundan bahisle "bir nevi *İslam-Türk feodalitesi* tekevvün etmiş" olduğundan söz eder. Akçura, "garpta da o esnalarda Hıristiyan-Cermen feodalitesi"nin olduğuna dikkat çekmesine rağmen, "bir nevi *Türk İslâm feodalitesi*"ni, "gayet nizamperver" ve "fesad ve iğtişaşa düşman" olan Türklerin, "Abbasiler devrinde âlem-i İslam'ın intizam ve asayişi"ni, "ibtida halifenin asker ve memurları sıfatıyla, muahharan Arap ve Acemlerin devlet tanzim ve idaresindeki âdem-i isti'dad ve âdem-i iktidarlarını gördükten sonra, doğrudan doğruya kendi nam ve hesaplarına –Halifeyi metbu tanımaya devam ederek–" tanzim etmeye çalışmalarının doğurduğu bir netice olarak tanımlar.[5] Aslında bu tanım, daha çok, muhayyel bir "âlem-i İslam" fikrinin ve Hilafet makamının tek otorite oluşunun, bir âdem-i merkeziyetçi yapıya bölünüşünü ifade eden; İslâm tarihindeki otorite fikrinin gelişimini talileştirirken Türkleri de İslâm tarihine *kendileri olarak* eklemlendiklerini vurgulayan bir tanımdır ve bir feodal*izm* tanımı içermez. Sanki 'hilafet'e dayalı bir otoritenin altında, o otoritenin de onayıyla, kendi hukuklarını tesis ettirecek bir şekilde parçalı bir idare tarzı uyguladıklarını; bunu yaparken de âdem-i merkeziyetci eğilimleri, kendilerine has olan bir istidat ve kabiliyetle (veya Köprülü'deki gibi "amme hukuk"larından güç alarak) bertaraf ettiklerini dile getirir.

Lakin Berktay'ın da özellikle Türkçeye maalesef çevrilmemiş tezinde bir-iki cümleyle de olsa gösterdiği gibi, Akçura'nın "gayet nizamperver" ve "fesad ve iğtişaşa düşman" olan Türklerin feodalite karşısındaki tavrı, son Osmanlı vakanüvisti Abdurrahman Şeref'in Osmanlı tarihinde "Avrupa'daki" ve "bizdeki" feodaliteler arasındaki çizdiği sınırın dışına çıkmamış gibidir. Abdurrahman Şeref de, *Tarih-i Devlet-i Osmaniye*'de, "Feodalite ve Suret-i İdare-i Arazi" diye açtığı bir bölüm altında, "Avrupa-yı garbî'de kurûn-ı vustâ ibtidâlarında zuhur ve tesis eden feodalite usûlünün menşe'i bizde dahî mevcûd idi" der. "Lâkin Frenk umerâsının ulu'l-emr'e ıtâat husûsundaki *takayyudât-ı kânûnîleri* ol vakitler *pek kavî*" *değil*dir; ayrıca "usûl ve âdetlerince *serkeşî-i teferrüdî* levâzım-ı merdângîden" olduğundan, hem "hükûmet-i merkeziyyeye karşı" bir "*harekât-ı istiklâl*"e kalkışmışlar ve hem de kendi aralarında "sernümâ-yı zuhûr olan *nifâk-ı dâimî*"ye düçar olmuşlardır. Böylece "imtiyâzât-ı zâime 'Droits féodaux' nâmıyla taht-ı hükümlerinde bulunan elviye ve memâlik ahâlisi hakkında gösterdikleri tazyîkât"le dikkat çekmişlerdir. Oysa "kurûn-ı vustâda

5 Yusuf Akçura, *Şark Meselesine Dair*, (Ötüken Neşriyat, ikinci baskı, İstanbul: 2017), s. 31-33, dipnot. 10. İtalik orijinalinde.

Avrupa-yı garbî hükûmetleri *dûçâr-ı zaaf* ve *inkisâr u muharreb-i memleket* ve *mahall-i adâlet* ve *mâni'-i imâret* sayılan bu *usûl-i müstehcene*", orada "tûl müddet berkarâr olmuş" olsa da, bizde "[i]mtiyâzın âdâb-ı mahsûsası ve vâz'-ı kânunlarımızın tedâbir-i dûr-endişânesi hasebiyle saltanat-ı seniyyede teşekkül eden feodalite, bâlâda beyân olunan muhâzirin hiçbirini hâvî olma"mıştır.[6]

6 Abdurrahman Şeref'in "feodalite" konusuna değindiğini Berktay'ın "The 'Other' Feudalism"inde gördüm. Berktay, aşağıda ele alacağımız Barkan'ın "devleti yüceltmesi"nin Ahmet Cevdet Paşa'nın tavrına benzediğini, lakin aynı dönemde Osmanlı'nın son resmi tarihçisi eliyle, "zayıf" bir tanım şeklinde de olsa, "daha 1890'larda, askeri bir aristokrasinin üyelerine bir fief dağıtımı olarak Osmanlı *tımar* sisteminin feodalizmin bir alt-varyantını oluşturduğu fikrinin, Türk tarihyazımına girdiğini" belirtir. Ancak Ahmet Cevdet Paşa'nın devletçiliği dediği şey ile Abdurrahman Şeref'in tavrı arasındaki benzerliği de silerek. Bkz., "The 'Other' Feudalism", s. 56. Berktay, İlber Ortaylı'nın metni kendisine translitere etmesi vasıtasıyla Abdurrahman Şeref'in değerlendirmelerini farketmiştir. Bkz., Abdurrahman Şeref, *Tarih-i Devlet-i Osmaniye*, (Karabet Matbaası, İstanbul, 1310). Berktay, Abdurrahman Şeref'in tarihinin 314-16. ve 322. sayfalarını referans verir. Lakin bendeki metinde "Feodalite ve Suret-i İdare-i Arazi" bölümü 306. sayfadan başlar ve önce Osmanlı'daki ve Avrupa Ortaçağı'nın başlarındaki "feodal" eğilimler arasındaki farklara değindikten sonra uzun uzadıya tımar sistemini klasik literatürdekinden pek farklı olmayan bir şekilde anlatarak devam eder. Ayrıca 307. sayfada yer alan bir dipnotta da, "bizim feodalite ile Avrupa feodalitesi beynindeki fark-ı azim şundan mütevellid idi ki" diye başlayan, her iki coğrafya arasındaki farklara dair bir not düşer. Abdurrahman Şeref'in görüşü şudur: "Feth ü istilâ ile kişver-küşâ olan akvâmda hükümdârânın maiyetinde fedâkârâne hizmet eden ümerâ ve erbâb-ı seyfe mükâfât olarak sancaklar tevcih olunduğu ve bu vechile *memâlik-i meftûhenin intikâ'-ı maddiyesine onlar dahî teşrîk edildiği vâki' ve emsâliyle sâbit olmağla*, Avrupa-yı garbî'de kurûn-ı vustâ ibtidâlarında zuhur ve tesis eden *feodalite usûlünün menşe'i bizde dahî mevcûd idi*. Binâenaleyh zuhûr ve teşkîliyle berâber *Devlet-i Aliyye'de dahî bir nevi' feodalite hâdis oldu*. Lâkin *Frenk umerâsının ulu'l-emr'e ıtâat husûsundaki takayyudât-ı kânûnîleri ol vakitler pek kavî olmadığı* gibi, usûl ve âdetlerince *serkeşî-i teferrüdî levâzım-ı merdângîden addoluna geldiğinden bunların hükûmet-i merkeziyyeye karşı olan harekât-ı istiklâl-cûyânelerinden ve bittabii beynlerinde sernümâ-yı zuhûr olan nifâk-ı dâimîden ve en ziyâde imtiyâzât-ı zâime "Droits féodaux" nâmıyla taht-ı hükümlerinde bulunan elviye ve memâlik ahâlisi hakkında gösterdikleri tazyîkâttan nâşî*, bütün kurûn-ı vustâda Avrupa-yı garbî hükûmetleri dûçâr-ı zaaf ve inkisâr u muharreb-i memleket ve mahall-i adâlet ve mâni'-i imâret sayılan bu *usûl-i müstehcene* tûl müddet berkarâr olmuştur. İmtiyâzın âdâb-ı mahsûsası ve vâz'-ı kânunlarımızın tedâbir-i dûr-endişânesi hasebiyle *saltanat-ı seniyyede teşekkül eden feodalite, bâlâda beyân olunan muhâzirin hiçbirini hâvî olmadıktan başka*, mülk ve devletçe muhassenât-ı azîmeyi câmi' olduğundan sûret-i idâresini ber-vech-i âtî muhtasaran beyân edelim". Böylece tımar sistemini özetlemeye girişir. Dipnotta ise, "Bizim feodalite ile Avrupa feodalitesi beynindeki fark-ı azîm şundan mütevellid idi ki, bizde en büyük dirlikler olan Hâslar *mansıb ile* kâim olduğu hâlde, Avrupa'da *evlâdiyyet şartıyla* umerâya

Gerçi Akçura'nın külliyatında Batı tarihyazımından feodalizmin nasıl kavranıldığının dönemindeki birçok kişiden daha fazla nüfuz edici bir şekilde farkında olduğunu gösteren yerler mevcuttur[7]; lakin Akçura'da Türklerin tarihi açısından bu, feodalite olarak kalır, feodalizme geçemez. Akçura'nın feodaliteyi Cumhuriyet'ten sonra yeni kurulmuş Türkiye Cumhuriyeti'nin bir engeli olarak gördüğü bir konuşması da vardır gerçi. Ancak bu görüşün de Abdurrahmak Şeref'de gördüğümüz ve kendisinin de Türklerde var olduğunu söylediği "gayet nizamperver" ve "fesad ve iğtişaşa düşman" olmaları görüşünden pek farklı olduğu söylenemez. Çünkü Akçura, Şeyh Sait isyanından sonra yaptığı ve bu isyanın tetiklediği 'tehlike'ye dikkat çekerek başladığı sözkonusu konuşmasında, Batı'da "zaim-i tarzı idare"yi (regime feodal'i) alt ederek ortaya çıkan çağdaş devletin düşmanlarını sıralarken bu idare tarzını da yer verir ve onu, Cumhuriyet'in ilk yıllarında var olan kendi halkını muasırlaştırmanın, Batı'da yüzyıllar süren bir süreci on yıl gibi kısa bir süreye sıkıştırılması girişiminin bir tetikleyeni olarak görür. Böylece hilafet ve saltanat ile bunlara Cumhuriyet ilk döneminde dahi sahip çıktığını söylediği belli kesimlerin tutumları yanında, Cumhuriyet'in artık arkasında bıraktığı bir dönemi temsil eden "hukuki, toplumsal, iktisadi, geleneksel" ve benzeri ne kadar değer varsa, onları da "zaim-i tarzı idare" altında birleştirir.

verilmiş idi. Bir de bizde Dirliklerin kâffe-i merâtibi *Berât-ı Hümâyûn ile taraf-ı pâdişâhîden îtâ ve tevcîh* olunduğu hâlde Avrupa'da Hâs sahipleri zeâmetleri ve zuamâ tımarları *bilâ istîzân istediklerine tevcîh* ederler idi. Fazla olarak Avrupa'da Hâs *sahipleri sikke darbetmek ve hükkâmı azl u nasb ile kendi nâmlarına icrâ-yı hüküm ve adâlet eylemek müsâadât-ı muzırrası*na mâlik idiler. Binâenaleyhi zalik mürûr-ı zaman ile işe sûistimâlât girince, Avrupa'da muzır feodalitenin kuvvet ve rasânet bulmasını ve bizdeki usûl-i hasenenin derhâl giriftâr-ı zaaf ve inhilâl olmasını müeddî oldu" der. Dolayısıyla resmi tarihyazımına "feodalite", araya bir hayli mesafe koyarak ve Osmanlı sistemi karşısında Ortaçağ Avrupasındaki sistemi belirli bir tasnife tutarak girer. Berktay meselenin bu boyutunu kaçırır. Berktay'ın verdiği sayfa numalarının elimdeki metnin sayfa numaraları ile uyuşmaması nedeniyle *Tarih-i Devlet-i Osmaniye*'nin sayfaları arasında kaybolmuşken imdadıma yetişen ve hem "feodalite" bölümünü bulmama yardım eden ve hem de kıt Osmanlıcamla tam çözemediğim metni bana sunan İdris Mahfi Erenler'e teşekkür ederim. İtalikler eklendi.

7 Örneğin bkz., Yusuf Akçura, *Tarih-i Siyasi: 1927-1927-1928 Ders Notları*, haz. Erol Kılınç, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2016), s. 364-368. Akçura'nın, "zaim-i tarzı idare" dediğine ve parantez içinde bunun "féodalité" olduğunu belirttiğine bakılırsa, feodalite ile feodalizmi aynı anlamda kullandığı anlaşılmaktadır. Çünkü bunu bir 'idare tarzı" olarak anlamaktadır. "İktisadi inkılabın neden olduğunu ve suret-i husûlünü" anlattığı bu bölümde Akçura, bunları, toprağa bağlı ve "beğin toprağında oturan 'serf'"in, topraksızlaşarak "ekin ekecek arazisi, işleyecek vesaiti" bulamamaktan dolayı, "'proleter' denilen yersiz, yurtsuz, aletsiz bir sınıfı"na dönüşmesi; eski esnaf teşkilatının bozulması ve çeşit çeşit "makinelerin icadı ve istihsale tatbik edilerek istimal olunması" olarak açıklar.

Bunun hem "nizamperver"lik ve hem de "fesad ve iğtişaşa düşman" olmakla alakalı taraflarının, sistemli bir "zaim-i tarzı idare"nin varlığına inanmaktan daha fazla ön planda olduğu söylenebilir.[8] Bu *Cumhuriyet'in ilk yıllarının muhayyel bir 'feodalite' geçmişi üreterek 'asri devlet' olma çabalarının önünde görülen engellerle uğraşma biçimleriyle de örtüşen* bir tavırdır. Aksi takdirde, Akçura'nın Abdurrahman Şeref'in feodalite görüşünden farklı bir görüşe sahip olduğunu gösterir herhangi bir işaret yoktur. Akçura'nın gözünde, *feodalizmden kapitalizme geçiş gibi bir evre değil, imparatorluktan "nizamperver" bir milliyetçi cumhuriyete geçiş daha önemli* görünmektedir.

Meseleyi feodalizm biçiminde ele alan, görebildiğimiz ilk isim, yine, yeni Cumhuriyet'in 'siyasi' anlamına Akçura kadar iman etmiş görünmeyen, lakin çözümlemelerini bu anlamın baskısı altında *da* kalarak yapan Köprülü'dür. Aslında *Ortazaman Türk-İslâm Feodalizmi* diye bir kitabın mukaddimesi olarak sunulan, ancak tıpkı "hâkimiyet telakkileri"nde olduğu gibi bu vaadini de gerçekleştiremeyen Köprülü'nün, 1938'de Zürih'te toplanan "Tarihi İlimler Kongresi"nde sunduğu Fransızca bildirisinin Türkçesi olan "Ortazaman Türk-İslâm Feodalizmi" makalesi, feodal*izm*in nasıl kullanıldığına dair çok erken tarihlerde dikkat çekici bir tespitle başlar:

> XIX. asır esnasında İslâm tetkiklerinin Avrupa'da mazhar olduğu inkişaf ortazaman İslâm dünyasının siyasi ve içtimai bünyesini az çok aydınlatacak tetkiklerin meydana gelmesini intaç etti. *Yalnız ilmi gayeler değil, büyük Avrupa devletlerinin mümtemleke idarelerinin ameli ihtiyaçları* da buna müessir olmuştur. İşte bu saiklerle, *toprak mülkiyeti* meselesinin tarihi ve hukuki bakımlardan oryantalistler için mühim bir araştırma sahası teşkil ettiğini, ... yalnız Osmanlı İmparatorluğuna değil, umumiyetle İslâm sahasına dair olmak üzere bu meseleye ait muhtelif monografilerin meydana geldiğini görüyoruz".[9]

Demek ki feodalizm meselesinin sadece "ilmi" bir tarafı bulunmamaktadır; ayrıca *sömürgeci yönetimlerin sömürgelerindeki "ameli ihtiyaçları"nı karşılamak gibi işlevi*

8 Akçura'nın bu konuşmasını oldukça ihtiyatlı bir şekilde kullandığımı belirteyim. Bunun nedeni, konuşmanın ancak sadeleştirilmiş bir biçimini görmüş olmam. Sadeleşirmede "zeam-ı tarzı idare" ifadesinin ve "zeametten türettiği çeşitli kelimeler"in "yerine göre kâh feodalizm, kâh feodal, kâh feodaller, kâh toprak ağası ve toprak ağalığı terimleriyle" karşılandığına dair bir uyarı var gerçi; ancak Akçura'nın bunları sistemli bir idare tarzı anlamında mı kullandığını, yoksa Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki muhalefetin kurulu "nizam"a karşı bir "fesad" ve "iğtişaş" içinde olduklarını mı ifade etmeye çalıştığını tespit edebilmek için, metnin orijinalinin yayınlanmasını beklemek gerekmektedir. Bkz., Yusuf Akçura, "Çağdaş Türk devleti ve Aydınlara Düşen Vazife", *Aydınlara Düşen Vazife: Birkaç Hitap ve Makale* içinde, der. Mehmet Ulusoy, (Kaynak Yayınları, İstanbul: 2012), s. 11-27.

9 Köprülü, "Orta Zaman Türk-İslâm Feodalizmi", s. 37. Metinde "saiklerde" diye geçen geçen ifade "saiklerle" diye değiştirildi. "Toprak mülkiyeti" kısmı hariç, italikler de eklendi.

de vardır[10] ve bu gibi tespitleri dikkate alınmadan Köprülü hakkındaki birçok iddia çok afaki kalacaktır. Köprülü, feodalite veya feodalizm tartışmalarının sömürge tarihi içindeki yerini gösterir bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır meseleye. Köprülü'nün bu tespiti, Berktay'ın istisnai bir şekilde, hem özellikle Balkan tarihçileri arasında ve hem de Cumhuriyet'le birlikte giderek kendine has bir tarihi olmaya başlayarak Cumhuriyet sonrası tarihçileri ve elbette *ideolog*ları arasında gelişen Osmanlı feodalitesi tartışmalarına dair uzunca ve Türkçede yayınlanmaması büyük eksiklik olan bölümlerinde, bir 'alt metin' olarak kendisini hep gösterecektir.[11] İkinci ilginç nokta,

10 Ayrıca bkz.: "Bir taraftan hıristiyanlık tedkiklerinin ve misyonerlik faaliyetinin icabettirdiği *semitik filoloji* ve *İslâm Tarihi* calışmaları, diğer taraftan, milyonlarca İslâm tebaaya malik büyük küçük müstemlekeci devletlerin siyasi ve idari ihtiyaçları, nihayet, İslâm memleketleriyle kuvvetli iktisadi munasebetlerde bulunan *büyük sanayi* memleketlerinin müşterilerini tanımak mecburiyeti, bilhassa XIX. asrın ikinci yarısından başlıyarak 1914 harbine kadar, Avrupa'da *İslâm tedkikleri*'nin inkişafına sebep olmuştur. İçtimâi ilimlerin ve umûmî tarih telâkkisinin inkişafı neticesi olarak, 'İlkzaman tarihini Ortazaman tarihine bağlıyan' büyük merhalelerden birini öğrenmek gibi derin bir ilmî zarûretin de bu amelî ihtiyaçlarla birleşmesi, bu tedkiklerin daha ehemmiyet kazanmasını ve her memleketteki yükseḳ münevver sınıfın bununla alâkalanmasını icabettirdi. İşte *İslâmoloji* (yâni İslâmiyet'e âit bilgiler) mütehassıslarının zaman zaman yazmak mecburiyetini duydukları toplu ve terkîbî eserler, bunun neticesidir. I. Cihan Harbi bittikten sonra, muhtelif İslâm memleketlerinde büsbütün inkişaf eden siyasî ve fikrî hareketler, *nasyonalizm* ve *modernizm* cereyanları, *Garp âlemi*'nin –siyasî ve amelî gayelerle– İslâm dünyası'na daha fazla bir alâka duymasını îcabettirdi; diğer taraftan, ilmî zarûretler de İslâm kavimlerinin tarih ve medeniyetini daha iyi öğrenmek ihtiyacını günden güne artırıyordu. Umûmî tarih, artık eskisi gibi sade Hıristiyan Garb'ı değil, Müslüman Şark'ı ve semitik dinler haricindeki Uzak Şark'ı da ihtivâ eden beşerî bir terkip (synthese) şekline sokulmak isteniyordu: Avrupa'da son çıkan umûmî tarih serilerinin hepsinde, az çok, bu temayülü görüyoruz ki, henüz başlangıcında olmakla ve eski görenek (routine)den ayrılmamakla beraber, istikbâl için hakiykı ve tam (integral) bir umûmî tarih telâkkıysinin galebesini müjdeleyen bir alâmettir". Bir yandan Şarkıyatçılığın doğuşunun nedenlerini, özellikle de "milyonlarca İslâm tebaaya malik büyük küçük müstemlekeci devletlerin siyasi ve idari ihtiyaçları, nihayet, İslâm memleketleriyle kuvvetli iktisadi munasebetlerde bulunan *büyük sanayi* memleketlerinin müşterilerini tanımak mecburiyeti" hususiyetleri açısından çok önceden tespit eden, fakat diğer yandan böyle bir Şarkiyatçılığın doğuşunu daha umumi bir tarih anlayışının doğuşu açısından mazur gören bu satırlar, Köprülü'nün kendi saiklerini bir anlamda açığa çıkarır. Ama "İslâm filolojileriyle uğraşan Garp müsteşrıkları arasında da –bugünkü mânasiyle– tarihçi zihniyetine mâlik adamların çok nâdir olduğunu da söylemekten çekinmiyelim" diyerek kendi konumunu "tarihçi zihniyetine malik"ler sınıfına yerleştirmeye gayret eder." Mehmet Fuat Köprülü, "Başlangıç", *İslâm Medeniyeti Tarihi* içinde, s. xviii-xix, xvi.

11 Bkz., Berktay, "The 'Other' Feudalism", s. 30-76. Bu sayfalardaki bölümler, Berktay'ın

aralarında Paul Wittek'in bir makalesinin de yer aldığı[12] çeşitli Şarkiyatçıların özellikle toprak meselesine dair oluşturmaya çalıştıkları bir İslâm feodalizminin ve bunun Türk-İslâm biçimlerinin, hatta müslüman olmadan önceki Türk veya Moğol idarelerinde görülebilecek biçimlerinin, kendi içinde, tek başına, yeterli olmayacağını ifade eden Köprülü'nün, Türk ya da İslâm idareleri altında toprak mülkiyeti açısından şu ya da bu oranda bir feodalite ortaya çıkmış olabileceğini kabullenmesine rağmen, bunun bir feodal*izm* biçimini almasına, yani rejimi belirleyecek derecede bir niteliği haiz olmasına, tıpkı Abdurrahman Şeref'te gördüğümüz bir tavırla, çok da yanaşmak istememesidir:

> Feodalite kelimesinden anlaşılacak mefhuma göre, İslâm, Türk, Moğol feodalitelerinden bahsetmek doğru ve yanlış olabilir! Tarih terminolojisinin bügünki hazin vaziyetinde, neticesiz münakaşalara girişmemek için, iptidâ, kullandığımız herhangi bir ıstilahtan ne anladığımızı kat'iyetle tespit etmek icap eder. Feodalizmden anladığımız mana, Garp'taki Orta Çağ mütehassıslarının –yani, oldukça eskimiş bir tabir ile historien historisantların- anladıkları veçhile, Garp Ortazamanını karakterize eden içtimai ve siyasi rejime mi inhisar ediyor? Bu takdirde, bu tarihi ıstilah, başka hiçbir zaman ve mekana tatbik edilmemek icap eder ve mesela bir İslâm feodalizminden, bir Japon feodalizminden bahsedildiği zaman, ...bunu 'analogie yoluyla kullanılan mecazi bir ifade' gibi telakki eylemek lazım gelir.[13]

Peki, ama meselenin feodalite açısından tartışılmasında bir sakınca görmeyen, ancak onun toptekün bir rejimi işaret edercesine kullanılmasını da ancak analoji düzeyinde razı olan, diğer yandan ise yine aynı meselenin hem toprak meselesi üzerinden daha çok da sömürgeci bir mantığa hizmet etmesi gayesi ile yürütüldüğüne dikkat çeken ve hem de, en "ilmi" olduğu zamanda dahi "askeri bir feodalite" olarak sunulduğunu işaret eden Köprülü'nün, bir İslâm ve/ya Türk feodalitesi karşısındaki tavrını nasıl kavrayabiliriz?

feodalite/feodalizm tartışmalarındaki kendi tercihinin aksine, hayli öğreticidir ve bir tartışmanın serencamını sunmayı hedeflemesine rağmen, Osmanlı feodalitesi tartışmalarına dair hem bir külliyat sunar ve hem de bu külliyat içindeki ana eğilimleri görmemizi sağlar.

12 Köprülü, "İslâm feodal sisteminin mahiyeti ve tekâmülü hakkındaki umumi ve terkibi mahiyette tetkikleri" bulunan C. H. Becker'in görüşlerini Wittek'in "La Féodalite Musulmane" adlı bir makalesinde hulasa ettiğine değinir; lakin Wittek'in bu konuda ne görüşte olduğuna değinmez. Doğrudan Becker'i tetkik ederek mi yoksa Wittek'in özetlemesi üzerinden mi edindiğini çıkarsamamızın mümkün olmadığı Becker'in görüşlerini ise, "XI. Asırdan başlayarak İslâm dünyasında göze çarpan askeri feodalizm sisteminin nasıl teşekkül ettiğini, ondan evvelki devirlerin –bilhassa Abbasi zamanının- içtimai, iktisadi ve siyasi şartlarıyla izaha" çalıştığını belirterek özetler. Bkz., Köprülü, "Orta Zaman Türk-İslâm Feodalizmi", s. 38. Fransızca olarak kaleme alınan *Wittek'in makalesinin unutulup gitmesi ise, hem Wittek'in külliyatı açısından hem de onun Osmanlı 'kuruluş'una dair anlatısının yorumlanması açısından büyük talihsizliktir.*

13 Köprülü, "Orta Zaman Türk-İslâm Feodalizmi", s. 45-46.

Köprülü, burada da bir soruna çözüm önermekten çok cevabı eldeki mevcut malzemeyle net olamayacak bir hususa dair ilk müşahedelerini sunmuş gibi görünür. Buradaki tarzı da birçok meseledeki tarzıyla uyumludur. Öncelikle "Garp feodalizminde bile, fiyef"in, "bütün [bir] siyasi ve içtimai sistemin mümeyyiz alameti olacak denli hâkim bir karaktere malik" olmadığını söyler. İslâm toplumlarına gelince, "hukuki, iktisadi ve içtimai bakımlardan" bir tetkik önerir: önce, "[ş]ehir hayatı ve şehir teşkilatı, şehir halkının, köylünün, göçebenin iktisadi ve hukuki şartları; yani, hukuki ve içtimai hiyerarşi meselesi, iktisadi faaliyetlerin muhtelif şekilleri, aynı iktisat ve para iktisadının karşılıklı nispetleri, vergi sistemi, devletin mahiyeti ve fonksiyonlarının şümul sahası, istilalar ve iskânlar vesair gibi şimdiye kadar ihmal olunmuş birçok meseleler"i gündeme getirir. Sonra Selçuklu örneğine geçer ve "[m]esela, şimdiye kadar Selçuklu tarihinden pek çok bahsedilmiştir; hatta 'Selçuklularda İslâm feodalitesinde yeni bir devrin başladığı' iddia olunmuştur" diyerek Akçuravari bir feodalite tanımını gündeme getirir. Eğer Selçuklu döneminde bir feodaliteden bahsedilecekse, "o devrin içtimai ve iktisadi tarihinden başka, Selçuklu devletinin amme müesseseleri ve Selçuklu devletinde hâkimiyet telakkisi gibi en esaslı hukuki meseleleler"in hallolunması gerektiğine, aksi takdirde "Selçuklu feodalizminden bahse imkân" olmayacağına değinir. İşte bundan sonra, bir yandan cevaplar görünürken diğer yandan da kafada soru işaretleri doğuracak bir takım görüşler serdeder:

> Eski kaynaklar… yeni görüş zaviyelerinden dikkatle ve sabırla tetkik olunca, Selçuklularda iptida kabile an'anelerinin çok kuvvetli olduğu görülür. Devlet, saltanat ailesinin müşterek malıdır; devletin başında büyük sultan bulunmakla beraber, memleket ailenin bütün efradı arasında taksim olunmuştur; henüz küçük yaştaki prensler bile, kendilerine ait vilayetlerde, kendi saraylarında yaşarlar; eski ve nüfuzlu emirlerden biri *atabey*, yani vasi, mürebbi sıfatıyla prensin namına hükümeti idare eder; bu prensler dâhili idarelerinde tamamıyla serbesttirler; asıl büyük sultanın, hepsi üzerinde *suzerainetê*'si bulunmakla beraber, diğer prensler gibi, doğrudan doğruya kendi idaresine tabi eyaletleri de vardır; ayrıca imparatorluğun hâkimiyetini tanımış bir takım büyük tabi devletler, küçük mahalli beylikler de vardır. Alp Arslan ve bilhassa Melihşah devrinde, Nizam'ül-Mülk –yani onun en mükemmel bir şekilde temsil ettiği İslâm bürokrasisi- Sasani-Müslüman hükümet an'anelerinin tesiri altında Selçuklu İmparatorluğunu mütemadi merkezileştirmeye çalışmakla beraber, bu *tribal mahiyetteki hâkimiyet telakkisini büsbütün yıkmaya muktedir olamamıştır*. XIV. yüzyılda Anadolu beyliklerine kadar birçok Türk devletlerinde devam eden bu telakkinin, bütün teferruatını ve siyasi ve içtimai hayattaki tecellilerini… bilmeden Selçuklu İmparatorluğunun feodal mahiyetini anlamak kabil olmayacağı sarihtir.[14]

14 Köprülü, "Orta Zaman Türk-İslâm Feodalizmi", s. 47. Son italik hariç, italikler orijinalinde.

Yine de feodaliteyi bir şekilde hâkimiyet telakkisi içinde değerlendiren, dolayısıyla hâkimiyet telakkisine bakılmadan bu tür arayışların anlamsız olacağını vurgulayan Köprülü bütün bu hususların "Selçuklu İmparatorluğunun feodal mahiyetini" anlamak için yeterli bulmaz. Önemli gördüğü başka bir hususa daha değinir: "imparatorluk dâhilinde, coğrafi ve demokrafik müsait şartlara malik sahalarda yaşayan göçebe Oğuz kabilelerinin hukuki ve içtimai vaziyetleri"ne. Bunlar aslında "ırsi reisleri" olan "Selçuklu hükümdarları"nın "emir ve iradesi altında yaşayan ve devletin kuruluşunda *birinci derecede* rol oynayan" kabilelerdir. Hükümdarlar bunları, "küçük parçalara ayırarak ayrı ayrı sahalara iskân etmeye, hudutlara sevk ederek yeni fütuhat için kullanmaya çalışmışlardır". Yine de:

> [K]endilerine tahsis edilen geniş sahalarda kesif kütleler halinde yaşayan Oğuz kabileleri vardı ki, hukuken az çok imtiyazlı bir mevkiye maliktirler. Bunların başındaki nüfuzlu reislerin, Selçuklu hükümetini ve onun memurlarını tanımayarak, doğrudan doğruya hükümdarın şahsına bağlı olduklarını gösteren deliller vardır. Esasen, Selçukluların büyük askeri kumandanları –ki, *Atabey* mevkiine yükselenler de bunlardır- iptidalarla eski kabile reislerinin, yani Selçuklu hanedanının eski silah arkadaşlarının çocuklarından mürekkeptir. Ve İslamiyetten evvelki bütün Türk devletleri gibi, Selçuklu devleti de başlangıçta tamamıyla *askeri asalete istinat eden aristokratik bir teşekkül*dür. Muahharan Selçuklu merkezi devleti bu hali bozmaya çok çalışmışsa da mesela, Fars'taki Salgurlar devleti gibi Türk devletlerinin kabile reisleri tarafından kurulması, bu *kabile asabiyeti*nin kuvvetini büsbütün kaybetmediğinin bir delili olabilir.[15]

Peki, ama Selçukluların kabile asabiyetlerini kıramayarak merkezileşmeyi sağlama çabalarının kendilerinden sonra, ancak Osmanlı'da gerçekleşebildiğini Osmanlı'nın mutlakiyetçi devlet formunun bir örneği olmasından anlayabildiğimiz bu ifadeler, başlangıçta sanki reddeder gibi göründüğü askeri aristokrasi meselesini kabileye dayalı bir asabiyet etrafında tekrar kurmaktan başka, feodalite veya feodalizm bağlamında bize ne söyler? Selçuklularda feodaliteye meyyal eğilimler bulunmasına rağmen dönemin rejiminin feodalizm olup olmadığını tespit etmeye yarayacak kadar elimizde "ortazaman Türk ve Müslüman cemiyetlerini tarihi, hukuki, iktisadi, içtimai bakımlardan ciddi surette tetkik" edebilecek çalışma yoktur. Ancak böyle çalışmalar artıkça "*İslâm feodalizmi* meselesi yavaş yavaş aydınlatılabilir". Ayrıca bu çalışmalar, hakiki ve sağlam çalışmanın manasını bilen "müdekkikler" tarafından yapılmalı; dahası, "*feodalizm* kelimesine" verilecek "hususi manaya göre" "*feodalite*nin ne gibi karakteristik müesseseleri varsa onların mümasilleri", "muayyen zaman ve mekânlardaki Türk ve İslâm cemiyetlerinde" aranmalıdır. Aksi takdirde, "İslâm Türk feodalitesi

15 Köprülü, "Orta Zaman Türk-İslâm Feodalizmi", s. 47-48. İtalikler, "askeri asalete istinat eden aristokratik bir teşekkül" kısmı hariç, orijinalinde.

meselesi gibi, birçok cepheleri olan tarihi bir kompleksi yalnız –esasi ehemmiyette olmayan– bir cephesinden tetkik ile anlamaya çalışmak" hem "muhayyilede"ki "fantazist konstrüksiyon" olacaktır ve hem de "edebiyen neticesiz" kalacaktır.[16]

Dolayısıyla Köprülü'nün sonuncusu buradaki amacımız açısından dikkat çekici olan üç noktaya eğildiğini söyleyebiliriz. Birincisi ve en önemlisi, İslâm ve Türk tarihinde feodalite arayışı, sömürgecilerin sömürdükleri ülkelerdeki toprak rejimlerini yönetebilmek için inceledikleri bir husus olarak göze çarpmaktadır.[17] İkincisi, ortaçağda İslâm ve Türk toplumlarında feodalite ve dahası feodalizm arayışını çok yönlü unsurlarıyla neticeye bağlayabilecek yeterli sayıda çalışma elimizde yoktur; bu tür çalışmalar olmadıkça bu konuda herhangi bir karara varmak, ancak "sathi mukayeseler yaparak" ulaşılmış "acele tamimler ve indi izahlar" olarak, "-oryantalist olmayan- tarihçileri ve komparatistleri şaşırtmaktan başka hiçbir işe" yaramayacaktır.[18] Ve sonuncusu, özellikle o dönemde üzerinde çok durulan Selçuklu feodalitesi tartışmaları için belirli feodal eğilimler gözlemlenebilmekle birlikte, dikkati çeken mesele, Selçukluların henüz "*kabile asabiyeti*ni" tamamıyla aşamadıklarıdır.[19] Bu henüz

16 Köprülü, "Orta Zaman Türk-İslâm Feodalizmi", s. 48.

17 Köprülü'nün bir faraziye olarak ortaya attığı ve ileride lehinde ve aleyhinde çalışmalarla bir karara bağlanması gerektiğini düşündüğü Selçuklular'daki "ikta sistemi"nin "Gaznelilere, Gaznelilerden de "Gorlulara ve Hindistan'daki Türk Memluk Devleti"ne geçtiği, Hindistan'da tatbik olunan bu "ikta sistemi"nin "hindlilere ait topraklarda değil, imparatorluğun Müslüman memleketlerinde ve Müslüman mallarında yapıldığı" yönündeki iddiası, Marx'ın Hint toplumlarına dair gözlemleri ile birlikte değerlendirilirse, nasıl bir sonuç ortaya çıkar? Bu soruyu Ahmet Tabakoğlu dışında soran ve ciddiye alan bir değerlendirme görmedim. Bkz. Köprülü, "Gazneli Saray ve Ordularındaki Türk Kölelerinin Etnik Menşeleri ve Selçuklu İkta Sisteminin Gaznelilere Geçişi", *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* içinde, s. 290-293.

18 Köprülü, "Orta Zaman Türk-İslâm Feodalizmi", s. 48.

19 Halil Bektay'ın bu konularda Köprülü'nün "göreli doğrular" ardına sığınarak kaypak bir tavır geliştirdiğini söylemesi ilginçtir. Hatta o kadar ilginçtir ki Köprülü'yü Engels'le kıyaslar: Köprülü, "Orta-Ön Asya Türk toplumunun putperest, göçebe, uygarlık öncesi mahiyetinin nesnel anlatımları içine", "amme hukuku" adı altında ezeli bir "devlet" fikrini serpiştirmiş; böylece "Türk kabile toplumunu betimlemiş, ama genel bir insanlık dönemi olarak teorikleştirememiştir. Oysa Engels, "kendisini duygusal bakımdan herhangi bir kavimle özdeşleştirmeyen bir bakış açısıyla" bunu yapabilmektedir. Köprülü, "ampirisist (salt olgucu, görgücü) tarihçiliğin teoriye karşı ilkesel kuşkuculuğundan" vazgeçememekte; bu nedenle de doğruları "Türkçülük" tarafından bulanıklaştırılmaktadır. Ama Marx'ın tarihsel materyalist teorik monistliğini ulaşılması gereken bir nihai evre olarak gören Berktay'ın özellikle Cumhuriyet'in ilk dönemine dair yorumlarını Köprülü okusaydı, herhalde Türk Tarih Tezi'ne karşı gösterdiği politik nihilizmin aynısını ona da gösterirdi. Bu konuya aşağıda daha ayrıntılı olarak döneceğiz. Bkz. Halil Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi, s. 54-55.

feodal döneme ulaşamamış oldukları anlamına da, Batı'nın Ortaçağlardaki feodal döneminden farklı bir tarihsel evreye tabi oldukları anlamına da gelebilir. *Osmanlı ise Selçuklu'nun bir adım önüne geçmiş, başlarda bu kabile asabiyetini de içeren bir tarihi tekâmül ve terkip içinde olmakla birlikte, mutlakiyetçi bir devlete dönüşmüştür.* Dolayısıyla *Köprülü'nün bir türlü nihai kararını veremediği, mevcut literatür açısından sürekli bir 'bir dahası daha var' tavrıyla ancak erteleyebildiği 'siyasal nihilist' tavrının burada da sürdürüldüğünü görürüz.* Lakin meseleyi hâkimiyet telakkileri çerçevesinde kabile formasyonlarının sürekliliğini ve dönüşümünü de göstererek ele alması, Köprülü'nün Osmanlı'nın 'kuruluş'una dair varsayımlarını belirleyen bir yönü haizdir.

II. 'SİYASET HAKKI' OLARAK 'NİZAM'

Bu konuda daha net tanımlar ve tavırlar Ömer Lütfi Barkan'dan gelir. Barkan'ın feodalite/feodalizm tartışmalarına katkısını, Köprülü'nün bu meselenin toprak mülkiyeti üzerine bir mesele olduğuna dair görüşleri ekseninde, *Türkiye'nin Toprak Meselesi*[20] olarak kurduğunu hatırlatmak, öncelikle önemlidir. Ancak onun en büyük özelliği, Osmanlı çalışmalarında *defteroloji* denilen bir akımın da öncüsü olmasıdır. Barkan, kendinden öncekilerin mahrum kaldığı Osmanlı arşivlerini Osmanlı çalışmalarına açan ilk önemli Cumhuriyet tarihçisidir. Bu anlamıyla Barkan için söylenebilecek ilk şey, onun Cumhuriyet'in ilk yıllarında oluşturulmaya çalışılan, hatta Berktay'ın değindiği bir hususa bakacak olursak, 1930'larda lise ders kitaplarında "Ön Asya Ortaçağı 'İslâm Türk feodalitesi', 'Selçuklu feodalitesi' ve 'Osmanlı feodalitesi' gibi terimlerle" değerlendirildikten sonra, bunların "Avrupa feodalizminden farkları"nın işlendiği[21] bir tarih algısının ürettiği Osmanlı imajını, bu farklar lehine yeniden değerlendirmek olmuştur. Barkan'ın Osmanlı'daki "idare-i arazi" konusundaki Osmanlı kayıtlarıyla da desteklenmiş görüşlerinin ayrıntılarına girmeden, kendimizi, 'Osmanlı toplumsal yapısı' adı altında yürütülen tartışmalarda tartışmayı yürütenlerin hem Osmanlı ve hem de o günün siyaseti açısından keskin hatlara bölündüğü bir dönemde, 1975'te yayınlanan ve 1980'de yazılarının toplamı olan *Türkiye'nin Toprak Meselesi*'ne de dâhil edilen "'Feodal' Düzen ve Osmanlı Tımarı"[22] makalesindeki tutumuyla birlikte 'kuruluş' meselesindeki yaklaşımıyla sınırlandırırsak; ilk söylenecek şey, Osmanlı'da feodal eğilimler olarak değerlendirilebilecek hususlar

20 Bkz., Ömer Lütfi Barkan, *Türkiye'nin Toprak Meselesi*, haz. Abidin Nesim, Mustafa Şahin, Abdullah Özkan, (Gözlem Yayınları, İstanbul: 1980).

21 Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 48.

22 Ömer Lüfti Barkan, "'Feodal Düzen' ve Osmanlı Tımarı", *Türkiye'nin Toprak Meselesi* içinde, s. 873-895.

olmasına rağmen, feodalite olmadığına söylemesidir. Barkan'ın bu yorum çerçevesini çizen belli başlı bir takım meseleler de vardır ve bunlar daha 1939 tarihli "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri"[23] adlı makalesinde ortaya konur. Yani Barkan, bütün bilimsel çalışmalarında aslında hep aynı şeyi söylemiştir: Osmanlı 'nizam'ı, kimi feodal eğilimler ve feodaliteye imkân tanıyan kimi bölgeler olmasına rağmen, *tam da bu 'nizam' nedeniyle, feodal değil*di.

Barkan'a göre, Osmanlı, daha ilk dönemlerinden ve hatta belki de kendisinden önceki tecrübelerin de yardımıyla, *"imparatoluk nizam ve teşkilatı"na "rakip" olabilecek bir "soy ve toprak asaline karşı" ciddi bir "mücadele"ye girişmiştir*; o kadar ki bu "nizam ve teşkilat"ı, "toprak meselelerinin bu mücadelerde oynadığı rol" açısından tespit etmek bile mümkündür.[24] Dolayısıyla, Barkan'ın tespitlerinde, *daha Selçuklular zamanından başlayan, sonra Osmanlılar'la da devam eden bir gerilim, bir yandan göçebe gruplarının iskânı ile diğer yandan iskân edilen bu göçebe gruplarının en üst merci kabul edilen Selçuklu veya Osmanlı yönetimine bağlanması arasında ortaya çıkan gerilim, teşkilatlanmanın ve bu teşkilatlanmayı idare eden siyasetin doğasını da belirleyecek bir nitelikte karşımıza çıkmaktadır.* Selçuklu ya da Osmanlı öncesi mevcut olan feodal eğilimler ise toprağın yeniden tanzimi ve hem yeni gelenleri iskân eden ve hem de eski meskûnları yeniden tanzim eden kolonizasyon teknikleri yoluyla kırılmıştır.

Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri"nde, daha "kuruluş" devrinden itibaren iki hususun Osmanlı'nın toprak rejimindeki tutumunu belirlediğini işaret eder. Bunlardan birincisi, "tavaifi mülk anarşisi içinde doğup onun zararına büyüyen ve *yeni bir devlet telakki ve nizamının zaferini* temsil eden imparatorluğun *soy ve toprak* asaleti sınıflarına karşı açtığı uzun ve neticeleri itibariyle kati bir mücadele"dir.[25] Belli ki, Barkan'a göre, bu mücadeleyi "nizam" kazamıştır. O kadar ki "bu mücadelenin neticeleri siyasi olduğu kadar sosyal bakımdan da o kadar mühim olmuştur ki imparatorluğun *mukadderatına az çok uzun bir müddet iştirak etmiş* ve bu mukadderat iştirakinin vermiş olduğu bünye müşabehetini iktisap etmiş bulunan ekseri memleketlerde *asalet sınıfları ve asillerin toprak mülkleri* hakiki bir 'mesele' halinde bir daha meydana çıkamamıştır".[26]

23 Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri", *Türkiye'nin Toprak Meselesi* içinde, s. 281-290.

24 Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri", s. 282.

25 Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri", s. 281. İlk italik eklendi.

26 Barkan , "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri", s. 281-282. İlk italik eklendi.

İşte Barkan "imparatorluk nizam ve teşkilatının kendisine rakip bir prensip telakki ederek, soy ve toprak asaletine karşı giriştiği mücadelenin toprak meseleleri üzerindeki akislerini ve toprak meselelerinin bu mücadelelerde oynadığı rolü" tespit etmeye toprak meselelerinde "'malikâne sisteminden sipahi timarına doğru' mevcudiyetini ileri sürdüğü" "bir inkişatın muhtelif merhalelerini" çözümlemeye bu bakış açısıyla çalışır.[27] Kısaca özetlemek gerekirse, bu mücadelenin "nizam" tarafından kazanılmasının iki büyük nedeni, imparatorluk "nizam"ının çeşitli nedenlerle büyük toprak sahiplerinin ellerindeki mülkleri "miri" mülke çevirmeye ve böylece tımar sistemine dâhil etmeye çalışması ve ikincisi de, "mutlak ve merkeziyetçi bir devlet telakkisi yanında, İslâm miras hukukunun asillerin mülklerini inhilal ettirici tesirleri"yle bundan kaçınmak için oluşturulmuş vakıf müesseselerinin siyaseten idaresidir.[28] Bu hukuka dayalı miras sistemi, geniş toprakların zamanla mirascılar arasında bölünmesine ve dolayısıyla siyaseten idaresinin kolaylaşmasına yol açmış; bundan kaçınmak için oluşturulan, hayır işleri için kurulan özellikle devlet ricali haricindeki şahsi vakıf müesseseleri de, sürekli takibat altında tutularak tasfiyeye çalışılmıştır. Neticede, tımar sistemine dayanan bir arazi idaresindeki en önemli aktör olan "sipahi beyi tam manasıyla bir *derebeyi*, yahut *toprak beyi* değil"dir;[29] asil gibi davransa da "asaleti bir memur ve asker asalet ve şerefinden ileri" gitmeyen bir sınıfın üyesi olmaktan kaynaklanır. Bu açıdan, Osmanlı, "ideal olan nizamını tahakkuk ettirmiş gözüktüğü devirlerde, bir taraftan mevcut mülk ve vakıf toprak sahiplerinin vaziyetini hoş görmeyerek, mütemadiyen onların tesir sahasını azaltmaya çalıştığı gibi, umumiyetle yeni bir toprak asaleti sınıfı halinde yerleşmeye namzet olan imparatorluğun *yeni asker ve vazife asaleti sınıflarını* da, daima kendi idealine uygun bir tabiiyet vaziyetinde bulundurmak için lazım gelen tedbirleri almış"tır.[30]

Barkan'ın "kuruluş" devrinde toprak idaresi konusunda dikkat çektiği ikinci husus ise, "imparatorluğun kuruluşu hadisesinin büyük mikyasta nüfus kütlelerine yer ve mevki değiştirmiş olması"dır. "Osmanlıların imparatorluk kurma teşebbüsünü, büyük Türk tarihinin bir devamı, Türk akınlarının hazırladığı geniş iskân ve kolonizasyon hareketlerinin son tezahürlerinden birisi gibi telakki etmek zaruri" olduğundan, iskân işi, "miri toprakların statüsünün teşekkülünde büyük bir amil" olmuştur. "Miri topraklar" ise, "toprakların yüksek mülkiyet ve murakabe hakkının umumiyetle devletin elinde" alıkonulduğu; "bugün kullanılan bir tabirle nasyonalize edil"diği, "yani millete ve miriye mal edil"diği topraklardır. Bu topraklarda, "devlet",

27 Barkan , "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri", s. 282.
28 Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri", s. 284.
29 Barkan , "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri", s. 288.
30 Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri", s. 288.

"şer'i miras hukukunun diğer menkul ve gayrimenkul mülklere ait mutlak şekildeki tasarruf ahkâmını" ortadan kaldırmış, bunun yerine örf hukuku uygulamıştır.[31] Barkan, bunu biraz uzun bir alıntıyla şöyle özetler:

> Türkiye'de mülkiyeti devlete ait topraklar rejimi, imparatorluğun teşekkülüne hâkim olan tarihi hadisat ve ictima-iktisadi şartlar dolayısıyla adeta kendiliğinden taammüm etmiş ve *koloni*lerinden sarfınazar, *ana memleket*in hemen bütün topraklarında hâkim bir toprak rejimi halini alabilmiştir. Filhakika, imparatorluğun kurulduğu sahalarda, gerek Türk-İslâm devletlerinin enkazı üzerinde ve gerek Bizans'ta ve Balkanlar'da köylünün ekseriyeti, kendisine ait olmayan bir toprağı *irsi ve daimi bir kiracı* şeklinde işleyen ve aynı zamanda bir toprak kölesi (Serf) veya sadece *kolon* şeklinde toprağa bağlı bulunan kütlelerdi. *Zamanın zirai ekonomisi ve sosyal muhiti, bu şekilde bir toprak münasebetleri nizamı doğurmuştu.* İmparatorluğun teşekkülü nevinden siyasi bir hadise ve tarihi vakayi de, bu toprak beylerinden bir kısmının ellerinden beyliğini veya sadece toprak mülkiyetini alınca, veya siyasi hercü merçler ve daimi harpler neticesinde bir kısım topraklar boş kalınca; devlet tabii olarak, büyük bir kısım toprakların sahibi vaziyetine girdi. Bu vaziyette, Hıristiyan memleketlerden kılıçla fethedilmiş olan veya sadece sahibi kalmayan ve boş bırakılan toprakların devletin olacağına ve bu sıfatla devletin (Beytülmalin) elinde kalabileceğine ait bazı şeriat hükümlerinin, bu toprakları yeni veya eski sahiplerine mülk olarak bırakmak imkânlarını da vermiş olan diğer şeriat hükümleri aleyhine, geniş mikyasta tatbik edilmek imkânını bulduğu görüldü.[32]

Yukarıda sıralanan iki husus neticesi oluşturulan "teşkilatlı bir devlet nizamına mahsus bir Kamu Hukuku müessesesi" sayesinde, şeri hükümleri "bertaraf" eden örfi bir hukukun hâkim olmasının da katkısıyla, Osmanlı'da "feodal" bir "nizam" kurulmamıştır. Gerçi kimi yerlerde "feodal" eğilimler görülmüş, hatta uzun bir müddet varlığını sürdürmüştür; lakin "ana memleket"teki "nizam", böyle eğilimleri sürekli bastıracak tekniklere sahip olmuştur. Neticede, "tımar sistemini, yabancı ülkeleri istila ve işgal eden bir devletin insafsız bir sömürü için feodal müesseseler yaratması şeklinde izah etmek doğru değildir. Bu rejimde eski feodal ilişkilerin özelliklerini aksettiren bazı kurallar bir müddet yaşamaya devam etmiş olabilir. Fakat bu kurallar, hakiki mana ve muhtevaları arta kalmış şekiller olarak yaşamışlardır. *İmparatorluğun kendisine mahsus bir sosyal düzeni kuvvetle kurabildiği bölgelerde* özel imtiyaz ve adetleri ve kendi aralarındaki örgütlenmeleriyle dışa karşı kapalı bir soylular sınıfının hukuk yönünden özerk ve tam olarak teşekkül edememiş olması bu durumun neticesidir."[33]

31 Ömer Lütfi Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi", *Türkiye'nin Toprak Meselesi* içinde, s. 295.

32 Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat", s. 296. İtalik orijinalinde.

33 Barkan, " 'Feodal Düzen' ve Osmanlı Tımarı", s. 890.İtalik eklendi.

Demek ki Barkan, *"nizam"ı öncelikle hukuki bir çerçeveye oturtmaktadır* ve bu, örfi hukukun da desteğini almış, şeri hukuku genelde bertaraf etmiş, *Köprülü'nün "amme hukuku" diyebileceği bir hukuk sayesinde gelişmiş bir "nizam"dır*. Sonraki Baran yorumcularının, başta da Berktay'ın hayli devlet eksenli bir yorumlama tarzı olarak değerlendirdikleri bu çözümlemede, aslında feodalitenin öncelikle "hukuki" bir çerçevede tanımlandığına genelde değinilmiştir. Lakin Barkan'ın meşhur "Tımar" makalesinde hukuk tekniklerinin nasıl yürütüldüğünü ele alırken dikkat çektiği, ancak sonraki Barkan yorumcularının muhtemelen ya bu *"nizam"ı Avrupa-merkezci bir 'despotizm' ya da onun biraz daha yumuşak hali olan Weberci bir 'patrimonyalizm' şekline sokması veya Marxist bir gözle, 'merkezileşmiş sömürücü bir sınıf' halinde değerlendirmesi nedeniyle gözden kaçırdıkları bir husus*, benzeri başka olası hususların yanında, özelliği itibarıyla, öncelikle üzerinde durulmayı hak eden bir husustur.

Barkan, özellikle sipahilere dağıtılan tımarlardaki hak ve salahiyetleri betimlerken, bunların ne derece "idari ve mali muhtariyet"e tabi oldukları meselesini ele alır ve bunların devletin özellikle üst kademe yöneticilerine dağıtılan ve diğerine nazaran toplamda çok da fazla yekûn tutmayan "has" ya da "serbest" tımarlardan farklı olarak, kendi tımarlarında işlenen suçların cezasının sadece tatbikiyle yükümlü olduklarını; kadı tarafından ceza yetkisine sahip olunan bu suçlara, kendi başlarına ceza verme yetkilerinin olmadığını belirtir. Ancak cezalandırma (ya da Osmanlı'daki adıyla "salb ve siyaset") hakkı konusunda ciddi bir ayrım da vardır. Barkan bunun, "kabahatin şeri veya örfi bir sebeple affedilmesi halinde", "bedel-i siyaset" olarak alınan para cezasının nasıl taksim edildiği kısmına oldukça geniş bir yer ayırır.[34] Devletin üst kademesine ait serbest tımarlarda işlenen cürmün affedilmesi halinde ödenecek para cezasının ('bedel-i siyaset'in) tımar sahibine ödendiğini; ancak serbest olmayan tımarlarda bu cezanın devletin merkezi temsilcileri ile tımar sahipleri arasında paylaşıldığını belirtir. Lakin "eskiden para cezası almak (cürümlemek) hakkı, 'raiyetin sahibi'ninken, bunun daha sonraları kabahatin işlendiği 'arazinin sahibi' için tanınmaya başlamasına da" dikkat çeker. Dolayısıyla 'bedel-i siyaset'in tahsili konusunda bir "kararsızlık" vardır: "[C]ezaların yüksek gelir kıymeti, '*raiyyet* bizimdir, *siyaset*i dahi biz deriz' yahut 'fesat benim toprağımda vuku bulmuştur, siyaset benimdir' şeklinde türlü anlaşmazlıklar" çıkmıştır. Dolayısıyla belli "sahalarda[35]

34 Ömer Lütfi Barkan, "Tımar", *Türkiye'nin Toprak Meselesi* içinde, s. 840.

35 Barkan, tamamıyla tımar gelirlerinin nasıl tahsil edildiğine ve ne tür gelirlerden oluştuğuna odaklandığından, aslında Osmanlı'da feodalite konusundaki tezi için çok hassas olan bu konuyu sadece gelir açısından ele alır. Dolayısıyla bu "sahaları", "büyük vakıflarda vakıf mütevellilerinin, avcı kuşları terbiye edenlerin yaşadıkları bölgelerde saraydaki mirahürun veyahut mahallerindeki korı ağalarının, yaya ve müsellem ocaklarında ve yörüklerde bu

kendi adamları üzerinde asayiş ve inzibatın temini için, otorite bakımından lüzumlu görülerek, diğer bölgelerde yalnız sancakbeylerinin haiz oldukları *salb ve siyaset* (asmak ve kesmek) hakları dâhil, her çeşit serbetlik imtiyazlarına sahip" çıkan kesimler de olmuştur. Lakin Barkan'a göre bu 'siyaset' hakkı, istisnai kalmış, cezalandırmanın kendisine müteallik olmamış, verilen cezanın affedilmesinden doğan 'cürümleme hakkı'nın paylaşılmasıyla sınırlı kalmış; "siyaset hakkı", yani hukuki karar vericilik adem-i merkezi bir yönelime girememiştir.[36] Bu Barkan'ın Osmanlı'daki toprak nizamının 'feodal' olamamasındaki, kimi istisnai durumlarda da olabilmesindeki en önemli belirleyenlerden birisidir. *Osmanlı, Avrupa Orta Çağı'nda toprak mülkiyetine dayalı olarak elde edilen hukuki haklara benzeyebilecek bir 'siyaset' hakkını*, Barkan'dan çıkarabildiğimiz kadarıyla, *ancak cürümlemeden elde edilecek gelirin dağılımına münhasır kılmış; ancak onu da çoğunlukla şeri ve örfi kanunların kapsayıcılığı altında olabildiğince sınırlı tutmaya gayret etmiştir*. Başka bir ifadeyle, Barkan'ın bu gözlemlerinden anlaşılan, tasvir etmeye çalıştığı 'nizam'[37] ile 'siyaset hakkı' arasında bir uyuşmazlıklık değil,

teşkilatın beylerinin ve hatta taşocaklarında çalıştırılan acemi oğlanları ve diğer işçilerin başında bulunan mimarların" sahaları olarak sınırlandırır. Bkz., Barkan, "Tımar", s. 841.

36 Aslında Barkan'ın merkez ile yerel düzey arasında çizdiği bu ve benzeri tabloların üzerinde ayrıca durmak gerekmektedir. Çünkü Barkan'ın bu ve benzeri konulardaki değerlendirmeleri, 'hükümet edebilme' (governmentality) açısından ayrıca değerlendirilmesi gereken dikkat çekici hususlar içermektedir. Lakin buradaki amacımız açısından tali görünen bu meseleye sadece değinmekle yetiniyoruz.

37 Barkan'da "nizam" aslında o kadar analize hâkimdir ki hemen hemen her konuda karşımıza çıkar. Değişik makalelerden örnek vermek gerekirse: Osmanlı "âlemşümul olmak temayülleri gösteren kuvvet tezahürlerinde hızını kesecek her türlü soy ve toprak asaletini kökünden sökecek tedbirleri al"dı; öyle ki "imparatorluk nizamı beylere ait şahsi ve hususi toprak mülk telakkisini yıkmaya çalış"tı "ve kendi nizamında yeri olmayan hakiki bir soy ve toprak asaletini devam ettiren malikâne sisteminden padişah dirliğine, daha doğrusu sipahi tımarına doğru istihale ettirmeye mütemayil" oldu". (Barkan, "Balkan Memleketlerinin Zirai Reform Tecrübeleri", *Türkiye'nin Toprak Meselesi* içinde s. 402); "Osmanlı İmparatorluğu'na ilhak edilen memleketler köylüsü, bu fetih ve ilhakın tabii bir neticesi olarak toptan ve bir hamlede sertlikten azat edilmiş ve meydan muharebelerinde vücutları izale edilen küçük küçük beylerin köleleri olmaktan çıkarak, sadece büyük bir imparatorluğun ehli zimmet reayası, kolonları olmuşlardır. Bu keyfiyetin, büyük halk yığınları için büyük kolaylıkları ve hukuki, sosyal vaziyetlerinin salahını mucip olduğu, belki de ancak parayla satın alabilecekleri hürriyetlerini bu suretle birden elde ettikleri için, imparatorluk nizamının sosyal bir davanın, toprakları büyük toprak kapitalistleri derebeylerin elinden alarak devlete mal eden bir nevi nationalisation işi demek olan büyük bir toprak reformunun ülkeler mikyasında tahakkuku nevinden muazzam bir kuvvet temsil eden bir hadise olarak idrak etmişlerdir." (Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Çiftçi Sınıfların Hukuki Statüsü", *Türkiye'nin Toprak Meselesi* içinde, s. 748.); "Osmanlıların istifasından evvel

geçirgenlik olduğudur. Bu açıdan Barkan'ın feodalite anlayışı da, Abdurrahman Şeref'in anlayışıyla hayli uyumludur: *hukuki düzen adına, siyaset hakkı da dâhil, bu düzeni bozabilecek girişimlere engel olunmuştur*.

Bu benzerlik, Osmanlı'nın feodal mi, AÜT mü, yoksa Doğulu despotizm mi olduğu tartışmalarında da, ortaya atılan onca farklı fikire rağmen, mevcudiyetini sürdürür. Dolayısıyla, benzerlik bakidir: lakin farklılıklar da aslında Osmanlı'dan ziyade Türkiye Cumhuriyeti'nin nasıl bir rota izlemesi gerektiğine dair politikalar üzerindeki ayrışmayı gösterir. Bu anlamda, *1960'lardan sonra yoğun bir şekilde Türk toplum bilimlerine hâkim olan 'Osmanlı toplumsal yapısı' tartışmaları, bu açıdan, Köprülü'nün 'siyasal nihilizm'inin de çok gerisine düşmüştür*. İşte Osmanlı'nın feodal olup olmadığı meselesine bunca yer ayırmamızın önemi de burada yatmaktadır. Barkan'dan sonra, onun çalışmalarını bir şekilde dayanak olarak kullanan, ancak ağırlığı verilen meseleye göre mevcut teorilerden veya ideolojilerden birisinin taşıyıcılığını da yapan çeşitli ekoller böylece ortaya çıkmış ve *1960'lardan, 1980'lere hatta 1990'lara kadar neredeyse Osmanlı 'kuruluş' anlatıların çeşitliliği kadar bir 'Osmanlı toplumsal yapısı' külliyatı oluşmaya başlamıştır*. Ne var ki bunlar, aynı dönemde ortaya çıkan ikinci nesil Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarının hep uzağında kaldığı gibi, Köprülü ile başlayan bir yönelim, ikinci nesil 'kuruluş' varsayımlarının tam da bastırmaya çalıştıkları bir eğilimi içerir: bunlara göre, Osmanlı nizamı ve siyaseti, bir hâkimiyet ve iktidar telakkisi olamayacak kadar geçici ve tali bir oluşumdur. Osmanlı asıl imparatorluk fikrinin ucunda-kıyısında kurulmuş, bir imparatorluk iddiasına sahip olmasına rağmen bunu gerçekleştirecek araçlardan ve mekanizmalardan yoksun, başarılı olmasına rağmen başarısı varoluş gerekçesiyle ortadan kalkmış fer'i bir oluşumdur.

III. 'TOPLUMSAL YAPI' OLARAK OSMANLI

Öte yandan, 'Osmanlı toplumsal yapısı' külliyatını aslında üç ana damara indirgemek de mümkündür. Bunlardan ikisi Markist bir tarihyazımı perspektifinin farklı iki koludur ve Osmanlı'yı ya feodal veya AÜT çerçevesinde okur. Üçüncüsü ise, değişik

Anadolu ve Rumeli'ndeki Hıristiyan memleketler üzerinde yaşayan çiftçi sınıfların sosyal ve hukuki statüleri de, birçok bakımdan Osmanlılık nizamına nazaran çok geri bir nizamı temsil etmekteydi" ya da "Balkanlar'da tatbik edilen geri feodal nizama nazaran Osmanlı imparatorluk nizamının halk kitleleri için daha elverişli, daha mütekâmil bir içtimai nizam olması lazım gelir. (Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Çiftçi Sınıfların Hukuki Statüsü", *Türkiye'nin Toprak Meselesi* içinde, s. 768 ve 769); Osmanlı imparatorluğu, fethettiği memleketlerde koyu bir derebeyliğin izlerini taşıyan örf ve adetler bulmuş, kendisine mahsus bir nizam kurabilmek için, onlarla mücadele etmek mecburiyetinde kalmıştır", lakin "Şark ve cenubi şarki Anadolu sancaklarıyla, merkezden uzak diğer bazı diyarlarda da imparatorluk nizamına aykırı türlü feodal örf ve adetler yaşamak fırsatını bulmuştur." (Ömer Lütfi Barkan, "Tımar", s. 833);

alt dalları olmakla birlikte, Weber'in 'patrimonyal' otorite çerçevesinden hareket eder. Tuhaf olanı, özellikle Osmanlı'yı feodal kabul eden damarın, 'devlet'in analizi sözkonusu olunca Webervari bir 'patrimonyalizm' teziyle de dirsek teması içinde olmasıdır. Burada sadece ana temsilcileriyle ve kısaca ele alacağımız bu üç damarın ilki, İnalcık ekolüdür. İnalcık, Berktay'ın ileri sürdüğü gibi, merkezi yönetimin dağıldığı ve kendisinden sonra gelecek yeni bir merkezi yönetime doğru evrildiği ara aşamaları "feodal" saymakla birlikte, hem Selçuklu ve hem de Osmanlı için belirli bir merkezileşmenin gerçekleştiği dönemlerin feodal olmadığını savunan görüşüyle değil[38], merkezi yönetimin karakterini çizen unsurları tahlil edişiyle dikkat çekmektedir. Bu sadece İnalcık'ın 'feodalite' konusundaki kararsız tavrından dolayı da böyle değildir. İnalcık'ta 'feodal', sanki daha çok "nakit ekonomisi ve merkezi hazinenin gerektirdiği şekilde gelişmediği, ordunun büyük ölçüde süvarilerden oluştuğu bir devlette feodal sistem ya da tahsis sistemi zorunlu bir biçimde ortaya çıkmaktadır"[39] ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, öncelikle bir "tahsis sistemi" gibi görünür. Kimi zaman da bu sistemin üzerine bina edilen bir idari "rejim" hüviyetindedir ve "Türklerin XI. yüzyılda İslâm dünyasını idareleri altına aldıktan sonra kendi askeri teşkilat ve gelenekleriyle yerli müsesseseleri uzlaştırarak meydana getirdikleri bir rejim"i işaret eder.

38 Bkz., HalilBerktay, *Kabileden Feodalizme*, (Kaynak Yayınları, İstanbul: 1983), s. 305: "İnalcık'a göre, [Anadolu Selçuklu sonrası ortaya çıkan] ... bir 'feodal' anarşi zemini içinde doğan Osmanlı devleti, nisbeten daha gevşek bir yapıya sahip olduğu, örneğin uç beylerine geniş bir özerklik tanıdığı ve onlara aile içinde babadan oğula intikal eden geniş dirliklerle birlikte önemli idari ve askeri yetkiler verdiği kuruluş döneminde, bir ölçüde 'feodal eğilim'leri yaşatmaktadır. Ancak Fatih Sultan Mehmet'in merkeziyeti güçlendirici önlemleri (eski Türk soylularının karşısına denge unsuru olarak devşirme ricalinin çıkarılması, mülk ve vakıfların önemli bir kısmının miri araziye geri katılması, timarların küçültülmesi ve timar sayısının arttırılması, vb.) sonucu durumun değiştiği belirtilmekte ve bu ünlü tarihçimizin de klasik dönem Osmanlı toplumunun feodal olmadığını düşündüğü anlaşılmaktadır." Berktay, bu çerçevede İnalcık'ı bir çizgiye de oturtur ve bu çizginin karakteristiğini de, Türk-Selçuklu tarihiyle ilgili çeşitli değerlendirmelerinde, kabile veya kabile konfederasyonu reislerinin topraklan ve devlet iktidarını oğulları arasında paylaştırarak parçalamaları usulünü 'Türk feodalizmi' diye nitelendirdiğini; Anadolu Selçukluları gibi önemli devletlerin kurulması ve anılan veraset usulünün terkiyle ise 'feodalizmin geride kaldığını' ve bu tür devletlerin 'feodal olmadığını' söyle"yen Osman Turan'dan başlatır. Bu çizgi, "nisbeten daha gevşek bir siyasi yapıya sahip olan (örneğin hükümdar oğullarına eyalet yönetimlerini büyük 'ikta'lar olarak veren) İran Selçukluları, Anadolu Selçuklularına ve Osmanlılara göre daha 'feodal' bir nitelik taşı"yan, yani kabile toplumundan devlete geçilme aşamasında var olan feodal eğilimlerin giderek azaltan bir evrilmeyi savunan bir çizgidir. Bkz., Berktay, *Kabileden Feodalizme*, s. 304-305. Lakin İnalcık'ın böyle bir çizgiye oturtulmasının çeşitli sıkıntıları vardır ve öncelikle onun daha Weberci damarını saklar.

39 Halil İnalcık, "Timar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, cilt. 44, s. 168.

Dolayısıyla sadece bir 'tahsis sistemi' değil aynı zamanda "eyalet idaresinin temeli"ni oluşturur. Tımara dayalı idari yapıda Osmanlı, tımarlı sipahilerin kumandanı olan beylerbeyi idaresinde "geniş idari birlikler"e, beylerbeyliklerinin sancaklara, sancakların subaşılara bölündüğü idari bir sisteme ayrılmıştır.[40] Bu idari sistem, Barkan'ın "nizam"ının biraz daha ayrıntılandırılmış bir örneği olarak görülebilir.

Lakin İnalcık, özellikle Balkan topraklarının fethinden sonra Osmanlı'nın karşılaştığı toprak rejimini kendi 'nizam'ına uyarlama çabalarında da 'feodalite' tartışmasına girer. Özellikle Balkan Markist tarihçilerin *Osmanlı'yı tepede en büyük feodal olan padişahın bulunduğu, bütün yönetici kademesi hiyerarşisinin köylünün üretimine zora dayalı olarak el koyan askeri bir sınıfı oluşturduğu koskoca bir feodal kurum olarak değerlendirdikleri* yorumları eleştirirken, aslında Osmanlı'nın buralardaki mevcut feodal ilişkileri dönüştürerek merkezileşmiş ve feodal her türlü angaryayı ortadan kaldırmış bir sistem kurduklarını da iddia eder. Ne var ki özellikle Balkanlar'da Osmanlı'nın uyguladığı rejimi çözümleme tarzı, her ne kadar tımar sistemi, onun yol açtığı idari örgütlenme tarzı ve bunları meşrulaştırma biçimi örneğin Osmanlı'nın zaten müslüman olan diyarları fethettiğinde uyguladığı toprak sisteminden farklılaşsa da, İnalcık bunun zaten var olan "birçok devletçik ve feodal senyörlü"ğün topraklarını devlete ait kılmak, ancak genelde mevcut yapıya kendi sistemini giydirmek şeklinde gerçekleştirdiğini söyler. "Osmanlılar yalnız senyörlerin değil, birçok yerde manastırların topraklarını da timara çevirdiler yahut onların köylü üzerindeki angarya ve imtiyazlarını kaldırdılar".[41] İlginç olan, Osmanlı'nın Balkanlar'daki kendi iskânları haricindeki yapılara uyguladıkları sistemi, çok fazla dokunamadıkları zaten müslüman olan topraklardaki sisteme nazaran, İnalcık'ın "bidat, yani yenilik" olarak yorumlamasıdır.[42] Ancak bu topraklarda "klasik çağ" sonrası feodal eğilimlere gidildiğini de kabul eder görünür; burada 'feodal' Marksist anlamıyla değil, Weberci anlamıyla 'feodal'dir ve sanki bir statü elde etmeye dönüktür.

Ne var ki Berktay İnalcık'ın 'feodalite' karşısındaki tutumundaki kimi kararsızlıklar ve gidip gelmelerini 1950'lerden sonra Türkiye'nin Batı toplumlarına daha fazla açılmasını sağlayan gelişmeler eşliğinde Türk tarihçiliğinin uluslararasılaştırması bağlamına yerleştirir. Belirli bir "partikülarizm (biz bize benzercilik) ile evrenselcilik arasında tuhaf bir şekilde gidip gelmesine" yol açan bir dışa

40 Halil İnalcık, "Osmanlı Timar Rejimi ve Sipahi Ordusu", *Türk Kültürü*, cilt. III, no. 34 (1965), s. 758-765. Ayrıca bkz., İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ*, özellikle "Eyalet Yönetimi ve Tımar Sistemi" başlıklı 13. bölüm.

41 Halil İnalcık, "Balkanlar'da Osmanlı Fetihleri'nin Sosyal Koşulları", *ADAM Akademi*, no. 1 (2011), s. 4.

42 Halil İnalcık, "Land Problem in Turkish History", *The Muslim World*, no. 45 (1955), s. 221-228.

açılmadır bu.[43] Halil İnalcık'ın daha dikkat çekici bir özelliği, bu dışa açılmayı, Barkan'ın çok somutlaşamamış "nizam" anlayışını, *Amerikanvari bir modernleşme teorilerini de yedeğine alarak Weberci bir patrimonyalizm anlayışına tahvil etmesinde, patrimonyalizmi Osmanlı'ya giydirmeye çalışması*nda aranmalıdır. İnalcık, Weber'i, örneğin Köprülü'nün döneminin Şarkıyatçılarıyla etkileşime girerek onların tezleri arasından sıyrılan bir Orta Asya geleneğinin sabitliğini ve sürekliliğini göstermeye çalışmasına benzer bir şekilde ele almaz. *Köprülü'nün 'otorite'si yoktur; hatta bir 'model'i bile yoktur. Oysa İnalcık, örneğin Köprülü'nün veya Barkan'ın yarım bıraktığı meseleleri ikmal ederken dahi, onların 'otorite'sinden ziyade, hem uluslararası akademi camiasına konuşur ve hem de titiz araştırmacılığıyla ulaştığı, bir anlamda Köprülü-Barkan eksenine eklemlenseydi daha verimli bir hale bürünebilecek bulgularını, Osmanlı'yı bu camiaya göre yeniden biçimlendirmek üzere kullanır*. Bu açından Berktay'ın İnalcık'ı 'nizam-ı âlem' fikrinin Osmanlı'daki ilk tasvirlerinden birisini bulabileceğimiz "Tursun Bey, halka 'adil' davranmasının gereğinden bahsetmiştir; oysa (Batı Avrupa) feodalizm(i) böyle değildir"[44] şeklinde bir görüşe sahip olduğu için eleştirmeye kalkması, hayli partikülarist bir eleştiridir. Berktay, İnalcık'ı, Osmanlı'yı yeterince feodal kılmadığı, dolayısıyla sömürücü görmediği, evrensel bir tarih anlayışından ziyade partikülarist bir tarih anlayışına yöneldiği, Osmanlı'yı Yakın Doğu devletlerinden birisi olarak tasvir ettiği için eleştirmektedir. *Oysa İnalcık, partikülarist bir içerik içinde evrensel olanı daha soyut bir evrensellik anlayışına bağlamaya çalıştığı, bu soyut evrenselliği de Weberci bir 'model' çerçevesine giydirmeye çalıştığı için haddinden fazla dağınık ve haddinden fazla kararsız bir Osmanlı resmetmiştir* ve aslında bu, Weberci bir evrensellik analizlerinde içkin olarak bulunur. Dahası Osmanlı'nın Yakın Doğu devletlerinden birisi olarak resmeden, aslında Weber'dir[45] ve İnalcık

43 Berktay, "Dört Tarihçinin Sosyal Portresi", s. 44.

44 Bkz., Halil Berktay, "Tarih Çalışmaları", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi cilt. 9,* (İletişim Yayınları, İstanbul: 1995), s. 2470.

45 Bkz., Halil İnalcık, "'Sultanizm' Üzerine Yorumlar", s. 62: "'Sultanizm klasik mekanının Yakın Doğu olduğu"nu, Weber altını çizerek belirtir". İnalcık burada verdiği dipnotta Weber'in *Economy and Society*'sinin 1. cildinin 231-232. sayfaları ile 2. cildinin 1017. sayfalarını işaret eder. Oysa Weber'in "sultanizm"i yakın Doğu'nun bir olgusu olarak ifade etmesi, 2. cildin 1029. sayfasındadır. Ancak sorun, sultanizmin mekânı değil, ideal tipik bir egemenlik tarzı olarak diğer tarzlarla arasındaki benzerlikler ve farklılıklardır. Weber'in bu tür kavramsallaştırmalarının yeni bir gözle tarihsel bir zemine oturtulması, sözkonusu benzerlikler ve farklılıklar açısından ilginç sonuçlar ortaya çıkarabilir. Bkz., Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*, der. G. Roth ve C. Wittich, (University of California Press, Berkeley: 1978), özellikle 1. cilt "Traditional Authority" bölümü ve 2. cilt, "Patriarchalism and Paternalism" ile "Feudalism, Standestaat and Patrimonialism" bölümü.

yalnızca Weberci bir şemayı Osmanlı'ya giydirmeye çalışmaktadır.

Osmanlı'yı ilgilendiren hemen hemen her konuda yazmasına, hatta Osmanlı'da hukuk konusunda dikkat çekici eserler üretmesine rağmen, İnalcık'ın Osmanlı'yı daha çok ideal bir klasik çağ ile temsil etmeye çalışmasının handikapı da bu noktada karşımıza çıkar. Klasik çağ, Osmanlı'nın Weberci 'ideal tip'idir. Ne var ki İnalcık'taki Weberci damar ile Osmanlı'daki 'nizam' arasında bir gerilim de ortaya çıkar. Weber'in "Yöneticinin şahsi özerkliği sayesinde uygulansa dahi egemenliğin (domination) aslen geleneksel olduğu otoriteye patrimonyal otorite denecektir; bunun sadece takdir hakkı (discreation)[46] temelinde işlediği yerdeki otoriteye ise sultanizm denecektir. Geçiş kesinlikle süreklilik arzeder. Her iki egemenlik biçimi, şahsi bir kadronun varlığıyla yalın partiarkalizmden ayrılır"[47] şeklindeki şematikleştirmesini kendisine dayanak yapan İnalcık'ın kararsızlığını aslında "sultanizm" makalesinin tamamında görebiliriz. Weberci şemaya itirazı yoktur; ama sürekli istisnalar da üretmeye çalışır. İstisnalar, aslında İnalcık'ın ayrı çalışmalarında kendi başına araştırma konusu olacak denli de belirleyicidir. Zaten bu açından *Barkan'ın "nizam" anlayışı İnalcık'ta nizamsız bir hal alan, "adalet", "hukuk", sultanların unvanları ve Osmanlı egemenlik tarzı gibi arayışlarla neticelenir*. İnalcık, modern anlamıyla bürokrasi çıkana kadar, Osmanlı'nın sultanizm olduğunda; 'sultanizm'de her şeyin sultanın lütfuyla takdir edildiğinde; bunun Osmanlı'yı, "iktidarın kendi şahıslarında toplandığı bir yönetim tarzı" şeklinde bir 'nizam' olarak kurduğunda; böyle bir yönetim tarzının da daha önce var olan "aristokrasi"nin "tasviye ederek, idari görevlere sadece sarayda eğitim görmüş *kul*ları getirerek ve *ulema*yı kendi hizmetlerine alarak"[48] gerçekleştirdiğinde; sultanın bu keyfe keder iktidarının şeri hukukla dengelenmeye çalışılsa da gücünü daha çok gelenekten alan bir örfle şekillendirdiğinde; lakin sultanın idari

Burada "yeni bir gözle" derken, sadece Weber'deki Şarkiyatçı unsurlardan arındırılmış bir okumayı kastetmiyoruz. Weber'i Şarkiyatçılıktan kurtarmak zordur. Daha ziyade, 'ideal tipik" düzeyde farklı olarak tasarlanan kavramsallaştırmaların, somut tarihsellik içindeki karşılıklarının aslında hayli benzer olabileceklerini kastediyoruz. Bu açıdan Weber'deki örneğin kent çözümlemeleri olmazsa ya da püritenlik devreye sokulmazsa, sanki herşey aynı olanın farklı tezahürleriymiş gibi görünür. Bu Weber'in "yorumlamacı" sosyolojisinin en büyük handikapıdır: yorumlama tarihi varsayar, lakin tarihin önüne geçmiş bir şekilde.

46 İnalcık daha çok "takdir hakkı" anlamına gelen "dicreation"u "keyfi otorite" diye çevirir. Lakin bol bol Köprülü'deki "amme hukuku"nun bir yansıması olan"örfi hukuk"tan bahseden birisinin "keyfi otorite"ye de yer vermesi kadar çelişik bir şey yoktur. Zaten İnalcık'ın Osmanlı'sındaki gerilim de burada ortaya çıkar. Weber muhtemelen "örfi" olan her şeye "geleneksel" der geçerdi, lakin İnalcık onun bir "hukuk" olduğunda da ısrar eder.

47 Weber, *Economy and Society*, s. 232.

48 Halil İnalcık "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", *Osmanlı ve Avrupa* içinde, s. 35.

gücünün zayıfladığı zamanlarda geleneksel örfün yerini ulama destekli şeri hukuka bıraktığında; bunun da modernleşme çabalarının gecikmesine ve bürokratik yapı ortaya çıkana kadar eşrafın ve ayanın feodal statüler elde edeceği bir nizama sürüklediğinde ve sair Weberci tahlillerde o kadar ısrarlıdır ki "klasik çağ"da 'ideal', hem Weberci anlamıyla ideal ve hem de kelimenin ıstılahi anlamıyla ideal olarak değerlendirdiği hususları, modernleşme döneminde engelleyici, hatta "gerici" olarak sunduğunun bile farkına varamaz.[49] Sonuçta sultanın iktidarının ve meşruiyetinin kaynağının "Türk veraset usulü"nden[50] gaza ile elde edilen beyliğe[51], şeri hukuka hürmetkâr olsa da örfi hukuku baş tacı ettikleri bir devreye[52], sultanın iradesinin zayıflamaya başladığı bir dönemde ulema öncülüğünde bir şeri hukukun önceliği elde etmesine[53] ve nihayette bürokrasinin ortaya çıkışıyla sultanizmin despotik yönlerinin dengelenmeye çalışılmasına[54] doğru bir evrilme içinde değerlendirildiği bir şema ortaya çıkar. Bu beylik döneminde tımar sisteminin uygulanmaya başlamandığı bu sistemin ideal dönemde bir 'nizam'a kavuştuğu, sonra da iltizam ve ayanlaşma ile bir mültezim sistemine dönüşümüne ve 'çöküş'e neden olduğu bir evrilmedir. Tanzimat'la birlikte ise toprak reformu çabalarının eşlik ettiği bir başka evrilme ortaya çıkar;[55] arada ise hem şeri hem de örfi kanunlara dair kimi zaman birbirleriyle telif etmek için hayli çaba harcanması gereken, ne var ki kabaca bir tasnifle tarihsel olduğu yerlerde bile, örneğin Fatih'in ya da Kanuni'nin devrilerindeki hallerini ele aldığı zamanlarda dahi, daha çok betimlemeci kalan töre, örf, kanun ya da şeriat konusunda 'ideal tipik' tasvirler yapmaya çalışır.[56] Bütün

49 Örneğin bkz., "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", s. 45.

50 Bkz., Halil İnalcık, "Osmanlılar'da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi", s. 64-94.

51 Bkz., Halil İnalcık, "Osmanlı Devletinin Doğuşu Meselesi", *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde, s. 225-240.

52 Bkz., Halil İnalcık, "Örfi ve Sultani Hukuk (Kanun) ve Kanunnameler", *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet* içinde, (İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2016), s. 57-83.

53 Bkz., İnalcık "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", s. 42-48

54 Bkz., İnalcık, "'Sultanizm' Üzerine Yorumlar, s. 84-88.

55 Bunun en sarih ifadesi için bkz., Halil İnalcık, "Tanzimat Nedir?", *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, no. 1 (1941), s. 237-263.

56 İnalcık'ın bu konulardaki dağınık makaleleri arasından örnek vermek gerekirse, Halil İnalcık, "Türk Tarihinde Türe (Törü) ve Yasa geleneği", *Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası* içinde, (Kırmızı Yayınları, ikinci baskı, İstanbul: 2014), s. 93-118; Halil İnalcık, "Türk-İslâm Devletlerinde Devlet Kanunu Geleneği", *Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası* içinde, s. 119-132; Halil İnalcık, "Orta-Asya Karahanlı Devlet Geleneği; *Kutadgu Bilig*'te Devlet ve Din", *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet* içinde, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,

bu çözümlemeler arasından çıkıp İnalcık'ın Osmanlı'daki "nizam" konusunda ne söylediğine bakılmak gerekirse, bu, Weberci "sultanizm"den başkası değildir ve elbette İnalcık'ta Barkan'da olduğu gibi toprağa dayalı bir "nizam"ın soyut da olsa bir tasviriyle değil, Weberci bir şemanın Osmanlı'ya uyarlanmasıyla karşılaşırız.

Elbette İnalcık ekolünün değişik kolları da vardır. Örneğin Niyazi Berkes, "sultanizm"den ziyade "despotizm"i temel alır ve Barkan'dan beri toprak rejimi üzerinden yürütülen bir "nizam" tartışmalarını "despotizm" çerçevesinde değerlendirir.[57] Şerif Mardin, Osmanlı'daki "nizam" değişikliğini bürokrasinin ortaya çıkışına bağlar.[58] Bu ekolün başlıca belirleyeni, Weber üzerinden Amerikanvari bir modernleşme teorisinin taraftarı olmalarıdır.

İkinci damar, aslında Barkan'ın sadece toprak rejimi çözümlemelerini değil bunun üzerine kurulu soyut "nizam" fikrini de Marksist tarihyazımındaki bir varyantla okuyan AÜT'çülerdir. AÜT ile Osmanlı ilişkisini birçok açıdan değerlendirmek mümkündür. Zaten AÜT tartışmalarının seyrine baktığımızda, bunun dönemin siyasal şartlarından Türk akademisi içinde giderek farklılaşan temayüllere, AÜT tartışmalarının Sovyet rejimi tarafından bastırılmasından evrensel bir tarihin nasıl yazılması gerektiğine, üçüncü dünyacılıktan Orta Çağ toplumlarında devletin rolüne kadar uzanan boyutları olduğunu rahatlıkla görebiliriz. Ne var ki bu tartışmaların seyri bir yana, AÜT'ün Osmanlı'yı açıklama biçiminin niteliği üzerinde bir tartışma, onun hem uluslararası ve hem de ulusal düzeydeki en teorik ismi olan Sencer

İstanbul: 2016), s. 13-33; Halil İnalcık, "Hukuk: Sultani Hukuk (Kanun), Dini Hukuk (Şeriat)", İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ,* s. 76-82; "Örfi-Sultani Hukuk (Kanun) ve Kanunnameler", *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet* içinde, s. 57-82. Ayrıca bkz., Halil İnalcık, "Adaletnameler", *Belgeler*, c. 2, no. 3-4 (1993), s. 49-145.

57 Bkz., Niyazi Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, (YKY, ikinci baskı, İstanbul: 2016). Yine de Berkes'in çözümlemeleri, "despotik" kavramsallaştırmasının yükünden kurtarılırsa, Osmanlı "nizam"ının tasviri için dikkate alınması gereken önemli unsurlar sunar. Örneğin İnalcık'ın hep etrafında dönüp durduğu, ancak herhangi bir hüküm vermekten kaçındığı "adalet" konusunda Berkes, onun herhangi bir "sınıf" temelli olmayan, toplumu yekpare bir bütün olarak değil, parça parça tasarlayan bir "nizam"da "adalet"in amacının, "bunları ["bölük, bölük, tabaka tabaka" olan toplum katmanlarını] bulundukları yerde tutmak" olduğunu belirtir. Bkz., Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, s. 48. Öte yandan Berkes'in Osmanlı'nın ilk beylik dönemini, tıpkı Gibbons gibi, bir "girişim" olarak değerlendirmesi de ilginçtir. Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, s. 21 : "Birçok Doğu veya Asya ülkelerindeki dinasti (hanedan) kuran bir soy egemenliğine dayalı devletlerde olduğu gibi gaza ve akın bir çeşit ekonomik teşebbüs ve birikim türüdür". Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, s. 21.

58 Örneğin şu kitaptaki makalelere bkz., Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, der. M. Türköne ve T. Önder, (İletişim Yayınları, yirmiikinci baskı, İstanbul: 2016).

Divitçioğlu'nun 1968 tarihli *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu* ile 1996 tarihli *Osmanlı Beyliği'nin Kuruluşu* adlı eserleri arasındaki gerilimi dikkate almak zorundadır. Bunun nedeni, Divitçioğlu'nun daha sonra AÜT'çü tezlerinden vazgeçmesi değil; daha ziyade, *Osmanlı Beyliği'nin Kuruluşu*'nda Osmanlı 'kuruluş' anlatılarının sarmalına tutunmak zorunda kalması; ancak bunu soyut ve nereye gideceği belli olmayan bir "model" (ya da "model"ler) içinde sentezlemeye çalışmasıdır.

Aslında Divitçioğlu'nun *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*'nda yaptığı işi *Barkan'ın toprağa bağlı olarak tanımladığı, ancak genel anlamıyla içeriğine değinmeden hayli soyut olarak bıraktığı "nizam"ı, ilk bakışta, Marksist bir çerçeveye yerleştirme çabası olduğu* söylenebilir. Divitçioğlu, bunu, Barkan'ın toprak rejmi üzerinden yapmaya çalıştığı şeyi "Türk toplumu için bir başlangıç modeli" kurmayı da amaçlayarak yapar.[59] Ancak Barkan'ın AÜT tartışmaları başladıktan sonra Osmanlı'nın ne 'feodal' ne de 'Asya üretim tarzı' olmadığını, bu tür 'model'lerle "müşahhas tarihi realite"ye inilemeyeceğini ifade etmesine de dikkat çekmek gerekmektedir.[60] Gördüğümüz üzere, kendi "nizam" anlayışı, içeriksiz oluşu itibarıyla, hayli soyut kalan Barkan, Divitçioğlu'nu müşahhas tarihi unutacak derecede soyut bir "model"in peşinden giderek bir Osmanlı tablosu çizmekle suçlar. Divitçioğlu ise hocasına, "Markgil tarihi maddecilik yöntemini benimseyen"[61] birisi olarak karşı çıkar ve aslında Barkan'ın olabildiğince "müşahhas" kılmaya çalıştığını iddia ettiği "realite"yi yeniden okur. Başka bir ifadeyle, aslında Barkan'ın toprak rejimine dayalı soyut bir "nizam" fikrini, bir "iktisat çalışması"yla, "tarihsel bir iktisadi sistemin yeniden kurulması" yoluyla, yeniden tanımlar.[62]

59 Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, (Alfa, İstanbul: 2015), s. 31.

60 Bkz., Barkan, "'Feodal Düzen' ve Osmanlı Tımarı", s. 873: "[B]ir taraftan Balkan milletlerine koyu bir esaret devri yaşatan, zamanını şaşırmış bir 'Osmanlı Feodalitesi' tezi hararetle işlenirken, diğer taraftan feodal düzenin tam bir ret ve inkarı demek olan, 'Asya Tipi Üretim Tarzı' doktriniyle imparatorluğun ekonomik ve sosyal yapı bakımından insanlığın Marksçı genel gelişim şeması içindeki 'kölelik' ve 'feodalite' çağlarını dahi henüz idrak etmemiş basit ve ilkel bir varlık olarak asırlar boyunca Ortadoğu'da hakim kalabildiğini iddia etmek ... gibi tezatlara düşmemek için, yeterli bilgilere sahip olmadan hazır yapılmış ideolojik 'modellerle' oynamaktan ve olayları doktrin uğruna bir takım dar kalıplar içine zorla sokmaya çalışmak gayretinden vazgeçerek, daha fazla vaka toplayarak çalışmak ve müşahhas tarihi realiteye kadar inmek zarureti vardır". Barkan'ın bu makalesi, 1973'te yayınlandığına göre, burada "model" derken Divitçioğlu'nun 'AÜT modeli'ni kastettiği aşikârdır.

61 Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, s. 32.

62 Aslında müşahhas tarih ile soyut model(ler) arasında ciddi bir ayrımı öngören bu sorun, Divitçioğlu'nda üretim tarzı ve üretim ilişkileri bağlamında gelişen Marksist teoriyi veya teorileri nasıl kavradığını da gösterir bir durumdur; ancak burada bizi çok fazla ilgilendirmiyor.

Bu nedenle Divitçioğlu, öncelikle, Marksist literatür içinden üretilen verilerle bir 'AÜT modeli' kurduğu unutulmamalıdır. AÜT tartışmaları temel alındığında döneminin hayli ilerisinde olduğu söylenebilecek bu model[63], Batı'daki feodal 'nizam'den çeşitli farklılıklar içeren bir 'nizam'a yaslanır. Temel kalkış noktası, Asya toplumlarında toprak mülkiyetinin 'devlet'e ait olmasıdır ki soyut anlamıyla tanımlanan bu 'devlet' ifadesi, 'Osmanlı toplumsal yapısı'na geçilince daha müşahhas hale getirilecektir. Başka bir ifadeyle 'devlet', bir anlamda, bu ilk modellemede, Barkan'ın soyut "nizam"ının da yerini tutar. Bu toplumlarda toprak mülkiyetinin 'devlet'e ait olmasının çeşitli nedenleri vardır. Belki de herhangi hiyerarşik sıralamaya gelmeyecek şekilde tasnif edilirse, Divitçioğlu, bunları Marx'ın (ve kısmen de Engels'in veya her ikisinin ortak çalışmalarının) Doğu toplumlarına dair gözlemlerinden çıkararak, toprağın yapısı, iklim şartları, bu gibi şartlar nedeniyle toprağı verimli kılabilmek için gerekli 'kamusal işler'in 'devlet' tarafından yürütülmesinin zorunlu olması, tarım kesimlerinin küçük birimler oluşturarak kendine yeterli bir üretim gerçekleştirmeleri ve birbirleriyle herhangi bir rekabet ilişkisi içine girmemeleri, böyle bir yapıda gelişebildiği kadar gelişebilmiş küçük sanayinin kendine yeterli birimlerle entegre olacak şekilde ortaya çıkmış olması gibi nedenler olarak sıralar.[64] 'Devlet', yürüttüğü kamu hizmetleri karşılığında toprağın mülkiyetini kendisinde tutar; ancak kullanım hakkını kullanana verir. Karşılığında kamu işlerini yürütmek maksadıyla 'artı ürün'e el koyar. Bunun dışında 'devlet', sınırları dışında da talana girişir. Böylece kendisine özgü bir "üretim tarzı" ortaya çıkar.[65]

Bu "üretim tarzı", Asya'ya özgüdür[66] ve hem kendi kendine yeterli "köy eko-

63 Bu konuda bkz., M. Şükrü Hanioğlu, "Sunuş: *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*'nun Literatürdeki Yeri", Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu* içinde, s. 15-24. Hanioğlu'nun bu yazısı, AÜT'ün hangi nedenlerle ortaya çıktığını, nasıl bir dönemselleştirme içinde geliştiğini veya Stalinist dönem itibarıyla nasıl bir bastırılmaya uğratıldığını ve konu hakkındaki literatürün nasıl bir evrilme neticesinde oluştuğunu sunması açısından hayli dikkat çekicidir.

64 Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, s. 41-47.

65 Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, s. 47.

66 Ancak "Asya'ya özgü"lüğü, çoğrafi olarak almamak gerekir. Bkz. Taner Timur, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, s. 70. Çok genel olarak ifade edersek, tarihsel ve dahası toplumsal bir kategori olarak "Asya tipi", kandaşlık bağlarının henüz çözülmediği, ancak çözülmeye ve dönüşmeye müsait olduğu bir dönemde toprak üzerindeki mülkiyet biçiminin niteliğini ifade eder. Bu evrede toprak daha kolektif bir tarzda mülk edinilmekte ve dolayısıyla toplumsal yapı ve hâkimiyet tarzları da bu mülk edinme tarzına uygun bir hal almaktadır. Dolayısıyla *kategorik* olarak "Asya tipi", ilkel toplumsal yapı ile özel mülkiyetin hakim olmaya başladığı ve toplumun da buna göre şekillendiği (feodal) bir toplumsal yapı arasındaki evreyi işaret eder ve hep bir tarihsel gecikmişlik içerir.

nomilerinin varlığından dolayı topluluklar arasında iktisadi bağlantılar kuvvetli değilse de, bu bünye ile uyuşan bir devletin ortaya çıkışı"nın "milletin hayatının devamlılığını" sağlayabilmesi nedeniyle[67] ve hem de "toplumun diğer bireylerinden ayrılmamış", "ancak toplumla birlikte" oluşan bir "birey"in, "[ö]zel ve bağımsız" olmayan bir "birey"in ortaya çıkışı nedeniyle, kendine özgü bir "mülkiyet ilişkileri" oluşur.[68] Böylece Divitçioğlu, bir bakıma Barkan'la ortak bir noktaya gelir: böyle bir ortamda, Marksist evrensel tarih şemasında tarihsel dizgeyi oluşturan 'köleci' ve akabinde 'feodal' bir tarz ortaya çıkmamıştır. Ancak Barkan'dan ayrıştığı yer, bunun "Asya tipi üretim tarzı"nı (AÜT'ü) oluşturduğunu iddia etmesidir. Ancak fark sanıldığından da büyük değildir; çünkü Divitçioğlu'na göre de, AÜT'te aslında temel ilişki, "ürünü yaratan emekçiler ile emekçilerin yarattığı artık-ürünü elde eden devlet arasındaki ilişkidir" ve 'devlet'in "toprak üzerindeki mülkiyet hakkının bir işlevidir".[69] Fark, bu ilişki temelinde "hür" olan köylünün; "Asya üretim tarzında emeğin amacı ve aracı toprak" olduğundan ve aslında köleci ve feodal üretim tarzında "üretimin nesnel şartlarına tasarruf" edemeyen köle ya da serfin aksine, "hür" olan köylünün, "devlet ve toprak arasındaki ilişkilerde, ürünün edinimi (appropriation) hakkına sahip olma"sına rağmen, "toprağın mülkiyetine sahip olamayışından dolayı genelleşmiş köle" olarak değerlendirilmesinde yatar.[70]

Bu fark, aslında Barkan'ın "nizam"ının sömürücü bir ilişki temelinde yeniden yorumlanması anlamına da gelir. Yine sadece köleci ya da feodal ilişkiler açısından değil, ayrıca Barkancı bir değerlendirme açısından da bakıldığında, farkın anlamı, yalnızca "sömürme"nin olmasında değil, aynı zamanda niteliğinde de kendisini gösterir. Başka bir ifadeyle, fark, "yalnız mülkiyet ilişkilerine dayanan, kişinin kişiyi sömürmesi" şeklinde değil, "doğrudan üreticinin toprak üzerindeki tasarruf hakkı"nın, "sömürmenin dolaylı bir sömürme olmasına yol" açmasındadır. "Sömürme", "bireysel" değildir; "kolektif"tir ve "bundan dolayıdır ki, Asya toplumlarında 'genelleşmiş kölelikten' söz edilmektedir". Asya köylüsü, bireysel olarak hür, ama kolektif olarak köledir. Bu AÜT'ün de "sınıflı bir toplum" olmasına yol açar. Ama diğer üretim tarzlarından farklı olarak bu sınıflı toplum, "devleti temsil eden metbu ile üreticileri temsil eden tabi olmak üzere" ikili bir yapı üzerine kurulmuştur.[71]

Bu "model"i 'Osmanlı toplumsal yapısı'na uygulayan Divitçioğlu, Osmanlı'nın sınıflı yapısının daha "Osman Gazi zamanında" belirmeye başladığını iddia eder.[72]

67 Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, s. 47.
68 Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, s. 50, 59-60.
69 Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, s. 58.
70 Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, s. 60.
71 Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, s. 61.
72 Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, s. 78.

Ancak daha baştan bir gerilim de vardır. Divitçioğlu, "göçebe Oğuz-Türk boylarının iktisadi sistemi ile Osmanlı Devletinin iktisadi sistemi arasındaki benzerliği göstermek" gerektiğini düşünür. "Osmanlı uç beyliğinin iktisadi bünyesini göçebe topluluk düzeyine indirgeme"nin "tarihsel gerçekliklerle uyuşma"dığını ileri sürer.[73] Göçebedirler göçebe olmalarına da, oturmuş bir iktisadi sistemin üzerinde göçebedirler. Dolayısıyla, elbette beylik zamanında göçebe topluluklarına uygun bir "üleştirme" sistemi görülmektedir. Lakin *temelde*, Osmanlı, Selçuklu ikta sisteminin sürekliliğini yasıtan bir iktisadi sistem içinden gelişmiştir. Bu, Divitçioğlu özellikle belirtmez, ancak hem Marx'ın Asya toplumlarında devletlerin ve hanedanların birbiri ardına gelip gitmelerinin oluşturduğu 'siyasi fırtına'ya rağmen iktisadi temelin değişmemesine fikrine dayanır[74] ve hem de aslında Osmanlı 'kuruluş' sarmalında Köprülü'nün anlatısına yaslanır gibidir.[75]

Model budur; lakin Osmanlı'ya uygulanması, *bazı artılarla birlikte* gelir. Modelin öngördüğü gibi, Divitçioğlu, 'Osmanlı toplumsal yapısı'nı 'feodal' olarak değerlendirmeyen kendisinden önceki tarihçilerin bütün verilerini kısaca özetler: "Osmanlı İmparatorluğunda gayet yaygın olan tımar kurumuna bakıp, doğru dürüst araştırmadan, Osmanlı sipahi tımarlarını Avrupa ortaçağ senyörlerine benzetip, bundan esinlenerek Osmanlı iktisadi sistemine klasik feodalite damgasını vurmak

73 Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, s. 65.

74 Bkz., Karl Marx, *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi, Cilt 1*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, (Yordam Yayınları, İstanbul: 2011), s. 346-347: "Kendilerini devamlı olarak aynı şekilde yeniden üreten ve tesadüfen dağıtıldıklarında, aynı yerde, aynı isim altında yeniden kurulan bu kendine yeterli [Asyalı] kapalı toplulukların basit üretim organizması, Asya devletlerinin durmadan yok olmaları ve yeniden kurulmaları ve ardı arkası kesilmeyen hanedan değişmeleri karşısında bu derece göze batıcı bir tezat oluşturan Asya toplumlarındaki değişmezliğin sırrının çözülmesi konusunda bir anahtar sağlar. Toplumun temel iktisadi unsurlarının yapısı, siyaset bulutlarının yarattığı fırtınalardan etkilenmez." İtalik eklendi. Ayrıca bkz., Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, s. 54. Yine de burada Marx'ın kendine özgü bir "üretim tarzı"nı mı yoksa bazı toplumların kapitalizme geçememesinin önündeki engelleri mi anlattığının tartışılır olduğunu hatırlatalım.

75 Yine de tıpkı Barkan'dan olduğu gibi Köprülü'den de 'model'in gerektirdiği bazı sapmalar vardır: Osmanlı Beyliğini sırf bir gazi beyliği gibi görmek ve devleti harp firmasına [ya da Gibbons'ın veya daha sonra Berkes'in 'müteşebbis'ine] ... benzetmek hatalıdır. Böyle olmadığı, Osmanlı toplumunun genel iktisadi tahlilinden kolayca çıkarılabilir.. Çünkü Osmanlı Devletini temsil eden hâkim sınıfın amacı, hâkim sınıf olarak, ekonomide yaratılan toprak rantı ile karışık artık-ürünü kendisine çekmektir. Bu onların sınıf karakteridir." Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, s. 94. Yani, Osmanlılar daha ilk 'kuruluş'larında, 'sınıf bilinci'yle hareket etmişler ve "toprak rantı"na el koyacak bir sistemin oluşumunun peşinde koşmuşlardır.

hatalıdır. Yalınkat görüşlere sahip olan bazı Avrupalı yazarların aksine, bu gerçeği sezen hemen hemen bütün çağdaş Türk tarihçileri Türk toplumu için feodal üretim tarzını hiçbir zaman bir hipotez olarak kabul etmemişlerdir".[76] Zaten "Osmanlı toplumunda toprakların rakabesi devlete aittir... Osmanlı toplumunda hâkim mülkiyet şekli miri toprak rejimidir. Böyle olunca, Osmanlı toplumunda toprağın, yani üretim aracının mülk sahibi olan hâkim sınıf devlet olmaktadır". Ancak 'devlet', soyut bir kavramdır ve "kendiliğinden bir 'sınıf' olamayacağı açıktır. Devlet ancak verilmiş mülkiyet ilişkilerinden ve dolayısıyla devlet tarafından ele geçirilen toprak rantından yararlanan zümreler tarafından temsil edildiği sürece, bir sınıf niteliği kazanır".[77] İşte 'devlet'in bu algısı, aslında dönemin sadece 'toplumsal formasyon' tartışmalarının değil, aynı zamanda 'devlet formasyonu' tartışmalarının da merkezinde yer alır. 'Devlet'i ister soyut olarak isterse de temsilcileri eliyle bir 'sınıf' haline getirmek, aslında 'yekpare' bir devlet formasyonu tasarlamaktır ve "miri toprak rejiminin yarattığı mülkiyet ilişkileri içinde devleti temsil eden saray, asker (seyfiye) ve ulema (kalemiye)"nin "hâkim sınıf" olarak kabulüne dayanan bu model, sadece bu zümrelerin sınıf karakterini nasıl kazandıkları sorununu değil aynı zamanda yekpare bir bütün olarak kendisini nasıl meşrulaştırdığı sorununu ortaya çıkarır. Modelin iki sınıflı, devlet ve reayaya dayalı yapısında, reayanın yeri zaten modele içkin olarak verilidir:

> Osmanlı toplumunda reaya tıpkı Avrupa feodalitesinde olduğu gibi topraktan daha önemli bir üretim aracıdır. Bundan dolayı reaya, Osmanlı mülkiyet ilişkilerinin ışığı altında, sömürülen anonim sınıfı oluşturur. Reaya bir sınıf olarak sömürülme işlevini yerine getirmekle yükümlü... olduğundan tımarı bırakamaz. Fakat öte yandan, toprak ile arasındaki tasarruf ilişkisinden ötürü raiye-birey hürdür. Tımar sahibinin raiye üzerinde kişisel hiçbir hakkı olamaz. İşte Osmanlı insanının asıl çelişkisi buradadır. Toprakla kendisi arasındaki ilişkiden dolayı hür olan insan, devletle ilişkisinde sömürülen sınıfın bir üyesi olarak sömürülen sürüye dâhildir. Böyle olunca, insan sömürülmeyi içkin bir olay olarak göremez. Osmanlı insanının *yabancılaşması* buradadır. Bireysel hürlük ve sınıfsal sömürülme Osmanlı insanının asli karakteridir. Kendisi anonim sömürülürken, bireysel olarak bu sömürme olayını algılamasına olanak yoktur. Sömürme onun için dışkın, yaşanılamayan bir olaydır. Bundan dolayıdır ki, *Osmanlı toplumunda sömüren devlet her zaman meşru olmuştur*.[78]

Peki, ama 'devlet' bu meşruiyetini nerden sağlar? Divitçioğlu, 'model'in Osmanlı'ya uyarlanışında *modele içkin olmayan artıları* işte bu noktada devreye sokar:

76 Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, s. 70.

77 Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, s. 75.

78 Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, s. 84-85. Son italik eklendi.

Osmanlı'nın, en çok da "müverrihleri"nin, "kendi toplumları hakkında vardığı sonuçlar" itibarıyla, modelini doğruladıklarını iddia eder: "Osmanlı yazarları 16. yüzyıldan beri içinde yaşadıkları *iktisadi-içtimai sistemin mantığını kusursuz olarak* biliyorlardı. Tursun Bey, Koçi Bey, Kınalızade Ali Efendi ve nihayet Naima bunların ileri gelenler arasındadır".[79] Divitçioğlu, genelde AÜT eleştirilerinde dikkatlerden kaçan bir şekilde, Marx'ın külliyatı içinde, tarihsel materyalizm yöntemine uygun olarak geliştirdiğini iddia ettiği 'model'e içkin olmayan bir 'model'in varlığından daha bahseder: Adlarını andığı ve Naima'dan "Mülk ve Devlet asker ve rical iledir. / Rical mal ile bulunur. / Mal reayadan husule gelir. / Reaya adlile muntazaman-ülhal olur" şeklinde alıntı yaptığı "daire-i adliye" hakkında bir dipnot düşer: "Öyle sanıyoruz ki, *Kutadgu Bilig*'ten İbn Haldun'un *Mukaddime*'sine kadar pek çok yerde mevcut olan bu daire-i adliye, *Osmanlı toplumu dâhil olmak üzere, İslâm ülkelerinin çoğunluğunun iktisadi-içtimai yapılarının mantığını belirlemede* üzerinde durulması gereken *bir model*dir".[80]

Demek ki Divitçioğlu'nun *AÜT modeline paralel başka bir model daha vardır* ve bu, iktisadi nizamın verili şartlarına göre şekillenmesi gereken içtimai yapının içinden çıkan, kendi başına bir 'sınıf' olarak 'devlet'in ve onun zümrelerinin de tepesinde yer alan başka bir "iktisadi-içtimai yapıların mantığını" veren başka bir "model"dir. Her ne kadar Divitçioğlu, bu ikinci "model"i iktisadi bir "dil"e çevirerek "Devlet (D) kulun (K) bir fonksiyonudur; kul paranın (P) bir fonksiyonudur; para reayanın (R) bir fonksiyonudur; reaya adaletin (A) bir fonksiyonudur" diye AÜT modeline uygulamaya, neticede *"daire-i adalet"i, AÜT modelindeki "kamu işlerini" ifa eden 'devlet' şekline sokmaya*, Naima'nın "vecize"sinin "aslı"nın, "mülk ve devlet adaletinin, yani kamu işleri ve hizmetlerinin bir fonksiyonu" olduğunu belirterek onu kendi "model"ine uyarlamaya çalışsa da, kısacası her iki farklı "model"i bir fonksiyon içinde yeniden telif etmeye çalışsa da, gelip geçici siyasi fırtınalara direnen iktisadi nizamın *üstünde* ya da *önünde* veya *arkasında* yahut *yanında* (ama *altında değil*; bu, olamaz; tarihsel materyalizm açısından mümkün değildir), bu siyasi fırtınalardan bile etkilenmeyen başka bir "model", *siyasi* bir "model" daha öngörür. Ne var ki *bu ikinci "model", Köprülü'nün etrafında dolaştığı, Barkan'ın soyut bir halde bıraktığı, İnalcık ekolünün sultanizm ile Weberci bir çerçeveye yerleştirdiği "nizam"ın aslında "durağan"*[81] *olmak dışında başka bir niteliğini de sunmaz.* Elbette bir akışkanlık vardır; ama bu "padişahın bir fermanı ile sınıf değiştirmenin mümkün" oluşunu sağlayan, reayanın bir "ferman

79 Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, s. 102. İtalik eklendi.

80 Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, s. 102, dipnot 106. Son italikler eklendi.

81 Bkz., Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, s. 103, dipnot. 107.

ile" devletlü sınıfa ya da devletlü sınıftan birisinin yine bir "ferman ile" reayanın arasına geçmesini sağlayan bir akışkanlıktır[82]; asıl akışkanlığı sağlayacak, bu durağanlığı bozacak "ticaret" ise, aslında, "devlet ve ricalinin ihtiyaçlarının bir işlevi"dir.[83]

'AÜT modeli'nin Türkiye'de gelişmeye başlayanı da dahil Marxist literatür içindeki yeri bizi burada doğrudan ilgilendirmiyor. Bizi ilgilendiren, böyle bir "model"in ancak ikinci bir "model", Osmanlı'nın kendisine dair algısını da gündeme getirecek bir siyasi bir "model" olmadan çok fazla anlamlı olamayacağıdır. Burada elbette ki AÜT "model"inin 'fikir babası' olan Kemal Tahir'in "kerim devlet" anlayışını da sözkonusu etmediğimizi; zaten onun özellikle Divitçioğlu'nun *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*'nda "bu kitapta kerim devlet nerede?" diye yakındığını da hatırlatmamız gerek.[84] Bizim için önemli olan, Divitçioğlu'nun bu ikinci "model"i daha sonra nasıl geliştirdiğidir.

Burada iki aşamalı bir evrimin sözkonusu olduğu iddia edilebilir. Öncelikle, Divitçioğlu'nun, aslında 'kuruluş' sarmalına yeni hiç bir ilavede bulunmayan, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*'nu 1996 yılında yayınlamasıyla başlayan ilk evrede, 'kuruluş' sarmalını incelerken karşımıza çıkan 'çekirdek', 'nüve' ya da 'öz'e benzer "bir katı öz"le karşılaşmamız[85]; ancak bu "katı öz"ü, Osmanlı Beyliği ve onun bütün sosyal yapısıyla birlikte başlayan "devletin sadece tarihten-gelen-devlet olduğunu anlamak/açıklamak için"[86] bir nüve olarak kullanıldığını farketmemiz, hayati önem taşır. İlginç olan Divitçioğlu'nun Osmanlı 'kuruluş' anlatısının artık "Osmanlı toplumu ve Asya üretim tarzı hakkında yapılan tartışmalara" ilişmeyeceğini ifade etmiş olmasıdır.[87] Öyleyse Divitçioğlu'nun AÜT'ü geri plana iten Osmanlı 'kuruluş' anlatısında, bu kez "model"i nedir? Osman Bey'in İznik'i daha evvelden bu bölgelerde bir beylik kurmuş Kutkamış oğlu Süleymanşah'ın bölgedeki hükümranlığı nedeniyle zaten bir "darü'l-İslam" olarak gördüğünü belirten Halil İnalcık'ın (aslında hayli kayda değer olan, ne var ki Osmanlı 'kuruluş' anlatılarına giremeyecek kadar tali kalan) bir görüşünü benimsemesi[88] ile Osman Bey ve "İslam" ilişkisini ayrı bir başlı altında ayrıca sorgulaması[89] (yani Osman'ı hem zaten daha evvelden İslâm olan bir toprağı

82 Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, s. 105.
83 Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, s. 106.
84 İbrahim Ekinci-Hakan Güldağ (haz.), *Sencer Divitçioğlu Anlatıyor*, (YKY, ikinci baskı, İstanbul: 2913), s. 89-101.
85 Sencer Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, (Alfa, İstanbul: 2015), s. 23.
86 Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, s. 15.
87 Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, s. 22.
88 Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, s. 47.
89 Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, s. 69-72.

tekrar İslamlaştırmak isteyen bir mücahide dönüştürmesi ve hem de aslında İslam'la ilişkisini pagan veya hetorodoks olabileceği bir bağlamda ele alması); Osmanlı boyunu Bitinya'ya yerleştirenin Selçuklular değil, Moğollar olduğunu belirtmesine rağmen[90], antropolog Marshall D. Sahlin'in Polonezya ve Malenezya'da tespit ettiği "big man" tipolojisini[91] Osman Bey üzerinden yeniden üreterek onun kendi kendini yetiştirmiş ve beyliği kendinde topladığı çeşitli niteliklerle elde etmiş bir 'big man' olduğunu ileri sürmesi, ama aynı zamanda bölgede "erk"in boş olduğunu ve böylece *Big Man* Osman'ın bu erki doldurmaya başladığını belirtmesi[92]; Osman'ın artık *Big Man*'liği kanıtlanınca Konya Selçuklu Sultanı III. Alaeddin Keykubat'ın onu bir "bey" olarak tanıdığını söylemesi[93] (yani otoritenin hem İlhanlılardan hem Selçuklulardan ve hem de Osman'ın bizzat kendisinden kaynaklandığını aynı anda iddia etmesi) gibi birbirleriyle çelişik görünebilecek meselelerle örülü *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, aslında birçok açıdan, AÜTçü tezlerden bir uzaklaşmayı da içerir. Sanki Divitçioğlu, AÜT'e getirilen, bu tezin Marx'ta dahi kabile toplumlarının eşitlikçi ve ilkel komünal hayat tarzlarını ifade etmek üzere kullanıldığını ileri süren eleştirileri dikkate almış[94] ve Osmanlı'yı kabile asabiyeti bağlamında yeniden tasarlamaya girişmiş gibidir. Bu durum, *Osmanlı 'kuruluş' anlatılarının nasıl da aslında başka şeyi anlattığının; 'kuruluş'un hep başka bir şeyler için bir* genesis *olarak kurgulandığının en dikkat çekici ve bariz göstergesi*dir.

Dolayısıyla Divitçioğlu'nun Osmanlı 'kuruluş'a anlatısı bir yandan "katı öz"[95]

90 Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, s. 41.

91 Bkz. Marshall D. Sahlin, "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Type in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studuies in Society and History*, c. 5, no. 4 (1963), s. 284-303.

92 Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, s. 65-69.

93 Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, s. 68-69.

94 Örneğin bkz., Muzaffer İlhan Erdost, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı İmparatorluğunda Mülkiyet İlişkileri*, (Onur Yayınları, üçüncü baskı, Ankara: 2005), s. 11-14.

95 Bu "katı öz" Divitçioğlu'nda o kadar belirgindir ki ilk adı *Kök Türkler (Kut, Küç, Ülüg)* olan, ancak sonraki baskılarında *Orta Asya Türk İmparatorluğu* olarak değiştirilen eserinin ikinci baskısının önsözünde dahi varlığını sürdürür: "toplumun katı özünü oluşturan öğeler ve olgular çerçevesinde bir model" kurmaya çalışmıştır bu eserinde de. Bkz. Sencer Divitçioğlu, *Orta Asya Türk İmparatorluğu*, (Alfa, üçüncü baskı, İstanbul: 2016), "İkinci Baskıya Önsöz", s. 21. Ayrıca bkz. Sencer Divitçioğlu, *Kök Türkler (Kut, Küç, Ülüg)*, (Ada Yayınları, İstanbul, 1987). Bu aynı eserin değişik baskılarındaki değişikliklere dair bir değerlendirme bile Divitçioğlu'nun hem "model" takıntısını ve hem de bilim anlayışını gözler önüne serecek derecede zengindir. Markist tarihyazımını benimseyen birçokları, aslında bu tür tarihyazımının belirli bir "epistemoloji"yi de beraberinde getiren bilimsel bir yanı olduğunu iddia ederlerken, Divitçioğlu'nun bilim "model"i iktisattaki kimi eğilimler yanında daha çok Popper-Kuhn eksenine yerleştirilebilecek bir yön taşır. Markist tarihyazımını epistemolojik yönlerine de değinerek Osmanlı bağlamında ele alan bir çalışma için bkz., John Haldon,

üzerinden AÜT'teki devletçi vurguyu yeniden üretecek bir kabile veya kabileye dayalı bir federasyon ya da konferedasyon modeli ile ilerler, ama diğer yandan AÜT'teki tamamıyla tarihsel göndermeleri "model" kavramının içinde meczederek sanki daha çok tarih-üstü bir teori kurmaya yeltenen bir "model" oluşturulmaya çalışılıyormuş izlenimini verir. Divitçioğlu, "sadece Türk toplumu için bir modeli kurmak"[96] için bir arayışa dönüştürdüğü çalışmalarını, sanki AÜT'ün sıkıntılarından kurtulmak için, ama ondaki "katı öz"ü de muhafaza edecek antropolojik bazı teorilerden de destek alan iktisadi bir açıklama "model"leri oyununa dönüştürür. Tarihin antropoloji ile iktisat eksenli geliştirilmiş "model"ler aracılığıyla açıklanabileceğini iddia eden bu oyunda[97], artık "model"in kendisi tarihin yerini alır.[98] Dolayısıyla Divitçioğlu'nun AÜT konusundaki tezlerinden giderek yumuşak bir uzaklaşmayı ifade eden "kuruluş" anlatısında ve daha antropolojik görünen göçebe Türk toplumları hakkındaki "model"lerinde, bırakınız "nizam"ını Osmanlı'ya dair analitik olarak izlenebilir bir izahat yoktur. Elbette amaç, AÜT'teki devlet kurgusunun tarih içindeki sürekliliğini verebilecek bir "katı öz"ü ortaya çıkarmaktır; lakin örneğin George *Dumezil'in Hint-Avrupa toplumlarını açıklamak için kullandığı ve hâkimiyet, güç ve üretkenlik temelli üçlü bir sisteme dayanan "model"ini Orta Asya Türklerini açıklamak için "kut, küç ve ülüg" açısından yeniden üretmeye çalışsa da*, Divitçioğlu'nun modellemesinde ne Dumezil'de var olan *bir krallık (hâkimiyet) modeli*[99] *ve ne de var olduğu söylenen hâkimiyet telakkisinin*

"The Ottoman State and the Question of State Autonomy: Comparative Perspectives", *The Journal of Peasant Studies*, c. 18, no. 3-4 (1991), s. 18-108. Divitçioğlu'nun Popper-Kuhn ekseninde bir bir bilim anlayışına sahip olduğunu gösterir bir örnek için bkz., Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, "Üçüncü Baskıya Önsöz", s. 29.

96 Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, s. 21.

97 Bunun en müşahhas örneği için bkz., Sencer Divitçioğlu, "Nasıl bir Tarih", *Ortaçağ Türk Toplumları Hakkında* içinde, (Alfa, İstanbul: 2016), s. 17-43.

98 Divitçioğlu'ndaki tarihin yerini almış "model"lerin örnekleri için yukarıda andığımız "big man" modeli dışında, "[ç]özülmesi gereken bir muammayı çözmek üzere ille de bir modele ihtiyacımız vardır" diyerek Georges Dumezil'in Hint-Avrupa topluluklarında saptadığı üçlü işlev modelinin Orta Asya Türk toplumlarına uygulanmış şekli olan kurduğu "tikel yeniden üretim modeli"nin izahı için bkz., Divitçioğlu, *Orta Asya Türk İmparatorluğu*. Bunun dışında Divitçioğlu'ndaki başka "model" arayışları için bkz., Divitçioğlu, "Osmanlı Toplumunun Kuruluş Sürecini Açıklama Yolunda Kullanılacak Tikel bir 'Model', *Ortaçağ Türk Toplumları Hakkında* içinde, s. 45-50 ve "Batı Çoğulcu Devleti Versus Osmanlı Bütüncül Devleti (XIV-XV. Yüzyıllar)", *Ortaçağ Türk Toplumları Hakkında* içinde, s. 65-77.

99 Dumezil'in üçlü modeline dair bkz., Richard Kearney, "George Dumezil: Myth, Ideology, Sovereignity", *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers* içinde, (Fordham University Press, New York: 2004), s. 53-61.

tarihsel bir süreklik içinde kendisini yeniden üreterek diyelim ki Osmanlı'yı da açıklayabilecek bir şekilde kavranması vardır. Bunun nedeni, belki Divitçioğlu'nun Ortaçağ Orta Asya Türkleri hakkındaki çalışmasının ilk versiyonu olan *Kök Türkler* ile onun gözden geçirilmiş biçimi olan *Orta Asya Türk İmparatorluğu* arasında, kendisinin de farkettiği üzere, "model"i iyi kuramamış olması olabilir:

> Dumezil'in üçlü işlev paradigması Hint-Avrupa toplumlarına göre algılanıp simgelenmiş ve takdim edilmiştir. Bu demektir ki, başka bir toplumda aynı sonuca varmak için, bir yandan hem o toplumun kutsallık (egemenlik), savaşçılık (güç siyaseti) ve üretkenlik (bereket ve doğurganlık) işlevlerinin fiilen var olduğu belirlensin hem de öte yandan işlevlerin her birinin aynı bir simgeyle temsil edildiği gözler önüne serilsin. Bu konuda "Kök Türkler" kitabımın (1986) birinci baskısından beri bazı çalışmaların olmuştur. Ancak ortaçağ Türk toplumları hakkında yaptığım çalışmaların birinci sorunu çözdüğünü (?), fakat işbu işlevlerin ulandığı simgelerin bulunmasına gelince, bu noktada başarısız olduğum anlaşılmıştır.[100]

Bizce bu başarısızlığın nedeni, Divitçioğlu'nun aklında en azından Osmanlı siyasetname veya vekayıname yazarlarında var olduğu kadarıyla bile bir "nizam" anlayışının (ya da başka bir açıdan bakıldığında, AÜT'te vurgulamaya çalıştığı daire-i adalet vurgusunun nasıl gelişmiş olabileceğini tarihsel olarak açıklayabilecek bir sorgulamasının) olmamasıdır; lakin Divitçioğlu, *Kök Türkler*'de örneğin Michel Foucault'dan Levi-Strauss'a kadar ne yazık ki hepsi Fransız olan değişik isimlerin açıklama modellerinin arasında gidip gelen bir tarih anlayışı (ya da "model"i) oluşturmaya çalışsa da, bu isimlerde var olan değişik hâkimiyet modellerinin nerelerde çakıştığı ve nerelerde farklılaştığı gibi bir uğraşa bile girişmeden, hatta hâkimiyet konusunda Dumezil'den ziyade Emile Benveniste'nin görüşlerinin[101] Batı'daki hâkimiyet telakkilerini ve dahası politik teolojiyi belirlemiş olduğunu farkedemeden, Dumezil'in "model"ini tek model olarak benimsemiş görünmektedir. İşin ilginç tarafı, aslında Divitçioğlu'nun *Türk sosyal bilimler geleneğinde örneği çok nadir görülecek bir biçimde hâkimiyet telakkilerinin de bir toplumu tanımlamak için kullanılabileceğini farketmiş olması; ancak bu farkedişi daha üretken bir biçime sokamamış olmasıdır.* Öte yandan, Divitçioğlu'nun AÜT'te ileri sürdüğü 'biz Batı'dan farklıyız' anlayışını, Dumezil üzerinden 'o kadar da farklı değiliz' biçiminde reddetmesi ve Türk tarihyazımında Köprülü ile başlayan evrensel tarih içine yerleştirilmiş bir Türk tarihinin partikülaristik eğilimlerini hâkimiyet telakkileri açısından kırmaya çalışmasıdır.

Bu nedenle, Osmanlı toplumunu feodal olarak değerlendirenlerin, özellikle de Halil Berktay'ın AÜT'çülerin, özellikle de Divitçioğlu'nun Halil İnalcık'ın

100 Divitçioğlu, *Orta Asya Türk İmparatorluğu,* s. 80.

101 Bkz., Emile Benveniste, *Dictionary of Indo-European Concepts and Society.*

konu hakkındaki çalışmalarına yaslanarak yeniden yorumladıkları "daire-i adalet" fikrinin Georges Duby'nin *The Three Orders: Feudal Society Imagined*'ına[102] benzer bir biçimde yorumladıkları iddiası[103], birkaç açıdan eleştirilmeye muhtaçtır. Öncelikle, hâkim olanı üretim tarzı olarak baştan kabul edince hâkimiyet telakkilerinin kendisi hayli indirgemeci bir hale bürünür ve Berktay'ın da vurguladığı üzere, Duby'nin aslında muhayyel (*imaginaire*) bir feodal toplum anlayışının yapısını sökmeye çalışsa da[104], ister Duby tarzı olsun isterse de Dumezil veya Benveniste tarzı, feodal toplum yapısı, her halükarda hâkimiyet telakkileri de dâhil, bir süreklilik içinde kur(g)ulabilir ve bunda Batılı modellerin o kadar da hükmü yoktur. Yeter ki evrensel tarihi, bütün unsurlarıyla birlikte uygulamaya çalışsın. İkincisi, Köprülü'den beri belirli hâkimiyet telakkileri arayışı vardır ve bu, ister hâkim bir üretim çerçevesi kabul edilerek olsun isterse de tarihsel materyalizmin bir tür epistemolojik öncelikleri[105] benimsenmeden olsun, mevcut toplumun kendisine bakışını özellikle dikkate almak zorundadır. Siyasal olan ancak böyle kurulabilir. Hatırlayalım ki siyasal olana hayli mesafeli yaklaşan Habermas dahi, onu, büyük imparatorlukların kendisine dair algısının bir uzantısı olarak değerlendirerek ele almış; lakin kendisi de, en azından bir Yahudi-Hıristiyan geleneğinden (itiraz ettiği siyasal olanı meşru kılacak bir gelenekten) vazgeçmeye pek yanaşmamıştır.[106]

Kısacası, AÜT tartışmaları, döneminde *Osmanlı'ya dair literatürde mevcut olan bir "nizam" anlayışını bir yandan sürdürme eğilimi içindeyken, diğer yandan da onu soykütüğü çıkarılabilecek bir süreklilik içinde değil, sabit bir 'devlet' içinde değerlendiren bir algıya teslim etmiş*; AÜT'çüler, özellikle de Divitçioğlu, *bu tür tezlerinden vazgeçmeye yeltendiği zaman dahi, Köprülü'nün de gerisine düşen çeşitli modellemeler eşliğinde onun bir kabileci-göçebe toplumunun kendisinde var olan çeşitli özelliklerini, "model" takıntısı nedeniyle, hayli soyut ve tarih-üstü bir zeminde kurmaya yeltenmiştir*. Bu özellik, Divitçioğlu'nun bir yandan

102 Georges Duby, *The Three Orders: Feudal Society Imagined*, çev. Arthur Golhammer, (University of Chicago Press, Chicago: 1980).

103 Berktay, "The 'Other' Feudalism, s. 342, 384.

104 Berktay, "The 'Other' Feudalism, s. 285.

105 Örneğin şöyle öncelikleri: "İnsan hayatını hayvansal hayattan ayıran belirleyici faaliyet, üretimdir" ve "gerek insan ile doğa arasındaki ilişkinin aracısı olan üretim araçları, gerekse insan ile insan arasındaki ilişkinin aracısı olan dil (konuşma), üretim süreci içinde ortaya çıktı". Bkz., Berktay, *Kabileden Feodalizme*, s. 26, 29. Bu tür bir belirlemeciliğin, vülger materyalizme doğru kayma eğilimleri taşıdığını hatırlatmakla yetinelim.

106 Habermas'ın siyasal olanı liberal olanla hem ikame eden ve hem de aslında yeniden tanımlayan çabasının çok çekingen olan bazı eleştirileri dışında ciddi bir eleştiriye tabi tutulmadığını belirtelim.

Osmanlı 'kuruluş' anlatısını, hem çelişik ve hem de aslında AÜT'teki kadar net bir tablosunu sunamayan bir şekilde oluşturmasına yol açmış[107] ve diğer yandan da 'ilk olan'a, daha 'evvel' gelene uzandığı Orta Asya'ya dair anlatılarının karmakarışık bir ilişkiler, kavramlar ve simgeler yumağı haline bürünmesine neden olmuştur[108]. Ancak AÜT'ün bu en ünlü temsilcisinin 'model'ler arasında gezinen bir "katı öz" arayışının, Orta Asya'dan beri oluşagelen Türk geleneğinin etkisiyle şekillenen bir "devlet" geleneğiyle neticelenmesi, AÜT tezini, sadece devlete odaklanan ve toplumu oluşturan unsurları ve dahası toplumdaki söylemleri unutan bir tez haline getirir. Neticede, Şerif Mardin'in ifadesiyle, *Kemalistlerle aynı düzleme yerleştirilebilecek bir hat ortaya çıkar*. Mardin, "bir grup önde gelen modern Türk bilim adamının tevarüs edip Türk toplumunu analiz ederken hala kullandığı bir kavrayış çerçevesi" ve bunun "etki"leri üzerinde durduğu bir makalesinde, bu grubun "'Kemalistler', yani 1923'te kurulan laik Türkiye Cumhuriyeti'nin ideolojisini destekleyenler, Cumhuriyet'in getirdiği 'laisizm' ilkesini korumaya kararlı olan laikler, ve Türkiye'de eleştirel toplum araştırmalarına öncülük etmiş 'Marksizan' bilim adamları"ndan oluştuğunu belirtir.[109] Bu grup, bir "dünya görüşü"ne sahiptir ve bu "dünya görüşü"nün "dü-

107 Bunun bir örneği olarak Divitçioğlu'nun 'kuruluş' anlatısında "devlet"e ilişkin çözümlemelerine dair bkz., Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, s. 113-125. Osmanlı devleti "bütüncül"dür; lakin bu tür devlet kurma anlayışlarını geriye doğru sıralanan bir şekilde Orta Asya'ya kadar giden bir silsile dahilinde, Orta Asya'daki ilk siyaset etmeye başladıkları dönemlerden tevarüs etmişlerdir. Bu açıdan Osmanlı devleti, "*içsel* olan bir kuruluş" gerçekleştirmiştir: "İçsellikle kast ettiğim böyle bir devletin ideolojisinin Türk toplum(lar)ı tarafından yüzyıllar boyunca özümsenerek taşınmış olmasıdır. Fakat öte yandan, yanı toplum(lar)ın belirgin göçebe hayvancı hayat tarzı, maddi yeniden-üretim süreçlerini sağlama yolunda onu savaşmaya mecbur etmişse (mamul mallara olan ihtiyaç, yeni otlaklar açmak vs.), bu devlet, aynı zamanda, *via* savaş, *dış-artığa bağlı* (yağma, çapul, haraç vs) bir devlet olarak nitelendirilebilir. Bu son husus, Osmanlı (Beylik) Devletinin kuruluşu hakkındaki tezleri, ister istemez, Marksist 'üretim tarzı' kavramından türetilen devlet teorilerine yaklaştırır", *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, s. 125; italikler orijinalinde. Nasıl? Ne bütün kitap boyunca ele alınan meselelerden ne de son bölümdeki bu "devlet" tezinden, bunu anlamak mümkün değildir.

108 Divitçioğlu Orta Asya Türk toplumları hakkında o kadar karmaşık bir model kurar ki bu modelde örneğin hâkimiyet telakkilerinin ele alındığı "kut" bölümlerinde, neyin Şamanizm kaynaklı bir "kut", neyin artık siyasi bir evreye geçildiğini belirleyen il ya da töre veya umay olduğunu, tarihsel bir düzlemde, tespit etmenin imkânı yoktur. Model, tarihe yenilir. Bkz., Divitçioğlu, *Orta Asya Türk İmparatorluğu,* s. 83-162. Bunlar ve benzerleri sanki Dumezilci model doğrulamak için aşırı zorlamayla biraraya getirilmiş; Cumhuriyet'ten beri ortaya çıkan tarihyazımsal külliyatı da önemsemeyen bir şekilde sentezlenmeye çalışılmış kavramlar olarak kalır. İl, töre ve umay konusunda Ümit Hassan'ın *Osmanlı*'sına bakınız.

109 Şerif Mardin, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", Sibel Bozdoğan

şünce yapısını doğuran ideoloji", "Osmanlı'nın *raison d'etat* versiyonunu geliştiren yönetici elitin ortaya koyduğu siyasal reçete" ile, Cumhuriyet'te dönüşmüş haliyle, "Cumhuriyet'in bekçiliği" görevi ile aynıdır. *AÜT, Osmanlı bürokratik eliti ile Kemalist elitin rolünü yeniden canlandıran bir "proje"nin 1960 darbesi sonrası ortamına uygun bir versiyonundan başka bir şey değildir.*[110] Barkan'ın diliyle ifade edersek, görece *feodal ilişkilerden kendisini koparmış bir 'nizam'ın, doğası gereği feodal olması gereken bir toprak rejimine rağmen, hatta bu rejime paralel bir şekilde, kendisini kurabilme yeteneği*nin adıdır.

IV. 'CUMHURİYET İDEOLOJİSİ' OLARAK 'KURULUŞ'

Ne var ki Osmanlı toplumunun ve dolayısıyla "nizam"ının feodal olduğunu ileri sürenlerin, AÜT tezlerinin öncelikli olarak Türkiye'ye dair *imaginaire*'ini hedef almaları kendi başına ilginç bir durumdur. Mesela, Osmanlı'nın feodal olduğu iddiası için burada örnek olarak ele alacağımız Halil Berktay, AÜT tartışmalarının asıl kaynağının, Türkiye Cumhuriyeti'nin karakterine dair bir tartışmada yattığını öne sürer. Ona göre, bir yandan Köprülü sonrasında Barkan ile başlayan ve İnalcık'la devam eden "akademik Ottomanizm" ve diğer yandan "AÜT'çüler", aslında bir burjuva ideolojisi olan milliyetçiliğin Cumhuriyet'le geldiği aşamayı Köprülü gibi milli burjuvazinin anlayışına uygun bir evrensel tarihyazımını sürdürerek değil[111], "milli ve demokratik Cumhuriyet hamlesinin ana doğrultusuna zıt sınıf ve zümrelerin ideolojisi"ne yaslanan, "tarihyazıcılığımıza, Atatürkçülüğün Aydınlanmacılığına oldukça ters bir Osmanlı hayranlığı" getiren, "Metternich dönemi gericilerinin Alman feodalizmini yüceltiş tarzına paralel bir şekilde, *yitirilmiş bir organik uyum dünyası olarak hasretle anılan Osmanlı düzeninin hiçbir tasnife uymayan mutlak benzersizliği ve Osmanlı düzeninin sınıflarüstü tarihdışılığı teorisi*"ni savunan bir

ve Reşat Kasaba (ed.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, çev. Nurettin Elhüseyni, (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, üçüncü basım, İstanbul: 2005), s. 54.

110 Mardin'in eleştirisinde bu gruba giren "aydınlar"ın, "Osmanlının toplum anlayışının çok katlı derinliğinden yoksun, yüzeysel bir toplumsal analizi iyi öğrenmiş olmakla birlikte, kültürel verilen, yani İslam'ın yeni bir güç kazandığı bir toplumsaki dinamikleri analizde güçlük" çektiklerini belirtmesine de dikkat çekmek gerek. Bkz., Mardin, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", s. 69. Yine de AÜT'çü bir merkeziyetçilik ile Mardin'in 'merkez-çevre' paradigması arasında farklılıklardan ziyade paralelliklerin olduğunu da vurgulamak gerek.

111 Yukarıda değinmiştik, ama yeri geldiği için bir kez daha vurgulayalım ki Berktay için "en büyük burjuva-materyalist tarihçimiz olan" Köprülü "bütün insanlık için geçerli genel evrim yasalarının varlığı ve mesela Anadolu Selçuklu toplumu ile Batı Avrupa Ortaçağının karşılaştırılabilirliği fikri" gibi fikirleriyle, haleflerinin "darlığ"ına karşın, "genişliği"yle dikkati çeker. Bkz., Berktay, *Kabileden Feodalizme*, s. 116.

anlayış benimsemişlerdir. Böylece "AÜT'çüler, Barkan ve İnalcık'ların gerek feodalizme, gerekse Osmanlı düzenine ilişkin açık ve örtük tezlerini 'Marksist' bir kılığa sokmaktan başka birşey yapma"mışlar ve "kendilerine esas hedef olarak Kemalist Devrimi seç"mişlerdir.[112] Oysa tarihsel materyalist tarihyazımının bu tür sapmaları içermeyen anlayışı dâhilinde kalındığında görülecektir ki "Türkler, XVI. - XVII. yüzyıllarda gelişen dünya ekonomisinin girdabına çekilinceye kadar, Orta Asya, ön Asya ve Anadolu'da, insanlığın kapitalizm-öncesi evriminin bilinen bütün ana biçim ve eğilimlerini yaşadılar".[113]

Bu açıdan, aslında Osmanlı'nın AÜT mü yoksa feodal mi olduğu tartışması, öncelikle 1960'larda sol siyaseti belirleyen bir içeriği haizdir. Ancak Osmanlı'nın feodal olduğunu savunanlar, Kemalizm'in yol açtığı "devrim"in, Osmanlı'dan daha ilerici bir aşamaya tekabül ettiğini; bu nedenle, onun Osmanlı'dan tam kopuşu öngören yaklaşımından taviz verilmemesi gerektiğini de savunur. Osmanlı artık milli burjuva devriminin merceğinden görülmeli; "[ç]ıkarları Kemalist Devrimin ana yönelimleriyle çatışan toplumsal güçlerin yerleşme ve eskiyi canlandırma gayretleri"ne[114] imkân verilmemeli; hatta tıpkı "İngiltere'de, Fransa'da, hatta İtalya ve Almanya'da, kapitalizmin güçleri ile feodalizmin güçleri arasındaki pratik hesaplaşma"nın "artık çok gerilerde kal"ması, "Batı"nın "kapitalist çağdaşlığın istikrarlı zaferi noktasından kendi kapitalizm-öncesine göreceli olarak serinkanlı bir şekilde bak"ması gibi[115], bir "milli burjuva devrimi" olan Kemalizm'in ışığıyla artık çok gerilerde kalmış Osmanlı geçmişine bakılabilmelidir. Bu da kimi aksayan, geçmişle bağını kopartırken aşırıya kaçan yönleri olmasına rağmen, Kemalizm'in evrensel tarih açısından yerli yerine oturtulmasıyla gerçekleşebilir.

Aslında yöneltmişse Kemalizm'e değil onun çeşitli versiyonları arasındaki farklara dair eleştiriler yönelten Berktay, böyle bir tarih tezi için "[i]nsanlığın" ortak "fikir mirası"na yaslanır[116] ve bütün bir tarihin, evrensel bir tarih olarak, bütün toplumlar için, aynı zaman diliminde olmasa da, aynı tarzda, ama farklı farklı zaman dilimlerinde, aynı evrilme çizgisini izleyerek geçerli olacak derecede olmasa da, bir bütün olarak insanlık tarihi *içinden geçilerek* kavranabileceğini ileri sürer.[117] Başka bir ifadeyle,

112 Berktay, *Kabileden Feodalizme*, s. 116-118. İtalik eklendi. Berktay'ın burada Wittek eleştirilerine benzer bir hususu dile getirdiğini de ilginç bir özellik olarak kaydetmek gerek.

113 Berktay, *Kabileden Feodalizme*, s. 118.

114 Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 57.

115 Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s.

116 Berktay, *Kabileden Feodalizme*, s. 116, dipnot. 115.

117 Berktay, *Kabileden Feodalizme*, özellikle "Önsöz". Bu görüşün bir özeti için ise bkz., s. 51-52:

herhangi bir toplumun somut tarihi, başka toplumlarla "ilişkileri, coğrafya ve iklim koşulları, vb. gibi bir dizi dış etken"e[118] de bağlı olarak gelişebilmesine rağmen, hatta "siyasi, hukuki, askeri, ideolojik ve kültürel yapısı"nın[119] özgül taraflarının aldığı şekillere rağmen, evrensel tarihin soyut formunu belirleyen "üretim tarzı"nın şu ya da bu şeklinin önceliğince belirlenir. Somut tarihin geçirdiği yaşanmışlıklar, hatta içerdiği "sonsuz çeşitlilik"[120], bunlar ne şekilde olursa olsun, tarihsel soyutlamada, ister istemez bir evreye denk düşmek durumundadır. Anlaşılacağı üzere, soyut tarihte, kabile toplumundan feodal evreye geçilirken, Grek ve Roma dünyasında istisnai bir örnek olarak yer alan köleci bir sistem var olmuş olmasına rağmen, yani bu soyutlama bir istisnaya yer vermesine rağmen, Asya Üretim Tarzı (AÜT) gibi bir aşamayı içermemektedir. AÜT, olsa olsa, ilkel kabilevi toplulukların, o da ancak Uzak Doğu'da görülen, göçebelikten coğrafyanın ve iklim koşullarının uygun olması sebebiyle hızlı bir şekilde tarımsal topluluk düzeyine geçerken, kabilevi ve anaerkil özelliklerini tam yitirmeden, başka bir ifadeyle komünal özelliklerini muhafaza ederek ve özel mülkiyete geçilmesini geciktirerek yaşantıladıkları kabilevi bir üretim tarzının, dahası Osmanlı'ya nazaran çok geri bir tarzın adıdır.[121] AÜT'ü Osmanlı'ya

"[İ]lkel kollektivizm, kölecilik, feodalizm, kapitalizm gibi üretim tarzlanrun, her yerde aynı anda yaşanmamış, hatta bazılannın bazı bölge veya halkların tarihinde hiç yaşanmamış olmasına rağmen, insanlık tarihine bir bütün olarak bakıldığında başlıca bu üretim tarzlarının varolduğu; üstelik –tüm mekanlarda aynı eksiksiz sıraya rastlanmasa da- köleci uygarlıkların kabile toplumundan, feodalizmin kölecilikten, kapitalizmin feodalizmden daha ileri olduğu, *daha yüksek bir gelişme düzeyi*ni içerdiği göze çarpar. Başka bir deyişle, tek tek bölge veya halkların şu veya bu aşamayı atlayabilmiş olmaları, bir bütün olarak insanlık tarihinin bu momentlerden geçmiş olmasıyla yanyana ve içiçedir".

118 Berktay, *Kabileden Feodalizme*, s. 42-43.

119 Berktay, *Kabileden Feodalizme*, s. 39.

120 Berktay, *Kabileden Feodalizme*, s. 40.

121 Berktay, *Kabileden Feodalizme*, s. 12: "Marx'ın orijinal AÜT taslağı, ilhamını Ortaçağdaki Yakın Doğu'dan değil, asıl Doğu'dan ve İlkçağdan alır; bu AÜT, ilkel köy topluluğu içinde (taşıyıcılığını ataerkil aile ocaklarının yaptığı) özel mülkiyetin gelişme düzeyi, zanaatların tarımdan ve ticaretin zanaatlardan ayrılmasında ulaşılan nokta, birinci (tüketim araçları üreten) ve ikinci (üretim araçları üreten) sektör arasındaki bağlantıyı kurup toplam hasılanın toplumsal dolaşımını sağlaması gereken değişimin –ve para kullanımının– kapsamı bakımlarından, bırakalım feodalizmi veya Batı Avrupa'da feodalizme öngelen köleciliği, pre-historik kandaş eşitlikçilikten çıkışın 'Antik' ve 'Cermanik' diye adlandırılan diğer geçişsel patikalarına göre dahi *geri* bir momenti oluşturur. Böylece bir kölelik-öncesi aşama, Geç Ortaçağa özgü tipik mutlakiyetçi *siyasi* örgütlenme kıvamına ulaşabilmiş Osmanlı İmparatorluğuna herhalde yakıştırılamaz ve nitekim Marx ile Engels de Osmanlı toplumunu AÜT'e örnek göstermeye hiç kalkışmamışlardı". (İtalikler orijinalinde.)

sokmaya çalışanlar, "farklı *üstyapısal* özellikleri *üretim tarzı* kertesine sokmak hatasından başka bir şey"[122] yapmadıkları gibi, "XV. – XVI. yüzyıl Osmanlı toplumu"nun da "feodal üretim tarzına dayan"makta[123] olduğunu görememektedirler.

Tuhaf olanı, Osmanlı'nın hem soyut evrensel tarih açısından bakıldığında ve hem de somut yaşanmışlık düzeyinde 'feodal' olduğunu savunanların, Osmanlı'da böyle bir üretim tarzı aşamasının olmadığını ileri sürenlerin çalışmalarını, en çok da Barkan'ın çalışmalarını kendilerine kaynak göstermeleridir.[124]

Dolayısıyla Berktay'ın Osmanlı'nın 'feodal' olduğuna dair iddialarının dayandığı Osmanlı portresi, Köprülü'yü metodolojisi açısından ayrı bir yere koymasına ve bu metodolojisi açısından Köprülü'nün tezlerini daha geliştirilebilir bulmasına rağmen, aslında Barkan'ın ve İnalcık'ın Osmanlı konusundaki çalışmalarından çıkarsanacak bir Osmanlı portresinden farklı değildir. Sadece bunu tarihsel materyalist (dahası Lewis Henry Morgan'ın antik topluma dair gözlemlerinin ve bunun özellikle Marx ve Engels tarafından dönüştürülmüş biçimine yaslanarak oluşturulmuş bir 'model'inin, Divitçioğlu'ndaki gibi neredeyse her farklı alanda 'model'ler üreten bir anlayışın değil, tek bir 'model'in) tarihyazımı tercihlerine göre yeniden biçimlendirir. Bu açından, Osmanlı'nın 'feodal' olduğunu ileri sürenlerin Osmanlı portresi, olmadığını ileri sürenlerin Osmanlı portresine tepkiden oluşur. Başka bir ifadeyle, ilginç bir şekilde, Kemalist Devrim'e muhalefet eden güçlerle ittifak kurularak oluşturulduğundan *tepkisel* olarak geliştirildiği iddia edilen bir Osmanlı portresine *tepki olarak* geliştirilen bir Osmanlı portresidir bu.

Öte yandan hem Barkan'dan sonra gelişen İnalcık ekseninin ve hem de AÜT ekseninin aksine, daha tarihsel bir evrim içinde gelişen bir Osmanlı anlatısı (ve tuhaf gelecek ama Osmanlı 'kuruluş' anlatısı) da mevcuttur Berktay ekseninde. Kabaca ifade etmek gerekirse, Osmanlı'nın feodalliğini oluşturan unsurlar, daha "Orta ve Batı Asya"da ilk örnekleri görülmeye başlayan, akabinde "İran" ve "Doğu-Güneydoğu Anadolu" havzasında kendisini ileri bir aşamaya geçmiş olmasına rağmen tekrar eden, son olarak da "Batı-Kuzeybatı Anadolu uç'larında" kendisini bir kez daha yineleyerek artık ileri bir aşamaya sıçralayan devletleşme temayülleri ile "aşiret tenasüdü" arasındaki gerilimlerden beslenerek şekillenmiştir. Açıkcası, Osmanlı'nın feodal olduğunu iddia edenlerin Osmanlı portresi daha çok Barkan'a ve İnalcık'a

122 Berktay, *Kabileden Feodalizme*, s. 14. (İtalikler orijinalinde.)

123 Berktay, *Kabileden Feodalizme*, s. 12.

124 Örneğin Muzaffer İlhan Erdost, neredeyse tamamen Barkan'a dayalı olarak 'feodal' bir Osmanlı portresi çıkarır. Bkz. Erdost, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı İmparatorluğunda Mülkiyet İlişkileri*. Berktay ise, özellikle Köprülü, Barkan ve İnalcık'ı eleştirel bir okumaya tabi tutarak Osmanlı'nın 'feodal' olduğunu savunur. Bkz., Berktay, "The 'Other' Feudalism", s. 89-297.

dayanır, lakin onun *ilk oluşturucu hamle*sini, Köprülü'nün Osmanlı 'kuruluş' sarmalındaki tavrı ile külliyatında bu tavırla da örtüşen eserleri oluşturur. Orta Asya'da başlayan kabileden devletleşmeye ve siyaset oluşturmaya doğru hamleler, tam da kabileyi oluşturan unsurların tam çözülememesi nedeniyle Anadolu'ya kadar bu gerilimin yaşanmasına neden olmuştur. Ancak bu gerilim Köprülü'de de görülen bir "askeri aristokrasi" oluşturarak kabilevi unsurların çözülüşünü Osmanlı'ya kadar saklamış ve böylece Osmanlı, "Engels'in Yunanlı, Romalı ve Germenlerin serüvenlerinden ya da Vladimirtsov'un[125] Moğollarının serüveninden *anahatları itibariyle farksız*"[126] olan bir serüvenin son halkası olarak, Engels'in "askeri demokrasi", Köprülü'nün de "askeri aristokrasi" dediği bir temelde, "kabile tenasüdü" çözülerek oluşmuş bir devlet olmuştur. Bu açıdan Berktay'ın 'kuruluş' anlatısında da, Divitçioğlu'nun 'kuruluş' anlatısında gördüğümüz seçmecilik vardır; lakin ilk hamlesini Köprülü'nün verdiği bir tarihi tekâmülün ve tarihi terkibin tarihsel materyalist yeniden yorumlanmasının oluşturduğu bu tekâmül ve terkipte, 'kurtuluş' sarmalının son iki ayağını oluşturan Köprülü'nün tarihi tekâmül ve terkibin bir alt metni gibi değerlendirilebilecek "kabilesel" unsurları ile Wittek'in 'gaza etiği tezi' sentezlenerek benimsenir: "Osmanlıların daha çok 'kabilesel' bir kökenden mi geldikleri, yoksa 'gazi' karakteri mi taşıdıkları, aşiret güçlerine mi alp örgütlerine mi yaslandıkları konusunda, daha Köprülü ile Paul Wittek arasında başgösteren tartışmanın gereksizliği"ni, neredeyse tarihsel olarak ayakta kalabilmiş bütün kavimlerin "anahatları itibariyle farksız" olan serüveninin ortak bir hat çizdiğini gösteren "bu döküm göster[mektedir]: *Her ikisidirler*; bir aşiret parçacığının içinden çıkıp aynı zamanda kendilerine kişisel sadakatle bağlı bir özel maiyetin başına geçen, dolayı-

125 Berktay, Morgan'ın *İlkel Toplum*'unu tarihsel materyalist bir gözle yorumlayarak ailenin, özel mülkiyetin ve devletin ortaya çıkışını açıklama tarzının, "Morgan'ın malzemesine ek olarak eski Yunanlıları, Romalıları, Keltleri ve Germenleri" kapsadığını; bu toplumlarda "aynı (a) kabilesel, kandaş kollektivizm; (b) askeri demokrasi; (c) devlete sıçrayış uğrakları"nın tek bir 'model' etrafında açıklanabilir olduğunu; Engels'ten çıkarsanabilecek "askeri demokrasi kavramı"nın, "Homeros'un *İlyada* ve *Odiseia*'sında, İskandinav *saga*'larında, bütün kavimlerin 'Kahramanlık Çağı' destanlarında yankılanan", ama bununla da yetinmeyerek "Aka *myrmidon*'ları"nda, "Cermen *comitattus* veya *gefolgsshaft*'ları"nda, "Moğollardaki *nöker*"lerde, "Türkmenlerdeki *alp, gazi* ve *kırk yiğit* grupları"nda, "evrensel anlamı" itibarıyla, ortak olduğunun da görülebileceğini iddia eder. Engels'in 'model'inin Moğollarda (ve dolaylı olarak Türkik kavimlerde) geçerli olduğunu gösteren eserin ise Boris Vladimirtsov'un *Moğolların İçtimai Teşkilatı* olduğunu belirtir. Bkz., Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 75-76.

126 Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 79.

sıyla hem kendi kabilelerini ve onlara tabiyet altına giren diğer kabileleri, hem de gazileri (=*nöker*'lerini), iki ayrı ve birbirleriyle tamamlayıcı kumanda mekanizmaları aracılığıyla seferber edebilen bir savaş şefliğidirler".[127] Ancak Köprülü'yü Osmanlı'da Bizans kurumlarının etkisini reddettiği için eleştirdiğinden Berktay'da, her ne kadar 'kuruluş' anlatısını "romantik kuruluş teorisi"[128] diye adlandırsa da, yumuşatılmış bir Gibbons damarı da vardır: "bu konuda en büyük problem, açık bir inkâr değil, örtük bir ihmaldir: *Osmanlı imparatorluğunun Kuruluşu,* bu safhadaki Bizans etkisinin ne *olabileceğine* ilişkin tek kelimeyi dahi içermiyor. Tarihçimizin Bizans ve Sâsânî geleneklerinin erken aşamalardaki rolünü sadece zikretmekle yetinip bu fikri fazla somutlamadığı eleştirisine karşı ise, bunun, Köprülü'nün tarihyazıcılığının genel bir karakteristiği olduğunu ifade edebiliriz."[129] Ancak Berktay'da Bizans'ın Osmanlı üzerine etkisinin ne olabileceğine dair aşik bir ifadeye rastlamayız. Selçuklu ikta ve Osmanlı tımar sisteminin Bizans'taki *pronoia*'nın aynısı, hatta Osmanlı sisteminin Bizans'taki sistemin bir devamı olduğunu savunanları eleştirel olarak değerlendirdiği yerler vardır.[130] Lakin bunun, Köprülü'nün Selçuklu *ikta*, Osmanlı *tımar* ve Bizans *pronoia* sistemlerinin aynı tarihsel şartların ürünü olduğunu göremediğini ileri sürmek, dolayısıyla Köprülü'yü daha geniş bir metodoloji kullanmadığı için eleştirmek için yapıldığını söyleyebiliriz.[131]

Yine de, tuhaf bir şekilde, *Osmanlı, Berktay'da da daha evvelden 'kurulmuş'tur ve bu kuruluş, feodal, en azından 'proto-feodal'dir*: Osmanlı'yı kuran Oğuzlar, daha Anadolu'ya gelmeden önce, "kendi toplumsal gelişmelerinin iç dinamizmi" nedeniyle oluşan sınıflı yapısında, devletleşmeye sıçramak için gerekli olan Sünni İslâm tercihini yapmışlar; "Klasik İslam'da hazır buldukları", Anadolu'ya geçince de "Anadolu Selçuklularından devraldıkları uygarlık unsurlarını kendi etraflarında toplayıp kullanabilmeleri" de, daha kabile düzeyinde var olan bu "iç dinamizm" nedeniyle gerçekleşmiştir: "Feodal ilişkiler, Orta Asya'dan önce İran'a, sonra Anadolu'ya gelen Türk topluluklarına dışarıdan aşılanmış değildir; onların kendi sınıflaşmalarının doğal uzantısıdır". Türkler Anadolu'ya geldiklerinde artık Namık Kemal'in giderek yaygınlaşan o mısraındaki gibi "dört yüz çadırlık aşiret"ten de, bu "aşiret" bağını

127 Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 79-80.

128 Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 18. Berktay'ın Gibbons'ın tezini, "Batı Oryantalizmine hakim olan görüş" başlığı altında topladığı diğer uzantılarıyla birlikte eleştirmesi için ise bkz., Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 19-23.

129 Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 90. (İtalikler orijinalinde.)

130 Mesela bkz., Berktay, "The 'Other' Feudalism", s. 144-146.

131 Örneğin bkz., Berktay, "The 'Other' Feudalism", s. 164.

reddedenlerin tercihi olan ulema veya benzeri yapıları kullanma becerilerinden de değil, "dörtyüz çadır" ifadesinde içkin olarak var olan "saf kandaşlık düzeyindeki bir aşiret"den değil, "içsel farklılaşma ve başkalaşım sonucu artık kendi zıddına [devlete] dönüşmeye hazır bir aşiret"ten doğmuştur.[132]

Ne var ki, diğer 'kuruluş' anlatılarında olduğu gibi, Berktay'ın 'kuruluş' anlatısında da sorun, bir "savaş şefliği" de olan "aşiret"ten doğan Osmanlı ile feodal Osmanlı arasındaki ilişkiyi kuramamamızda yatar. Bir yandan Osmanlı'nın kabilevi çözülüşü gerçekleştirerek devletleşmeye nasıl sıçrayabildiğini geriye doğru gidişle okur ve bu okuyuşta 'uygarlık', feodal bir 'uygarlık' demektir; kabile asabiyetinden çıkılmış ve uygarlığa geçilmiştir. Ama diğer yandan da bu sıçramanın bütün unsurları, dışardan, coğrafi, iklime bağlı, hatta uygarlığa dayalı bir takım harici etkenlerden değil, kendi iç dinamizminden kaynaklanmıştır. Dolayısıyla aslında Berktay'ın 'kuruluş' anlatısı da, hiç de öyle görünmemesine rağmen, asli bir "çekirdek", "aşiret kökenli kurucu çekirdek" içerir.[133]

Ne var ki, Berktay'ın Osmanlı'nın feodal olduğuna dair tezleri, bütün kabilevi toplumların "anahatları itibariyle" benzeri serüvenler yaşadığı önkabülüne dayanır. Dolayısıyla "çekirdek" aslında o kadar da asli değildir. Bu anlamda göçebe Türklerin Orta Asya'da kandaşlığa dayalı kabile sistemlerinden çıkarak sınıflı bir kabile federasyonuna ya da konfederasyonuna ("askeri aristokrasi"ye) dayalı, dolayısıyla sömüren-sömürülen ilişkisinin, özel mülkiyetin ve devletleşme eğilimlerinin belirişine yönelik serüvenleri, "Roma ile Cermenler; Bizans ile Cermenler, İslavlar, Araplar ve Türkler; Çin ile Moğollar ve Türkler; İslamiyet-öncesi İran ile Araplar; İslami Arap-İran dünyası ile Türkler arasındaki ilişkilerde"[134] kendilerini gösteren yukarı barbar kavimler ile uygarlık arasındaki gerilimli ilişkinin bir yansımasını, kısacası "çeşitli göçebe istilalarının yerleşik feodal toplumları boyunduruk altına almasından doğan gelişmelerin tarihi"ni[135] tekrar eder. "Ortaçağda devlet olmak, ülke çapında toprağa yayılmış bulunan temel üretici sınıfı, yani köylüleri bağımlı konumda tutup vergilendirmek (artı-ürünün hâkim sınıftan kaçırılmasını önlemek), bu gelirlerin bir bölümüyle de ordu ve bürokrasiyi beslemek çifte probleminin,

132 Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 108-109.

133 Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 109.

134 Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 89.

135 Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 100.

o günün sınırlı para ekonomisi ve geri ulaşım teknolojisi çerçevesinde çözümlemek" anlamına geldiğinden, bu sorunu çözmek için "başvurulan tipik yöntem" de, "üstündeki köylülerle birlikte toprağı *pronoia* (Bizans), *beneficium*, *feodum* (Batı Avrupa), *kat'ia* (Klasik İslam), *ikta* (İran ve Anadolu Selçukluları), *tımar*, *zeamet* ve *has* gibi isimler altında" hâkim sınıfı oluşturan "askeri bürokrasinin mensupları"[136] arasında dağıtmak demektir. Bunun nedeni, bütün Ortaçağ toplumlarında ülkeyi başka türlü yönetmenin "nesnel imkânsızlığı"dır; böylece "fiyet/dirlik dağıtımı, daima fiyef dağıtan(lar) ile fiyet alan(lar) arasında, kral ile büyük baron (süzeren) arasında, süzeren ile kendi vassalı arasında, sultan ile iktada'ları arasında, padişah ile has ve zeamet sahipleri ve timar'lılar arasında, imparator ile pronoia'cılar arasında, kısaca merkez ile taşra arasında sürekli bir gerilim ve çatışmayı" içeren bir "devlet" oluşumu içermesidir.[137] Ne var ki bazı coğrafyalardaki hızlı veya yavaş feodalleşme ya da feodalleşmenin hızlı veya yavaş çözülüşü, "merkez" ile "taşra"nın arasındaki gerilimli ilişkisinin doğasına göre şekillenmiştir. Dolayısıyla bu şemanın belirleyiciliğinden muaf olmaları mümkün olmayan ve Orta Asya'daki kabile federasyonu veya konfederasyonu aşamalarında kandaş topluluklara özgü komünal ve eşitlikçi vasıflarından sıyrılarak sınıflı topluluklar aşamasına geçen ve daha o dönem bir "Türk-İslâm sentezi" oluşturarak "İslâm uygarlığı dairesine giren Türkler"[138], onbirinci yüzyıldan itibaren "Fuat Köprülü'nün deyişiyle 'askeri aristokrasiye müstenit' devletler"[139] kurmuşlar ve "bütün kavimlerde ortak" olan bir "çıkış noktası"ndan, "kabile toplumunu, kandaş birimler içinde geçerli bir ilkel kollektivizmin saf ve bozulmamış şekli"nden başlayarak "barbarlığın yukarı evrelerinde, özel mülkiyetin, sınıfların ve sömürünün belirdiği, fakat devletin henüz doğmadığı bir askeri demokrasiye ulaşmışlar"; ancak bu "göçebe otlakçılık üretici güçlerine dayanan askeri demokrasileri"nin Orta Asya'nın özgül koşulları gereği çok uzun sürmesi nedeniyle,

136 Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 101.

137 Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 102.

138 Böylece Berktay, "Türk-İslâm sentezi"ni feodal bir sentez olarak kayıtlar: *"[G]izemsizleştirilmiş içeriğiyle Türk-İslâm sentezi*, bir kavmin bir dini veya hatta bir kültürü devralmasının ötesinde, –Cermen-Roma, Arap-İran, Norman-Anglo-Sakson sentezleriyle karşılaştırılmasını mümkün kılacak bir tarzda– *Türklerin proto-feodalizmi ile İslami Arap-İran feodalizminin sentezi diye tanımlanmalıdır*". (İtalik orijinalinde). Dolayısıyla Berktay'a göre, Türk-İslâm sentezi, burjuva milliyetçiliğine geçişi işaret eden Cumhuriyet döneminde, feodal içeriğiyle, geri bir aşamayı gösterir.

139 Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 105-106.

"Batı Avrupa'ya kıyasla oldukça gecikmeli olarak feodalizme yükselmişler"dir; bu nedenle, "Türklerin devlete sıçrayışları/feodalizme geçişleri", "Çin sınırından başlayıp batıya yürüyen yer değiştirmelerinin İran ve Anadolu duraklarında yerleşik Ön Asya uygarlıklarının fethedilme anı ve eylemi içinde" gerçekleşmiştir ve "fethedilen uygarlıklar" zaten "feodal karakterde"dir.[140]

İlginç olanı, Berktay'ın bu ilkel kabileden devlete doğru sıçrayarak (aslında İbn Halduncu bir asabiyet-medeniyet döngüsünü de içerecek denli sıçrayarak) geçiş aşamasında benzeri başka geçişlerde yaşanan "hâkimiyet telakkileri"nin de yaşandığını iddia etmesi; lakin bu iddiasının uzantılarını sürdürememesidir: uygar feodal toprakları ele geçiren Oğuzlar, "Cermen barbar krallıklarıyla karşılaştırılabilir *yabgu*'lukları, hâkimiyet-tabiyet ilişkileri, *ikta* usulüyle kaynaşmaya yatkın *yurt* dağıltımı yöntemleri, sömürü biçimleri, nihayet ideolojileri bakımından, *proto-feodal bir şekillenme içinde*"ydiler.[141]

Böylece, Berktay'a göre, ilki Orta Asya'de göçebe halindeyken, ikincisi İran havzasında devletleşmeyi gerçekleştirmesine rağmen, kabilevi unsurlarla belirli bir gerilim içinde olarak belirli bir uygarlaşma eğilimine giren Türkler, Moğol istilası, Büyük Selçuklu ve akabinde de Anadolu Selçuklu merkezi idaresinin dağılması, Berktay ve benzeri feodal tezi yanlıları çok fazla vurgulamasa da Haçlı seferleri gibi gelişmelerden sonra, "feodalizmin geri aşaması"ndan çıkıp "feodalizmin bir üst düzeyde gelişmeye başla"dığı bir ortamda yeni bir devletleşme evresinde bulurlar kendilerini. Ancak merkezi yönetimin dağılması nedeniyle 'uç'larda ortaya çıkan 'göçebe demokrasisi" eğilimi aynı 'uç'lardaki beyliklerin, "Moğollardan kaçan bir kısım beyler, medreseli ulema, tüccar, esnaf ve zanaatkârlar" için cazibe merkezi olmasının getirdiği 'örgütlü' olmaya yönelik eğilimin belirli bir gerilim içine sürüklediği bu devletleşme hamlesi, herşeye rağmen, *zaten feodal bir altyapıda gelişmiş*; dolayısıyla *devletleşme eğilimi, sadece bu feodal ortamı kimin yöneteceğine karar vermiş* gibidir. Bu açıdan, her ne kadar bu devletleşme hamlesini "Türklerin devlete yeni bir sıçrayışları aracılığıyla feodalizmin bir üst düzeyde gelişmeye başlaması" [142] biçiminde takdim etse de, yani zaten proto-feodal eğilim içinde olan Türklerin feodalizme tam geçişlerinin bu son aşamada, Osmanlı'nın 'kuruluş' aşamasında gerçekleştiğini iddia etse de, Osmanlı'nın feodal olduğunu iddia edenlerde de asıl çözülmesi gereken

140 Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 107-108.

141 Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 108.

142 Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 115.

mesele, zaten yerleşik bir toprak düzeni ve ona bağlı ticari faaliyetler üzerindeki devlet (veya örgüt) teşekkülünün niteliğini çözümlemeye yönelik gibi durur.

Dolayısıyla, her ne kadar Berktay "akademik Ottomanist"lerde var olan 'Osmanlı feodal değildi' şeklindeki yaygın kanaate binaen ortaya çıkan ve Barkan'da soyut olmakla birlikte Osmanlı'nın kendisini anlamasına dayalı olarak oluşturulmaya çalışılan, İnalcık ekolünde ise Weberci bir çözümlemenin güdümüne giren Osmanlı portresine de, AÜT'çülerin 'devlet'i daha baştan feodal bir devletten farklı kuran ve "Oryantalist özcülüğe"[143] yaslanan bir Osmanlı portresine de eleştiriler yöneltse de, nihayette *onda da mesele Osmanlı 'nizam'ının adlandırılmasına dönüşür*. Osmanlı'yı feodal olarak tanımlarken Köprülü'de, Barkan'da veya İnalcık'ta var olan analiz biçimlerini eleştirel bir biçimde kullanarak bu feodalitenin nasıl bir feodalizm içerdiğini göstermeye çalıştığı yerler, bu açıdan, bizim için tali önemdedir ve örneğin Barkan'ın çizdiği bir tımar sistemine ya da İnalcık'ın daha ayrıntılı olarak ele aldığı toprak rejiminin nasıl işlediğine dair çözümlemelerine çok fazla eklemede bulunmaz. Sadece Köprülü'de mevcut olan tarihi tekâmül ve terkibi, feodalizm adına, onlara da uygulayacak ve Köprülü'de bir biçimde tam gelişememiş olduğunu iddia ettiği tarihsel materyalist yöntemi onların çözümlemelerini de içerecek şekilde yayacak bir betimleme tarzı içinde görünür.[144]

Öyleyse Osmanlı'nın feodal olduğunu iddia edenlerin 'Osmanlı nizam'ı nasıldır? Berktay, bunu, Türklerin Osmanlı'da ortaya çıkan üçüncü devletleşme aşamasının iç mantığı gereği, 'merkezileşme' eğilimi ile birlikte gelişen bir feodalizm olduğunu iddia ederek açıklamaya çalışır. Osmanlı 'nizam'ı, "*merkezi-feodal despotluğa geçiş*"le kurulmuş ve böylece bu aşamaya kadar var olan "göçebe demokrasisi"nin kalıntılarını da yok edebilmiştir.[145] Merkezileşme, var olan biçimleriyle "kabile tenasüdü"nü kırmak için gereklidir;[146] zaten feodal bir zemin üzerinde de gerçekleşmiştir; ama

143 Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 125.

144 Berktay'ın Osmanlı feodalizmi dediği şeyi Barkan ve İnalcık üzerinden nasıl kurduğunu daha ayrıntılı olarak incelemek için bkz., Berktay, "The 'Other' Feudalism", özellikle III. Bölüm.

145 Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 115. İtalik eklendi.

146 Ama aynı zamanda Osmanlı'nın özgüllüğünü de oluşturur: "Batı Avrupa'da [merkezileşme için] gerekli teknik eşiğe olduğu kadar likidite (para) temeline de, feodalizm şöyle böyle beş-altı yüzyıl varolup ademi merkeziyetçi bir çehreye büründükten *sonra* erişilmiş; bu andan itibaren merkezileşme dalgası gelişmişti. Osmanlılarda ise, doğrudan doğruya görece geç kurulmalarından ötürü, önce parasal, sonra teknik temel, neredeyse başlangıçtan itibaren vardı; dolayısıyla Osmanlı devleti, aynı sıralarda Batı Avrupa'nın bir gelişme içinde ancak

"despotluk" nereden gelir? Elbette her ne kadar çeşitli feodalizmler olduğunu ve bunların farklı tarihsel zeminlerde, farklı tarihsel tekâmül içinde ve farklı tarihsel terkiplerle kurulmuş bulunduğunu; oysa hem "akademik Ottomanistler"in ve hem de AÜT'çülerin feodalizmi sadece Batı Avrupa'ya has kılan özcü bir feodalizm tanımından hareket ettiğini iddia etse de, *Berktay'ın tahayyülünde de feodalizmin asıl yurdunun Batı Avrupa olduğuna dair bir kanaat bulunduğu* görülmeden cevaplandırılamayacak bir sorudur bu. Yine de Berktay'ın feodal olduğunu iddia ettiği "nizam"ı kuruş tarzından bir cevabı da vardır:

> Bütün bunların ["askeri aristokrasi" dışından gelen devşirme ve kapıkulu gibi uygulamalarla birlikte merkezileşmenin] 15 ve 16. yüzyıllarda tımar sistemi için neticesi şuydu: her ne kadar Anadolu ve Balkanların asli askeri sınıflarının doğuştan hakkı biçiminde göreceli olarak bir Türk özelliğini muhafaza etse de, ekilebilir topraklar üzerindeki devlet derebeyliği [tahakkümü: overlordship] ilkesi (rakabe), hatırı sayılır oranda sıkılaştırıldı; Fatih'in sözde "toprak reformu"nun da iyi bir örneği olduğu veçhile, *mülk* ve *vakıf* toprakları, her [uygun] fırsatta, miri topraklara dönüştürüldü; *zeamet* ve *has* tarzındaki geniş tahsisatın tamamıyla göreve mahsus ve göreceli olarak hızlı rotasyona tabi olan *kapıkullarına* ayrıldığı iki katlı bir düzen kuruldu; normal tımarlara gelince, teşvik görmek için her zaman savaşa gitmeye hazır olan ve dolayısıyla hep sultan'ın otoritesine ve kontrolüne tabi bulunan sipahileri yerlerinde tutmak amacıyla, ömür boyu verilen sınırlı ölçülerdeki fiyefler olarak üleştirilmeleri üzerine katı kurallar getirildi. Bu tür tedbirler vasıtasıyla Osmanlı İmparatorluğu en 'despotik' teşekkülünü gerçekleştirdi; II. Mehmet'in (1451-1481), II. Beyazıd'ın (1481-1512), I. Selim'in (1512-1520) ve I. Süleyman'ın (1520-1566) hükümdarlıkları sırasında merkezi iktidarın zirvesinde, kendisini kendi kurucu ariktokrasisine bağlayan göbek bağı kesilmiş, yönetici sınıfını sultanın memurları ve kulları olarak yeniden tanımlayarak devlet ile yönetici sınıfı arasındaki ilişkileri tersine çevirme*de* benzeri başka kıyaslanabilir bir siyasetten çok daha fazla olarak başarılı olunmuş görünüyordu.[147]

Her ne kadar Berktay, böyle bir siyaset karşısında çeşitli merkezkaç güçlerin ancak "yönetici sınıf" içindeki denge siyasetiyle yerlerinde kalabildiğini iddia etse de ve her ne kadar şeriat ehli ile örf ehlini kapsayan bu denge siyasetinde "hem yönetici ailenin üyelerine ve hem de köylüye karşı eşi benzeri görülmemiş oranda devlet terörü" uygulandığı görüldüğünü iddia etse de[148], aslında hem "akademik

> kavuştuğu merkeziyet derecesini, kendi kronolojisinin erken safhalarında, dağılmaksızın ayakta tutuyordu". Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", s. 117. (İtalik orijinalinde). Aslında bu, Köprülü'nün "mutlakiyetçi devlet"in ilkin Osmanlı'da ortaya çıktığına dair teziyle paralellik içindedir. Ancak Berktay'ın öznesi feodalizm olunca, bu tür paralellik anlamlarını yitiriyor.

147 Berktay, "The 'Other' Feudalism", s. 13.

148 Berktay, "The 'Other' Feudalism", s. 14.

Ottomanistler"le ve hem de AÜT'çülerle kendisini buluşturduğu kolayca ileri sürülebilecek bu pasajdaki tablo, *bütün Şarkiyatçı Osmanlı imajını tekrar eder*. Zaten Berktay, Osmanlı 'nizam-ı âlem' fikrini de bu kanaat çerçevesinde, ama Cumhuriyet sonrasındaki tarihsel gelişmelere verdiği değeri de işin içine katarak değerlendirecektir.

Berktay'ın, "nizam-ı âlem" fikrinden bahsettiği bağlamları da bu iki çerçeve içine yerleştirerek sınıflandırabiliriz. Örneğin, Osmanlı'nın kendisine dair algısına güvenilmemesi gerektiğini belirtirken, Osmanlı tarihyazımı bağlamında "nizam-ı âlem"in, Osmanlı vakanüvislerinin dogması olduğuna değinir. Böylece 'nizam-ı âlem', "çağdaş ideolojilere kıyasla daha durağan ve daha katı bir düşüncenin, daha doğrusu bir *akide*'nin etkisinde" olarak yorumlanarak aşırı bir genellemeye, dahası soyutlamaya tabi tutulur.[149] Ancak sanki bir dini buyrukmuş gibi sunduğu bu "nizam", aynı zamanda, Osmanlı tarih yazıcılarının da içinde bulunduğu bir sınıfın, yönetici sınıfının, "her olaya yalnızca devlet açısından" bakan "ve aslında tarihin bütününü hanedanın yüceliğinin ve meşruiyetinin öyküsüne, 'Dâsıtan-ı Tarih-i Âl-i Osman'a indirge"yen, fonunu ise "dinsel tarih anlayışı"nın oluşturduğu bir çerçeveye de sahiptir. Ne ne kadar kökleri "*yasak* ve *töre*'ye dayanan Şeriat-dışı bir örfî hukukun geçerlilik alanı" da var ise de, "ne olursa olsun, Osmanlı nizamı, özünde Barkan'ın iddia ettiği gibi nerdeyse laik değil, temelde teokratikti: artı-ürünün piyasadışı zor yoluyla ele geçirilmesini içeren üretim ilişkilerinin ve onların hukukî çerçevesinin kutsanmasında tâyin edici rolü din oynuyordu" görüşüyle[150], "nizam"ı 'siyaset'ten uzak, sanki kutsal bir hale imiş gibi değerlendirir.

Ancak kimi zaman da Fransızların *ancien regime*'ine denk, Cumhuriyet öncesini temsil eden ne varsa onun yerine yerleştirir: "1919-22 yıllarında İstanbul'un, 'nizam-ı âlem'i korumak amacıyla, sultanın halife olarak sahip olduğu dini otoriteye başvurmuş olduğunu unutmayan Ankara kadroları için, *ancien regime*'lerin savunulması ile ruhanilik arasında kesin bir bağ var"dı.[151] Bu anlamıyla, aslında *reaya*'dan gelecek bir 'ihtilal' umudunun karşı çıktığı bir "akide"dir "nizam-ı âlem". Reayının da akidesi olan, ancak aynı reayanın karşısında bir ihtilal umuduyla dikilmesinin beklendiği bir nizam.

Böylece tuhaf bir denklem ortaya çıkar: Osmanlı yönetici sınıfı ile reaya arasındaki ilişkilerde, sanki aradaki sınıflar değil de, zımni olarak, reaya daha çok 'feodal' eğilimler taşıyan bir güç olarak sunulur. Çünkü Berktay, Barkan'ın Sarı Mehmed

149 Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 4. Berktay, burada İlber Ortaylı'dan alıntı yapar; bkz., İlber Ortarlı, *Gelenekten Geleceğe*, s. 70.

150 Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 4.

151 Berktay, "Dört Tarihçinin Sosyal Portresi", s. 29.

Paşa'nın *Nesayih'al-Vüzera ve'l-Umera*'sından aldığı bir pasajı da zikrederek, "nizam-ı âlem"i, aynı zamanda, "Osmanlı düzeni"nin (establishment) "ihtilal"e karşı koruduğu bir "düzen" olarak da anlar. Ona göre, "Osmanlı düzeni (establishment) ... 'nizam-ı âlem'in muhafazası konusunda hayli katı"dır; "bir Marksistin diyebileceği gibi, 'sınıf bilinçli'"dir.[152] Dolayısıyla, "nizam-ı âlem" fikri ile "ihtilal" birbirlerine karşıttır.

Peki, ama Berktay'da nasıl bir Osmanlı portresi, başka bir ifadeyle 'Osmanlı toplumsal formasyonu' ortaya çıkar? Elbette üste merkezi ve despotik bir "nizam-ı alem" düzeninin yer aldığı, ama tamamıyla feodal üretim tarzının gereklerine kurulmuş bir 'toplumsal formasyon'. Ne var ki Berktay'ın bir çözümlemelerini bir adım daha ileri götürdüğümüzde, Osmanlı, çeşitli feodal terkiplerle farklı siyasal oluşumlara imkân veren ve dolayısıyla kendi farklılığını bütün bu farklılıklar temelinde gösterebilen Batı Avrupa'daki gelişmelerin aksine, "hükümet makinesi"nin merkezi bir feodal lordluk gibi kurulduğu ve kendisinden başka feodal bir oluşuma izin vermeyen *tek ve bütüncü bir feodal yapı* olarak ortaya çıkar[153]: *Osmanlı*, henüz

152 Barkan, "'Feodal Düzen' ve Osmanlı Tımarı", s. 886. Berktay'ın bu pasajı kullanması ve dahası İngilizceye hayli serbest bir çevirisi için bkz., Berktay, "The 'Other' Feudalism", s. 199.

153 Aslında bu noktada, son Osmanlı vakanüvisti Abdurrahman Şeref'in çizdiği tablodan ne kadar uzak olduğumuz sorulabilir elbette. Berktay'ın hukuki olarak tanımlanmış bir feodaliteye nispetle ekonomik bir düzen olarak kurduğu Osmanlı feodalizmi, hukuki feodalite tanımlarına yeni bir veçhe kazandıramamaktadır. Bu yekpare ve bütüncül feodalite fikrinin aslında yaygın bir kanaat olduğunu göstermesi açısından, 'devlet formasyonları' üzerine de çeşitli çalışmaları bulunan Recai G. Okantan'ın Tanzimat öncesi "amme hukuku"nu ele alırken çizdiği Osmanlı tablosunu burada aktarmakta fayda var. Okantan, ilginç bir biçimde hem cismani ve hem de ruhani iktidar olarak ikili bir işlevi haiz bulunduğunu belirttiği Osmanlı padişahlarının, altlarındaki çeşitli idari ve hukuki teşkilatlarla birlikte, "mutlak otorite"ye sahip bulunduğunu belirtirken, toprak düzeni açısından şöyle bir tablo ortaya koyar: "[Z]irvesini padişahın mutlak otoritesinde bulan bu idari teşkilat, askeri zaruretlerin tesiri altında vücuda gelen bir arazi sistemine istinad ettirilmiş bulunmakta ve netice itibariyle de *garp feodalitesinden farklı kendine has bir karakteri haiz bulunan feodal bir bünye*, mahalli idareleri andıran bir durum kendisini göstermiş bulunmaktadır. Fethedilen ve rakabesi Devlete ait olan toprakların hükümdar hanedanına, büyük kumandan ve Devlet adamlarına ve nihayet muharebelerde yararlılık gösterenlere tahsisi esasına dayanan, has, zeamet ve timar gibi çeşitli usullere istinad eyleyen ve fakat *hükümranlık haklarının tecezzisini ifadeden çok uzak olan* ve zirvesini hükümet merkezinde bulmak üzere *hiyerarşik bir murakabeye* tabi kılınmış bulunan *nev'i şahsına münhasır bir Osmanlı feodalitesi* doğmuş ve vücuda gelen bu tarzda bir arazi rejimi Osmanlı devletinin temelini teşkil eylemiştir." Bkz., Recai G. Okantan, "Amme Hukukumuzda Tanzimattan Evvelki Devrin Anahtarları", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, c. 11, no. 3-4 (1945), s. 49. (İtalikler eklendi). Berktay'ın 'feodal Osmanlı'sının idari ve hukuki bir sistem

kendisini bulamamış, *ancak kendisi aşıldıktan sonra siyasal olanın ortaya çıktığı, koskoca bir feodal lordluktur*. Barkan'ın diliyle ifade edersek, Berktay için Osmanlı, tarihsel materyalizmin mantığı gereği işin içine dâhil edilen yorumlama tekniklerinin sonucu olan çıkarsamalar bir yana[154], *tam da 'nizam'ı nedeniyle koskoca feodal bir lordluk*tur. *Siyaseti de ancak bir lordun siyaseti neyse odur*.

Tuhaf olanı, feodalizm çözümlemeleriyle Osmanlı'yı evrensel tarih içinden okumaya çalışan Berktay'ın, böyle bir yapı ile Osmanlı'yı, hem döneminde ve hem de şimdiki algısında, evrensel tarihin içinde, *siyasal olarak*, diyalektik anlamıyla dahi var olamayacak bir şekilde, bir dipnot mesabesine indirerek olabildiğince *yerelleştirmesi*dir. Hem "akademik Ottomanistler"in ve hem de AÜT'çülerin feodalizmi bir üretim tarzı olarak değil hukuki bir idare tarzı olarak algıladıklarından şikâyet eden Berktay, Osmanlı'nın siyasal anlamına dair herhangi bir soruşturmayı daha baştan kapatan bir Osmanlı portresi sunar. Bu anlamıyla, "akademik Ottomanistler" ve AÜT'çülere nazaran, Köprülü'nün metodolojisine daha sadık olmasına rağmen, onun siyasal nihilizminin çok gerisine düşer. Berktay'daki asıl kaygı, kendi içinde Osmanlı'ya bir anlam verme değil, "en önemlileri düşüncelerini 1935-1960 arasında şekillendirmiş olan profesyonel Ottomanistler ile, onların akademik tezgahından geçip *eskiyi canlandırma ideoloji*si taşıyan izleyicileri"nin[155], kendi fikrince, milliyetçi

olarak Okantan'ın "nev'i şahsına münhasır bir Osmanlı feodalitesi"nden ne kadar farklı olduğu elbette sorgulanabilir. Ne var ki, Berktay'ın çizgisi, Batılı feodal soykütüklerin genel çizgisini vermesi babında Perry Anderson'ın 'antikiteden feodalizme' değil de, 'kabileden feodalizme' geçişi varsayan bir çizgi olduğundan dolayı da "hâkimiyet telakkileri"ni daha gerilerde, ilk olanda, en erken gelende kurmaya meyyal olarak, Osmanlı'ya siyasal bir anlam yükleyemeyecek ve bu siyasal anlam 'ankititeden feodalizm'e geçiş ya da benzer geçişkenlikler kuranlarca belirlenmiş olacaktır. Anderson için bkz., Perry Anderson, *Antikiteden Feodalizme Geçişler*, çev. Uğur Kocabaşoğlu, (İletişim Yayınları, İstanbul: 2017). Berktay'ın Anderson'ı "Avrupa-merkezci" olarak eleştirmesi için bkz., Berktay, "The 'Other' Feudalism", s. 95. Berktay Anderson ile AÜT'çüler arasında da bir ilişki kurar; bkz., Berktay, "The 'Other' Feudalism", s. 337. Ne var ki Anderson'daki "egemenliğin parsellenmesi" ya da "kompleks birlik" gibi daha çok siyasal bir vurgusu bulanan bir anlayış, Berktay'ta hiç yoktur ya da zaten böyle bir "birlik" algısına da karşı olarak bir pozisyon geliştirmiş bulunmaktadır.

154 Bu tür yorumlama teknikleri 'toplumsal formasyon'a olduğu kadar kimi taraftarlarınca 'devlet formasyonu'na da özel bir ilgi gösterecek bir eğilim içinde barındırır. Lakin burada ele alamayacağımız kadar teknik olan bu sorun, 'devlet formasyon'larının üretim tarzlarına görece özerkliğine göre şekillendiği ayrı bir hiyerarşi ortaya çıkarır.

155 Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", 119. İtalik eklendi. Tuhaf olanı, Berktay'ın bütün 'kabileden feodalizme geçiş' mantığının, aslında bir "eskiyi canlandırma" mantığı da içermesidir.

bir burjuva devrimi olan Cumhuriyet'in kazanımlarını silme girişiminde olmalarıdır. Dolayısıyla Berktay'ın Osmanlı'yı feodal yapma çabası, feodal olanı, Kathleen Davis'in kullandığı anlamıyla, "egemenliğin tanımı ve mekânı (location) üzerindeki" bir mücadele alanı olarak gören bir çerçevede değerlendirilebilir: Osmanlı, tarihsel olarak geride kalmış, dolayısıyla dönemselleştirilebilir bir niteliği haiz bir geçmiş olarak, ancak Cumhuriyet'in Kemalist kazanımlarının nazarından figürleştirilirse Kemalist Devrim kendi meşruiyetini kazanabilecektir. Aksini iddia edenlerin asıl derdi, Osmanlı değil, *Kemalist dönemselleştirme mantığıyla bir egemenlik mücadelesi*ne girişmeleridir. Acaba sadece küçük değinilirle kalan, asıl biçiminin ne olacağını bitiremeden hayata veda ettiği için hiç bilemeyeceğimiz İdris Küçükömer'in "biyopolitik erk" arayışı[156], bu tür egemenlik mücadelelerini nasıl tanımlayacaktı?

Bu ayrı bir araştırma gerektirir; hem hâkimiyetin ve hem de yönetişimselliğin mekanizmalarının nasıl kurulduğunu gösteren ayrı bir araştırma. Ne var ki Osmanlı'nın ekonomik olarak 'kuruluş'u da ya devletin, soyut bir kerim devletin tekrarına ya da bir ucu Weberci patrimonyalizme yaslanan, ama Cumhuriyet'e bir 'ideoloji' biçmeye çalışan bir arayıştan başka bir şey değildir. Yine de bu tür arayışlarda Osmanlı'da bir 'nizam' veya bir 'hâkimiyet' anlayışının kendisini göstermek zorunda kaldığını ayrıca belirtmek gerek. Sorun böylesi bir 'nizam' ya da 'hâkimiyet' telakkisiyle politik bir 'hâkimiyetin ya da iktidarın nasıl kaynaştırılacağıdır.

156 Bkz. İdris Küçükömer, *Halk Demokrasi İstiyor Mu?*, (Profil, ikinci baskı, İstanbul: 2013), s. 84-87.

6. BÖLÜM
"POLİTİK PERSONA" OLARAK "KURULUŞ"

Osmanlı 'kuruluş' sorununun kendisi bir sorundur ve bu sorun, onu aşağıda yeterince vurguladığımız gibi kendine özgü bir oluşum yapmakla kalmaz, öncesi ve sonrasıyla hâkimiyet telakkisini de döneminin eğilimlerine göre *dışarıdan* biçimlenen, kendi içkinliğini ancak dönemin eğilimlerindeki hâkim unsurların marjinlerinde ortaya çıkaran ve sürekli elden kaçan bir nitelikte sunar. Başka bir ifadeyle, Osmanlı'yı politik, teolojik ve kanuni bir hükümranlık ve bu hükümranlığa dayalı dönemine uygun bir nizam olarak tasarlama çabasının önündeki en büyük engellerden birisi, Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarıdır. Osmanlı kuruluş varsayımları hâkimiyet telakkileri üzerine o kadar etkili olmuştur ki Osmanlı, ya 1980'lerde ortaya çıkan ikinci nesil kuruluş varsayımlarında olduğu gibi tamamıyla reddedilerek ancak kendisine dışardan bağımlı bir tarihin, en uç noktasını Heywood'un ilk Osmanlıları günümüzün teröristlerine benzeten "aşırı saçmalıklar"ında sergileyen başka bir tarihe eklemlenen bir tarihin bir parçası kılınarak *başka bir hâkimiyet telakkisinin nazarından* değerlendirilmiştir veya bir "çekirdek" gibi ancak bir "uç"a eklendiğinde anlamı olabilecek bir oluşum olarak sunularak 'arada' bir yere yerleştirilmeye çalışıldığından, *hâkimiyet telakkilerinin yeri hep boş kalmıştır*. Bu açıdan Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarında herhangi bir hâkimiyet telakkisine ya rastlanmaz veya Köprülü gibi yaslandığını gördüğümüz isimlerdeki biçimleriyle, bugüne ulamlanabilecek bir şekilde sunulamadığından, sadece nominal bir düzeyde, en iyi haliyle de *rakip*

'kuruluş' varsayımlarına karşı bir denge unsuru olarak yer alır. Ancak aynı denge durumuna tutunmak, bir yandan tarihsel mevcudiyetiyle Osmanlı'yı tarihsel olarak ayakta tutmaya, diğer yandan ise Cumhuriyet'in idealleri ile hedefleri arasında sıkışıp kalmış bir 'ara'dan bu tarihselliğe bakmaya çalışmış Köprülü'yü politik nihilizme sürükleyen de bir tutumdu.

Yine de en azından kendi içkinliğinde olmasa da, başka 'kuruluş' varsayımlarına karşı bir denge unsuru olarak kullanılsa da, tarihsel olarak mevcut olmuş bir hâkimiyet telakkisine inanç Köprülü'de tamdır. Örneğin Osmanlı 'kuruluş'unun eklesiyastik bir Bizans'ın kıyısında oluşan bir girişim gibi değerlendirildiği, Osmanlı sözkonusu olunca *imparatorluk hakkının ebed müddet Bizans'ın hakkı olduğu* ahistorik bir düşüncenin hâkim bulunduğu bir iklimde, "imparatorluk ve hâkimiyet telakkilerinin Osmanlı-daki mahiyeti"nden bahsetmeye cesaret edebilmiştir. Her ne kadar, bırakalım "özcü milliyetçi" diye suçlanmasını, örneğin Wittek Köprülü'nün Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarını sanki mesele Osmanlıların Kayı boyundan olup olmadıklarıyla ilgiliymiş gibi sunsa da ve her ne kadar, bu sunuma rağmen, Köprülü ile Wittek arasında Osmanlı öncesi Anadolu'nun genel tablosunu sunuşta farklardan ziyade benzerlikler olduğu rahatlıkla gösterilebilecek olsa da, Köprülü, Osmanlı'yı Kadim İslâm uygarlığı ile bir imparatorluk geleneği olarak Bizans arasında bir uç olarak tasarlayan Wittek'in, hatta bunun yıllar sonraki bir uzantısı olarak değerlendirilebilecek Müslüman cemaati ile imparatorluk arasında sıkışan ve bu nedenle gerilimler taşıyan bir girişim olarak ele alan Yerasimos'un aksine, başka bir imparatorluk fikrinin de olabileceğini iddia eder: "Bizans, Roma'nın tek meşru varisi sıfatıyla, barbar Batı âlemini ve Batı hükümdarlarının nazari olarak kendisine tabi sayarken, Doğu'da Sasani imparatorları ve daha sonra İslâm halifeleri de kendilerini imparator addediyorlardı."[1]

Elbette ki Batı tarihyazımında Bizans'ın "Roma'nın tek meşru varisi sıfatı" da, "barbar Batı âlemi" ifadesi de mâkes bulamayacak bir iddiadır. Bunlar Köprülü'nün 'nihilizm'inin diğer ucuna yönelik değerlendirmeleridir. Yine de artık Köprülü kadar 'nihilist' olmaya devam etmek için hiçbir makul gerekçe yoktur. Elbette örneğin Osmanlı kaynaklarında "tekfur", "fasiliyus" ve "kayzer"in ne tür bir kullanımı olduğuna dair bir çalışmayla karşılaşırız[2]; ancak Hint-Avrupalı kavramlara ve topluma

1 Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, s. 127; Köprülü'nün bu cümlelerinin yer aldığı bölümün adının "İmparatorluk ve Hâkimiyet Telakkileri" olduğunu hatırlatalım.

2 Bkz., Hasan Çolak, "Tekfur, fasiliyus and kayser: Disdain, Negligence and Appropriation of Byzantine Imperial Titulature in the Ottoman World", *Frontiers of the Ottoman Imagination: Studies in Honour of Rhoads Murphey* içinde, der. Marios Hadjianastasis, (Brill, Leiden: 2015), s. 3-28.

dair bir sözlük yazarken bunların hâkimiyet telakkileri açısından anlamlarını da sunan Emile Benveniste'in, Fars kaynaklı *şah*, *şehinşah* veya *hüda* kelimelerinin nasıl kadim krallık anlayışından mütevellit olduğuna değinmesine rağmen, Osmanlı'nın "fasiliyus" yaptığı *basileus*'un antik Yunan kökeninin bile istisnası olduğunu söyleyerek Helenik krallık anlayışını Latin anlayışı karşısında tali bir konuma yerleştirdiğini ve dahası Germenik anlayışa yakınlaştırdığını gördüğümüzde umutsuzluğa kapılmak mümkündür.[3] O kadar ki Cumhuriyet döneminde Kemalist solun Frankafon liberal kanadının "Sezaro-papist" diye adlandıracağı bir geleneğe kadar uzanan ve nihayetinde bir otoriterlik damarı olarak sunulan[4] bu anlayışın elbette ki Batı tarihindeki etkisi ve yeri, Köprülü'nün iddia ettiği kadar olmayabilir. Lakin Bizans'tan veya onun belirli bir mirası devraldığı Roma'dan ayrı bir imparatorluk fikrinin varlığına dair vurgusu önemlidir. Bu açından, tarihsel olarak bakıldığında, daha sonra Wittek'in Habsburglar ile Osmanlı arasında kurduğu ilişkiye benzer bir ilişkiyi, Osmanlı'yı bir *uç* oluşumu olarak sunmak üzere kullandığı bir ilişkiyi hâkimiyet telakkileri açısından daha geniş bir bağlama yerleştiren bu durum İslâm dünyası ile Batı âlemi arasındaki temas noktasını Bizans ile Emeviler ve daha sonra da Abbasiler üzerinden kurarken, bunları benzeri iddialara sahip birer farklı siyasal yapılara dönüştürür. Başka bir ifadeyle, bu rakip, ama benzer yapılar, *içkin olarak*, kendi tarihlerinin öncesindeki bir başka tarihin ortak ürünü gibi sunulmaya çalışılır.[5]

Dolayısıyla Köprülü, burada, önce, başka bir imparatorluk fikri olduğunu; bunun "[y]üksek ve incelmiş bir medeniyete, muntazam devlet teşkilatına, muhteşem bir devlet merkezine, en küçük teferruatına kadar tanzim edilmiş saray merasimine malik olan" ve "kendilerine 'şahların şahı' gibi adlar vermekte ve şahıslarını mabudlar

3 Emile Benveniste, *Dictionary of Indo-European Language and Society*, s. 319-327.

4 Örneğin bkz., Ahmet İnsel, "Otoritarizmin Sürekliliği", *Birikim*, no. 125-125 (Eylül-Ekim 1999), s. 143-166.

5 Bu zaten var olan hiyerarşi içinde başka bir hiyerarşi kuran düzenlemenin, Gibbons'ın Osmanlı 'kuruluş'unu anlatırken zaten daha ezelden bir 'Şark sorunu' olduğunu kabul ettiğini gördüğümüz bu düzenlemenin, Batılı Katolik ve daha sonrasında gevşetilmiş bir yorumunla Protestan aşai rabbini anlayışıyla sembolik düzeyde ilişki içinde gelişip gelişmediği derinlemesine araştırılmalıdır. Çünkü bugün anladığımız manada, bütün 'topluluk' (komünite, cemiyet, cemaat, toplum, teşekkül vesaire) anlayışları, hem cismani ve hem de manevi anlamlarıyla aşai rabbani ayininin mevcut ve/ya potansiyel cemaat anlayışının sekülerleşmiş uzantıları gibi durmaktadır. Buna modern anlamıyla ciddi dönüşümler geçiren İslam(cı) 'ümmet' anlayışını da dâhil edebiliriz. Çok ayrı bir inceleme gerektiren bu iddianın bir ilk ve öncü değerlendirmesi için bkz., Anidjar, *Blood*; (bu kitabın Türkçesi için bkz., Gil Anidjar, *Kan: Bir Hıristiyanlık Eleştirisi*, çev. Ahmet Demirhan, (Ketebe, İstanbul: 2018) Bir 'İslâm Dünyası' fikrinin tarihsel gelişimi için ise bkz., Cemil Aydın, *The Idea of Muslim World*.

sırasında saymakta" olan imparatorlara sahip Sasanilerde; "Bağdat gibi, ortaçağın en medeni merkezinde, göz kamaştıracak bir debdebe ve nihayetsiz bir servet içinde yaşayan, muntazam devlet müesseselerine malik olan" ve "kendilerini alelade hükümdarların fevkinde bir imparator" sayan "Emevi ve bilhassa Abbasi halifeleri"nde gerçekleştiğini belirtir. Hayli tantanalı olan bu tasvirlerden sonra, "Endülüs Emevilerinin ve sonradan Şii Fatımi halifelerinin kendilerini 'emirü'l-müminin, imam' saymalarına rağmen, Abbasi devleti"nin, "Sünni İslâm devletleri üzerinde yüzyıllarca büyük bir manevi nüfuz icrasına muvaffak" olduğuna; "tahta çıkan hükümdarları menşurlarla tasdik edip unvanlar" verdiklerine; "onlara hâkimiyet timsali olarak bir takım hediyeler" gönderdiklerine ve "bu suretle onların hâkimiyetlerine meşruluk bahş"ettiklerine değinir.[6]

Sonra Abbasi hilafetinin bu manevi nüfuzunun kurulmuş çeşitli Türk devletlerine de yansıdığını işaret eder. Burada ikili bir ayrım da yapar: "Sünni siyasetini takip eden Karahanlılar ve Gazneliler Abbasi halifelerine çok bağlı" olmakla birlikte, bu bağlılık manevi bir nüfuz etkisinde kalmış; Büyük Selçuklu ile birlikte ise, Abbasi halifesi, manen nüfuzuna sahip olsa da maddeten Selçuklu'ya bağlı bir hayat sürdürmüştür.[7] Ne var ki Köprülü'nün buradaki ifadeleri, sanki kralın iki bedeni konusunu araştıran Kantorowicz'i anıştırır:

> Bağdat'ın Tuğrul Bey tarafından fethinden, yani Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluşundan sonradır ki, Fatımi devleti müstesna olarak, hemen bütün İslâm dünyasının Türk hegemonyası altına düştüğünü görüyoruz. Bağdat'ta Abbasi halifesinin elinden Doğu ve Batı memleketleri hâkimiyetini temsil eden taçları giyen Tuğrul Bey ile kudretli halefleri, Abbasi halifesini kendi nüfuzları altında ve kendisine ayırdıkları gelirle yaşayan *"ruhani bir reis"* mahiyetinde bırakarak, bütün *cismani nüfuz*u, yani imparatorluğun nüfuz ve salahiyetini tamamen alıyor; Asya'daki İslâm memleketlerinde hüküm süren birçok sülale de onlara tabi olmak mecburiyetinde kalıyordu.[8]

Elbette ki "ruhani reis" ve "cismani nüfuz" ayrımına dayalı bu görüş, *tek bir bedende ikili bir işlev öngören bir politik teolojinin aksine, iki ayrı bedende ikili bir işlevi haiz bir politik teolojidir* ve Köprülü bu yapının Selçuklu sonrası Anadolu Selçukluları'yla devam ettiğini, Anadolu Selçuklularında "Büyük Selçuklu devleti ananesinin bir devamı olarak, civardaki küçük Müslüman ve Hıristiyan devlet üzerinde nazari bir hâkimiyet iddiası"nın göze çarptığını iddia eder. Bütün İslâm imparatorluklarının "*tek* Hıristiyan imparatorluğu olarak Bizans'ı" tanıdıkları bu İslâm imparatorluk geleneği Osmanlı'ya da miras kalmıştır ve "Osmanlılarda bilhassa XVI. yüzyılda

6 Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, s. 127-128.

7 Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, s. 129.

8 Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, s. 130.

gelişmiş şeklini gördüğümüz imparatorluk telakkisi, Bizans'tan kalma bir miras değil, kısmen Osmanlı devletinin muazzam inkişafından, yani *tarihi şen'iyetten* doğan, kısmen de eski Selçuklu ve Abbasi ananesinden gelen *İslami bir telakkidir*".[9]

Köprülü bu telakki hakkında çok fazla durmaz; lakin hilafet ile ona tabi saltanat arasında kurduğu ilişki, Wittek bahsinde değindiğimiz İlker Evrim Binbaş'ın geliştirmeye çalıştığı bir politik teolojiyle hem benzeşir ve hem de ayrışır. Binbaş, özellikle Timur'un hükümranlık algısına dayanan okumasında, her ne kadar aklında Ernst Kantorowicz'in *King's Two Bodies* çalışması olduğunu gösterir emareler sunsa da, meseleyi Schmitt üzerinden bağlamaya çalışır. Schmitt'in politik teolojiyi tanımlamak için kullanılan meşhur "[m]odern devlet teorisinin bütün önemli kavramları, sadece –teolojiden devlet teorisine aktarıldıkları, bu yolla da örneğin kadir-i mutlak Tanrı'nın kadir-i mutlak kanun koyucu olduğu– tarihsel gelişimler nedeniyle değil, ama aynı zamanda kabullenilmesi sözkonusu kavramların sosyolojik bir değerlendirilişi için gerekli olan sistematik yapıları nedeniyle de, sekülerleşmiş teolojik kavramlardır"[10] ifadesinin bir kez de hukuki içtihatla ilgili [juridic; mecelleyle ilgili] olarak ifade edilişi olan "[d]evletin kadir-i mutlaklığının hukuki içtihatla ilgili formülleri, gerçekte, Tanrı'nın kadir-i mutlaklığının teolojik formüllerinin sadece yapay sekülerleşmeleridir"[11] ifadesine dayanan Binbaş, bunun *bir şahsa (persona'ya) devlet bahşedildiğini* gösterdiğini ileri sürer. Bu vurgu, Binbaş'ın politik teoloji arayışı için önemlidir ve onun sadece Timur'un şahsı üzerinden değil, genel anlamıyla, Schmitt'e dayalı olarak da kurmaya çalıştığı politik teoloji anlayışını da belirleyecektir. Bu, şahsa bağlı, *persona olarak politik teoloji*nin geliştiği bağlamda, devlet ile *persona* birleşir ve bu birleşmeyi sağlayan da tektanrılı dinlerdeki yönetici imgedir: Tektanrılı dinlerde Tanrı'ya atfedilene benzer bir biçimde kendisine atfedilen bir kadir-i mutlaklıkla devlet, "herhangi bir formuyla, ister emperyal olsun isterse de olmasın, şu ya da bu biçimde ilahilik (divinity) kavramıyla veya bizim sözkonusu ettiğimiz son ortaçağ dönem İslâm tarihinin kendine mahsus bağlamında, Tanrı'nın birliğiyle, mutabık kalmak veya gerçekte bu kavrama veya birliğe dayanmak zorundadır".[12]

Burası aslında Batılı politik teolojik kavrayışlar haricinde bir politik teoloji kurmanın en sıkıntılı noktasıdır. Batı'nın sekülerleşme tarihi ve bu tarihin kendi içinde Katolik veya Protestan farklılıklar ile buna dayalı farklı yorumlar içerişi, örneğin kadir-i mutlaklığın teolojik kuruluşu nedeniyle, teolojik bağını kolayca

9 Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, s. 132.

10 Schmitt, *Political Theology*, s. 36.

11 Schmitt, *The Concept of Political*, s. 42.

12 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 274-275.

sergileyebileceği bir mahiyeti haizdir. Kabaca ifade etmek gerekirse, Batı'da teoloji İsa-merkezlidir ve 'tektanrılı dinlerdeki yönetici imgesi', bu nedenle, tuhaf bir biçimde tektanrılı olmamasına rağmen, bu kategoride değerlendirilen Hıristiyanlık için zaten tarihsel bir sürekliliğe sahiptir. Oysa İsrailoğulları geleneği için de aynı şey söylenebilir, ancak İslâm sözkonusu olduğunda, tevhid inancını *doğrudan* yönetici imgesi üzerinden uygulayabilecek bir dayanak noktası yoktur. Başka bir örnek üzerinden gidersek, Hegel'in *Geist*'inin Ruhul Kudüs'ün bir tezahürü olarak anlaşılabileceği ve bunun da nihayette İsa-merkezli bir anlayışın başka bir yansıması olduğu iddia edilebilir; ne var ki tevhidi ne kadar tecrübi bir deneme kabilinden olursa olsun, İslami bir politik teolojinin merkezine oturtmak mümkün değildir. İşte tam da bu noktada, Köprülü bağlamında dile getirdiğimiz ister Emevi ya da Abbasi olsun, isterse de Bizans ya da onların tarihsel olarak daha rüşeym öncülleri, benzer yapılar biçiminde telakki edilerek, *içkin olarak*, kendi tarihlerinin öncesindeki bir başka tarihin ortak ürünü gibi sunulmaya çalışılmasının izleri ortaya çıkar. Binbaş, tevhid ile yönetici imgesini tam da böylesi tarihsel bir zeminde birleştirir.

Öncelikle Binbaş, Schmitt'in aslında *modern* devlet formuna dair geliştirdiği bir teoriyi doğrudan *pre-modern* devlet formlarına uygulamaya çalışır. Hatta Schmitt'in modern devlete dair yaptığı bir tanımı, 'tektanrılı dinler'e şamil kılarak olabildiğince yayar. Başka bir ifadeyle, Habermas'ın Schmitt'i, ayrıca eleştirilmesi gereken bir şema içinde, dünya tarihi sanki ancak Hegelci bir izleğin peşinden gidilerek yazılabilirmişcesine değerlendirdiği ve 'siyasal' olanı böyle bir şema içinde pre-modern imparatorluklar dönemine ait bir kategori olarak ele aldığı okumasındaki hususları bile yakalayamaz. Hatırlayacağımız üzere, Habermas, politik teolojinin, kabile toplumlarından daha federatif ve konfederatif yapılara doğru yaşanan dönüşümden sonra gelen imparatorlukların kurduğu düzenin bilincini yansıtan simgesel ve kolektif bir kendini anlama tarzı olduğunu iddia eder. Böyle bir Hegelci/Habermascı evreyi *bile* göz ardı ederek, mevcut politik teolojileri 'tektanrılı'laştırmak, tarihyazımında Pascalcı bir kaldıraç icat etmeye benzer: Sanki tarihyazımı, bir nirengi noktasına yapılabilecek bir tazyikle başka bir noktada benzeri bir tazyike yol açabilen bir işlem imiş gibi.

Ancak Binbaş'ın asıl sorunu, ortaçağ İslam'ındaki yönetici algısını, "İbrahimi huzursuzluk" başlığı altında, Tevrat'taki İsrail kralları, İncil'deki krallığa dair literatür ile birlikte değerlendiren Francis Oakley'ın çalışması[13] ile İslam'da yöneticiyi uzun bir tektanrılı gelenektekle süreklilik içinde ele alan Aziz Al-Azmeh'in çalışmasına

13 Bkz., Francis Oakley, *Kingship: The Politics of Enchantment*, (Blackwell, Oxford: 2006), s. 50-67.

dayanmasıyla ortaya çıkar[14]; Oakley, hiç de Binbaş'ın alıntıladığı Schmitt ifadesine uymayacak bir biçimde ortaçağ İslam'ındaki yönetici algısını kitabileştirir ve salt teolojinin alanına hapseder; Al-Azmeh ise, İslam'daki yöneticiyi, antik krallık anlayışından kutsal krallığa, oradan da sultani iktidara uzanan uzun bir süreçte, "derin bir sürekliliğin direndiği" bir tablo içinde talileştirir. İlkindeki "İbrahimi" ve ikincisindeki "tektanrılı" ifadelerinin sorunlu olması ayrı mesele, bu tür çabalar, tam da Schmitt'in kastettiği sekülerleşmiş devlet formunun ancak İbrahimi veya tektanrılı gelenekle büyük bir *siyasal* kopuş içinde ortaya çıktığına dair iddiasını gözardı etmekle kalmaz, siyasal olanı teolojik olan lehine bastırmayı içerir. Başka bir ifadeyle bu görüşte, daha baştan, tarihin derinliliklerinden gelen ezeli bir 'Şark meselesi' zaten vardır. Dolayısıyla bırakınız Hegelci/Habermascı bir şemaya, herhangi bir başka bir şemaya veya modele dahi yaslanamaz. Avrupa-merkezli tarihyazımının *kendi içerisi dışında kalan alanları*, sanki tarihsizmiş ve kendi dışındaki bir takım (kavramsal) tazyiklerin etkisine maruzmuş gibi değerlendirdiği bir bakış açısının ürünü olan bu tarz, önce her Avrupa-merkezli (kavramsal) tazyike uygun kendi boş alanını üretir ve sonra da bu boş alanı teolojik olanla dolduruverir.

Bu açıdan Binbaş'ın "İslâm tektanrılı bir dindir ve bu dünyadaki kraliyet (kingly) otoritesi Tanrı'nın birliğini taklit etmelidir" yargısıyla İslam'ı bağlayıverdiği İbrahimi veya tektanrılı gelenek içinden sorduğu "[e]ğer Tanrı bir ise, Tanrı'nın Arz'daki iradesini vazetmeyi amaçlayan birden çok siyasal örgütlenme nasıl olabilir? Benzer şekilde, eğer birden fazla tanrı varsa, evrenselci bir paradigma tanrı(lar)ın bir aracı olarak verili bir siyasal örgütlenmenin varlığını nasıl meşrulaştırabilir?" şeklindeki sorular, öncelikle politik teolojik bir soru değildir ve İslâm geleneği içinde kelamı, Batılı gelenekte de teolojiyi ilgilendirir. Hatta meşhur teodise sorununun politikleştirilmiş bir ifadesi gibi durur. Elbette bu gelenekler içinde bir yöneticinin nasıl olması gerektiğine dair teolojik içerikler de mevcuttur.[15] Lakin bunlar, tamamıyla siyasal olanı kuşatmış gibi değerlendirilemez.[16]

14 Bkz., Aziz Al-Azmeh, "Monotheistic Kingship", *Monotheistic Kingship: The Medieval Variants* içinde, der. Aziz Al-Azmeh ve Janos M. Bak, (Central European University Press, Budapeşte: 2004), s. 9-29.

15 Osmanlı geleneği için kelam kitaplarının nasıl bir "siyasi metin" işlevi gördüğüne dair dikkat çekici bir çalışma için bkz., İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasi Metin' Olarak Kelam Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 1, no. 2 (2003), s. 379-398.

16 Binbaş'ın bu noktada örnek verdiği ve Schmittçi siyasal tanımına ilk itirazlardan birisini sunduğunu belirttiği Erik Peterson'un Schmitt'e itirazları, bir yanıyla tam da bu teolojik olanın içinden bir itiraz olarak değerlendirilebilinir ve diğer yanıyla da Binbaş'ın aslında birazdan döneceğimiz imparatorluğun "dinsel" olduğu iddiasıyla çelişir. Son zamanlar-

Aynı şekilde Binbaş'ın tektanrılı bir geleneğe dayalı olarak sorduğu sorular karşısında "evrenselci iddiaları haiz hiçbir siyasal örgütlenmenin veya dinin bu temel sorular karşısında kendi konumunu bulmaktan kaçınamayacağını", çünkü bizatihi "imparatorluk fikrinin dinsel" olduğunu iddia etmesi de, Bruce Lincoln'ün Ahameniş İmparatorluğu üzerinden geliştirdiği bir fikre dayanır[17] ve bu fikir de, aslında Binbaş tarafından *İslam'ı sadece teolojik bir oluşum olarak sunan Avrupa-merkezli anlayışlarla örtüşür bir biçimde* kullanılır: "Şaşırtıcı olmayan bir biçimde, oluşumu emperyal devlet oluşumuyla el ele giden bir din olarak İslâm, Tanrı'nın birliğini ya da *tevhid*'i, temel kavram olarak benimser". Böylece, Binbaş, teoride, "ilahi birlik, cemaatin birliğine ve siyasal otoritenin birliğine tekabül eder. Bu nedenle, kozmik hiyerarşinin bu üç unsuru arasındaki ilişkiye dair herhangi bir formülleştirme, yeniden formülleştirme veya düzenleme, aynı zamanda hem dinsel ve hem de siyasaldır" yargısına varır.[18]

Elbette ki bu, aceleci bir yargıdır ve Schmittci olmaktan çok (yukarıda 16. dipnotta vurgulandığı şekliyle Petersoncu bir) politik teolojinin imkânsızlığı görüşüne daha yakındır. Başka bir ifadeyle, aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere, Binbaş aslında *politik teolojiyi imkânsızlaştıran bir noktadan bir politik teoloji kurmaya çalışmaktadır*. Ne var ki ve aslında ne kadar tuhaftır ki Binbaş, her ne kadar Timur ve sonrasında şekillenen bir iklimde, Köprülü'nün sadece değinip geçtiği ve külliyatının içinden dolaştığımızda da sonradan *Osmanlı'da bir örf ve şeriat ikiliği doğuracak bir*

da Schmitt'e karşı itirazları nedeniyle yeniden gündeme gelen Peterson, sadece Binbaş'ın Arnoldo Momigliano vasıtasıyla vurguladığı şekliyle, "pagan devletin çoğulcu yapısı"nın "Hıristiyanlığın muhafaza edemiyeceği bir entelektüel ve lingüistik birleşme" yanlısı olduğu için Roma siyasetinin Hıristiyanlıkla uyumsuz olduğunu; dolayısıyla teolojik olan ile siyasal olan arasında bir uyuşmazlık veya Oakley'in ifadesiyle "İbrahimi bir huzursuzluk" olduğunu göstermez. Agamben'in Katolik Kilisesi için tavsiye ettiği 'İsa'nın makamını bürokratik mekanizmalarla değil onun mesiyanik vazifesiyle doldurun' mealindeki hatırlatmayı, Katolik olmasına rağmen hukukçu olarak tebarüz etmiş Schmitt'e karşı protestan bir ilahiyatçı iken Katolikliğe dönerek ateşli bir Kilise yanlısı olarak, Augustine'i yeniden yorumlayarak yapmaya çalışır ve politik teolojinin teolojik imkânsızlığını göstermeyi amaçlar. Peterson için mevcut siyasal iklim, teolojik bir tartışmanın konusu olamaz; olduğu zaman da ancak eskatolojik bir ihtiyatla veya kayıtla olabilir. Schmitt'in yıllar sonra Peterson'a cevap verdiğini ve politik teolojiyi daha teolojik tartışmalar içinden yeniden tanımlamaya çalıştığını hatırlatmak da önemlidir. Bkz., Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 275 ve not 75; Erik Peterson, *Theological Tractates*, der. ve çev. Michael J. Hollerich, (Stanford University Press, Stanford: 2011); Carl Schmitt, *Political Theology II: The Myth of the Closure of any Political Theology*, çev. Michael Hoelzl ve Graham Ward, (Polity, Cambridge:2008).

17 Bkz., Bruce Lincoln, *Religion, Empire, and Torture: the Case of Achaemenian Persia, with a Postscript on Abu Ghraib*, (The University of Chicago Press, Chicago: 2007).

18 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 275.

*şekilde yorumlanacak bir zeminde ortaya çıktığını rahatlıkla kanıtlayabileceğimiz bir niteliği bulunduğu söylenebilecek bir ikili yapı*ya neredeyse yakınlaşan bir hususu daha geniş bir çerçevede kurarcasına, *bir politik teoloji ihtimalinin nüvelerini* de sergiler. Başka bir ifadeyle, Binbaş, Timur zamanında ve Timur sonrasında ortaya çıkan hükümranlık telakkilerinde, politik teolojik bir damarın izlerini de gösterir ve bu, Köprülü'nün hep kıyısında dolaştığı *Osmanlı'nın hâkimiyet telakkilerini kavrayabilmek için de önem taşır*. Gerçi çalışması Fleischer'in Gelibolulu Mustafa Âli ve Kaya Şahin'in Celalzade Mustafa üzerinden bir ilişkiler ağı içinde bir imparatorluk imajı çıkarmasına benzer şekilde Şerafeddin Ali Yezdi üzerinden bir Timur hanedanlığı portresi çıkarmaya dönüktür; ancak her iki çalışmada da özellikle tali kalan ve denebilirse aslında sınırda, ara bölgelerde gezinen bir hükümranlık kavrayışı yerine, politik teolojik diyebileceğimiz bir hükümranlık anlayışının izini sürmesi önemlidir. Lakin bunlar, öncelikle Binbaş'ın ve onunla benzerlikler taşıyan *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*'ında A. Azfar Moin'in kurduğu politik teolojik yapıyı yeniden tasarlamaya gerektirir. Ancak bunu yapmadan önce, onlarla sanki aynı meseleler üzerinde duruyormuş gibi görünen ve hükümranlık telakkilerini Osmanlı üzerinden anlamlandırmaya yeltenen çalışmaların sorunlarına değinmek yerinde olacaktır.

I. 'DENEYSEL SENTEZ' OLARAK OSMANLI

Rhoads Murphey'in Mustafa Âli'nin fikirlerinin kendi şahsi kanaatleriyle kaynaşmış ve yazarın şahsiyeti ile Mustafa Âli'nin şahsiyeti sanki birbirine karışmış olmakla haklı olarak eleştirdiği[19] Cornell Fleicher'in *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı* adlı kitabı, sadece Mustafa Âli'nin bir biyografisi olarak değerlendirilemez; Fleischer, çalışmasında, Mustafa Âli üzerinden, Osmanlı toplumuna, siyasetine ve yapısına dair olabildiğince geniş gözlemler de yapar. Elbette bu gözlemleri yaparken, Murphey'in de vurguladığı üzere, duraklama ve çökme emareleri içinde olan bir imparatorluk fikrinin, çözümlemesinde ağırlıklı bir yeri vardır ve Mustafa Âli'nin kimi zaman olağan sayılabilecek duygu veya düşüncelerini, beklentilerini ve hayal kırıklarını, bürokratik ilişkiler ağındaki eleştirilerini ve gözlemlerini, *sanki Mustafa Âli Osmanlı'nın kaderini yazan*, hatta *Osmanlı'nın mevcudiyeti üzerine Schmittçi anlamıyla karar veren* istisnai bir şahsiyetmiş gibi değerlendirir. Bir bürokratın hayatı ile bir imparatorluğun kaderinin bu kadar birbirine bağlı olarak sunulduğu bir çalışmada, elbette imparatorlukla ilgili değerlendirmeleri ihtiyatla karşılamak gerekir. Ne var ki aynı nedenle, Osmanlı

19 Rhoads Murphey , "Mustafa Âli and the Politics of Cultural Despair", *International Journal of Middle East Studies*, c. 21, no. 2 (1989), s. 245-246; ayrıca bkz., Fatma Sel Turhan, "Bir Klasik Dönem Siyaset Tarihçisi Olarak Cornell Fleischer ve 'Tarihçi Mustafa Âlî: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı'", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 1, no. 2 (2003), s. 573-583.

tarihyazımında hükümranlık telakkisinin ve imajlarının nasıl sunulduğunu değerlendirebilmek için Fleischer'in çalışması iyi bir başlangıç noktası da sunar.

Özellikle Fleischer'in, Mustafa Âli'yi Müslüman ve Osmanlı bir bağlama yerleştirmesi ile bu bağlamda ortaya çıkan ikili bir kültürü[20] ya da daha sert bir ifadeyle "bir tür kültürel ve dünyevi şizofreni"yi veya "parçalanmışlık" halini[21] gündeme getirdiğini belirtmek önemlidir. Bu ikilik ya da şizofreni, Türk ve Moğol mirasına bağlı olmak ile Müslüman ve Osmanlı olmak arasındaki ilişkiden ya da çatışmadan doğar. Başka bir ifadeyle, bu miras aşısı tutmamış bir tür 'simgesel'i olarak belirdiğinden ortaya Osmanlı ve Müslüman olmanın meşruiyeti sorunu çıkar. Böylece Fleischer'in bakış açısı, bize, bu ikili kültürün ya da şizofreninin Osmanlı tarihyazımındaki hükümranlık telakkisinin ve imajlarının nasıl belirlediğini değerlendirebilmek için iyi bir başlangıç noktası sunar (bu noktanın, Osmanlı'da örf ve şeriat ikiliği denilen ve tarihüstü bir niteliği haiz bulunan, neredeyse temcit pilavına dönüşmüş bir tartışmayla alakalı olduğunu hatırlatmaya bile gerek yok).

Fleischer önce Mustafa Âli üzerinden bir 'kimlik' oluşturur. Bürokrat olmasını da aşan bir şekilde kurulan *bu 'kimlik' aynı zamanda Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarında dile getirilen hususların bir sentezi gibidir*. Mustafa Âli'de tıpkı Wittek'teki "çekirdek" gibi bir işlevi haiz olan bir kültürel bağlam vardır ve aslında Rumi olan bu kültürel bağlam, "Osmanlı devletinin Anadolu ve Rumeli'deki öz topraklarını" içerir; sözkonusu topraklar, "Osmanlı'nın ilk olarak yerleştikleri ve daha sonra 14. ve 15. yüzyıllarda gaza yoluyla genişlettikleri bölgelerdir".[22] Ne var ki Gibbons da tabloda eksik değildir:

> Osmanlı devletinin 700/1300'deki kuruluş yıllarına değin Anadolu'nun Müslüman sakinleri Araplar, Türkler ve İranlılar gayrimüslim nüfusla bir arada karmakarışık yaşıyorlar ve bunların *karşımın*dan yalnızca *yemeyi içmeyi düşünen, kültürle hiçbir ilişkisi olmayan* daha karışık *bir ırk* türüyordu. Sonra Maveraünnehir ötesinden 'Osmanlı aşiretleri' gelmişti. Bunlar yerleşik Selçuklular'a çok benzerdi; "sanki aynı soydan geliyorlardı." Otuz-kırk yıl sonra Osmanlılar Rumeli'de fetihlere başladılar ve bölgedeki gayrimüslim halkla karıştılar. Giderek Arap, İran ve Tatar uleması da bunlara karıştı... Böylece Rum güzel, yetenekli ve dindar insanlara hayat veren bir toprak parçası oldu. Osmanlı padişahları bu insanların eğitilmesi ve desteklenmesi yoluyla ve Rum'a bilge kişileri toplayarak "Arapların ve İranlıların kıskandığı" devleti inşa etti.[23]

20 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli,* s. 262.

21 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 282.

22 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 263.

23 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 264. Maalesef Fleischer'in çalışmasının orijinalini görme şansım olmadı. Dolayısıyla burada sadece Türkçe çeviriye dayalı bir kıyaslama yoluna gittiğimi belirtmek önemlidir.

Akademik bir çalışmada bizi sanki bir Danışmendname ya da Saltukname okuyormuşuz gibi şaşırtacak bu türden betimlemelerle karşılaşmanın sıkıntıları da, kimi zaman Mustafa Âli'den alıntılarla desteklenen bu satırları ne kadar Âli'nin ne kadar da Fleischer'in sayacağız meselesi de ayrıca tartışılmalı; ne var ki Fleischer buradan bir Rumluk bilinci, hatta bir "Rum şovenizmi" çıkarır.[24] Ancak sadece Âli'yi değil, Osmanlı 'kuruluş' varsayımının kurucu babaları Gibbons ve Wittek'i de bulabileceğimiz bu ifadelerin nirengi noktası, sözkonusu "Rum şovenizmi"nin, "İslâm uygarlığının daha önceki gelenekleri karşısında duyulan *bir çeşit kültürel eksiklik kompleksi*yle sıkıca bağlantılı" olduğunun belirtilmesi ve bu şovenizmin "belki de *bir dengeleme yolu*" olarak görülmesi gerektiğinin "açık" olduğunun söylenmesidir.[25] Elbette *modern Osmanlı tarihyazımının* ayrıca tartışılması gereken bu türden şovenizmlere ve kompleklere kapı açtığı doğrudur; bir yandan zaten donuk ve değişmez bir uygarlık olarak tanımlanan bir İslâm uygarlığı karşısında kendini meşrulaştırmaya çalışan bir Osmanlı imgesi üretilmiştir ve diğer yandan da kendi meşruluğunu uçta olmasıyla, kültürel kompleksleriyle, hatta şovenizmiyle dengelemeye çalışan başka bir Osmanlı. Böylece Osmanlı'nın ikili bir kıskaca alması zaten baştan garantilenir: statik bir kadim İslâm uygarlığı bir yanda, bunun karşısında kompleksli, ama şoven bir Osmanlı diğer yanda. Osmanlı kendisini sürekli bir meşruiyet krizi içinde bulan bir arayışla işte böyle dönüştürülür.

Öte yandan bu yorum, "Osmanlı İmparatorluğu"nu ,sadece "[c]oğrafi konumu ve kökeninde bir Müslüman gazi devleti" olması nedeniyle benzerlerden ayırmakla kalmaz, ona (sanki imparatorluk fikri *analitik olarak* böyle bir şeyi içermiyormuş gibi) karışık etnik unsurların yapısından kaynaklanan "fiziksel, ahlaki ve entelektüel özellikler" açısından[26] bir zenginlik kattığını ileri sürmek için de kullanılır. Böylece bir "Osmanlı" kimliği kurgulanır: Âli, "Osmanlı olarak doğmamıştı", Rum kültürüyle donanımlıydı; ama "sonradan kendi çabasıyla Osmanlı olmuştu". Bunu da sağlayan, örneğin *siyasal bir süreç* değil, "eğitim"dir.[27] Ancak sözkonusu eğitimi veren kurumsallaşma, tıpkı Wittek'te olduğu gibi, kadim İslâm kültürünün temsilcileri olan ve bu kültürün hâkim olduğu diyarlardan gelen ulema tarafından verildiğinden, eğitim aynı zamanda İslami bir evrensellik anlayışı da sunar. Bu açıdan, döneminin bir eğitimli bürokratı ve tarihçisi olarak Mustafa Âli'de, "Osmanlı yerelliği ile İslâm evrenselciliği"ne dayalı olan bir "iki[li] kimlik"le karşı karşıya gelmemiz, Fleischer'e göre, şaşırtıcı olmayacaktır.

Gerçi bu ikili kimlik meselesi o kadar sağlam değildir; kimi zaman Mustafa Âli'nin

24 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 264.
25 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 264-265.
26 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 265.
27 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 266.

kendisini hem "Rum" ve hem de "ehl-i resul" olarak sunduğundan bahseder; kimi zaman da onda bir "Osmanlı ekümenizmi"[28] olduğunu belirtir. Ancak bütün bunlar hem Rumi bir kültüre ve kimliğe ve hem de bunun İslâm evrenselciliği karşısında kompleksli de olan bir yerelliğine yaptığı vurguyla ters düşse de, Fleischer'in Rumi yerellik ile İslami evrenselcilik arasındaki ikilemi kullanma biçimi gayet nettir:

> Âli'nin *tarihsel yöneliminin iki kutbunu oluşturan yerel Osmanlılık ve İslami evrenselcilik*, Osmanlı meşruiyetinin ve kimliğinin temelini oluşturan *iki hukuki kurumla* tam olarak örtüşür. Bu kurumlar *kanun ve şeriat*tır. Padişahlar tarafından hanedanlığın saygınlığı ve Rum'a özgü koşullar temelinde yürürlüğe konulan *kanun yerel Osmanlılık'a biçim veren başlıca kurum*du. … Âli ayrıca medrese öğrencisinin *evrenselci şeriat-bilinci*ni ortaya koyar ve *öz-kimliğin bu iki kutbu*nun birbirleriyle *çatışmaya girebileceğini* açıkça gösterir. Bir Osmanlı imparatorluğu tarihçisi olarak Âli'nin *tek bir bakış açısı oluşturamaması aslında çok daha büyük bir ikilemi* yansıtır. Bu, *sultani hukukla ilahi hukuk arasındaki ilişkinin çelişik doğası*ndan kaynaklanır.[29]

Sultani hukuk ile ilahi hukuk arasındaki çelişki fikri, elbette ki sadece modern Osmanlı tarihyazımının değil, genel İslami hukuk sistemlerinin tasvirinin ortak kanısıdır ve bu haliyle, ayrıca araştırılmayı gerektiren oldukça modern bir görüştür. Lakin genelde örf-şeriat ikilemi şeklinde sunulan bu modern ikilikten ziyade, burada bizim için asıl önemli olan nokta, İslâm öncesi kaynakları da olan "daire-i adliye" gibi *İslamileşmiş bir siyasi geleneği* tasvirine yarım sayfa bile ayırmayı çok gören[30] Fleischer'in hem Osmanlı kimliği ile ve hem de Osmanlı'nın kendisini anlaması, başka ve modern bir ifadeyle 'Osmanlı öz-bilinci' ile ilgili olarak ortaya attığı, Wittek'in varsayımlarıyla da uyumlu bir *uç* kültürünü, meşruiyet kaynaklarıyla alakalı olarak bir kez daha gündeme getirmesidir: "yüksek İslâm gelenekleriyle Osmanlılık", bir noktaya kadar, "özdeş olmasa da, sınırdaş ve karşılıklı uyum içinde"ydi. Mustafa Âli gibi "Altın Çağ"ın sonuna yetişmiş kişilerin Osmanlı olma becerisi,

> …devlet ve kültüre ilişkin takdir duyguları yenilikten, hem hükümdarların, hem de âlimlerin İslâm geleneğine ve kanunda ifadesini bulan "Osmanlı Tarzı" üzerine kurulu yeni bir siyasal, toplumsal ve entelektüel bileşkeyi oluştururken gösterdikleri yaratıcılıktan kaynaklanıyordu. Ne zaman ki hükümdarlar ve âlimler kültürel yaratıcılığı ödüllendirmekten ve desteklemekten vazgeçtiler, kanun kapsamına alınarak belli ölçüde zayıflatılmış halleriyle bile şer'i normların yerini idari ve dolaysız pratik gereksinimlere dayalı örfi normlar aldı, ulema, örnek ilim adamları ve Müslüman olmaktan çok, yükselmeyi düşünen hükümet görevlileri oldular, işte o zaman [Mustafa] Âli İslam'la Osmanlılık'ı ayırt etmeye başladı.[31]

28 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 267.
29 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 270-271. İtalikler eklendi.
30 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 270-271.
31 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 272-273.

Eğer Fleischer'in sunduğu şemanın haricine çıkarsak, Mustafa Âli gibi bürokratlar üzerinden değil, bu satırlarda dile getirilen hükümdar telakkisi üzerinden gidersek, sonuç, aslında Orta Çağ sonlarından itibaren dile getirilmeye başlanan, ancak Weber'in patrimonyal otorite gibi kavramlarında da izleri bulunan, "dolaysız pratik gereksimimlere" göre hüküm veren despotik ve bir keyfi bir yönetim gösteren bir Oryantal yönetici imgesidir. Fleischer bu imgeyi, "sınır boyu" kültürüyle bir kez daha kuvvetlendirir: hem *uç* kültürü ve hem de böyle bir kültürde kurulan devlet, "kaçınılmaz olarak art bölgenin yüksek kültür kurumlarından ve bunları oluşturan âlimler, kadılar ve hocalardan yoksun olduğu için bu açıkları ancak *padişahlar bu tür insanları başka yerlerden getirerek*, hukuk aracılığıyla ve kurumsal yeniliklerle kapatabiliyordu".[32] Lakin bizzat padişahların getirdiği bu ulema, hem "[t]ek bir insanın otoritesine ve vicdanına" tabi hale gelmiş oluyor ve hem de aralarındaki insicam bozulunca hukukun üstünlüğüne dayalı olan sistem kendiliğinden çöküyordu.[33] Oysa yüksek İslâm medeniyetine sahip başka "İslâm devletlerinin çoğunda, kuramsal olarak şeriata tabi olan, ama gerçekte pratik çıkarları gözeten hükümet ile, yönetimin beraberinde getirdiği manevi ve ahlaki sorunların bulaştırılmadığı bir şer'i uygulamada direterek siyasetten uzak durmaya çalışan ilmiye kurumu arasında belirli bir gerilim vardı. Dolayısıyla ulema hükümete karşı potansiyel ve kimi zaman fiilli muhalefet odağını oluşturuyordu. Otoriter bir padişah olan Fatih Sultan Mehmed yüksek İslami devletin doğasında içkin olan bu sorunu tüm ilmiye kurumunu kendisine bağlayıp atayarak çözmeyi denemişti".[34] Fleischer böylece zaten kompleksli ve Rum şovenizmi içinde bulunan şizofren bir ilmiye bürokrasisinin bir de ideal İslami gelenek ile "Osmanlı Tarzı" arasında sıkışmışlığından siyasi bir argüman üretir: "Evrensel ve eşitlikçi şeriattan, şeriatı temsil eden, geleneksel olarak adem-i merkeziyetçi ve siyasal bakımdan bağımsız ulemanın ahlaki otoritesinden ödün vermeden *hükümdarlık otoritesi* nasıl kurulabilir, bir İslâm imparatorluğu nasıl merkezileştirilebilir?"[35] Meseleyi Binbaş'ın tartıştığı bağlamla birleştirirsek, soru aynı yanlış sorudur aslında: bir İslâm imparatorluğu kendisini nasıl tevhid edebilir?

Bir yandan Rum iken eğitimle Osmanlı olmuş, ama diğer yandan aldığı eğitimle İslâm evrenselciliğinin de sözcüsü konumuna gelmiş bir bürokratik parçalanmış, şizofren dünyasını, ideal ile gerçek arasında da parçalanmış, merkezi bir otoriteye karşı muhalefet görevini sözkonusu merkezi otoritenin kendisine bağlayarak

32 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 274. İtalik eklendi.

33 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 274-275.

34 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 275.

35 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 280-281. İtalik eklendi.

ortadan kaldırdığı bir ortamda Osmanlı entelektüelinin hükümdarlık telakkisini değerlendirmeye çalışan Fleischer, zaten içkin olarak keyfi ve otoriter kıldığı bir hükümdarlık geleneğini, bir de yine Mustafa Âli üzerinden Türk ve Moğol gelenekleri bağlamında yeniden kurarak "Osmanlı Tarzı" dediği şeyi işte böyle kurar.

Ne var ki bu inşa faaliyeti, bir *uç* kültüründe hem İslâm ideallerini ve hem de şizofren bir entelektüel ortamın gerçeklerini uygulayabilmenin güçlüğünden doğan, hem Rumiliği ve hem de bundan ayrı olarak eğitimle gerçekleşen bir Osmanlılığı İslam'ın ilkeleriyle uyuşturmanın sıkıntılarını içeren bir "Osmanlı deneyiminin başarısızlığa uğra"mışlığı göz önüne alınmadan değerlendirilmesi imkânsız unsurları içerir. Bu anlamda Fleischer'in Moğol istilası ve Bağdat hilafetinin yıkması neticesinde oluşan siyasi iklime "halifelik sonrası siyasi düzen" demesi hayli anlamlıdır. Lakin bu anlam, hilafetin kendi içindeki gelişiminden, örneğin Kerbela sonrası ortaya çıkan hilafet kurumunun yapısallaşmasıyla başlayan tartışmalardan, dolayısıyla Emevi hilafeti ile Abbasi hilafeti arasında görülebilecek farklılıklardan ziyade, Moğol istilasının yol açtığı bir ikilik temelinde ortaya çıkar. Her ne olursa olsun, Moğollar 1258'de Bağdat'ı işgal edip Abbasi hilafetine son verdikten sonra, "gerçekte pek değil, ama kuramsal olarak evrensel halifelik", "İslâm ülkelerinde siyasal otoritenin tek meşru odağı" olarak da çökmüştür. Böylece daha evvel Selçuklu sultanlığı gibi çeşitli bölgesel hanedanlara meşruiyet bahşeden ve şeriatın koruyucusu olarak ortaya çıkan bir hilafet kurumu etkisini kaybetmiştir. Bu boşluk hilafet kadar evrensel egemenlik iddiası taşıyan, başka bir anlamıyla cihanşümul olan bozkır geleneğinin yönetici imgesiyle hem etkileşime ve hem de çatışmaya girecektir. Ancak *Cengiz yasası* temelli gelişen ve "ilahi takdir" ile belirlenen bir yönetici imgesi ile Oğuz Türklerinin benimsediği başka bir bozkır geleneği, her ne kadar Fleischer açıkça belirtmese de *Oğuz töresine* dayalı bir bozkır geleneği, birbirleriyle rekabet etmeye başlayacaktır. Fleischer'in neye göre biçimlendirdiğini tespit etmesi güç bu ikinci ayrımı, aslında bir hâkimiyet telakkisi olarak tanımlanmaktan çok sanki pratik olarak kullanışlı oluşuyla ortaya çıkmış gibidir ve yasa ile töreyi sanki yan yana var olan iki ayrı ve özsel gelenek olarak değerlendirir. Yine de bu her iki gelenek ile yüksek İslâm geleneği, en azından ilk karşılaşma dönemlerinde, birbirlerinin "antitezi niteliğinde"dir[36]. İlk gelenekte hükümdar her şeyin üstündedir ve yasası veya töresi hükümdür; ikincisinde ise halife olarak yönetici "şeriat"ın altında olan, ancak onun koruyucusu olabilen bir hükümdardır. İlkinde mülkiyet tamamıyla yönetici hanedanın uhdesinde iken ikincisinde "özel mülkiyet"e saygı gösterilmek zorunludur; ilki askeri bir elit yaratmışken ikincisi, "İran-İslâm yüksek kültür ge-

36 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 283-285.

leneklerinin" bir sonucu olarak bürokratiktik. Yine de Fleischer'e göre bu iki farklı gelenek farklı coğrafyalarda farklı kaynaşma biçimleri de doğurur ve "bozkır-İslâm sentezi" oluşturur:

> Örneğin 15. yüzyılda Osmanlılar hem Müslüman olmayanlara karşı *gazada başarılı olma*nın saygınlığına dayanarak ve hem de soylarının *Oğuzlar'a dayandırarak* aynı anda hem dinsel duygulardan, hem de bozkır egemenlik geleneklerinden yararlanmaya çalıştılar. Safeviler ise Türkmen konfederasyonlarının askeri desteğine dayandılar, ama meşruiyet iddialarını peygamberin soyundan gelme (seyyidlik) ve Safevi tarikatının kutsal başı olarak manevi saygınlık taşımalarına dayandırdılar. 16. yüzyılın başlarına değin bu *ideolojik deneyler*in çoğu, Osmanlılar'ınki de dâhil olmak üzere, evrensel iddiaların dayandırılabileceği bir temel arama girişimleri niteliğini taşıdı. Evrensel egemenlik ideali, farklı biçimlerde de olsa, hem İslâm, hem bozkır geleneklerinin yarattığı bir beklentiydi ve gerek yakın geçmişteki Cengiz Hanlığı örneği, gerek daha uzak geçmişteki halifelik, bu idealin gerçek olabileceğini gösteriyordu.[37]

Elbette bu betimlemede sorun, örneğin Osmanlı'yı Wittekçi bir gaza varsayımı çerçevesinde tanımlaması bir yana, her türlü meşruiyet iddiasını bir "deney"e, hem de "ideolojik deney"e dönüştürmesidir, ancak "ideal" olarak var olabilen cihanşümul bir "ideolojik deney"e. *Buradan bir hükümdarlık telakkisi oluşturmak elbette mümkün değildir; çünkü ancak deneysel olarak kendisini gerçekleştirmeye çalışan ideal bir durum olarak zaten kodlanmıştır*. Lakin Fleischer'in *analitik olarak kendisini gösteren bu sorundan* daha derin sorunu, bunu yine Mustafa Âli üzerinden göstermeye çalışırken ortaya çıkar. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Mustafa Âli, imparatorluğun kaderini yazan, hatta imparatorluğun kaderi hakkında karar veren istisnai bir figür haline getirilince, hükümdarlık telakkilerine dair söylediği bütün şeyler de, ideoloji kavramının içerdiğinden ayrı ve daha derin olarak, sanki Mustafa Âli'nin *bir icadı* gibi sunulur. Üstelik bu telakkiyi bozkır geleneği ile yüksek İslâm geleneğine bağlamak için herhangi bir çabaya da girilmez. Bu ikilik deneysel bir mahiyet taşıyan bir hükümranlık ve hükümdarlık telakkisinin asıl egemeni gibi bir işlevi haizdir.

Fleischer, önce Mustafa Âli'ye "Osmanlı devletinin oluşumunda İslami inanç kadar büyük önem taşıyan bir Türk-Moğol siyasal geleneğinin varlığını çok iyi" *kavratır*[38]. Bunu yaparken, bozkır geleneğine dair bazı gözlemler yaptıktan sonra, sanki tarih yazan birisi için olağandışıymış gibi, Mustafa Âli'nin döneminde mevcut olan "dört büyük İslâm devletini ve bunların hükümdarlarını" birer birer saymasını özetleyerek yorumlamaya girişir. Fleischer'e göre, "[k]öken ve yapılarının bazı yönleriyle 16. yüzyılın Osmanlı İmparatorluğu'nun ve onunla çağdaş olan

37 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 285. İtalik eklendi.

38 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 297.

belli başlı öbür İslâm devletlerinin Moğol ve Timurlu devletleriyle pek çok ortak özelliği" vardır.[39] Bu yerinde bir tespittir, ancak bu özelliklerin hangi açılardan benzeştiği sorulduğunda iş değişir. Osmanlı "göçebe bir geçmişten doğmuş, üstün bir klanın başkanlığında fetih ve birleşmeye dayana bir devlet"tir ve "veraset düzeni", "diplomasi", "Kırım ve Özbek hanlarının Cengiz Han'a dayalı meşruiyetini tanımaları" ve "şeriattan ayrı bir hanedan hukuku ilan etmeleri"nin de gösterdiği gibi, "Osmanlılar yeni bir bölgesel İslâm devleti yaratırken, aynı zamanda da *bir süre için* bozkırın siyasal geleneklerine bağlı" kalmışlardır: "Tıpkı Timur gibi Osmanlılar da gazi ülküsü biçiminde dinsel temelli bir ideoloji yaratarak İslami kimlikleriyle göçebe kökenlerini ve siyasal geleneklerini uzlaştırmaya" çalışmışlardır.[40] Burada Timur İmparatorluğu'nun adının anılması da önemlidir, lakin ya mesela Abbasiler veya Selçuklular? Elbette burada Wittek'teki gaza varsayımının bir ideoloji olarak ortaya çıkması kadar bozkır geleneği ile İslami kimliği bağdaştırıcı bir unsur olarak belirmesine de ayrıca dikkat çekmek gerekmektedir. Bu bize Fleischer'in Osmanlı 'kuruluş' sarmalına ne kadar yaslandığını gösterdiği gibi, bu sarmalın nasıl bir ideoloji ürettiğini de işaret eder bir niteliği haizdir.

Ne var ki Osmanlı, kendinden önceki bozkır geleneği ile İslami kimliği bağdaştıran devletlerden bazı farklar da taşır: her şeyden önce, Osmanlılar merkezileşmiş bir devlet oluşturmaya çalışarak ve onaltıncı yüzyılın ortalarına kadar evrensel ya da cihanşümul iddialarda bulunmayarak daha baştan cihanşümul iddialarla yola çıkan Cengiz ve Timur geleneklerinden ayrışır. İkinci olarak, zaten içkin olarak neredeyse bütün çalışmasına hâkim olan bir temayı bir kıyaslama mantığı dâhilinde gündeme getirerek Fleischer , "Osmanlı'nın meşruiyeti"nin, "hem İslami, hem de göçebe siyasal gelenekleri açısından zayıf" olduğunu iddia eder. Ortada meşruiyet devşirebilecekleri bir halifelik kurumu olmadığı gibi nesep açısından da önemsiz bir yerden gelmektedirler. Osmanlı 'kuruluş' sarmalının hâkim temalarından birini tekrarlayarak Fleicher, bu kez Osmanlı'yı belirli bir ideolojiden de yoksun bırakarak ve böylece sanki gazayı ideolojik bir bileşen gibi sunduğunu da unutarak, onun başarılarından dolayı hâkimiyet kazandığını iddia eder: "Başarıları gerçekte ideolojilerinden çok daha büyük ölçüde etkinliklerine dayanıyordu".[41] Wittekçi "çekirdek" fikrine dayalı olarak hem Wittek tarafından ve hem de sonradan başka tezahürleriyle sık sıkı kullanılacak, ancak Gibbons'ın da başka bir şekilde ileri süreceği bu tema, Fleicher'in iddialarını *analitik olarak* takip etmeyi güç bir hale sokar. Osmanlılar

39 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 285.
40 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 286.
41 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 286.

başarıları ve girişimleri nedeniyle önce devlet olmuşlar, kendinden önceki hâkimiyet telakkilerinden ("ideoloji"lerinden) çok fazla yararlanmamışlardır; ancak örneğin "Timur'un Osmanlı uygarlığı üzerinde doğrudan ve belgelerle kanıtlanmış bir etkisi vardır". Burada belgelerle kanıtlanmış olduğunu iddia ettiği bağın kaynağı, Wittek'in "Ankara bozgunu"na dair tezleridir. "Moğol etkisini saptamak" ise, "biraz daha zordur, ama son araştırmalarla bazı bağlantılar açığa çıkmaya başlamıştır".[42] Burada da "son araştırmalar" dediği, Heywood'un Osmanlı'yı post-Malazgirt değil post-Pontik bir oluşum gibi değerlendirdiği, tarihsel bir açıklama olmaktan ziyade radikal bir teori olarak ortaya koyduğu varsayımlardan ibarettir. Kısacası Fleischer bizzat Mustafa Âli'nin tarihinden çok çağdaş bir Osmanlı algısından yola çıkar ve bunu Âli üzerinden yeniden kanıtlamaya çalışır. Böylece Osmanlı, hâkimiyet telakkileri açısından bir tecrübeye (bir "deney"e) dönüşüverir, modern Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarının sınandığı bir tecrübeye.

Fleischer'in Mustafa Âli üzerinden Osmanlı hâkimiyet telakkilerini ele alışı, karışıktır; nerede Fleischer'in kendisi konuşmakta, Mustafa Âli'nin görüşleri nerede başlamakta, anlaşılması güç bir hal alır. Örneğin, şovenist bir Rumi, ama eğitim vasıtasıyla Osmanlı da olmuş bir bürokrat olarak çizdiği Âli portresi ile Osmanlı yerelliği ile İslâm evrenselciliği arasında sıkışmış *uç*taki bir Osmanlı entelektüeli olarak Âli portresi, birbiriyle telif edilmesi güç olduğundan, zaten sıkıntılıdır; ancak aynı Âli'nin "Osmanlılar'ı Moğol sonrası İslâm tarihinin bir parçası olarak gördüğünü, bu tarihsel bağlamda yerleşik nüfusun Müslümanlığı kadar göçebe yönetim geleneklerinin ve Cengiz, Timurlu ve Türkmen ideolojilerinin de ağırlık taşıdığını"[43] düşündüğünü belirtmekle yetinerek özetlediği bir geçmiş, hatta 'kimlik' algısını birlikte ele almak neredeyse imkânsızdır. Fleischer, bir kez daha, Osmanlı üzerine modern tarihyazımının tezlerini Âli üzerinden kanıtlamaya girişmektedir.

Ne var ki Âli'de bütün bunlarla tezat oluşturan başka bir 'tarih bilinci'nin olduğunu gösteren doğrudan tarihyazımını çözümlemeye başladığında, özellikle Âli'de "hükümdarlık hiyerarşisi" bulunduğunu belirttiği bölümlerde, başka bir tablo daha ortaya çıkar. Âli, döneminin dört büyük imparatorluğunun hükümdar anlayışlarını bir kategorileştirmeye, hatta hiyerarşik bir düzenlemeye de tabi tutmuştur. Dönemindeki Osmanlı, Safavi, Babür ve Özbek devletleri için kendi adına hutbe okutmak ve sikke basmak gibi hususlardan yola çıkarak, bunların kullandıkları unvanlarının niteliğini incelemiştir. Böylece "padişah", "şah", "sultan", "han" gibi unvanların ortaya çıktığını; "padişah"ın genel bir adlandırma olsa da "sultan"ın,

42 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 286.

43 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 289.

"İslami nitelikte olan ve halifelik düzeninden kaynaklanan" bir terim olduğunu; "şah"ın, İslâm öncesi Sasani ve Ahameniş imparatorluklarından gelen, "krallık ve evrensel egemenliği çağrıştıran" bir unvan olarak, "halka ve tasavvufa özgü çağrışımları" da bulunduğunu; "han"ın ise, "Cengiz'in ve Oğuzlar'ın saygınlığı ndeniyle" kullanım değeri olan bir unvan olarak görüldüğünü belirtir. Bu kategorik ayrımlardan sonra da Mustafa Âli'nin "o dönemdeki hükümranlık terminolojisi üzerine düşünceleri"ni şöyle özetler:

> Her ne kadar bu devletlerin dördünde de aynı Arapça ve Farsça [eklemek gerekir ki aynı zamanda Türkçe: "han" Türkçedir çünkü] sözcüklerin bulunduğu ve kullanıldığı görülse de, aralarında önemli anlam farklılıkları vardır. Örneğin sultan terimi Rum'da yalnız hükümdar (sikke ve hutbe sahibi, padişah) ve hanedanın kadın üyeleri için kullanılırken İran'da bu terim sancak beyi düzeyinde bir taşra yöneticisini anlatır. Timurlu hükümdarlarına da sultan denilir. İran'ın hükümdarı şah, Maveraünnehir ve Kıpçak bozkırlarınınki ise handır. Devletlerarası kullanım daha da karışıktır; Osmanlı olmayanlar Rum sultanına padişah ya da hünkâr (Farsça 'hüdavendigar"dan gelen, İlhanlılarca yeğlenen bir unvan) derler. Âli'nin dikkat çektiği nokta, bölgesel egemenlik açısından bütün bu terimlerin aynı işlevi ve statüyü anlattığıdır.[44]

Elbette "bölgesel egemenlik açısından" da olsa, bu unvanların "aynı işlevi ve statüyü" anlattıklarını iddia etmek, Fleischer 'in varsayımlarının odağını oluşturan İslâm ve bozkır geleneklerinin birbirleriyle hem çatışmacı ve hem de eklemlenmeci bir ilişki içinde oldukları teziyle olduğu kadar bu unvanların tarihsel gelişimleri içinde oluşturdukları terkiplerle de örtüşmez. Fleischer burada sözkonusu unvanların olabildiğince basit ve sade bir şekilde, sözlük anlamlarına dayalı bir tasvir yapmaktadır. Bu, ne Mustafa Âli'deki olduğu iddia edilen "hükümdarlık hiyerarşisi"ni açıklayabilir ve ne de genel olarak sözkonusu unvanların bir takım coğrafi bölgelerde kazandığı farkların tarihsel nedenlerini izah edebilir. Özellikle Morgancı bir şema üzerinden hanlığın, kağanlığın, sultanlığın (ve eklemek gerekir ki sahip-kıranlığın) hangi koşullarda nasıl ortaya çıktığını çözümleyen Halil Berktay ve Ümit Hassan çizgisiyle kıyaslandığında, Fleischer'in Mustafa Âli üzerinden çözümlemeleri tarihsel hiçbir iddia içermediği gibi, analitik olarak da anlaşılması zor bir içeriği haizdir; Mustafa Âli'nin metinlerinde var olan unvanları ve bu unvanlara dair görüşleri tekrar etmekten ve bunu Osmanlı 'kuruluş' sarmalındaki şemaya uygulamaktan öteye gitmez.

Ne var ki karışıklık bu noktada da kalmaz ve Fleischer'in Mustafa Âli'nin bu unvanları başka bir sınıflandırmaya tabi tuttuğunu belirttiği an bir adım daha ileriye taşınır. Padişah, han, hünkâr veya şah, bölgesel hükümranlık alametleridir ve bunların üstünde ayrı bir tasnif daha vardır. Bu tasnif de kendisini iki farklı unvanda

44 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 289-290.

gösterir: "'müeyyid min ind-Allah' ve 'sahib-kıran". Bunlardan birincisi, "hiçbir savaşta yenilmemiş hükümdarı anlatır ve Osmanlı sultanlarından üçü (Fatih, I. Selim ve Süleyman) bu konuma erişmişlerdir. Sahib-kıran, evrensel egemenlik kurmuş bir dünya fatihi anlamına gelir. Âli'ye göre, dünya yalnızca üç sahib-kıran görmüştür; İskender, Cengiz ve Timur. Saltanatının sekizinci yılında ölmüş olmasa, I. Selim'in de sahib-kıran olabileceği düşünülebilir".[45]

Ne var ki diğer unvanlar için de geçerlidir, ama "sahib-kıran" kavramı sadece Mustafa Âli'ye özgü bir kavram mıdır? Bunun bir öncesi, farklı kullanım biçimleri, kendince bir tarihi ve kullanım alanı yok mudur? Fleischer, burada, yine Mustafa Âli ile birlikte, ama sadece tasnif düzeyinde kalan ayrımlar üzerinden gider. Örneğin "evrensel hükümdarlık, en yüksek hükümdarlık biçimidir; meşruiyeti yadsınamaz, çünkü böylesine çarpıcı bir başarı, Tanrı iradesinin elle tutulur kanıtını oluşturur" der[46], ancak bu sanki herhangi bir politik teolojik bir yansıması olmayan, sadece Osmanlı bürokrasisinde görevli bir bürokratın bir şekilde yazdığı tarihte ortaya çıkmış bir sınıflandırma gibi durur. Gerçi çeşitli dipnotlarla başkalarında da benzeri unsurların var olduğuna değinilir, ancak bunlar Mustafa Âli'nin istisnai karar vericiliğinde eriyip giderek herhangi tarihsel bir yörüngeye oturtulamayacak kadar talidir. Dolayısıyla sözkonusu "evrensel hükümdarlık" da kimi zaman bozkır geleneklerindeki *kut* anlayışıyla karışır[47], kimi zaman da "sahib-kıran" düşüncesinin yerini tutan bir terim halini alır. Yine de *cihanşumüllüğü kayıtlayarak yola çıkan, onu sanki boş bir ideolojik form halinde sunan* Fleischer, burada Mustafa Âli'nin yaptığı cihanşümul olmayan hükümranlıklara dair ayrımı olabildiğince yayar. Buna göre, iki türlü bölgesel hükümranlık vardır: Birisi, soydan gelen bir meşruiyete dayalı hükümranlıklar iken ikincisi de, iktidarı güç ile ele geçiren, "böylece Tanrı'dan yardım aldıkları (müeyyid min ind-Allah) ortaya konulan" hükümranlıklar. İkincisi "sahib-zuhur"dur ve bu terim "en tarafsız anlamıyla bir devlete ya da hanedana adını veren kişiyi" belirtir: "Osmanlıları'ın kurucusu Osman, sahib-zuhurdur; buna karşılık Timur hem sahib-zuhur, hem de sahib-kıran"dır. "[S]ahib-i zuhur (ya da sahib-zuhur) adlandırması", "haydut ve asiler de dâhil, güç kullanarak egemenlik kurmaya çalışan herkes için" kullanılabilirken[48], "sahib-kıran"ın ne olduğuna dair

45 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 290.

46 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 290.

47 Örneğin Fleischer, Halil İnalcık'ın aşağıda ele alacağımız bir makalesinde geliştirilen meşruiyetin sadece Tanrı vergisi olduğunu ileri süren, lakin bunun yanında tuhaf bir biçimde "veraset" usullerinden de bahseden tezlerini kullanır burada. Bkz., Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 290, not. 17.

48 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 291-292.

herhangi bir tanıma rastlamayız. Bunun nedeni, Fleischer'in Osmanlı'nın tabi olduğunu düşündüğü siyasal gelenekte, "sahib-zuhur"un bir yeri olduğunu düşünmesi, ancak "sahib-kıran"ın en azından Kanuni dönemi için bir değeri olsa da[49], çok da belirleyici olmadığını düşünmüş olması olabilir. Zaten, yukarıda gördüğümüz üzere, Kanuni'nin son dönemlerinde "sahib-kıran" unvanına yol açan mesihçi beklentiler, kanuna dayalı bir anlayışla tasfiye edilmeye çalışıldığını ileri süren bir tezin sahibi olan Fleischer, aşağıda farklı bir bağlamda da anlamlı olduğunu göreceğimiz "sahib-kıran"ı herhangi bir hükümranlık telakkisi içinde değil, daha çok mehdici beklentilerle alakalı bir biçimde değerlendirir.

Aslında kavramı oluşturan bileşenlerden "zuhur"un kısmının farklı bir bağlamda farklı bir şekilde kullanıldığına yine aşağıda döneceğiz. Osmanlı'nın Osman Gazi eliyle, "sahib-zuhur" ile kurulmuş olması ise, Fleischer'e göre, herhangi bir meşruiyet iddialarının dayanağının olmaması ve devletlerini gaza ruhuyla kurmuş olmalarına dayalı olarak gelişir: "[S]ahib-zuhur bir kez meşru bir devlet ve hanedan kurduktan sonra, onun soyundan gelenler, kalıtsal hakları (haseb-i neseb) temelinde hüküm sürerler". Böylece *Fleischer de, Mustafa Âli üzerinden de olsa, tıpkı Heywood'un Osmanlı'yı zamanın teröristlerine benzetmesi gibi, "haydut"lara benzetir:* "Âli'ye göre Osmanlılar'ı haydutlardan ayıran, onların siyasi zekâsı, adaleti, şeriata bağlılıkları ve kuşkusuz devlet başkanlığına daha meşru bir adayın bulunmayışıdır".[50]

Daha meşru bir aday meselesi sözkonusu olunca, elbette bir dönem Osmanlı hanedanına alternatif arayışların olduğunu belirtmek gerekir. Ancak bunlar, Feri-

49 Bkz., Fleischer, "Mehdi ve Binyıl", s. 149-161; ayrıca bkz., Cornell H. Fleischer, "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman", *Soliman Le Magnifique Et Son Temps* içinde, der. Gilles Veistein, (La Documentation Française, Paris: 1992), s. 159-177; Cornell H. Fleischer, "Shadows of Shadows: Prophecy in Politics in 1530's İstanbul", *International Journal of Turkish Studies*, c. 13, no. 1-2 (2007), s. 51-62.

50 Fleischer'in burada Mustafa Âli'ye dayandırdığı iddiasının temeli zayıf görünmektedir. Amacımız Mustafa Âli'nin ne dediğini değil, Fleischer'in ona dayanarak nasıl bir tablo ortaya koyduğunu ele almak olduğundan, Mustafa Âli'nin metinlerine dönmek ve bunları Fleischer'in iddialarıyla kıyaslamak ayrı bir çalışmanın konusunu oluşturacağından, burada sadece Fleischer'in Âli'den nasıl bir dayanakla böyle bir iddiada bulunduğunu vermekle yetiniyoruz. Fleischer, bu iddiasını, düştüğü bir dipnotla şöyle gerekçelendirir: "Celalilerin ve hükümdarlık iddiasında bulunanların soygunculuklarını betimlerken Âli, bunların çoğunlukla 'etrakın (Türklerin) boy beğleri' olduğunu ve genellikle soylarını ya Peygamber'e, ya da eski bir hanedana dayandırarak böyle bir meşruiyet iddiasında bulunduklarını belirtir". Buradan Âli'nin Osmanlı'nın da döneminin haydutları olduğu veya Osmanlı ile haydutlar arasında bir fark bulunduğunu düşündüğü sonucunu çıkarmak elbette güçtür. Bu karışıklığın nedenine aşağıda döneceğiz. Bkz., Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 292, not. 20.

dun M. Emecen'in de gösterdiği gibi, yine belirli bir hükümranlık telakkisi içinde şekillenmiştir veya zaten hanedan içindeki alternatiflere dayalı olarak gelişmiştir;[51] ayrıca Suraiya Faroqhi'nin de ileri sürdüğü gibi, isyanlarda dahi isyana neden olan hususların sultana rağmen gerçekleştiği, sultana değil bürokrasiye karşı olduğu görülebilir.[52] Dolayısıyla Fleischer'in Mustafa Âli'nin haydutlarla hanedanlara dair yaptığı kıyaslamayı yanlış bir bağlamda okuduğu söylenebilir.[53]

Bu açıdan Mustafa Âli'nin şikâyetleri Osmanlı hanedanlığına değil *Osmanlı yönetimselliğine* yönelik itirazlar olarak görülebilir ve daha çok Fleischer'in neredeyse yarım sayfalık bir özetlemeye tabi tuttuğu 'adalet dairesi' anlayışı çerçevesine yerleştirilmelidir.[54] Ancak Fleischer, Âli'nin "genel bakışı"nın şu olduğu kanısındadır: "Etkili, etkin ve adil yönetim, son çözümlemede kalıtsal meşruiyetten daha büyük önem taşır. Soyu gereği en iyi hükümdar adayı olan kişi, zorunlu olarak en iyi hükümdar değildir; gerçek hükümdarlık ve meşru yönetim kurumsal dayanaklardan *eylemlerle* ortaya konur".[55] Fleischer'in herhangi bir hükümdarlık telakkisiyle değil

51 Bkz., Feridun M. Emecen, "Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar", *Osmanlı Klasik Çağında Hanedan Devlet ve Toplum* içinde, (Timaş Yayınları, İstanbul: 2011), s. 37-60.

52 Bkz. Suraiya Faroqhi, *Devletle Başa Çıkmak*.

53 Bu çerçevede Fleischer'in Mustafa Âli'yi değerlendirdiği bağlamı, mesela Âli'nin siyasetnamesi hükmündeki *Nushatü's-Selatin*'deki genel değerlendirmeleri yanında devlete ("ol hüma-yı evc-i sa'adet"e) veya padişaha (padişah-ı Âli-mıktar"a) dair ifadeleriyle kıyaslamak bizi ilginç noktalara götürebilir. Mustafa Âli, Hüseyin Yılmaz'ın sultan merkezli bir hükümranlıktan vezir merkezli bir yönetimselliğe geçiş olarak ifade ettiği uygulamalara itirazları olan bir bürokrat gibi durur. Sultanın kendisini simgesel bir düzeye çekip işleri vezir eliyle görmesini eleştiren bir bakış açısına sahiptir ve ayrıca tıpkı Katib Çelebi'nin *Düsturu'l-amel li Islahi'l-halel*'iyle kıyaslanmaya müsait bazı önerileri vardır. Fleischer Mustafa Âli'nin 'huy'una çok fazla önem atfettiğinden bu tür kıyaslamalara çok fazla itibar etmemiş görünmektedir. Bkz., Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü's-Selatin: Siyaset Sanatı*, haz. Faris Çerçi, (Büyüyenay Yayınları, İstanbul: 2015); Kâtip Çelebi, *Düsturu'l-amel li Islahi'l-halel*, haz. Ensar Köse, (Büyüyenay Yayınları, İstanbul: 2016). Hüseyin Yılmaz, Mustafa Âli'ye çok fazla değinmez. Değindiği yerlerde ise bir hükümranlık telakkisi bağlamından ziyade dönemin gelişmelerine dair tutumuyla ilgilidir. Bkz. Hüseyin Yılmaz, "The Sultan and the Sultanate".

54 'Adalet dairesi' konusunda bkz., İlker Kömbe, "Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramlar", Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2014); Linda T. Darling, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*, (Routledge, Londra: 2013). Özellikle İlker Kömbe'nin çalışması, hem 'adalet dairesi" fikrinin İslâm öncesi geleneklerden itibaren kaynaklarını göstermesi itibarıyla, hem kısa ve uzun versiyonlarının nitelikleri itibarıyla ve hem de sadece siyasetname literatüründe değil, edebi-ahlaki, ameli, tarihi ve çoğrafi literatürdeki kullanımlarını sergilemesi itibarıyla dikkat çekici bir çalışmadır.

55 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 293.İtalik eklendi.

"eylemlerle" diye tanımladığı bir yönetimsellik fikrinin dayanağı, Mustafa Âli'nin bu konudaki görüşlerini ayrıca değerlendirmek kaydıyla, yine Mustafa Âli üzerinden, onun Hz. Ali ile Muaviye arasındaki ihtilafına dair gözlemlerini özetlemesi üzerinden gerçekleşir. Hz. Ali "pratik önerilere kulak verip zora başvurmayacak kadar ahlaki ve manevi bir tutum" sahibi olduğundan "daha etkin ve güçlü" olan Muaviye karşısında "kendi sonunu hazırlamıştır". Böylece, Fleischer'e göre, "Müslümanların haklı hükümdarlarının yönetimini" ifade eden halifelik ile "iradesi ve etkili eylemleriyle egemenliği ele geçiren ve sürdüren" yönetici anlamında bir emirlik anlayışı da ortaya çıkmıştır.[56]

Fleischer'in böyle bir ayrımdan yola çıkarak Türk ve Moğol mirasını konumlandırma biçimi de hayli dikkat çekicidir. Fleischer'e göre sorun, bir kez daha ve daha net bir şekilde ifade edilmiş biçimiyle, "Müslümanlar için evrensel egemenliğin tek meşru biçimi İslâm cemaatine ve onun vahiyle gelmiş hukukuna dayanırken, göçebe gayrimüslim Cengiz soyunun evrensel yönetimini tarihçi [Mustafa Âli ve benzeri Osmanlı bürokratları] nasıl meşru kabul edebilir?" sorusunda yatar. Elbette bu formül, *Anglo-Sakson geleneğinde İslamiyet'i özcü bir varoluşa indirgeyerek onun durağan olduğuna dair iddiayı* da hatırlattığından, Mustafa Âli veya benzeri Osmanlı bürokratlarının sorunu olmaktan çok Fleischer'in sorunu gibidir. Lakin tarihsel olarak bakıldığında, Müslüman devletlerinin entelektüellerini meşgul etmiş bir yanı da bulunan bir sorudan yola çıkarak Fleischer'in vardığı sonuç, Müslüman olmayan göçebe imparatorluklarının İslâm diyarlarını işgal ederek Müslüman bir yönetimi yıkmasını, sanki bir teodise sorunu olarak kodlamasıdır: "[S]onuç, Moğol askeri başarısının, Moğol adaletinin ve Moğollar'ın ilim ve kültürü coşkuyla korumalarının Cengiz soyundan gelenleri Müslüman Abbasi hanedanının sorumsuz, cahil ve ahlaken yozlaşmış oğullarından daha değerli ve etkili hükümdarlar haline getirdiğidir". Neticede "Moğol istilasındaki *tanrısal onay* sorununa değinilmemekle birlikte, bunun gerçekleşmiş olması, böyle bir onayın varlığına işaret" olarak görülür.[57] Bu elbette ki zorlama bir yorumdur ve her ne kadar Fleischer hep çevresinde dönüp dursa da, "Cengiz Han'ın göçebe yönetici elitinin ilişkilerini düzenlemek için ilan ettiği yasa biçiminde Moğolların uyguladığı adalet ilkesinin meşruiyetteki önemi"ne değinse de, sözünü ettiği "Cengiz yasası ile Osmanlı kanunu arasında belirgin denklik", meseleyi bir türlü 'adalet dairesi' fikrine getirmediğinden, havada kalır.[58] Dolayısıyla 'kuruluş' sarmalına dayalı bir Osmanlı algısı olduğunu çeşitli yerlerde vurguladığımız

56 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 293.

57 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 294. İtalik eklendi.

58 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 294.

Fleischer'in ikinci ciddi sorunu ortaya çıkar: "Osmanlı ve Moğol geleneklerinin böyle birbirine bağlanması rastlantısal değildir. Hem siyasal geleneğin ortaklığına ilişkin bir kavrayışa işaret etmekte, hem de Osmanlılar'ın siyasal statüsüne değinmektedir; çünkü *Osmanlılar'ın yönetimlerini meşru kılmak için kanun ötesinde pek ideolojik dayanağı yoktu*".[59] Her ne kadar bunun ne anlama geldiğine ve nasıl olduğuna dair herhangi ciddi bir gözlemine rastlamasak da Fleischer'in kanunun üstün tutulması gibi bir fikre gelip dayanması iyi bir şeydir elbette; ancak zaten buna "ideoloji" diyerek meseleyi niye ayrıntılı incelemediğini de sergilemiş olur.

Osmanlı'da yasa veya töre geleneğinden herhangi bir iz bulunmadığını iddia etmeye çalışmıyoruz burada; ancak Fleischer'in varsayımlarının sorunu, tek hüküm sahibi bir yönetici olarak beliren bozkır hükümranlık telakkisi ile padişahın bile üstünde olan bir kanun anlayışının analitik olarak nasıl bağdaştırılacağı gibi veya hükümdarlık telakkisi ile yönetimsellik anlayışının karıştırılması gibi *teknik bir sorun*dan da öte, ulaştığı sonuçta yatmaktadır. Başka bir ifadeyle kanuna "ideoloji" demesinin gerekçesi bu noktada kendisini gösterir: "Hakkaniyetli hükümdarlığın İslami bir kimlik taşıma zorunluluğu yoktur ve İslâm geleneğinden tümüyle *ayrı bir siyasal ortamdan gelen gayrimüslim bir hükümdar [diyelim ki Afganistan'ı veya Irak'ı işgal eden bir Amerikan başkanı]*, pekâlâ bir Müslümandan daha iyi ve daha meşru bir hükümdar olabilir". Oysa Moğol geleneğinin veya Cengiz yasasının hiç de böyle bir alımlanışı olmamıştır. Müslüman olmayan adil bir hükümdarın tasnifinin de divan şiirlerinde adlarına çokça rastladığımız kadim hükümdarlar ile Habeşli Necaşi gibi hükümdarları aşıp aşmayacağı ayrıca tartışılmalıdır. Meselenin niteliği, aşağıda daha ayrıntılı duracağımız üzere, başka yerde yatmaktadır ve "yönetim ile dinsel hukuk kavramlarını birbirinden ayır"an bu bu ayrım, bir Osmanlı bürokratından daha çok, daha Hz. Ali ile Muaviye arasındaki mücadeleden başlayan *bir hükümdanlık telakkisinin içkin tarihsel gelişimi*ne bakmaktan erinen, "İslami öğreti kuramıyla yönetim uygulaması arasında" bir ayrım yapmak isteyen Fleischer tarafından yapılan, dahası *sömürülen* bir ayrımdır.[60]

Bir bakıma Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarının örf-şeriat şeklinde kodlayacağı bir geleneği de kendi içinde barındıran bu ayrım, Fleischer'in aceleci gözlemler yapmasına da yol açar. Moğol işgali sonrası artık "evrenselci" iddiada bulunacak hiçbir hükümranlık ideali kalmamıştır; bu iddiaya sahip çıkacak "halife" unvanı, "diplomatik yazışmalarda kullanılmakla birlikte 'Müslüman hükümdar'dan öte hiçbir anlam" taşıyamaz olmuştur.[61] Dolayısıyla,

59 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 295. İtalik eklendi.
60 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 295. İtalik eklendi.
61 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 297.

> İslâm dünyasında Moğol sonrası başlıca devletlerin kökeni, başat nitelikteki Cengiz Han ve Türkmen Oğuz egemenlik gelenekleriyle soy çizgisi ya da siyasal bağlantı temelinde siyasal meşruiyet iddiasında bulunan kabile konfererasyonlarına dayanıyordu. Timur fetih girişimlerine, Cengiz Han'ın soyundan gelen Çağatay hanların adına yetki taşıyarak başladı; Akkoyunlular da yönetimlerini, üstün aşiretin Oğuz Han'ın soyundan geldiği iddialarına dayandırdılar. Bu siyasal birimler istikrara kavuşup merkezileştikçe, İran-İslâm kökenli yüksek egemenlik ve devlet yönetim idealleriyle bozkırın geleneklerin birbirine karışarak hem ideolojik, hem kurumsal düzeyde ifadesini bulan çeşitli sentezler üretilmesine yol açtı. 14. ve 15. yüzyıllar boyunca bu tür sentezler *deneysel* ve dayanıksız oldu... 16. Yüzyılın ortalarında ise bozkır-İslâm sentezi artık kesin biçimini almıştı. Hepsi Müslüman ve hepsi Türk kökenli olan dört bölgesel imparatorluğun (Osmanlı, Safevi, Özbek ve Timurlu-Babür) kurulması ve sağlamlaşmasıyla herhangi bir biçimdeki evrensel imparatorluk ideali geçerliliğini yitirdi.[62]

Fleischer'in hilafeti merkeze aldığı, onu da bir ideal olarak hilafet olarak okuyarak yaptığı bu okumanın, "bozkır-İslâm sentezi" dediği şeyin nasıl oluştuğunu ayrıca eleştirel bir okumaya tabi tutulmalıdır; lakin Osmanlı, Safavi ve Timur imparatorluklarında teşekkül eden hâkimiyet telakkilerinin bu kadar basit bir form taşımadığını da belirtmek gerekir. Yine de bu noktada vurgulanması gereken husus, onun "evrensel" konusuna yaptığı vurgudur. *Fleischer tam da içkin bir tarihsel gelişim içinde gösteremediği için "evrensel"in Batılı siyasal ve teolojik yorumlanışına açık bir değerlendirme yapmakta ve hem halifeliğin ve hem de evrensellik iddialarının siyasal olduğu kadar teolojik içeriğinin en azından dönemine uygun bir okumasının yapılmasına kapıyı kapamaktadır.*

Ne var ki Osmanlı'da bu "deneysel" sentez, "çeşitli ideolojiler"le oluşturulmaya çalışılmasına yol açar. Yani sentez bölgeseldir, Rumi bir diyarda eğitimle verilen bir Osmanlı kimliğinin şizofren yapısına uygun olarak, çeşitli haller alır. Bunun bir nedeni, daha önce de dile getirildiği şekliyle, Osmanlı'nın diğer devletlere nazaran meşruluk iddiası en zayıf olanı olmasıysa, diğer bir nedeni de tıpkı Wittek'te olduğu gibi Fleischer'de de ikili bir üçlemenin bulunmasıdır. Osmanlı, meşruiyet iddiası zayıf olduğundan, birincisi gazi geleneğine dayalı olarak, ikincisi Oğuz soyuna dayalı olarak ve üçüncüsü de Selçukluların mirasçısı olarak bir meşruiyet arayışına girmiştir.[63] Ne var ki "Gazi, Türkmen [Oğuz] ve Selçuklu ardılı motifleri"nin kendi başına yeterli bir meşruiyet sağlayamadığı özellikle onaltıncı yüzyılda aşikâr bir biçimde hissedilmeye başlanmıştır. İşte bu noktada Fleischer, tıpkı 'adalet dairesi' fikrinden hareketle yorumlanabilecek bir takım hususları metinlerinden yola çıktığı Mustafa Âli'den esirgemesi gibi, bu kez de 'nizam-ı âlem' fikrine dayalı bir

62 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 298. İtalik eklendi.

63 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 299-300.

takım hususları da yine ondan esirgeyecek bir yola başvurur. Başka bir ifadeyle, Mustafa Âli'nin 'nizam-ı âlem' gibi bir fikirden hareket ettiğini ima eder yorumlar yapar; ama böyle bir fikrin adını vermediğinden onu serbestçe yorumlayabileceği bir çerçeveye yerleştirir. Yeniden "adil hükümdarlığın mutlaka Müslüman olmayı gerektirmediği" ya da "İslamiyet'i kabul etmekle eşanlamlı olmadığı"; "güçlü bir gayrimüslim hükümdarın bir devletin çıkarlarına yetersiz bir Müslüman hükümdardan daha iyi hizmet edebileceği" fikrine geri dönen Fleischer, bunu aynı şekilde "yerleşik bir hükümdarlık hanedanına başkaldıran asi"nin, "eğer ondan daha adil ve yetenekliyse, yönetme hakkı"nın "da daha zorlayıcı" olabileceği varsayımıyla da birleştirerek; kısacası gayrimüslim ve asi bir yönetici fikrine dayanarak, yönetim ile dinin ayrılabileceği düşüncesini de dile getirerek, şunu iddia eder:

> Düzenin korunması, denetim ve siyasal istikrar... yönetime özgü alanı oluşturur. Siyasal denetim bir kez kuruduktan sonra bunları sağlamanın en iyi yolu, adaletin ve adil yönetimin güvencesi olan bir sultani hukuk ilan etmektir. Böyle bir hukukun otoritesi tümüyle onu ilan edenin saygınlığından ve hakkaniyetinden kaynaklanır. Hükümdarın ve hukukunun tanrısal onay taşıdığı, ancak siyasal başarısı Tanrı'nın lütfuna ve yardımına tanıklık ettiği ölçüde varsayılabilir. [64]

Ne var ki örneğin Tursun Bey'in *Tarih-i Ebü'l-Feth*'teki meşhur "nizam-i âlem" tarifine de bağlayacağı, ancak açıkçası dönemin siyasal düşüncesinde var olan zulüm, adalet, zalim hükümdara asilik gibi tartışmaları bağlamından koparark[65] ve Moğol tecrübesiyle bağlantılı tarihsel meseleleri olabildiğince evrenselleşmiş bir şekle sokarak, ama evrenselleştirici yönleri olan başka tartışmaları da bölgeselleştirerek yürüt-

64 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 300-301.

65 Bu noktada Fleischer 'in kaynaklarından olan Ann K. S. Lambton'un özellikle adalet ve zulüm kavramlarının tarihsel gelişimini incelediği çalışmalarıyla ilişkisini sorgulamak gerekebilir. Lambton'un çalışmaları arasında görebildiğimiz "Changing Concepts of Justice and Injustice from the 5th/11th Century to the 8th/14th Century in Persia" adlı makalesi, dönemin çeşitli kaynakları arasında dolaşarak sözkonusu kavramlarda yaşanan değişim ve dönüşümü, bunların bir yandan şeri yönleriyle ve diğer yandan da hükümdarlık telakkileriyle ilişkisini de sözkonusu ederek tartışır. Lakin Lambton, örneğin 'adalet dairesi' düşüncelerinde yer alan, en meşhur örneği Nizamü'l-Mülk'ün *Siyasetname*'sinde görülen ve daha çok adaletin önemini vurgulamak için kullanılan "Saltanat küfür ile devam bulur; amma zulüm ve gaddarlıkla paydâr kalmaz" sözüyle bilinen bir anlayışı yerli yerinde bir şekilde değerlendirir; Fleischer'de gördüğümüz üzere bağlamında kopuk bir şekilde tartışmaz. Bkz., Ann K. S. Lambton, "Changing Concepts of Justice and Injustice from the 5th/11th Century to the 8th/14th Century in Persia: The Saljuq Empire and the Ilkhanate", *Studia Islamica*, no. 68 (1988), s. 27-69; Nizamülmülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, onikinci baskı, İstanbul:2017), s. 15.

tüğü bu okumada, bir şeri hukuk-örfi hukuk ayrımı ortaya çıkarır: "[H]ükümdarlar hem iyi hükümdar, hem de iyi Müslüman olmak, bir yandan sultani hukukta dile getirilen hükümdarlık yükümlülüklerine özen gösterirken, bir yandan da şeriatın lafzını değilse bile ruhunu korumak zorundadır".[66] Dolayısıyla sözkonusu edilen dört hanedandan, "Özbekler ve Timurlu-Babürlüler soya, Safeviler de dine" dayanırken, Osmanlılar "soydan gelen eksiklilerini, adalete dayalı bir hanedan geleneğini etkin bir biçimde yükselterek" giderirler. Ne var ki "[a]dalet vaadi"ni "zorunlu olarak olabildiğince açık hale" getirilmek "kanun aracılığıyla" bir Osmanlılık da oluşturmak anlamına gelmektedir. Lakin Osmanlılar bunu, teokratikleştirmişler ve böylece hükümdarın şahsında şeriatın koruyucusu olarak içkinleştirmişlerdir.[67] İşte Fleischer'in "Osmanlı Tarzı" adını verdiği şey, budur.

Ne var ki Fleischer'in "Osmanlı Tarzı", zımni olarak içerdiği en üste adaletin ve onun himayesinde "nizam-ı âlem"in yer aldığı bir yapıyı, şahsa bağlı ve keyfe keder bir hükümranlık anlayışına çevirmiştir. Bu açıdan, başka geleneklere ve bölgesel hükümdarlık iddialarına bağlayabilecek bir damarı da olan sözkonusu yapıyı iki ayrı kaynağı olan ve birisi dine ve diğeri de devlete bağlı olarak gelişen bir adalet anlayışına, soyut bir adalet anlayışına bağlar: "Hem [şeriat kaynaklı olduğundan] dinsel, hem de [bozkırın yasa ve örfüne dönük olduğundan] laik içerikli evrensel adalet kavramı, ... Osmanlı egemenliğini başat Türk-Moğol geleneklerine bağlama"yı mümkün kılarken, "aynı zamanda soya dayalı meşruiyet geleneklerinin nihai önemi"nin de devreden çıkarılmasını sağlıyor; ancak "Gazi, Türkmen [Oğuz] ve Selçuklu ardılı motifleri"ne dayalı bir üçlemenin yanına "Osmanlı kimliğinin ve meşruiyetinin ana öğeleri olarak... şeriat, kanun ve sultan üçlüsü"nü de yerleştiriyordur: "Osmanlı sınıfının sadakatle borçlu olduğu ilkeler" olarak "Din", "Devlet" ve bunları birleştiren bir "Osmanlı Tarzı"ndan oluşan ayrı bir üçlemedir bu.[68]

Elbette ne kıyısında dolaşılan "adalet dairesi"nin ve ortaya çıkan düzenin bir adı olarak "nizam-ı âlem"in hiç bahis konusu edilmediği, her ne kadar hem dinden hem de devletten gelen unsurların birbirleriyle çelişmemesi ve birbirlerine gölge düşürmemesi için "hükümdarın bilgeliği"ni de gerektiren bu anlayışı kendinde toplayan başka bir kavrayış daha vardır: "Kamil İnsan" modeli:

> Şeriat evrensel, değiştirilemez, tanrı vahyi ve dolayısıyla da manevi açıdan üstünken, kanun bölgesel, düzeltilebilir ve insan mantığının ürünüydü ve tam da bu nedenle çoğu kez Osmanlı siyasasının yaşamını şeriattan daha fazla ilgilendiriyordu. Dinin ve devletin

66 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 301.
67 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 302.
68 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 304.

> birbirlerine gölge düşürmesini ancak her ikisini de korumakla görevli olan hükümdarın bilgeliği önleyebilirdi. Bu yüzden ideal bir hükümdar benliğinde bir yöneticinin siyasal zekâsını ve dünyevi bilgeliğini, bir bilim adamının hümanizmini ve bilgisini ve bir mutasavvıf ya da filozofun tinsel kavrayışını ve geniş görüşlülüğünü toplamak zorundaydı. Kısacası, yaşamın bütün alanlarında etkili olabilen "Kamil İnsan" modeline yaklaşmalıydı. Ancak bu koşulla devletin bütününü etkileyen bir durumla nasıl başa çıkabileceğini bilebilir ve belli bir eylem görünüşte şeriatın ihlali anlamına geliyorsa, hukukun kesin hükümlerini uyarlayarak ruhuna sadık kalmayı başarabilirdi.[69]

Bu satırlar aslında Fleischer'in "Osmanlı Tarzı"nın hiç de kendisine özgü olmadığını, Müslüman imparatorluklarla farklı vurgularla da olsa paylaştığı bir geleneğin var olduğunu gösterir. Ne var ki Osmanlı 'kuruluş' varsayımlarının gölgesinden kurtulamayan, tezlerinin hemen hemen her kademesinde bu varsayımların çekimine kapıldığı görülen Fleischer, şizofren bir Osmanlı kimliğine dayanarak başladığı hükümranlık telakkilerini yine "Osmanlı *kimliği*nin ve meşruiyetinin", ama aynı zamanda da "Osmanlı *sınıfı*nın sadakat"inin bir ürünü olarak göstermeye çalıştığı "Osmanlı Tarzı"nı da kendine özgü bir biçime sahipmiş gibi telakki ederek neticelendirir. Böylece *bir düşüncenin ('adalet dairesi' veya 'nizam-ı âlem' fikirlerinin) kendi dönemindeki kaynaklarının ve geleneğinin gözardı edildiği*[70]*, modern anlamıyla bakıldığında ise hükümdarlık ile yönetimselliğin birbirine karıştırıldığı kendine özgü bir Osmanlı ortaya çıkar*. Osmanlı'yı bir kez daha münhasırlaştıran bu tutum, metinleri üzerinden gittiği Mustafa Âli'yi *zaten var olan bir Osmanlı kalıbına oturttuğu* gibi kendinden sonraki benzeri çalışmalara da bir örnek teşkil ederek kendi sorunlarını ve sıkıntılarını yayar. Bunun bir örneği, Kaya Şahin'in, bu kez Celalzade Mustafa üzerinden yaptığı bir imparatorluk ve iktidar okumasında görülebilir.

II. BÖLGESEL HÜKÜMRANLIKLAR 'ARASINDA' OSMANLI

Elbette ilk başta Cornell H. Fleischer'in Mustafa Âli'si ile Kaya Şahin'in Celalzade Mustafa'sı arasında ciddi farklar varmış gibi görünür. Her ne kadar Celalzade Gelibolulu Mustafa Âli'den önce gelse de, yani Kaya Şahin Fleischer'in ele aldığı dönemin

69 Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 302.

70 Aslında bu tutum Fleischer'e özgü değil geneldir; örneğin Cemil Oktay, Tursun Bey üzerine yaptığı okumada, onun siyaset geleneğini neredeyse var olan bütün kültürlere bağlar: Bu düşünce, "arkasında kökleri kadım Helen dünyasına kadar inen, Acem ve Arap kültürlerinin süzgecinden geçerek İslami akidelere uyarlanmış köklü bir kültür tabanı" bulunan, bununla birlikte "Türk-Moğol siyaset geleneklerini ve zaman çizgisinde ona çok yakın duran Bizans'ın dingin birikimini" de içinde taşır. Bkz. Cemil Oktay, "'...Ve Bunun Gibi Tedbire Siyaset Dirler': Tursun Bey'in Siyaset Tanımı Üzerine Notlar", *Siyasi Kültür Okumaları* içinde, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2017), s. 31.

bir öncesini ele almış olsa da, Osmanlı 'kuruluş' sarmalında tekrarlanan birçok temayı Mustafa Âli ve dönemi için bir kalıp olarak kullandığını gördüğümüz Fleischer'in tersine, Kaya Şahin çözümlemesinde erken modern dönem imparatorluklarında hâkim olan belli başlı temalar bulunduğunu ileri süren; kısacası Osmanlı'yı münhasırlaştıran 'kuruluş' sarmalının aksine, onun tipik bir Avrasya imparatorluğu olduğunu kabul eden bir bakış açısı ile başlar. Elbette bu durum tuhaf bir tablo çıkarır ortaya. Öncelikle Fleischer'in Osmanlı'sı 'kuruluş' sarmalının neredeyse bir adım ilerisinde bir Osmanlı iken, Şahin'in Osmanlı'sı ondan bir dönem daha erken olmasına rağmen, Köprülü'nün mutlakiyetçi devlet modeline daha yakın bir Osmanlı'dır. İkincisi, Fleischer Osmanlı'yı sonradan eğitimle olunan bir kimlik açısından kurarken hükümranlık da bu kimliğin kendi meşruiyeti için yönetmek zorunda kaldığı ideolojik bir kılıf haline sokar; Şahin için ise Osmanlı, dönemi itibarıyla ve çevresindeki benzeri başka oluşumlarla birlikte düşünülmesi gereken bir imparatorluk inşası, eğer kimlik ifadesini de kullanmak icap ederse, bir imparatorluk kimliği açısından tasarlanır. Üçüncüsü ve en önemlisi ise, Fleischer'in, herhangi bir bağlamı, geçmişi ve entelektüel bir geleneği yokmuş gibi, Mustafa Âli'nin metinleri üzerinden ele aldığı çeşitli hâkimiyet unvanlarını, Şahin'in imparatorluklar arası bir iktidar mücadelesinde devreye sokulan hâkimiyet iddiaları olarak kullanmasıdır. Son olarak, Fleischer, Anglo-Sakson geleneğinin İslâm üzerine ürettiği politik teolojik bir kalıbı, İslam'ın değişmez, hatta yorumlansa bile bu değişmezliğinden ödün vermez durağan bir kanun sistemi öngördüğünü daha baştan kabullenen bir kalıbı kullanırken, Şahin'in bizzat Osmanlı sözkonusu olunca politik teolojik bir şekillenmenin de olabileceğini dikkate alan, Osmanlı'ya dışardan bir politik teolojik yakıştırmayla değil, içeriden bir politik teolojik anlayış üretmeye çalışarak yaklaşan, görebildiğimiz kadarıyla Şerif Mardin'in kısa, ama değerli bir değinisi hariç[71], ilk isim olmasıdır.

71 Şerif Mardin, gözlerden hep kaçan, ancak bir politik teoloji yorumu olarak dikkat çekici okumasında, Yeni Osmanlılar'ın siyasi fikirlerini açıklarken, onların, "İslâm siyaset teorisinin lügatçesine" başvurduklarına değinir. Bu açından Yeni Osmanlılar'ın fikirlerinin anlaşılması için öncelikle kullandıkları bu lügatçenin bilinmesi ve akabinde de bu lügatçeyi değiştirip değiştirmediklerinin anlaşılması gerektiğini ileri süren Mardin, bunun da kendi başına yeterli olmayacağını, çünkü "bu reformcular"ın, "*bir* değil, *birçok* siyaset teorisinden ilham" alabildiklerini ifade eder. Böylece Yeni Osmanlılar, fikirlerini, "Kur'an yorumlarının siyaset teolojisini, İslâm siyasi filozoflarının siyasi felsefesini, İslami siyasetnamelerin oluşturdukları pratik öğütleri ve seküler kanunlar ve devletin yüceliği konusundaki Türk-İran-Moğol nazariyelerini kendileri için hazır" buldukları bir ortamda geliştirmişlerdir. Mardin bu hazır bulunan şeye "siyasi teoloji" adını verir: "Yeni Osmanlılar, bu dört İslami kaynak [Kur'an'ın siyaset teolojisi, filozofların siyaset felsefesi, siyasetnamelerin pratik öğütleri ve kanunların Türk-İran-Moğol kaynaklı nazariyeleri] içinde, argümanlarını hemen hemen yalnızca siyasi

Ne var ki bu farkları silen ve Fleischer'in tablosuna kendisini yaklaştıran hamleleri de eksik değildir. Bunlar, Fleischer'in tersine, Osmanlı'yı daha içerden kurarken daha dışardan da onu başka türlü münhasırlaştıracak hamlelerdir. Örneğin, geçmişi bugünün siyasal eğilimlerine göre okumaya çalışır: Celalzade "Mustafa, kanunlara tabi olan ve adalet dağıtan; hem içerdeki hem de dışardaki düşmanlarına karşı Sünni İslam'ı savunan bir hanedan tarafından yönetilen Osmanlı memalikinin İslâm medeniyetinin zirvesini oluşturduğunu iddia eden yeni bir imparatorluk kimliğinin mimarlarından birisiydi. Bu güçlü kurgu daha sonra, Türkiye'deki siyasal İslâm söyleminde muayyen bir yer teşkil edecek bir ideal dönem, bir Osmanlı 'klasik çağı' olarak kutsandı".[72] Elbette "klasik çağ" diye adlandırılarak idealize edilen bir dönemi günümüzde "Türkiye'deki siyasal İslâm söylemi"ne bağlamak için, *akademik literatürde ciddi atlamalar ve kaydırmalar yapmak gerekir*; örneğin, Halil İnalcık'ı da siyasal İslam söyleminin mimarı addetmek gereklidir. Bu hem Osmanlı'nın kendisini algısı, hem Şahin'in bir biçimde Celalzade döneminde geçerli olduğunu tartıştığı unvanların içeriği ve hem de "klasik çağ" adlandırmasının tarihi ve bu tarih dair yaşanan akademik araştırmalar itibarıyla, doğru değildir ve zaten Osmanlı'nın bir dönemini ele alan bir çalışma için olsa olsa çok tali bir mesele olması gerekir. Kısacası "klasik çağ" adlandırmasının tarihi, "siyasal İslâm söylemi"ne bağlanamayacak kadar belirgindir: Bu adlandırma, bilindiği üzere, Halil İnalcık'a aittir ve akademi içinde de zaten çeşitli eleştirilere muhatap olmuştur.[73]

teolojiden alarak kullandılar ve gelenekçi yazarlar tarafından sağlanan İslami yönetimle ilgili idealize edilmiş tasvirlerdeki örneklere dayandılar". Böylece Mardin, "nomokrasi", "siyasi mükellefiyet" ve "İslam'ın tabii hukuk görüşü" altbaşlıkları altında geliştirilen bir "siyasi teoloji" ortaya koyar. Burada, sadece değinmekle yetindiğimiz, içeriği itibarıyla ayrıca tartışılması gereken Mardin'in İslam'da "siyasi teoloji" altında yaptığı tartışmanın, sadece Osmanlı açısından değil, genel olarak İslâm toplumları açısından soyut, ancak hayli dikkat çekici yönler içerdiğini; ilkin İngilizce olarak 1962 yılında yayınlanan bir eserde dile getirilen bu tablonun, hala önemini koruduğunu belirtmekle yetinelim. Bkz., Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 95-109.

72 Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 18.

73 Bkz., Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik*; "klasik çağ" eleştirilerinin belki de başına yerleştirilmesi gereken bir çalışma için bkz., Rifa'at Âli Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası:16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. O. Özel, C. Şahin, (İmge Kitabevi Yayınları, Ankara: 2001). Bu konudaki tartışmalara yer veren bir çalışma için bkz., Mustafa Armağan (haz.), *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak: Gerileme Paradigmasının Sonu*, (Timaş Yayınları, beşinci baskı, İstanbul: 2014). Özellikle Halil İnalcık, Kemal H. Karpat, Mehmet Genç, İlber Ortaylı, Donald Quataert ve Cemal Kafadar gibi isimlerin makalelerinden oluşan bu çalışma, oluştuğundan hem "klasik çağ" paradigmasını ve hem de bu paradigmanın nasıl eleştirildiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Ayrıca Baki Tezcan'ın "ikinci impara-

Bu açından Şahin'in bu tür ifadeleri, diyelim ki Fleischer'in Osmanlı algısından daha geniş bir Osmanlı algısı üretmesine rağmen, onu bir kez daha kodlayarak daraltır. Aynı şey, Celalzade'nin düşüncelerini "Yeni Eflatuncu âlem tasavvuru" olarak adlandırmasında da görülür.[74] Böyle bir adlandırma çok dışardandır ve örneğin kökenleri Sasani geçmişine kadar götürülebilen bir "nizam" fikrini Antik Yunan'a bağlama gibi bir Batı-merkezcilik içerir. Dahası bu tür görüşlerin modernleşme döneminin ürünü olduğu da rahatlıkla gösterilebilir. Hatta denebilir ki Şahin'in dönemin gelişmelerini "Türkiye ulus-devletinin bir öncülü ya da Türk-Müslüman hüviyetinin zirvesi olarak yorumlayagelen milliyetçi ve ereksel (teleolojik) yaklaşımlarla sınırlandırılamayacak kadar zengin bir süreç" olarak, "Osmanlıların erken moderniteyle" bir "ilk tecrübesi" olarak yorumlaması[75], zaten baştan tanımlanmış bir modernite fikrini varsayar. Başka bir ifadeyle, Şahin'in Osmanlı'nın erken moderniteyle ilk tecrübesi, zaten kendini kâmil bir hale getirmiş bir moderniteyi öngörmüş olacağından, modernite denilen gelişmelerin ancak dışardanlığıyla sınanabilecek bir şey haline gelir.

Aslında Şahin'in bu bakışı, Celalzade konusunda bir çalışması bulunan ve onun 'entelektüel çevresi'ne dair ayrıntılı bilgiler sunan Mehmet Şakir Yılmaz'ın tezlerini değerlendiriş tarzıyla da paraleldir. Yılmaz Celalzade'nin Halveti bir halkaya dâhil olduğunu belirtirken[76], Şahin böyle bir 'entelektüel ağ'ın önemini olabildiğince önemsizleştirir ve sanki bir lobi faaliyetine indirger.[77] Böylece Celalzade'nin entelek-

torluk" tezi de bu bağlama yerleştirilebiliz. Bkz., Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, (Cambridge University Press, New York: 2010). Bu açından Şahin'in "'klasik çağ'ı eleştirel bir gözle ele alan çalışmalar... eksiktir" ifadesinin kendisi eksiktir.

74 Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 36, 203.

75 Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 24.

76 Bkz., Mehmet Şakir Yılmaz, "'Koca Nişancı' of Kanuni:Celalzade Mustafa Çelebi, Bureaucracy and 'Kanun' in the Reign of Süleyman the Magnificent (1520-1566)", Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Bilkent Üniversitesi, Ankara: 2006).

77 Bkz., Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 31, not. 10: "Mehmet Şahir Yılmaz... Amasya bağlantısına dayanarak Celalzade'nin... kalemiye hizmetindeki yükselişini *Amasya menşeli bir çevre*ye bağlıyor" ve s. 41: "Celalzade Mustafa'nın kalemiyede göreve başlamasının *Amasya'dan neşet eden ve hepsi de Halveti tarikatına mensup bir grup şahsiyetle olan bağları*nı gösterdiği iddia edilir" (italikler eklendi). Doğrusu Osmanlı tarihinde hayli yer edinmiş ve denebilirse Safevilik kendisini ayrıştırana ve daha Şii bir teoloji benimseyene kadar onunla ortak bir 'entelektüel zemin'i bulunan bir tarikatın bu denli hafifsenmesinin, mesela hâkimiyet unvanlarının içeriğinin doldurulmasını etkilemeyeceği söylenemez. Tam bir Osmanlı tarikatı olarak değerlendirilebilecek tarikatlerden olan Halvelitik ile ilgili bir çalışma için bkz., John

tüel gelişiminde etkili olmuş fikirler ve çevre "Yeni Eflatuncu" ve "Amasya menşeli bir çevre" olarak kodlanarak, sanki daha dışarıdan bir bakış meseleye dâhil ediliverir.

Elbette bunların Şahin'in özellikle politik teolojiyi kavrayışını ve hâkimiyet unvanlarının içeriğini doldurma biçimlerini etkileyeceğini düşündüğümüz için ayrıca belirtme gereği duyduğumuzu hatırlatmaya bile gerek yok. Dolayısıyla Şahin her ne kadar çalışmasının, "on altıncı yüzyıl Osmanlı imparatorluk teşekkülü"nün "hem Avrasya'daki yeni imparatorlukların bir sacayağı hem de (Sanjay Subrahmanyam'ın dile getirdiği 'birbiriyle irtibatlı tarihler' anlayışını takiben) Avrasya'nın doğusunu ve batısını birbirine bağlayan bir bağlantı noktası" olarak ele alacağını belirtmesine ve imparatorluk haline gelme sürecinin birisi "İran'ın batısından Macaristan düzlüklerine kadar olan toprağın ve ekonomik araçların kontrolünü tesis etmeye yönelik teşebbüslerden ibaret" ve ikincisi de "özellikle Timur döneminde revaç bulmuş ilahi seçilmişliğe dayanan egemenlik anlayışı ya da Avrupa'daki cihan hâkimiyeti iddiasından yeni yeni tahayyül edilen Sünni kimliğe kadar uzanan bir dizi evrensel ve aşkın siyasi kavramın ortaya çıkışı" olarak ikili bir yönü bulunduğunu[78] ifade etse de, bu sacayaklarını birbirine bağlayan bir entelektüel bağı daha baştan ortadan kaldırır. Tekrar belirtmek gerekirse, Şahin'in çalışması, kendisinin incelediği dönemden bir sonraki dönemi inceleyen Fleischer'in çalışmasıyla kıyasla, "'Osmanlı tecrübesi'ni daha geniş bir bağlam içerisinde anlamlı kılma"[79] açısından geçerli olabilecek iken, iddia edildiği kadar modernlik nosyonunu da yeniden sorgulatacak bir 'bağlantılı tarihler' çerçevesine oturmadığı gibi hükümranlık iddialarının içeriğini de sonradan teşekkül etmiş milliyetçilik, İslamcı söylem veya modernlik kavrayışlarına göre biçimlendirmeye gayret eder.

Bu durumun yansımalarını en çok Şahin'in politik teoloji algısında görürüz. Her ne kadar Osmanlı'yı politik teolojik bir bağlamda okuyan ilk isimlerden birisi olsa da, *Şahin'in politik teoloji derken gerçekten terimin literatürdeki anlamı dâhilinde mi kaldığını, yoksa onu bir "büyük strateji" olarak mı gördüğünü anlamak mümkün değildir.* Şahin'de politik teoloji sanki fetihlerle büyüme stratejisinin ideolojik olarak meşruiyetini sunan bir anlayış mıdır, yoksa teolojik olan ile siyasal olanın özellikle hükümranlık telakkileri bağlamında kesiştiği bir kavrayış mıdır, belli değildir. Bu anlamda Şahin'in sunduğu Osmanlı tablosunda *politik teoloji, denenmiş, ancak stratejik olarak başarısız kalmış bir girişim olarak durur.*

J. Curry, *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Rise of the Halveti Order, 1350-1650*, (Edinburg University Press, Edinburg: 2010).

78 Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 23.

79 Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 24.

Şahin'in bir Osmanlı politik teolojisinden bahsettiği ilk yer, sanki "Osmanlı askerlerini Avrupa'nın göbeğine, Azerbaycan'a, Doğu Anadolu'ya sürüklemiş; lakin beklenen muazzam askeri ve ideolojik başarılar gerçekleşmeyince Osmanlı imparatorluk ideolojisi ile uluslararası siyasetin gerçekleri arasında ciddi bir uyuşmazlık" ortaya çıkarmış "büyük strateji"nin[80] bir parçası olarak, "Mısır ve Kızıldeniz'de faaliyet gösteren tüccarların yararına olacak düzenlemelerle Arabistan Yarımadası'nda gittikçe artan Portekiz varlığına karşı bir alternatif" üretmeyi amaçlayan "yeni bir Mısır Kanunnamesi"nde ortaya çıkar. Bu belge, Şahin'e göre, "Osmanlı hükümranlık (sovereignity) fikrine ait ideolojik ilke ve yönelimleri gösteren ilk resmi vesikadır" ve "[e]rken modern Avrasya'daki ideolojik mesele ve arayışlara cevaben yeni bir 'siyasi teoloji' meydana" getirir: "Osmanlı hükümdarlarını, hâkimiyetini doğrudan Tanrı'dan almış (divinely ordained), Osmanlı topraklarını adilane yöneten bir sultan ve halife; hem dünyevi hem de uhrevi egemenliğe sahip bir önder olarak" resmeden bu belge, "Sünni İslâm cihetindeki siyasi teorilerden astroloji ve kıyametçiliğe (apocalypticism) uzanan bir dizi kaynağa referansla desteklenir".[81]

Tuhaf olanı bir Osmanlı politik teolojisi sunduğu iddia edilen belgenin, *Payitaht'tan uzakta, Kanuni'nin sonradan onaylayacağı bir şekilde Mısır'da*, Sadrazam İbrahim Paşa ile Celalzade tarafından kaleme alınmış olmasıdır. Elbette ki politik teolojik bir hükümranlık, bu ve benzeri belgelere dayanılarak kurulabilir. Lakin tek bir belgenin politik teolojik bir hükümranlık iddiasının başlangıcını oluşturduğunu iddia etmek, bir de bunu onun hem entelektüel kaynaklarını, hem tarihsel gelişim çizgisini ve hem de mevcut hükümranlık anlayışıyla ilişkisini sorgulamadan yapmak, bir belgeye olduğundan çok büyük anlam yüklemek demektir. Ayrıca hâkimiyetin doğrudan Tanrı'dan alınmış olduğuna dair iddiaların, örneğin Wittek'in Aşıkpaşazade ile Neşri'de ayrı vurgularla aktarılan Aydos Kalesi'nin alınması anlatılarında, neden Aşıkpaşazade'nin metnindeki 'kutsal adam' figürüne çok fazla bel bağlamaya çalıştığı gibi erken Osmanlı tarihindeki bazı hususlara dikkat bile etmez. Bir süreklilik fikri, Köprülü'nün ifadesiyle bir tarihsel terkip ve tekâmül hiç yoktur. Bu açından *Şahin'in politik teolojisi, ancak kendisine rakip başka politik teolojilere karşı geliştirilmiş ideolojik bir çaba olarak durur*. İçkin olarak anlamlı bir yeri yoktur ve ideoloji kelimesinin de ima ettiği üzere, yeri bir başkasıyla potansiyel olarak doldurulabilecek bir iddiadır. Oysa *politik teoloji, yeri başkasıyla doldurulamayacak bir hükümranlık anlayışını işaret eder* ve bir

80 Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 131.

81 Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 68-69; ayrıca bkz., Kaya Şahin, *Empire and Power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth-Century Ottoman World*, (Cambridge University Press, New York: 2013), s. 57.

ideoloji olarak adlandırılması en son akla gelebilecek şeylerdendir.

Böylece Şahin'in kurgusunda Sadrazam'ın Mısır seferi sırasında oluşturduğu kanunnamede hatları çizilen *ideolojik program* ve *büyük strateji*, literatürdeki anlamına aykırı bir şekilde adına politik teoloji denilen bir strateji, uygulamaya konulur ve bunun ilk ayağını Macar Krallığı'na karşı düzenlenen sefer oluşturur. "Osmanlı'nın Macaristan seferi, Osmanlı-Habsburg rekabetinin ilk adımı, Avrupa'ya yönelik 'büyük Osmanlı stratejisi'nin önemli bir parçası addedilebilir. Bütün bunlar, evrensel referanslara sahip ideolojik savları ve Habsburglarla yürütülen kıta ölçeğindeki siyasal ve stratejik rekabeti beraberinde getirdi".[82] Ne var ki Mısır'da Portekiz yayılmacılığına engel olarak geliştirilen bir stratejinin uygulanması olarak Avrupa'yı da içeren bu rekabet, o noktada da kalmaz; Anadolu'da patlak veren bir dizi isyanla birlikte Şark'ı da içine alır ve böylece Osmanlı, bir yandan Mısır, bir yandan Avrupa ve bir yandan da Safevi etkisiyle gelişen Doğu Anadolu'da çeşitli rakipleriyle kendisini bir mücadele içinde bulur. Şahin bunların her birine de politik teolojik bir içerik yükler ve böylece ortaya "farklı siyasi teolojilerin çekişmesi" çıkar.[83]

İşte Şahin'in aslında mesela Fleischer'in çizdiği Osmanlı tablosundan daha geniş, Avrasya'daki gelişmeleri de göze alan, lakin bu gelişmelerde modernliğe ve günümüzdeki bir takım siyasal tutumlara ağırlık veren çalışmasının bu sözü edilen sıkıntıdan sonra ikinci büyük sıkıntısı, bu noktada başlar: Şahin, aslında *hâkimiyet alanı için rekabet ile hâkimiyet telakkisini birbirine karıştırır*.

Bu elbette hâkimiyet telakkilerini kurgulamasını da etkiler. Örneğin Mısır Kanunamesi'ne binaen oluşturulduğu iddia edilen hâkimiyet telakkisi Kanuni'nin "mehdi-yi ahirü'z-zaman" ve "sahib-kıran" olarak adlandırılmasına yol açtığı gibi, Habsburglarla rekabet de her iki imparatorluğun da "birbirlerine benzer şekilde, tek bir hükümdarlık altında ruhani (spiritual) ve siyasi otoriteyi birleştirme düşleri" kurmasına ve dolayısıyla Habsburgların "cihanşümul imparatorluk üzerine geç ortaçağda dolaşımda olan düşünceleri canlandırarak onları 'doğru' (yani, Katolik) Hıristiyanlık anlayışı altında yeniden tanımla"masına; Osmanlıları da "Moğol, Timurlu mirası ve Mehdici akımlar karışımı olan *sahib-kıran* ile halifelik ve 'doğru' (yani, Sünni) İslam'a önderlik iddialarını" oluşturmasına neden olur.[84] Elbette ki bu tasnif bir hayli sıkıntılıdır. Öncelikle eğer ortada bir politik teolojik iddia varsa

82 Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 73-74.

83 Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 78.

84 Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 77-78; ayrıca bkz., Şahin, *Empire and Power in the Reign of Süleyman*, s. 67. Ayrıca bkz, "Bir Nizam Olarak İmparatorluk" bölümü, s. 202-204.

artık bu düş değil, modern hâkimiyet telakkilerine alışık kulaklarımız için ne kadar tuhaf gelirse gelsin, gerçekten "ruhani ve siyasi otoriteyi birleş"miş olarak kavrama meseledir. İkincisi, Şahin Osmanlı'yı "Sünni" bir iddianın temsilcisi olarak göstermek için kendine özgü bir hâkimiyet bileşimi olan Habsburgları olabildiğince Katolikleştirmiştir ve daha önce Roma'nın yıkılışı akabinde gelişen farklı hâkimiyet anlayışlarına çeşitli yerlerde değindiğimiz veçhile, "ruhani" iktidarın Papa'da olduğu Katoliklikte Habsburgların böyle bir bileşimi neye göre yaptıklarını açıklamak zorundadır. Üçüncüsü kendi içinde sentezlenmesi güç olan mehdicilik ile Sünniliğin nasıl bir bileşim oluşturduğunu da belirtmek zorundadır.[85] Şahin bunların hiç birisini yapmaz, ayrıca böyle bir düzlemde yapılabileceği de hayli kuşkuludur; bunun yerine politik teolojiyi "büyük strateji" ile karıştırmaya devam ederek, hükümranlık unvanları olarak belirtilen bir takım terimleri, başka geleneklerden çıkan benzeri eğilimlerle bir ilişki içine sokar.

Oysa örneğin Celalzade Mustafa'nın Anadolu'da ortaya çıkan karışıklığa ilişkin tutumunu göstermeye çalıştığı sayfalarda dile getirdiği "nizam", Sünniliği bile aşan bir anlayıştır. Lakin Şahin bunu özellikle Safeviliğe karşı mücadelede Sünni bir kimlik edinmenin bir gereği olarak değerlendirir. İlginç olanı, Şahin'in Anadolu'daki isyanların Osmanlı tarihyazımında genelde Safevi nüfuzu ile bağlantılı olarak değerlendirilmesine karşı çıkması; isyanlara karşı tutumun "Osmanlı idaresinin Orta ve Doğu Anadolu'da uzun zamandır tesis etmeye çalıştığı mali ve askeri nizama verilen bir tepki mahiyetinde" olduğunu dile getirmesidir.[86] Ne var ki Celalzade'nin, isyancıların aynı zamanda "Sünni Müslümanları öldürdüğünün altını çizerek yaşananları Sünni-Şii ihtilafı üzerinden aktardığı"nı iddia eder. Oysa isyancıların başlarının kendilerini "tıpkı [Kanuni Sultan] Süleyman gibi kendisini hakiki padişah ve halife olarak takdim" ettiğine değindiğini; ayrıca isyancıların hareketlerinin "hem şeriata ve hem de kanuna karşı gelmek olarak yorumlandığını" aktardığı satırlarda hem Celalzade'nin ve hem de genel olarak Osmanlı'nın isyancılara karşı tavrının, 'nizam-ı âlem'in korunması çerçevesinde değerlendirilebileceği anlaşılabilir. [87]

85 Şahin, mehdici ve Sünni eğilimlerin nasıl bir araya gelebildiğine dair meseleyi, yine, günümüzdeki bazı siyasal akımların algısına bağlayarak açıklama eğilimindedir. İstanbul'un alınışına dair kehanetleri incelediği makalesinde, "aşikâr milliyetçi veya dinsel gündemi" olan kesimlerin böyle bir bileşimi gündeme bile getirmediklerini belirtir. Bkz., Şahin, "Constantinople and the End Time", s. 319. Varsa böyle bir bileşim bunun nasıl bir iklim içinden ve entelektüel birikim üzerinden gerçekleşmiş olduğu, Şahin'de sözkonusu bile edilmez. Sadece döneminde Sünni oldukları şüphe götürmeyen bazı isimlerde böyle eğilimlerin var olduğunu göstermeyi yeterli bulur.

86 Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 79.

87 Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 80.

Özellikle Celalzade'nin "diğer Osmanlı yöneticileri gibi isyancıların siyasi iddialarının Osmanlı merkezinin iddialarına ne denli benzediği"nin farkında olduğunu belirtmesi, *Osmanlı'nın isyana karşı tavrının çok da politik teolojik değil bir asayiş meselesi, siyaset hakkının kimde olduğunu gösterir bir tavır* olarak yorumlanabilir. Şahin, Osmanlı tarihyazımında belli *yönetimsellik eğilimini* Sünnileşme olarak okuyan çalışmalara benzer şekilde[88], siyasal içeriği de haiz olan bir takım isyanları Osmanlı hâkimiyet telakkileri dâhilinde değerlendirmeye çalışmaktadır. Bu, politik teolojiyi sadece rakip imparatorluklar arasında rekabet için icat edilmiş bir strateji değil, *imparatorluk içindeki çeşitli akımların da rekabet ettiği bir siyasal hâkimiyet kavgası* olarak algılanmasına yol açar: "Süleyman'ın saltanatının ilk çeyreği, merkezi idarenin 'resmi' bir doktrin meydana getirmeye yönelik çabaları ile bunlara yönelik itirazların ve alternatif siyasi teolojilerin dolaşımına tanık" olur.[89] Böylece, Foucaultcu anlamıyla ifade edersek, *hükümranlık (sovereignity) ile yönetimsellik (govermentality) birbirine karıştırılır*.

Elbette ki böyle bir karışıklık, hâkimiyet unvanlarının algılanmasına da yansıyacaktır. Örneğin Şahin, onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda "siyaset üzerine yazan Osmanlı müellifleri"nin hilafet terimine, "insan ile Tanrı arasındaki sözleşmeden ulvi bir hükümdarlık biçimine uzanan çeşitli anlamlar" atfettiklerine değinir. Ama nasıl ve niye? Şahin, Sultan Süleyman ile vezir-i azamın "hırslı bir siyasi program hazırlığı içinde" kurguladıklarını ifade ettiği "hilafet mefhumu"nun, "padişahın yetkisinin Allah tarafından verilmiş olduğu"; "Süleyman'ın hem dünyevi ve hem de uhrevi âleme hükmetme iddialarını meşrulaştırmak için" kullanıldığı dışında başka bir şey söylemez. Ancak ortada politik teolojik bir iddia varsa, bu, tam da böyle bir kullanımın içeriğiyle doldurulabilir; dışarda zaten şekillenmiş veya şekillenmekte olan, içerde de daha çok nizamın sağlanmasını içeren çeşitli yansımalara karşı bir meşruluk iddiası olarak kullanıldığına işaret edilerek değil.

Aynı şey, "sahib-kıran" için de geçerlidir. Kanuni'nin Macar seferi için dolaşıma sokulduğunu iddia edilen "sahib-kıran"ı Şahin, "Osmanlı, Safevi, Moğol-Timurlu" kullanımlara sahip olan bir kavram olsa da, "Moğol istilalarından sonraki dönemde İslâm dünyasının hemen hemen her yerinde Mehdi beklentisi"nin yeniden canlandığı bir bağlam içinde değerlendirir:

> On dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda İran, Doğu Anadolu ve Mezopotamya topraklarında, *mehdi inançları ve ilm-i huruftan beslenen* bir dizi akım ortaya çıktı. Bu akımlar din ve mezhepler arası sınırların ortadan kalkıp *yeni ve evrensel bir dinin inşasını* vazediyordu.

88 Bunun bir örneği için bkz., Derin Terzioğlu, "How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion", *Turcica*, c. 44 (2012-2013), s. 301-338.

89 Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 82.

> Ahir zamanın yaklaşmakta olduğu inancı bu *yeni dini* söylemlerin çoğunda çok önemli bir unsur konumundaydı. Bu muhtelif fikirlerin bir bileşimi şeklindeki *sahib-kıran* terimi, Moğol sonrası ve erken modern İslâm dünyasında evrensel (universalist) karakterde dini ve siyasi liderliği (politico-religious leadership) temsil ediyordu. *İlk defa Timur tarafından* siyasi iddialarını güçlendirmek maksadıyla kullanılan kavrama Süleyman da özellikle saltanatının ilk on yılında sık sık başvurdu. *Sahib-kıran* terimi *kendi içinde mevcut olan yoğun Mehdici hava sayesinde* Osmanlıların evrensel hâkimiyet (universal monarchy; evrensel monarşi) ve cihan fethi iddialarını yansıtmaktaydı. Kavramın genel olarak İskender, Cengiz Han ve Timur gibi cihan hâkimi hükümdarlar için kullanılmasından hareketle, *sahib-kıran* terimi, Osmanlı mevcut düzeni ile geçmişin ihtişamı arasında özel bir bağ kuruyordu... Osmanlılar bu hususi terimi önce Macarların, ardından da Habsburgların cihanşümul hâkimiyet (universal monarchy) iddialarına karşı kullanarak erken modern Avrasya siyasi düşüncesinin Doğu ve Batı'daki farklı alanlarını bu sayede birbirine bağlamış oldu.[90]

Aslında tipik olarak Osmanlı 'kuruluş' sarmalında ortaya çıkan bir tablonun yansımasına örnek olarak gösterilebilecek bu satırlar, baştan beri getirdiğimiz eleştirilere ek olarak, üç çerçevede eleştirilebilir. İlki diyelim ki sahib-kıran kavrayışı "mehdi inançları ve ilm-i huruf"tan beslendi, ama burada sözkonusu edilen "yeni din", hatta "yeni ve evrensel bir dinin inşası" nedir? Bunun, güçlü bir şekilde vurgulandığına bakılırsa, mevcut bir dini ya da dinleri aşan yeni ve farklı bir din olması beklenir. Elbette ki bu tasavvur dahi edilemez bir iddiadır; tarihsel olarak böyle bir oluşum yoktur.

İkincisi, Şahin'in de "monarşi"yi "hâkimiyet" anlamında kullanmaktadır ve bunu, terimi, politik teolojiyi rakip siyasal güçler arasındaki bir rekabete indirgemesinden çıkarmamız mümkündür. Elbette *politik teoloji, ortaçağdaki anlamlandırılmasıyla "monarşi"ye dair de bir tasvirdir ve onun "hâkimiyet" iddiasının dayanağını oluşturur.* Lakin Şahin'de, benzeri modern Osmanlı tarihyazımı uzmanlarında olduğu gibi b*ir Al-i Osman veya 'Osmanlı monarşisi' fikri* yoktur. Bu nedenle neredeyse benzer koşullarda zuhur ettikleri (Fleischer'in kullandığı anlamıyla, *sahib-zuhur* oldukları) söylenebilecek Cengiz veya Timur cihan hâkimi olarak tasavvur edilirken, Osmanlı bu tasavvuru kendi meşruiyetleri için kullanan *taliplere* (pretender) dönüşür. Sanki Osmanlı, okyanusta münferit bir adada mevcudiyet kazanmış, ancak yeterli meşruiyeti olmadığından başka diyarlarda Cengiz veya Timur tarafından icat edilmiş hâkimiyet mekanizmalarını kendine mal etmeye çalışmış bir siyasal oluşum halini alır. Osmanlı'nın sözkonusu imparatorluklardan daha uzun ayakta kalmış olması ve nüfuzunun onlardan daha derinlikli olmuş olması mesele bile değildir. Osmanlı

90 Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 72-73; Şahin, *Empire and Power in the Reign of Süleyman*, s. 62. İtalikler eklendi.

nihayette bir *uç*tur. Wittek bağlamında özellikle İstanbul'un fethi ile ilgili olarak dile getirdiğimiz üzere, politik teolojik kurgusu da ancak *uç*a uygun bir 'arada' gelişebilir.

Bununla bağlantılı olan üçüncüsü ise, bu tasvirin, her ne kadar ima edilmiş olsa da, ortaya çıkan bir fikrin entelektüel bağlamını ve bağlarını gözardı etmiş olmasıdır. Örneğin ilk kez Timur için kullanıldığı söylenen *sahib-kıran* terimi için, Moğol sonrası ortaya çıkan mehdici hareketler ve özellikle de ilm-i huruf, hatta hurufilik nasıl dayanak oluşturabilmiştir? Hacegan bir Nakşibendi geleneğinin içinde yeşeren Timur'un imparatorluğu, nasıl bu gelenekle örtüşmesi zor olan mehdici bir unvanı kendine mal edebilmiştir? Bu açından Osmanlı'nın bir yandan Sünnileştirici idari mekanizmaları ya da bir yönetişimselliği uygularken diğer yandan da bu mekanizmalarla uyuşmaz görünen mehdici bir hâkimiyet unvanını aynı anda yürürlüğe sokmaya çalışmasına benzer bir durum, Timur zamanında terimin ilk ortaya çıkışı sırasında da sözkonusu değil midir? Öte yandan bu kavramın, evrenselci hilafetle, hatta sultan, han, padişah veya şah gibi Fleischer'in bölgesel olduğunu iddia ettiği hâkimiyet unvanlarıyla ilişkisi nasıldır? Herhangi bir ilişki olmadan, uygulanmak istenen politikaların pragmatik getirisine bakılarak, denebilirse Batı'daki keyfi bir Şarklı yönetim imajına uygun bir şekilde mi kullanılmıştır bunlar yoksa siyasal ve en önemlisi entelektüel bir tarihsel ve hatta toplumsal bağlamları var mıdır?

Şahin'in çizdiği tabloda elbette bu sorulara cevap aramak boşunadır. Öyle *ki evrensel veya cihanşümul kavramlarının, bütün dinleri birleştirici kapsayıcı yeni bir din icadına uzanan bir arayışı işaret ettiği gibi tarihsel olarak zorlama, bir takım senkretik ve döneminde rafızı veya mülhid denilen akımları ana entelektüel akım haline getirici bu tabloda*, hâkimiyet telakkisi ile Kızıl Elma bile birbirine girer.[91] Böylece Wittek'in gazi tezi, diğer yan uzantılarıyla birlikte, Fleischer'in mehdici unsurlara gereğinden fazla anlam atfetmesinin de neticesi olarak, Şahin'de daha mehdici bir içerik kazanmış olarak karşımıza çıkar.

Bu açından Şahin, potansiyel olarak vadedici bir politik teoloji açısından daha dönemine uygun, entelektüel gelişimi açısından değerlendirilmeye müsait ve uhrevi olan ile dünyevi olanı bir bünyede birleştiren (Wittek'in Ahmedi'nin "*Padişah aşağı yukaru 'âlem* / Ol 'âlemden Pâdişâh olurmı kem/ Dürr-i meknun bahr ka'rında olur / Hâr u has hâşâk yuharu kalur" dizelerindeki bir potansiyeli nasıl gözden kaçırdığını hatırlayalım) bir "evrensel monarşi"nin nasıl kurgulandığını çözümleme şansını kaçırır.

91 Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, s. 71.

III. *PERSONA* OLARAK HÜKÜMDAR

İlker Evrim Binbaş'ın Şerafeddin Ali Yezdi üzerinden Timur sonrasında ortaya çıkan hükümranlık anlayışlarını çözümlediği çalışması, bir yandan Fleischer'in ve Şahin'in çalışmalarına benzer; ama öte yandan ciddi bir biçimde onlardan ayrışır. Binbaş, tıpkı Fleischer ve Şahin'in Mustafa Âli'si ve Celalzade Mustafa'sı gibi, Timur'un ve Timur sonrası ortaya çıkan hanedanlık mücadelelerinde çeşitli Timurluların maiyetinde bulunan, tarih de yazmış bir isim olan Şerafeddin Ali Yezdi üzerinden bir hâkimiyet telakkisi çıkarmaya çalışır. Dolayısıyla Fleischer'in ve Şahin'in Mustafa Âli'si ve Celalzade Mustafa'sı gibi, Şerafeddin Ali Yezdi'nin metinlerinden yola çıkar. Ne var ki Mustafa Âli'nin bürokraside yaşadığı hayat kırıklarından sanki bir psikobiyografi yazıyormuşcasına sonuçlar çıkaran, hükümranlık telakkilerini ise bir yandan Rumi ve Osmanlı gibi bölgesel ve öte yandan da Moğol-Türk gelenekleri ile evrenselci İslâm cemaat anlayışı arasındaki *şizofren* bölünme ekseninde açıklamaya çalışan Fleischer'in; geçmiş kurgusunu bugündeki bir takım siyasal tavır alışlara bağlamak yanında Osmanlı tarihi yazılırken neredeyse ilk denebilecek bir girişimle politik teolojiyi gündeme getirmesine rağmen, 'arada', *uç*ta bir Osmanlı tasvir edercesine, politik teoloji sanki rakip egemenlik iddiaları arasında bir ideolojik mücadeleymiş gibi değerlendiren, ayrıca üzerinde durduğu bürokratın entelektüel bağlarını göz ardı eden Şahin'in aksine, Binbaş, Yezdi'yi geniş bir entelektüel bağlama oturtur ve onun hayatını da bu bağlam içinde anlamlı kılmaya çalışır. Başka bir ifadeyle, Binbaş, Fleischer'in ve Şahin'in aksine, üzerinde durduğu bürokrat/tarihçinin tarihyazım serüvenini, dönemin İslâm diyarlarında hâkim olan anlayışlarla birlikte ele alır. Bu açıdan, Binbaş'ın Yezdi'si, örneğin Fleischer'in Mustafa Âli'yi Rumi yapması gibi, bir Farisi veya Timuri değildir ya da Şahin'in Celalzade'si gibi, sadece Osmanlı bağlamında değil, Avrasya imparatorlukları bağlamında hırslı hükümdarların hırslarına ideolojik destek sağlayan, Sünni bir kimliği haiz olan yükselme peşindeki bir bürokrat değildir. Binbaş, Fleischer'in neredeyse hiç yer vermediği, Şahin'in ise sadece imparatorluklar arası rekabet bağlamına yerleştirdiği daha geniş bir tarihsel ortamı, denebilirse sınırları da aşan *bir entelektüel geleneğin oluşumu* açısından tasvir ederek, Yezdi'yi sadece Timurlularla bağı olan bir tarihçi olmaktan çıkararak Memluklularla ve Osmanlılar'la da ilişkili olan bir entelektüel bağlam içinde okur.

Ancak Binbaş'ın çalışmasının en önemli yönü, hâkimiyet telakkilerini, şimdiye kadar örneği görülmemiş bir biçimde Schmittçi bir politik teoloji anlayışı etrafında kurmaya çalışmasıdır. Binbaş, Yezdi üzerinden, *sadece dönemin ideolojik ihtiyaçlarına veya meşruiyet iddialarına göre biçimlenen bir hâkimiyet telakkisi değil, politik teolojik olarak da geçerli olabilecek bir hâkimiyet telakkisi oluşturmaya* çalışır.

Ne var ki kendi başına çok değerli addedilmesi gereken bu çaba, yukarıda Köprülü'nün ima ettiğini belirttiğimiz ikili bir hükümranlık anlayışının sürekliliğini, tam da Yezdi'yi yerleştirmeye çalıştığı entelektüel bağlamı yeterince okuyamaması nedeniyle, olduğundan farklı bir şeye bürünür. Köprülü'nün Selçuklu'nın ortaya çıkışıyla ve Bağdat'taki halifeliği "ruhani bir reis", kendi imparatorluğunu da "cismani nüfuz" sahibi bir hâkimiyet şeklinde kuruşuyla ima ettiği ikili bir hâkimiyet anlayışı, Binbaş'ta hayli ezoterik ve hâkimiyet telakkisinden ziyade "enformel" bir entelektüel ağın *fantastik* kurgusuna dönüşür. Bu açından, Binbaş'ın Timur sonrası ortaya çıktığını göstermeye çalıştığı bu politik teolojiyi, önce Yezdi'nin de dahil olduğu "enformel" entelektüel ağı bir bağlama oturtursak kavrayabiliriz.

Kabaca ve belki bazı unsurlarını göz ardı etmek pahasına ifade etmek gerekirse, Binbaş'ın Yezdi'si, Timur'un imparatorluğunu kurduğu bir dönemde oluşan bir entelektüel ortamda yaşayan ve bu entelektüel ortamın özelliklerini taşıyan bir tarihçidir. Yezdi, Fars diyarında Şah Nimetullah Veli ve Horasan diyarında Hacegan çevresiyle temas içinde olan bir tarihçidir. Lakin bu, o dönemde "Sufi ağlarının kurumsal sınırları ve inisiyasyon usülleri (initiatory rites) çok fazla belirgin" olmadığından, "Yezdi'nin bu Sufi ağları ile temasta bulunması, zorunlu olarak onun bunların bir parçası olduğu veya bunların öğretisel ya da ideolojik kaidelerini takip ettiği anlamına gelmez"[92]. Böylece Binbaş, Nimetullahiyye adıyla bir tarikatın kurucusu olan; soyu Cafer-i Sadık'a bağlandığından seyyid diye bilinen; hocası Seyyid Celaleddin Rükneddin Şirazi vasıtasıyla aşina olduğu İbn Arabi'nin fikirlerini hacca gittiği esnada tanıdığı Yafiiyye tarikatının piri Abdullah b. Es'ad el-Yafii vasıtasıyla bir kez de seyru sülük esasınca öğrenen; "[s]eyru sülükünü tamamlayıp hilafet almasının ardından Mısır'a giderek Kahire'de Kaygusuz Abdal'ın da ikamet ettiği Mukattam dağındaki mağarada halvete" çekilen; "önceleri bir Celali-Kalenderi hankahı iken Bektaşi dergahına dönüşen ve Mısır'da Bektaşiliğin merkezi haline gelen bu dergahın mensuplarından Hacı Ali Baba ve Hacı Lutfullah Baba"nın kendisine biat ettiği; "ayrıca Bedreddin Simavi'nin şeyhi olan Seyyid Hüseyin Ahlati'den gizli ilimleri öğren"en[93] Nimetullah Veli ile Yezdi'yi, bir "yerel bir Sufi ağın çerçevesi içinde manevi bir ilişkiden çok yerel soylular (nobles) arasında bir birlikte-yaşama (co-existence) durumu"nun bir örneği olarak değerlendirir. Ne var ki Yezdi ile kendisi gibi diğer eğitimli kentlileri Timur imparatorluğunun bir entelektüeli olmaktan çıkararak Osmanlı ve Memluklu entelektüel ortamlarına bağlayacak sınırları aşan geniş bir ilişkiye yönlendiren de, onları Şeyh Bedredddin'le ilişkisi bulunan Seyyid Hüseyin Ahlati'ye gönderen Nimetullah Veli olacaktır.[94]

92 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 75.

93 Bkz., Mahmut Erol Kılıç, "Nimetullah-i Veli", TDV İslâm Absiklopedisi.

94 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 77.

Binbaş, aynı şeyi Hacegan geleneği bağlamında da yapar. Yezdi Horasan ve civarındaki Hacegan-Nakşibendi çevresiyle ilişki içinde olsa da ve bu çevrenin İbn Arabi'ye duyduğu eğilimi duysa da, Yezdi ile bu çevre arasında gerilimli bir ilişki vardır. Böylece Binbaş, çalışmasının genelinde hakim olacak bir ayrıma gider: Her ne kadar Yezdi, bulunduğu iklimde hakim olan sufi ağlarla ilişki içinde olsa da, dönemin sufi çevrelerinin kolaylıkla sınırları çizilebilecek bir çerçevesi olmadığından, onların *formel ağlarına paralel başka bir ağ* kurgular: "[O]nbeşinci yüzyılda ortaya çıkmakta olan entelektüel tarzlar arasında gerilimi aydınlatan" bir ayrım olarak, "sufi tarikatların formel ağları ile şehirli münevverlerin (literati) enformel ağları". Böylece Yezdi bu ikinci ağa mensup bir entelektüel haline dönüşür. Binbaş'ın "İslami edebiyatçılar çevresi" adını verdiği bu çevre, öncelikle herhangi bir patronaj ilişkisi içinde değildir, entelektüel üretimin kendisi çevrenin belirleyici özelliğidir.[95] Dolayısıyla çevrenin "entelektüel bir otoritesi" vardır; "dönemin entelektüeli, saltanat (princely) otoritesine basitçe tabi değildir; entelektüel, benzeri estetik, dinsel, siyasal ve ideolojik kanaatleri paylaşan emsalleriyle geniş bir kozmopolit ağla muhatap olma ihtiyacındadır".[96] Cornel Fleischer'in ve İhsan Fazlıoğlu'nun Osmanlı entelektüel hayatında da önemli bir yeri olan, Molla Fenari ve Şeyh Bedreddin gibi isimlerle ilişkisi bulunan Abdurrahman Bistami konusundaki çalışmalarının da gösterdiği gibi, kendilerine "İhvân-ı Safa" adını veren ve formel sufi ağları aşan bir ilişkiler ağı içinde olduğu görülen[97] bu enformel ağın en büyük özelliği, "Hermetik bir projeye ve gizli ilimlere aşikar bir bağlılık"tır[98]. Ezoterik ve okkültist olarak bu ağ, "panteisttik bir dinsel perspektif" sahibidir[99]. Enformel bir ağ olduğu için de, izleri belki birbirleriyle mektuplaşmalarda görülebilse de, "varlıklarını hacıografilerde, soykütüklerinde veya icazetnamelerde (*icaza*)" göstermeyecek ve "sufi ağlarının aksine, türbelere saygı gösterme veya icra edilen paylaşılmış ayinler vasıtasıyla bir araya" gelmeyeceklerdir.[100] Kısacası bu *enformel ağın altını çizen en önemli özellik, her şeyi ilm-i huruf ile açıklamaya çalışmalarıdır*.[101]

95 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 3.

96 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 6.

97 Bkz., Cornel Fleischer, "Seer to the Sultan: Haydar-i Remmal and Sultan Süleyman", *Cultural Horizons: A Festschrift in Honor of Talat S. Halman* içinde, der. Jane L. Warner, (Syracuse University Press, New York: 2001), s. 290–299; İhsan Fazlıoğlu, "İlk Dönem Osmanlı İlim ve Kültür Hayatında İhvânu's-Safâ ve Abdurrahmân Bistâm", *Divan*, no. 2 (1996), s. 229-240.

98 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 8.

99 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 13.

100 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 9.

101 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 13. Yine de karıştırılmaması için belirtelim ki

Ne var ki her ne kadar hâkimiyet telakkilerini politik teolojik olarak açıklarken herhangi bir model içinde kalmayan, hatta var olan modeli *persona* kavramıyla farklı ve bağlamsız bir kurguya dönüştürdüğünü aşağıda göreceğimiz Binbaş'ın, sufi ağlarıyla aynı iklimin ürünü oldukları için bir takım ortaklıkları bulunduğunu iddia ettiği, ancak onlara paralel bir biçimde kurduğu, Yezdi'nin de dâhil olduğunu belirttiği enformal entelektüel ağı, Reinhart Koselleck'in Aydınlanma sonrası ortaya çıkan egemenlik krizleri bağlamında geliştiğini belirttiği devletten ve onun politik oluşumundan dışlanmış entelektüellerin kendi (sivil) ağlarını kurmalarına ve siyasal olan yerine ahlaki olanı önplana çıkararak kendilerine ayrı bir alan açmalarına dair çözümlemelerini model alır.[102]

> Reinhart Koselleck'in kırk yıl önce hatırlattığı gibi, siyaset, entelektüeller ve entelektüel ağlar arasındaki ilişki, siyasetin ve devletin mantığına içkin olarak bağlıdır. Koselleck, Hobbesçu mutlakiyetçi devlet, onları siyasal alanın dışına çıkararak, Edebiyatçılar Cumhuriyeti ya da özgür entelektüeller birlikleri yarattığını ileri sürdü. Kendilerini siyasal süreçlerden dışlanmış bulan entelektüeller, kendilerini hem terk eden ve hem de –bilmeden- bir kolektivite olarak yaratan devletin otoritesine nihayette meydan okuyan sürekli büyüyen ağlar ve birlikler oluşturdu.[103]

Batı tarihi dışında tarih yazan birçoklarında görülen bu çok aceleci ve birbiriyle örtüşmesi hayli güç iki ayrı durumu birbiriyle kıyaslama çabasının örneği olarak değerlendirilebilecek ifadeler, eğer Timur İmparatorluğu bağlamında gelişen enformel entelektüel ağın, *ilm-i huruf*'a dayalı siyasal bir ağ oluşturduğu iddia edilmiyorsa ve bu ağ Koselleck'in Aydınlanma sonrası egemenlik krizinde ezoterik bir oluşum oluşuyla mason localarının da oynadığı role benzer bir ezoterik bir rolle bir benzerlik içine sokulmuyorsa, olabildiğince anlamsızdır.[104] Timur'un vefatı sonrası ortaya çıkan üç ayrı krizle bağlantılı olarak enformel ağın geliştirdiği çözümleri Koselleck'in mutlakiyetçi devlet bağlamında siyasal alandan dışlanan entelektüellerin oluşturduğu ağın, nasıl devleti de zorlayıcı bir unsur olarak ortaya çıktığını göstermeye çalıştığı ortamı birbirleriyle kıyaslar görünen Binbaş'ın modeli, aslında mantık olarak Koselleck'in göstermeye çalıştığının tam tersi bir sonucu işaret eder:

> Binbaş, kimi yerlerde bu ağ ile Hurufilik akımı arasında bazı benzerlikle olduğunu göstermeye çalışsa da, her ikisini de birbirinden ayırır.

102 Bkz., Reinhart Koselleck, *Kritik ve Kriz: Burjuva Dünyasının Patolojik Gelişimi Üzerine Bir Katkı*, çev. Eylem Yolsal Murteza, (Otonom Yayıncılık, İstanbul: 2012).

103 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 20.

104 Koselleck, *Kritik ve Kriz*'da, mason localarının gizli oluşunun oluşturduğu gizemin nasıl kendilerini yeniden ürettiğine özellikle değinir. Bkz., Koselleck, *Kritik ve Kriz*, özellikle s. 107-140.

"entelektüeller, ortaçağ sonları ve erken dönem modern İslamileştirilmiş hanedan siyasetinin siyasal hayatına etken katılımcılardı" ve "[e]ntelektüellerin ve sufilerin siyasal hayata etken katılımı, olağan patron-yanaşma (patron-client) ağlarının ötesinde yeni bir siyasal hayat yarattı. Koselleck tarafından analiz edilen aktörlerin aksine, erken dönem İslamileştirilmiş bağlamında formel ve enformel entelektüel ağlar, hem siyasete etken olarak katıldı ve hem de kendi başlangıç biçimlerini oluşmaya başlayan mutlakiyetçi devletin müdahalesinin ötesinde edindi".[105]

Tekrar vurgulayalım ki sözkonusu enformel entelektüel ağın tıpkı mason locaları gibi ezoterik içerikli olduğuna dair gizli ya da aşikar bir gönderme yoksa burada, Koselleck üzerinden yapılan kıyaslamanın sorunu şuradadır: eğer mevcut sufi ağların dışında ve ona paralel olarak ortaya çıkan bir enformel entelektüel ağ varsa, hem formel sufi ağların ve hem de enformel entelektüel ağların birlikte oluşturdukları "kamusal alan"da[106] bu enformel ağ, kendisini diğerine nazaran, neye göre ayrıştırmaktadır? Binbaş'ın çalışmasının politik teolojiyi algılayışını da etkileyen sorunu, bu soruya bir cevabının oluşu, ancak cevabının net bir cevap olmayışında yatar.

Ciddi bir emek mahsulü olduğu, özellikle Yezdi'nin çalışmalarını dönemindeki benzeri çalışmalarla neredeyse sıkı sıkıya kıyaslayarak değerlendirmeye gayret etmesinin kendisini benzeri girişimlerden önemli oranda farklı kıldığı, Yezdi'yi sadece tarihçi kimliğiyle değil ilişkileriyle ve edebi kimliğiyle de okuyucusuna aktarmaya çalıştığı inkar edilemeyecek olan Binbaş'ın eseri, bu noktada sufilik ile ilm-i huruf'un üzerinden gelişen bir entelektüel enformel ağı birbirinden ayrıştıramamanın sıkıntısını yaşar. Bu sıkıntı kendisini en çok Yezdi'nin ve bağlı bulunduğu iddia edilen enformel entelektüel ağın İbn Arabi'yle ilişkisinde yaşanır. Elbette başka sıkıntılar da vardır; lakin özellikle asıl üzerinde durmak istediğimiz politik teolojinin ayrı bir bölüm olarak ortaya çıktığı kitabın sonlarına kadar Binbaş'ın formel ağlar ile enformel ağlar arasındaki oluşturmaya çalıştığı ayrımın başarısızlığını gösterebilecek başka bazı sıkıntıların da ana kaynağı, Binbaş'ın İbn Arabi'ye dair muğlaklıklarıdır. Politik teolojiyi kurgularken de etkili olduğunu göreceğimiz bu sıkıntılara birkaç örnek üzerinden yer vermek yerinde olacaktır.

Binbaş, Yezdi'nin "İbn Arabi'nin *felsefesi*ne bağlılığının eserlerinde aşikâr" olduğuna değinir. Sadece İbn Arabi, Yezdi'nin sık sık alıntı yaptığı isimlerin başında gelmez, aynı zamanda kullandığı kavramların çoğunun da İbn Arabi'nin imzasını taşır.[107] Ne var ki her ne kadar İbn Arabi'nin vahdet-i vücud olarak isimlendirilen, ancak Binbaş gibi "felsefe" adı altında tasnif edilip edilmeyeceği ayrıca tartışılması

105 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 20-21.

106 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 21.

107 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 99. İtalik eklendi.

gereken görüşlerine, sadece döneminde değil, neredeyse her dönem muhalefet edenler çıkmışsa da, Binbaş'ın da vurguladığı üzere, "onbeşinci yüzyılda vahdet-i vücud fikri"ni göz önüne almayan neredeyse hiç kimse yoktu. Yezdi'nin de İbn Arabi'ye sürekli atıf yapmış olması, bu açından, çok fazla bir ayırdedicilik sunmaz. Elbette Binbaş'ın "vahdet-i vücud fikri"nin, "bir dinsel-politik mutlakiyetçilik geliştirme arzusunda olan birçok ortaçağ sonları ve erken modern dönem yöneticisince benimsenen bir söylem" olduğuna dair iddiası da, özellikle "dinsel-politik mutlakiyetçilik" kısmıyla ilgili olarak tartışmalı olsa da[108], hemen hemen her kesimin bir biçimde İbn Arabi düşüncesiyle irtibatlı olduğu bir dönemde, önemli olan, bu irtibatın niteliği olacaktır. Binbaş, Sünni kelamı benimsemekle birlikte bunu "sufizm ile okült felsefenin kesişimi"nde gerçekleştiren, sadece Timur'un çevresinde değil, dönemin Osmanlı ve Memluklu çevrelerinde de etkili olan enformel enletektüel ağı işte böyle bir irtibatı nitelemek için kullanır. Binbaş'a göre, Yezdi'nin İbn Arabi ile irtibatı, onuncu yüzyılda ortaya çıkmış; "dini, felsefi, siyasi ve ilmi amaçları olan, faaliyetlerini gizli olarak sürdürmüş organize bir topluluğun adı" olarak İhvan-ı Safa üzerinden gerçekleşmiştir. Gizli olduklarından "kimler olduğu, ne zaman ve nerede ortaya çıktıkları, faaliyetlerini nerelerde ve hangi tarihlere kadar sürdürdükleri, İslâm toplumunun hangi kesiminden oldukları gibi konular" halen tartışılmaya devam eden İhvân-ı Safa, toplam elli iki risaleden oluşan ve genelde ansiklopedik olarak nitelendirilen *Res'ailü İhvani's-Safa* adlı eserleriyle bilinmektedir.[109] Elbette İbn Arabi'de, "İhvân-ı Safâ'dan iktibâslar" olduğunu görmek mümkündür; lakin "yaptığı alıntıları da te'vil ve tahlil eder, değiştirir ve vahdet-i vücûd sistemiyle aynı çerçevede yorumlar".[110]

Ne var ki eğer bir ayrım yapmak gerekirse, İbn Arabi döneminin felsefi tartışmaları için İhvân-ı Safa'yı da kullanmış olsa da, tasavvufi yorumunda kaynağının İhvân-ı Safa olduğunu söylemek zordur. Üstelik İbn Arabi'nin özellikle Binbaş'ın İbn Arabi'ye atfettiği "dinsel-politik mutlakiyetçilik" meselesini sınayabileceğimiz kendi 'tasavvufi siyasetname'si de vardır ve bu siyasetname, Binbaş'ın aşağıda Yezdi üzerinden kurmaya çalıştığı politik teolojiye dayanak oluşturacak belli başlı kavramları zaten kendi zaviyesinden tanımlamıştır.[111] Bu 'tasavvufi siyasetname'nin

108 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 103.

109 Bkz., Enver Uysal, "İhvan-ı Safa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ayrıca bkz., Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, (Thames and Hudson, revised edition, Londra: 1978), s. 25-104.

110 Bayram Âli Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü'l-Arabî Düşüncesindeki İzdüşümleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, no. 23 (1999), s. 138.

111 Bkz., İbn Arabi ve Ahmet Avni Konuk, *Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, hz. Mustafa Tarhalı, (İz Yayıncılık, İstanbul: 1992).

Ahmet Avni Konuk tarafından yapılan tercüme ve şerhine bir takdim yazan Mustafa Tarhalı'nın da vurguladığı üzere, yanlışlıkla Aristo'ya atfedilen, dönemin İslâm dünyasında yaygın olarak kullanılan *Sırru'l-Esrar* adlı bir kitap üzerinden hem maddi ve hem de manevi veçhesiyle 'siyaset'i sözkonusu edinen *Tedbirat-ı İlahiyye* adlı bu eser, "bir yandan İslâm dünyasında hükümdarlık mevkiinde bulunan 'halife'ye nasihat ederken, bir yandan da tasavvufi manada Allah'ın yeryüzünde halifesi olan insan-ı kâmili göz önünde bulundurmaktadır".[112] Bu açıdan, Binbaş'ın İhvân-ı Safa üzerinden oluşturmaya çalıştığı ve Yezdi'nin de içinde bulunduğunu iddia ettiği Timurlu, Osmanlı ve Memluk imparatorluklarını içeren enformel enletektüel ağın niteliği, hayli tartışmalıdır. Binbaş, bunu, Yezdi'nin *ilm-i huruf*'a ve Osmanlı edebiyatında da lugaz adı verilen muamma türü şiirler yazmaya düşkünlüğüne; İhvân-ı Safa'nın risalelerinde belirli ağırlığı olan Hermentik veya Pisagorasçı sayılar ve harfler nazariyesine eğilimine dayanarak yapmaya çalışır. Lakin kendisinin de belirttiği gibi, Yezdi'yi "Grek felsefesi, İslami kelam, okült felsefesi ve mistisizmi kaynaştıran"[113] İhvân-ı Safa şöyle dursun, enformel entelektüel ağı denebilirse uluslararasılaştıran ve Osmanlı'da Molla Fenari, Emir Sultan, Şeyh Bedreddin gibi isimlerle bağlantısı gösterilen Bistami gibi figürlerle irtibatlandırmak ancak dolaylı yollarla olabilmektedir.[114] Ahlati gibi Osmanlı'yla ve Memluklarla bağlantısı olan bir takım figürlerin ise *ilm-i huruf*'la uğraştıkları bilinmekle beraber, Binbaş, aslında bu tür irtibatlara aşırı bir önem vermek yanında, böyle bir ağı sosyolojik olarak her bir bölgenin yerel kentli kesimlerine kadar yayacak bir açıklama modeli içinden gitmekte; lakin Koselleck'in Aydınlanma sonrası ortaya çıkan cemiyetlere benzettiği bu ağın özellikle entelektüel kaynaklarını hayli Hermetik ve okült bir zemine oturtmaya çalışmaktadır. Aslında Koselleck'in burjuva toplumunun kendisini kabul ettirmesinde hayli önemli bir işlevi haiz olan cemiyetleri aksine, Binbaş'ın enformel entelektüel ağı, kentli ve eğitimli bir çevre olması hasebiyle sultanların maiyetinde görmeyi arzu edecekleri bir özelliğe sahip olması dolayısıyla, hem onların hükümranlık telakkilerinin oluşmasına katkı sağlamakta ve hem de onların hükümranlık arzularından etkilenmektedir.

Bu açından, Binbaş'ın özellikle Yezdi üzerinden kurmaya çalıştığı politik teolojinin İbn Arabi'den hayli etkilendiği aşikâr olan yönleri, İbn Arabi dışında bir kaynaktan gelmiş gibi sunulur ve bu meselenin kurgulanmasını da anlaşılmasını da zorlaştırır. Ne var ki Fleischer'in ve Şahin'in çalışmasına benzer bir şekilde aynı

112 Mustafa Tarhalı, "Tedbirat-ı İlahiyye Hakkında", *Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi* içinde, s. xxv.

113 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 107.

114 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 111.

zamanda tarihçi de olan bir isim üzerinden giden Binbaş'ın çalışması, onların aksine, özellikle hükümranlık telakkilerinin daha enteletüel bir temelde sorgulanmasına yol açtığından ve öncesi ve sonrasıyla belirli bir süreklilik içinde olduklarının gösterilebileceği bir geleneği işaret ettiğinden, en azından bu zorluklara rağmen meselenin kurgulanmasına yardımcı olacak bir yönü de içerir.

Tuhaf bir biçimde Yezdi'nin de dahil olduğunu iddia ettiği İhvân-ı Safa'ya dayalı enformel enteletüel ağın bir biçimde unutulduğu, sanki ona kavramsal çerçevesini değil toplumsal zeminini sunmuş gibi değerlendirildiği bu sözkonusu politik teolojik kurguda Binbaş, öncelikle Timur'ın *sahib-kıran* oluşunu ele alır. Bir anlamda *sahib-kıran* konusundaki çeşitli iddialarla, özellikle de A. Azfar Moin'in *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*'da kurgulamaya çalıştığı mesiyanik bir hükümdarlık telakkisiyle iletişim içinde geliştiği söylenebilecek bu değerlendirmelerde Binbaş'ın sözkonusu kavram hakkında literatürde görülebilecek bazı ciddi düzeltmeler yaptığı görülür. Moin'in hükümdarlık telakkilerinden daha çok böyle telakkilerin ortaya çıktığı popüler kültür üretimini, kendi ifadesiyle "kutsal krallığın gündelik hayatı"nı önplana çıkaran okumasında *sahib-kıran*'ın oluşturucu kavramı olan "kutsal" (sacred), elitlerin veya entelektüellerin metinlerinde ortaya çıkan bir şey değil, "gündelik hayatta ve popüler muhayyilede yatan" bir şey olarak belirir. "Kutsal" herhangi bir hükümdarın hükümdarlık alanını kontrol edebilmek için, yine Foucaultcu anlamıyla ifade edersek, bizzat egemen olarak değil, yönetişilebilir bir iktidar alanı için kullanacağı "birincil sahne"dir (primary site). Toplumsal anlamıyla, "dünya görüşlerini ve ethos'u biçimlendiren, zaman ve mekân kavramlarını malum eden, düşüncenin kategorilerini sağlayan, tabuları tanımlayan, arzuları yönlendiren ve normatif bir metinler ve kurumlar dizisinden hülasa edilemeyecek veya çıkarsanamayacak bir biçimde toplumsal ve ekonomik yapıları yeniden üreten karmaşık bir toplumsal süreçte mündemiç"tir.[115] *Sahip-kıran* da herhangi bir entelektüel çabanın veya normatif bir şekillenmenin ya da kurumsallaşmış bir hükümranlık telakkisinin bir ürünü değil, evliya kültüne ve (hem dini anlamıyla ve hem de yürürlükte olan olarak lügat anlamıyla) şer'i olanın sınırlarını aşan bir popüler kültür ortamına dayalı bir İslamileşmiş toplumsal çevrenin ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Dolayısıyla, Moin'e göre, bir hükümdara verilen anlam da bu "kutsal"ın içinden gelişir. Timur, böyle bir bağlamda, önce sanki ister hayatta olsun isterse de saygı görülen bir takım mekânlarda yaşatılmaya çalışılsın bir evliyaya atfedilen 'kutsal persona'ya benzer bir "persona" ile kuşatılmış olarak algılanmış; bu algı

115 Bkz., A. Azfar Moin, *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*, (Colombia University Press, New York: 2014), s. 14-15.

kendisinden sonra da "hafıza"da devam etmiştir.[116] Böylece kendisini mutevazı bir şekilde "emir" diye adlandıran, Cengiz Han ile bağını bile doğrudan hükümranlık iddiasında bulunmadan, sanki Cengiz soyunun bir naibi imiş gibi, onların damadı olması sıfatıyla 'küregen' unvanıyla ifade eden Emir Timur Küregen'den bir *sahip-kıran* Timur imajı (dahası *persona*'sı), neredeyse Imber'in ilk dönem Osmanlı tarihi için ortaya attığı bir kültürel iklime benzer bir popüler kültür ortamında türemiştir. Ancak Moin'in Timur kurgusunda sorun şudur: popüler kültür ortamında evliya kültü veya şer'i olanı aşan popüler algılamalar anlamında toplumsal hayatta da yansıması olan "kutsal" ve ona bağlı çeşitli *persona*'lar bulunabilse de, *sahib-kıran* imajını destekleyebilecek bir unsur yoktur. Bu nedenle Moin, her ne kadar Timur'un "kutsal persona'sının, İslam'ın kitabi kaynaklarından ziyade kolektif hafıza ve anlam üretme süreçlerine dayanmış"[117] olduğunu gösterebilirse de, *sahib-kıran*'a atfedilen unsurları kurgulamak için İslam'ın ana kaynaklarına olmasa da, okur-yazar kesimin bir uğraşısı olarak telakki edilmesi gereken, dönemin anlayışına uygun olarak da bir *ilim* olarak adlandırılan entelektüel çabalara dayanmak zorunda kalır. Başka bir ifadeyle, kendi iddiasının hilafına, Timur'un kutsal *persona*'sı için değil ama *sahib-kıran* olduğu iddiası için, ana kaynağı, popüler kültür ortamı değil, genel olarak astroloji *ilimi*dir ve bu iddiasına şahit tuttuğu isim de, *Mukaddime* yazarı İbn Haldun, yani döneminin bir entelektüelidir.[118]

Gerçi Moin'in döneme ilişkin popüler ortamın birçok içeriğinin biz modernler için kaybolmuş bir niteliği olduğunu belirterek bu kaybolmuş içeriği günümüze uygun bir şekilde sunmaya çalışması ve bu sunumun günümüz kültür ortamı için hayli popülerleşmiş bir nitelikte ortaya çıkmış olması ayrıca tartışılmalıdır; başka bir ifadeyle, Moin, geçmişin popüler kültür ortamını bugüne takdim ederken onu hayli popüler donelerle örülü olarak sunmaktadır; lakin "Timurlu kültürel sistemin" bugün bizim için "kaybolmuş parçası"nın, "egemenin tahayyül edildiği, müzakereye tabi tutulduğu ve üzerinde rekabetin yaşandığı bir semboller, anlatılar ve uygulamalar ağı vasıtasıyla oluştuğu"na dair iddiasında[119], İbn Haldun da sanki popüler kültür üreticisi konumuna indirgenir.[120] Böylece Moin, İbn Haldun'un da

116 Moin, *The Millennial Sovereign*, s. 25.

117 Moin, *The Millennial Sovereign*, s. 26.

118 Moin, *The Millennial Sovereign*, s. 26-33.

119 Moin, *The Millennial Sovereign*, s. 26.

120 Burada uzatmamak adına İbn Haldun'un hatıralarında Timur'la karşılaşmasını nasıl aktardığı; Moin'în birkaç sayfaya sığdırdığı ve hatıratı ile *Mukaddime*'de hatıratta yer verdiği kavramları nasıl tanımladığı, aralarında benzerlikler kadar farklılıklar bulunup bulunmadığı gibi meselelere girmedik.Böyle bir kıyaslama için bkz., İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında*

haberdar olduğu bir "kültürel sistem" içinde beklenen bir mehdinin İbn Haldun tarafından Timur'a yakıştırıldığını iddia eder: "Sahib-kıran, İbn Haldun'un da bildiği gibi, kavuşumlar astrolojisi ilminden çıkarsanan mesihçi bir kategoriydi".[121]

Dolayısıyla Moin'in okumasında, halkın batıl inançlara düşkünlüğünden şikâyet eden, bu açıdan popüler kültür ortamına karşı hoşnutsuzluğunu dile getiren İbn Haldun, astroloji ilmi sayesinde Timur'un *sahib-kıran* olduğunu ve *sahib-kıran*'ın da mehdici bir yönü içerdiğini aynı batıl inançlar çerçevesinde kabul eder görünmektedir. Böylece hem İbn Haldun'un ve hem de atroloji ilminin *otorite*sine sığınan Moin, aslında çok popüler bir dille kurguladığı ayrıca ve kolayca gösterilebilecek bir *sahib-kıran* kavrayışının, astrolojideki anlamları üzerinden giderek binyılcı (millenial), mehdici ve kutsal bir Timur *persona*'sı kurgular. Bu kurgu, Binbaş'ın da vurguladığı üzere, aslında "yüzeysel olarak, hayli basit" bir kurgudur:

> Timur iki üstün gezegen Satürn ile Jüpiter'in kavuşma zamanında doğmuştur ve talihi (fortune; devranı) bu iki gezegenin birleşik gücü tarafından belirlenmiştir. Ortaçağ astronomları ve astrologları, Satürn ile Jüpiter'in kavuşmasının büyük hadiselerin sebebi olduğunu zaten ortaya koymuştur: bir dünya fatihi doğacaktır ya da daha dramatik olarak dünya sona erebilecektir. Böylece *sahib-kıran* unvanı, onbeşinci yüzyılda kullanıldığı şekliyle, Moğol sonrası dönemde kutsal krallık fikrinin ilk ve en tesirli tezahürü olmuştur.[122]

Sadece astrolojideki anlamına dayalı olarak oluşan bir beklentinin oluşturduğu mesihçi bir anlayışlı temel alan Moin, bunu kurmaya çalıştığı popüler kültür ortamına ve kültürel sisteme uygun bir toplumsal bağlamda da anlamlı kılacak çeşitli stratejiler üzerinden yürür. Böylece bir yandan Timur'un kendisini han veya emir diye adlandırmasının da bir örfü, yasası veya tüzüğü olan, kısacası hâkimiyet telakkileri içinde normatif bir değeri bulunan bir unvan olmaktan ziyade "doğru kozmolojik dengeyi muhafaza etmeyi amaçlayan ritüel bir edim" olarak sunulduğu; kısacası astrolojik anlamın diğer bütün anlamları bastırdığı bir Cengiz geleneği[123] ve diğer yandan da tarihsel kimliğiyle değil popüler tahayyülde ortaya çıkan bir Hz. Ali imgesine dayalı olarak oluşturulan, aslında kadim Pers kahramanlarının bir avatarıymışcasına hayal edilen, neticede Sufizm ile Şiiliğin popüler olarak kaynaşmış bir imgesi olarak tebarüz eden, felsefi tezahürünü de Sühreverdi'nin İşraki ekolün

Hatıralar, çev. Vecdi Akyüz, (Dergah Yayınları, üçüncü baskı, İstanbul: 2017), özellikle "Topal Kasırga:Timur" başlıklı Dördüncü Bölüm, s. 233-260; İbn Haldun, *Mukadddime I*, çev. Süleyman Uludağ, (Dergah Yayınları, beşinci baskı, İstanbul: 2007), s. 371-625.

121 Moin, *The Millennial Sovereign*, s. 28.

122 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 251.

123 Moin, *The Millennial Sovereign*, s. 32. Bu geleneğin Kur'an'daki Zülkarneyn ile özdeşleştirilen İskender'le birleştirildiğini de hatırlatmak gerek.

içinde bulan, "halife değil, şövalyeliğin bir gençlik modeli (*feta*) olmak yanında Zülfikar'ın Efendisi (Sahib-i Dhu al-Fiqar) ve Düldül'ün Efendisi (Sahib-i Duldul)" bir *kral olarak Ali* geleneğine yaslanan[124] binyılcı bir kutsal krallık fikri ortaya atılır. Sanki *bir Salman Rüşdi romanının sahnesi*ni oluştururcasına kurgulanan bu popüler tahayyül ve kültürü, nihayette bir egemen (sovereign) tasavvuru ortaya çıkarır:

> Timurlu egemenlik nosyonları mesihçi sahib-kıran miti tarafından biçimlendirilmişti. Bu bir geçiş dönemiydi. Mevcut Moğol dönemi geri çekiliyordu. Onun sembolü Cengiz Han'dı. Başka İslami bir düzen yükseliyordu. Onun sembolü Ali'ydi. Dünya işlerinde bu muazzam değişikliği açıklayabilecek kutsal mit, yeni bir dönemi başlatabilecek mesiyanik bir figürün yükselişiydi. Timur bu mite yaslandı ve onu iştahla icra etti.[125]

Moin'in *The Millenial Kingship*'inde *sahib-kıran* işte bu iştahın adıdır ve entelektüel bir geleneği; hatta hâkimiyet telakkileri açısından hanlıktan emirliğe sıçramanın federatif veya konfederatif devlet oluşumları açısından nasıl gerçekleşebildiğine dair bir açıklaması; örfün, törenin ya da yasanın, hatta Abbasilerden itibaren şekillenmekte olan yeni bir hilafet anlayışının hiçbir değerinin olmadığı (Rüşdi romanına zemin teşkil edebilecek) bir kültürel tahayyülün ortasında astrolojik anlamından başka hiçbir düşünceyi içermeyen bir kutsallığı temel aldığından, şari bir temeli olmadan ortaya çıkar: "Timur'ın ordusunun bir grup adamı, ona, bir veli, bir mesih veya ilah gibi ibadet ediyordu, tıpkı Nurbaş'ın, Muşa'şa'nın ve Fazallah Astarabadi'nin takipçilerinin bu adamlara tapması gibi… Timur, sahib-kıran'dı, Ali'nin soyundandı, beklenen mesihti".[126] Timur da bir takım ritüeller icra edilmesini gerektiren bu rolü oynamaya iştahlıydı. Böylece Timur *persona*'sında bir egemen figürü ortaya çıktı: "egemen meşruiyetin kalıba döküldüğü ritüel bir süreç"te, "[k]azanmanın yolu, normalde varsayıldığı gibi, kişinin 'ideoloji'sini kitlelere empoze etmek değil, aksine tam tersiydi: kendini mitik kahraman, veli, mesih kalıplarına, kolektif tahayyül ve toplumsal hafıza tarafından biçimlenmiş kalıplara dökmek. Kralların ve velilerin ünleri, kutsalla ilişkilerinin nasıl sahnelendiğine ve kolektif olarak nasıl hatırlandığına dayalı olarak oluşabiliyor veya tahrip olabiliyordu. Başarılı olanlar veli, dünya hâkimi ve mesih oluyordu. Başarısız olanlar da sapkın, yozlaşmış tiran veya Deccal olarak damgalanıyordu".[127]

Denebilirse *politik teolojiden ziyade popüler bir politik astrolojiye dayanan* ve buna uygun bir kültürel ortam tahayyül eden Moin'in tersine, Binbaş'ın çalışması, Moin'in

124 Moin, *The Millennial Sovereign*, s. 35-53.
125 Moin, *The Millennial Sovereign*, s. 54.
126 Moin, *The Millennial Sovereign*, s. 54.
127 Moin, *The Millennial Sovereign*, s. 54-55.

kimi kavramlarını da tashih ederek ve *sahib-kıran* anlayışını, astrolojik değerine de halel getirmeden, yeniden kurgulayarak gelişir. Binbaş'ın Moin'in tashih ettiği kavramların bir örneği, yukarıda Fleischer bağlamında da değindiğimiz *zuhur* ile bununla bağlantılı olarak kullanılan *huruç*'tur. Moin, hem kavramları yanlış bağlamda kullanır ve hem de İngilizce çeviride oynama yapar. Ona göre, Timur'un ve İskender'in hükümranlıklarını tasvir etmek için kullanılan *zuhur* ve *huruç*", mesihçi imaları da olan, "tezahür" ve "kutsal seferberlik" anlamına gelir. Oysa *zuhur*'un tezahür (manifestation) olarak karşılanması neyse de *huruç*'u, mesiyanik bir içerikle yüklü "kutsal seferberlik" (holy campaign) diye karşılanmak yerine, Binbaş'ın Yezdi üzerinden gösterdiği gibi "beliriş" (emergence) olarak çevirmek daha uygun olacaktır. Öyle ki Binbaş, bu iki kavram arasındaki ilişki üzerinden Yezdi'nin Timur'u İskender'le nasıl kıyasladığına değinir: İskender hem *huruç* ve hem de *zuhur* sahibidir, oysa Timur "*zuhur-i huruç*"tur, belirişin tezahürünün sahibidir. En önemlisi ise, Binbaş'ın, böylece "terminolojide ufak bir değişiklikle", Yezdi'nin "*Timur'u herhangi bir mesiyanik söylem biçiminden" kopardığını* işaret etmesidir.[128] Her ne kadar Moin'e göre entelektüellerin değil popüler tahayyülün gücü Timur'u bir veli ve bir mesih yapmış olsa da, *sahib-kıran*'ın tam da *tarihte ilk kez kavramsal olarak kullanıldığı bir dönemde mesihçi bir anlamı olamayacağına işaret etmek önemlidir.*

Ner var ki Binbaş'ın politik teoloji kurgusunda sahib-kıran popüler politik astrolojiye dayalı bir mesih olarak ortaya çıkmasa da bir *persona* olarak belirir. Bunun politik teolojiyi en azından Schmitt'in anladığı anlamdan hayli uzaklaştıracağına yukarıda yeterince değindik. Tevhid meselesinin böyle bir kurguya niye ve nasıl dahil edilerek, onun modern tarih anlayışının klasik tarih kurgusunda, ilk çağlara kadar uzatan bir hükümranlık anlayışıyla örülü Şarklı bir sabite haline getirilişine de. Ne var ki *sahib-kıran* kavrayışını mesihçi bir içerikten ayrıştırarak onun "soy-temelli Cengizi mutlakiyetçilik ve hilafete dayalı ahid anlayışı (contractualism) da dâhil, daha önceki paradigmaların yerini alabilecek yeni bir egemenlik fikri"[129] olarak ortaya çıktığına değinen Binbaş, bu kavramın, Timur'un şahsinde, Zülkarneyn'de olduğu gibi hem bir nebi hem de bir egemen şeklinde olmasa da, din ile devleti birleştiren bir içeriği olduğunu göstermeye çalışır. Bu anlamda, *zuhur* ve *huruç*'u dönemin kavrayışına uygun bir şekilde yeniden kuran Binbaş, "hem dünyevi otoriteyi (*huruç*) ve hem de semavi otoriteyi (*zuhur*) birleştiren peygamberi bir figür" olarak İskender'in aksine, "persona'sında Tanrı'nın iradesinin tezahür ettiği hakiki bir kral" olarak Timur'un, aynı zamanda *kutbuddin* olarak, yani bir *kutbiyyet* sahibi olarak algılandığını işaret

128 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 253-257. İtalik eklendi.

129 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 253.

eder. Ancak ciddi bir ayrım da yapar. Burada "kutup unvanı, cihanın gizli veya sırlı egemenini işaret" eden bir unvan değil, "onbeşinci yüzyıldaki bu dönemde, takdir-i ilahiyi içeren (providentialist) bir kavram" olarak anlaşıldığına; bunun da Timur'un "Tanrı'nın nizamını kuran biri olarak göründüğü"nü işaret ettiğine değinir.[130] Belki biraz zorlayarak ifade edersek, sahib-kıran, bir takım gizli Hurufi veya astrolojik donelerle örülü tuhaf bir hâkimiyet unvanı değil, bu tür söylemlere de başvurmuş, bir benzetme olarak dikkatle kullanıldığını özenle belirtmemiz gereken, *eski bir dünya düzeninin yıkılışını ve yerine yeni bir dünya düzeninin kuruluşunu gösteren bir unvandır*.

Bu elbette ki önemli bir ayrımdır ve Binbaş "ikili bir kraliyet fikrinin nüvesi"ni burada bulur. Sadece Moin'in popüler tahayyüle dayalı bir kültürün simgelerinden değil, İhvân-ı Safa'ya dayalı enformel bir entelektüel ağdan da uzaklaştığımızın aşikar olduğu bu zeminde, Binbaş'ın *mesihçi tezleri yeni bir dünya nizamını kurucusu olmak adına* dışta bıraktığı görülür. *Sahib-kıran, beklenedurun bir mehdiyi değil, hâkimiyet anlayışında da yeni bir şekillenmeyi* işaret eder. Dolayısıyla kendisiyle bağlı olan kavramların da içeriğini dönüştürür. Bu şekilde dönüşmüş kavramların en önemlisi elbette ki halifedir. *Sahib-kıran*'ın eski bir binyılın sona erdiğini, ona mühür vurulduğunu ve yeni bir bin yılın gelmiş olduğunu işaret eden ve örneğin Cemal Kafadar'ın Hacı Bayram-ı Veli'den alarak anlamını boşalttığı "iki cihan aresinde"nin içerdiği her iki cihanın da ilişkisinin yeniden kurulduğunu gösteren bir anlamı içermesi, burada İbn Arabi'nin hilafet hakkındaki görüşleri ekseninde izah edilir. Ne var ki Binbaş, yukarıda kısaca değindiğimiz Al-Azmeh ile benzerlerinin 'tektanrıcı krallık' anlayışına uygun bir şekilde tevhid'e bağlamaya çalıştığı bir cihanşumüllük bağlamında yeniden ürettiği hilafet anlayışını, İbn Arabi'deki birçok unsurunu da taşıyamaz bir biçimde kurar. Dolayısıyla Yezdi'nin tıpkı Köprülü'deki "ruhani reis" biçimindeki halife ile "cismani nüfuz" sahibi sultan arasında yaptığı bir ayrıma benzer bir biçimde kurduğu ikili hilafet anlayışı, hayli Batılı bir tektanrılı dinler kategorisi içinden sunulur.

Binbaş'a göre, Yezdi, hilafeti ikiye ayırmış ve birisine *hilafet-i ilahi* ve diğerine de *hilafet-i suri* adını vermiştir ve bu ayrım İbn Arabi'nin etkisinde gelişen bir anlayışı içerir. Bunlardan *hilafet-i ilahi*, "ilahi birliğin (*tevhid*'in) bilgisinin bir tezahürüdür ve ilahi bilgi de iki gruba sarf edilmiştir: büyük peygamberler (*anbiya-i buzurgan*) ile mutlak krallar (*salatin-i kamgar*)". *Hilafet-i suri* ise, "sultanların otoritesi"nden oluşur.[131] Elbette ki burada asıl soru, enbiyanın hilafeti ile ilgili değildir; sultanların hilafeti ile ilgilidir. Dünyevi bir unvan olarak görülen sultan, nasıl aynı zamanda halife olabilir?

130 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 256-257.
131 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 257.

'Halife'nin sadece Hz. Muhammed'in halefi anlamına gelmediği, Allah'ın yaratılış itibarıyla kendisine vekil kıldığı bir insan anlamına geldiği bu ayrımda, İbn Arabi ve ona dayanarak Yezdi, gerçek hilafet mertebesine 'insan-ı kâmil'i yerleştirir: "sadece Muhammed değil, halife, bütün yaratılışın vekilidir".[132] Böylece *halife-i suri* olarak sultanın otoritesinin, 'insan-ı kâmil'den neşet ettiği bir düzen ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, sultan, otoritesini 'insan-ı kâmil'den alır; aynı zamanda kendisi de bir otoritedir. İşte Binbaş, Timurlular bağlamında, 'ikili krallık' adını verdiği bir ayrıma yönelik sorularını bu bağlamda sorar:

> [N]iye Timurluların *hilafet-i suri*'si başka bir bağlamdaki herhangi bir *hilafet-i suri*'den farklı olmalıdır ki; bir *hilafet-i suri*'nin varlığı, *hilafet-i manevi* veya *hilafet-i batını* (manevi veya batini hilafet) gibi, bir zıddını işaret eder mi ve bu makam Yezdi zamanında boş muydu, eğer boş değilse bu makamı kim dolduruyordu? Başka bir ifadeyle, *hilafet-i suri* kavramı, zıddı olmadan herhangi bir kendine özgü evrenselleştirici unsurdan yoksundur.[133]

Başka bir ifadeyle dile getirmek gerekirse: eğer sultanlar arasında birer sultan olan Timurlular, *hilafet-i suri* olarak bir otoriteye sahipseler, benzer otoriteler karşısında kendilerine cihanşümul bir sultanlığı neye göre iddia edebilmektedirler? Hangi manevi veya batını güç, sultanlığını ikmal ederek onların cihanşümul sultan olarak tezahür etmesini sağlamaktadır? Bu aslında ne Fleischer'in, Şahin'in veya Moin'in *sahib-kıran*'ı mesihçi ve binyılcı bir içerikle doldurarak gözden kaçırdığı için sorabileceği bir sorudur ve ne de *sahib-kıran* bağlamında basit bir sorudur. *Sahib-kıran* kavramındaki *kıran* kelimesi, Hacı Bayram'ın "Çalabım bir şar yaratmış / İki cihan aresinde" mısralarında da ima edildiği gibi, Zulkarneyn'deki anlamıyla alınacaksa, yani Kur'an'da bahsi geçen iki cihanı veya çağı birbirine yaklaştıran, onları kavuşturan, birleştiren bir anlamda görülecekse, *görünüşte* bahtından, talihinden, başına devlet kuşu konmasından veya kaba gücüyle diyarlar fethetmesinden başka bir anlamı olmayan sultan, bu dünyevi gücünü manevi veya batını bir güçle nasıl ikmal eder?

Anlaşılacağı üzere, Cengiz Han'a da isnat edilmesine rağmen, daha çok Zülkarneyn olarak İskender ve Timur model alınarak *sahip-kıran*'lık, Binbaş'ın da vurguladığı üzere, bir hâkimiyet unvanı olmadan *evvel*, bir *makam*dır: "Kur'ani Zülkarneyn figürü, iki unsurdan oluşan tek bir egemen bünye (body) olarak kav-

132 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 258. İfade karışık olduğu için, çevirisi de aynı karışıklığı içerebilir. Binbaş'ın cümlesi aynen şöyle: "In the definition of both Ibn Arabi and Yazdi, the *khalifa*, not just Muhammad, is the vicegerent of the entire creation". Muhtemelen Binbaş, "yaratılış"ta Hz. Muhammed'e atfedilen makamı, başka bir ifadeyle nur-u Muhammediyye'yi ya dikkate alma gereği duymayan veya gözden kaçıran bir okuma yapıyor burada. Oysa 'insan-ı kamil' anlayışı, bu makam gözardı edilerek kurulamaz.

133 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 258.

ranacaktır: İskender ve Timur. Başka bir ifadeyle, İskender ile Timur aynı egemen bünyenin, Zülkarneyn'in, farklı çağlardaki (*karneyn*) tezahürleridir."[134] Elbette sadece farklı çağlarda değil, aynı çağ içinde de iki farklı *karn*'ın tezahürüdür. Çünkü Binbaş'ın özellikle *halife-i suri* bağlamında sorduğu sorular, bunu gerektirir: Eğer bir sultanın otoritesi, sadece kaba gücüne veya bir *teyid-i ilahi* olarak görülen talihine dayanmayarak onu ikmal eden, *suri* olmasını, *suret*'te kalmasını, görünüşte öyle olmasını tamamlayan ikinci (manevi veya batını) bir otoriteye dayanıyorsa, Zülkarneyn sadece iki farklı çağı değil aynı çağın içinde de iki cihanı birleştiren bir biçimde tezahür etmelidir.[135]

Ne var ki Binbaş'ın tasvirinde sorun da burada başlar. Tıpkı Kafadar'ın Hacı Bayram'ın "iki cihan"ını sanki Wittek'in *uç* toplumunu işaret ediyormuşcasına alımlaması gibi, Binbaş da, bir yandan enformel entelektüel ağa ve diğer yandan *kıran*'a atfedilen astrolojik anlamlara yaslanarak, *sahib-kıran*'ın yeni bir dönemin başlatıcısı olduğunu işaret eden anlamı yakalasa da, burada ortaya çıkan (denebilirse) 'ikili krallık' kavrayışını yakalayamaz.

Bunun yerine Kur'an'da aynı zamanda bir nebi olarak anılan Zülkarneyn'in iki cihanı birleştiren bir hüviyeti olabilirse de nebi olmayan, sadece bir emir veya sultan olan Timur'un böyle bir hüviyeti nasıl edinebildiği sorusunu, onun *persona*'sına yaslanarak çözmeye çalışır. Böylece çözmesi gereken iki sorun ortaya çıkar: birincisi, Timur'un *persona*'sının iki cihanı birleştiren bir cihanşumüllüğü nasıl oluşturduğu ve ikincisi de Timur sonrası ortaya çıkan hâkimiyet telakkilerinde bu *persona*'nın nasıl bir işlevinin haiz olduğu ile ilgilidir.

Elbette ki Timur'un *persona*'sındaki sorun, nasıl olur da *suri* bir sultan olarak manevi bir otoritesi olmadığı söylenebilecek, kendi otoritesini bir yandan Cengiz neslinin bir naibi olarak kuran ve diğer yandan da bunu İslamileşmiş bir bağlamda yeniden tanımlayan bir figür olarak Timur'un yeni devrin başlatıcısı olabileceği sorusunda düğümlenir. Bu yanlış konulmuş sorun, bir parça Timur'un yukarıda değindiğimiz "zuhur-i huruç" olarak tasvir edilişinin *persona* olarak kavranmasından doğar. Böylece sanki Timur'un *persona*'sı, bir velinin sürekli olarak ziyaret edilen türbesine dönüştürülür. Dolayısıyla Binbaş'ta, biraz da Kantorowicz'in *King's Two*

134 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 255.

135 Aslında Binbaş, böyle bir anlamı *zuhur* ve *huruç* kavramlarını ele alırken, zaten göstermişti: "Sahib-kıran, halife olarak atanan diğer yöneticilerden farklıdır; çünkü, sahib-kıran persona'sında, din ile krallık (*din ve devlet*), eşit derecede sarf edilir ve zamana dayalı [temporal] ve manevi egemenlik (*mülk ve millet*) güçlerinde ve otoritelerinde içkindir. Sahib-kıran, bu dünya ile öteki dünya arasındaki ayrımı birleştirir". Bkz., Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 254.

Bodies'ine benzer bir şekilde ortaya çıkarmayı düşündüğü "ikili krallık" (dual kingship), bir değil iki "ikili krallık" fikri öngörür. Bunlardan birincisi, şimdiye kadar ele aldığımız ve Timur'un üzerinden gerçekleştirilen bir *sahib-kıran* olarak sultan figürdür. Kendi içinde çeşitli sorunlar içerdiğini de bütün boyutlarıyla olmasa da göstermeye çalıştığımız bu ilk "ikili krallık" figürü, Timur sonrası, onun *persona*'sı üzerinden bir kez daha tanımlanır ve bu yeni tanımlamada da bundan ayrı bir "ikili krallık" fikri daha çıkar.

Binbaş bu ikinci "ikili krallık" fikrini, *persona* üzerinden değil, soykütüğü üzerinden kurar ve ortaya bir *persona*'da 'kralın iki bedeni' yerine 'kralın iki soykütüğü' anlayışını ortaya çıkarır. Elbette Timur üzerinden geliştirilmiş *persona* olarak 'ikili krallık' anlayışının da, aslında *halife-i ilahi* ve *halife-i suri* ayrımının çeşitli yansımaları olan *halife-i mülk* ve *halife-i melekût* gibi kavramlar üzerinden tekrarlanması yoluyla bir yansıması vardır.[136] Lakin analitik olarak bakıldığında ondan oldukça farklı bir düzlemde ilerler. Burada Binbaş'ın asıl dayanağı, ayrıca tartışılması ve döneminin benzeri fikirleriyle kıyaslanması gereken Gazali'nin *Nasihat'ül-Müluk*'te[137] ortaya koyduğu fikirlere dayalı olarak yorumladığı, Timur'un türbesindeki kitabedir. Aslında kitabeyi uzun uzadıya ele alan ve yorumlayan[138] Moin ile Binbaş'ın onu ele aldığı bağlam arasında ciddi farklar vardır ve sanki Binbaş, tezlerini Moin'in bazı iddialarına karşı da geliştirmiş görünmektedir. Lakin ikisinin de hemfikir olduğu husus, kitabedeki Timur'un soykütüğünün bir biçimde Ali b. Ebi Talib'in soyundan birisine ilginç bir biçimde bağlanmasının ortaya çıkardığı yorumlama sorunudur. Moin, bunun popüler kültür ortamında Hz. Ali'nin figürleştirilmesinin ve mitikleştirilmesinin etkili olduğunu iddia eder. Binbaş ise meseleyi daha politik teolojik bir bağlamda okumayı dener.

Gur-i Emir türbesindeki Timur'un mezarını örten mermer üzerindeki kitabede yer alan, Arapça olarak yazılan ve "Emir Timur Küregen"in soyunu Emir Tumanay aracılığıyla Cengiz Han'a bağlayan, Cengiz Han'ın soyunu da Emir Budancir'e kadar izleyen ifadeler, daha sonra şöyle devam eder: "Bu asilzadenin babası malum değildir, anası ise Alankuva'dır. Hikâye ederler ki bu (oğul) onun tarafından zina

136 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 269-274.

137 Bkz., İmam-ı Gazali, *Nasihat'ül-Müluk: Mülkün Sultanlarına*, çev. Osman Şekerci, (Büyüyenay Yayınları, İstanbul: 2016). Ne var ki bu çeviri, herhangi bir akademik yayında kullanılmaya elvermeyecek kadar modern bir dil içerir. Gazali'nin eserinin örneğin Maverdi'nin *Nasihat'ül-Mülk*'üyle kıyaslanması, döneme dair bize daha berrak fikirler verebilir. Bkz., Ebu'l-Hasan Habib el-Maverdi, *Nasihatü'l Mülk: Siyaset Sanatı*, çev. Mustafa Sarıbıyık, (Kırkambar Kitaplığı, İstanbul: 200).

138 Bkz., Moin, *The Millennial Sovereign*, s. 37-50.

ile (peyda) edilmiş değil, fakat tanrının arslanı Galip Ali bin Ebi Talib'in –Allah ona kerem eyleye– soyundan birinin temiz ışığı dokunmasiyle peyda olmuştu".[139] Binbaş, bu tuhaf durumu izah edebilmek için, önce Gazali'nin *Nasihat'ül-Müluk*'te ortaya çıkan ikili bir soykütüğü kavrayışını Yezdi'nin nasıl kullandığına değinir. Buna göre, Gazali, "dönemindeki halife olmayan siyasal otoritenin *defacto* varlığını teolojikleştirerek", din işleri ile dünya işlerine dair ayrımı daha Âdem dönemine kadar uzatan bir dönemleştirmeye tabi tutmuştur.[140] Buna göre, Âdem sadece peygamberlik emaresi olan işleri değil, imam ya da halife olma işlerini de oğlu Şit'e devrederken, diğer oğlu Keyumars'a da emirlik ve sultanlık işlerini devretmiştir. Böylece ilk peygamber de olan Âdem'den iki oğlu vasıtasıyla birisi peygamberlik ve diğeri de krallık olarak iki ayrı işlev türemiştir. Ne var ki Âdem kendisine indirilen *suhuf*'u sadece bir oğluna, yani Şit'e değil, iki oğluna da emanet ettiğinden, sadece Şit'in vazifesi değil, Kayumars'ın vazifesi de kutsal anlam kazanmıştır.

Binbaş, vahdet-i vücud düşüncesinin olmazsa olması olan Nur-i Muhammedi'nin bu tasvirde oynadığı role değinmese de, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin Âdem'e kadar uzanan bir "enbiya-ı mürsel" geleneğine eklendiğini; bu anlayışın da "ortaçağ ve erken dönem bilginleri tarafından formüle edilmiş olan kralın iki bedeni –politik bedeni ve cismani bedeni- fikrinden neşet eden" kavramsal bir çerçeveye, "ikili soykütüğü veya kralın iki bedeni fikri"nin yaslandığı bir çerçeveye uygun olduğunu belirtir. Elbette ki bu ikinci bir ikili krallık fikridir ve bunun, eğer bir anlamı olacaksa, Timur'un *persona*'sı etrafında geliştirilmiş olan ilki ile birleştirilmesi gereklidir.

Binbaş burada belki de yapmaması gereken bir işi yaparak Hıristiyan ortaçağında geliştirilen ve Kantorowicz'in de kralin iki bedenini kurgularken dayandığı Hz. İsa'nın bedeni üzerinden krala ikili bir işlev tayin edilen ameliyeyi aynen İslam'a uygular. Böylece, Hz. Muhammed'e, tıpkı Hıristiyan ortaçağının Hz. İsa'ya atfet-

139 Bkz., A. A. Semenov, "Gur-ı Emir Türbesinde Timur'un ve Ahfadının Mezar Kitabeleri", çev. Abdulkadir İnan, *Belleten*, c. xxiv, no: 93 (1960), s. 139-169.

140 Maalesef Binbaş'ın Gazali'nin Tahran baskısına insat ederek belirttiği bu ayrımı ne *Nasihat'ül-Müluk*'ün Türkçe baskısında ve ne de Bagley tarafından yapılmış İngilizce baskısında bulabildim. Muhtemelen Binbaş, iki kısım olduğunu söylediği ve tamamının Gazali'ye ait olmadığı konusunda bazı şüphelerin bulunduğuna değindiği *Nasihat'ül-Müluk*'ün Gazali tarafından yazılmış olma ihtimali fazla olduğunu belirttiği ilk kısmından ziyade, sonradan ona eklendiğini ve Gazali'nin olma ihtimali zayıf olan ikinci kısmına göndermede bulunuyor. Bkz., Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 276, not. 79. Ayrıca bkz., Ghazali, *Counsel for Kings*, çev. F. R. C. Bagley, (Oxford University Press, Londra: 1964). Ancak Binbaş'ın burada aktardığı hususların Gazali'nin metninde olmasa da İslâm peygamberler tarihinde çokça zikredilen bir husus olduğunu belirtelim.

tiğine benzer ikili bir işlev atfen bir politik teoloji kurgular.

> Muhammed'in bedeni İslam'ın nihai dinsel, ideolojik ve siyasal düşüne ve pratiğinde örneklendiği ve vücut bulduğu gibi muazzam önemi haizdi. Onun bedeni hem ölümlü varoluşunu ve hem de ilahi peygamberliğini oluşturuyordu. Ne var ki, bedensel ikiliği Hıristiyan bilginler arasında birçok tartışmanın nedeni olan İsa'nın tersine, Muhammed'in bedeni bizatihi herhangi bir ilahilik taşımıyordu. Daha ziyade, Âdem'e kadar geri giden peygamberi soykütüğü vasıtasıyla tevarüs ettiği bir peygamberlik havzıydı (repository) o. Başka bir ifadeyle, Muhammed'in bedeni, cismani kutsallık (corporeal sacrality) tarafından değil, nesebi ve Âdem'le soykütüksel bağı tarafından kutsal kılınmıştı. Yine de, tıpkı İsa'nın –birisi ölümlü ve diğeri de ölümsüz- iki bedeni olması gibi, Muhammed de, birisi İbrahim'e kadar geri giden peygamberi ve diğeri de atası Adnan'a kadar geri giden kabilevi nesebe sahipti.[141]

İlginç olanı, Binbaş'ın bu iki ayrı soykütüğünü Yezdi üzerinden ikili bir krallık anlayışıyla yorumlamasıdır: "Muhammed'in iki nesebine dayalı bu ifade, İslami tarihyazımını ve siyasal fikirlerini anlamamız için kapsamlı sonuçlara sahiptir. Eğer bu doğruysa, İslami tarihyazımındaki soykütüğüne dair herhangi bir spekülasyon politik-teolojiktir".[142] Elbette ki bu cümlelerin, daha önce de belirttiğimiz üzere, ilk Osmanlı tarihyazımında ortaya çıkan soykütüklerinin uydurma olduklarına, onlara güvenilemeyeceğine, ilk Osmanlı tarihi için söylenebilecek en iyi şeyin bir kara delik olduğunu kabul etmemiz gerektiğine dair iddialar da dâhil, bir değeri vardır ve bu durum, *soykütüklerinin nesebi anlamda icat edilmiş olup olmadıklarına bakılmaksınız politik teolojik bir gücü olduğunu* teyit eder. Lakin sorun, bir yandan *persona* ve diğer yandan soykütüğü üzerinden geliştirilen iki ayrı ikili krallık fikrinin uylaştırılmasında yatar.

İşte Binbaş böyle bir uylaştırma girişimini, sözkonusu ettiğimiz Timur'un mezarındaki kitabe üzerinden yapmayı dener. Yezdi'nin Timur'un nesebini "Âdemi soykütüğü"ne bağlama girişiminin soykütüğünün ikili doğasından kaynaklandığını ifade ederek, "Âdem'e kadar geri giden soykütüğü ikili hilafet üzerindeki politik-teolojik fikirleri için bir kalıp sağlar" diye iddia eder.[143] Böylece Âdem'e kadar giden soyküyüğü manevi bir içerikle ortaya çıkarken Timur'un kendi nesebi de cismani bedenini işaret eder. Lakin Timur'un na'şının da bulunduğu Gir Emir Türbesi'nde sadece Timur için değil orada gömülü diğer Timurlular için de sözkonusu edilen, Cengiz Han'ın soyunun dayandığı belirtilen, babası belli olmayan Emir Budancir'in annesi olan Alankuva'yı açıklamak icap etmektedir. Neden

141 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 277-278.

142 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 278.

143 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 278.

Cengiz Han'ın soykütüğünde yer edinen, ilk kez 1200'lü yılların ortalarında yazıldığı tahmin edilen *Moğolların Gizli Tarihi*'nde adı geçen Alankuva, Timur'un kitabesinde yer edinmektedir ve neden onun Ali ahfadından birisinin maneviyatıyla gebe kaldığı belirtilmektedir?

Moğolların Gizli Tarihi'ne göre, Alavkuva, önce Dobun-megan'la evlenir ve ondan iki oğlu olur. Ancak Dobun-megan öldükten sonra da "kocasız olduğu halde üç oğlu" dünyaya gelir. Dedikodular ortaya çıkınca Alankuva, "her gece sarışın bir adam evin (çadırın) bacasından (damdaki açıklıktan) sızan ışık vasıtasıyla girerek karnımı okşuyordu ve onun nuru vücuduma geçiyordu. Çıkarken de, güneş (veya) ayın nurları üzerinden sarı bir köpek gibi sürünerek çıkıyordu. [Dolayısıyla dedikodular geçersizdi ve] onların tanrı oğlu oldukları meydana çıkıyordu... Onlar [sözkonusu üç oğul] bütün insanların Hanı oldukları zaman, adi halk (hakikati) anlayacak" açıklamasını yapar.[144] *Moğolların Gizli Tarihi*'nde yer edinen köpek suretindeki bir nurdan gebe kalma hadisesi, Cengiz Han'ın soyuna ilişkin olarak dönemin neredeyse her kaynağında yer alır ve İbn Haldun bile bu hadiseden, sanki çok olağan bir şeymiş gibi söz eder.[145] Tuhaf olanı, nurun Timur kitabesinde Hz. Ali nesline bağlanmış olmasıdır. Binbaş, bunu türbeyi yaptıran Timur'un torunu ve ünlü astronom Uluğ Bey'in astrolojiye ve ilm-i huruf'a ilgisine bağlar.[146]

Böylece ortaya bir yanda Hz. Ali'nin ve diğer yanda da Alankuva'nın yer aldığı ikili bir hükümdarlık soykütüğü çıkar: "Ali'nin ilahi sıfatları ve nitelikleri ölümsüzlüğü ve zamandışılığı sağlarken, Alankuva'nın Cengizi soykütüğüyle birleşmesi,

144 Bkz., Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, çev. Ahmet Temir, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, ikinci baskı, Ankara: 1986), s. 7-8.

145 İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 238. Eseri çeviren Vecdi Akyüz, burada düştüğü dipnotta (not 46), İbn Haldun'un *İber*'inden bir alıntı da yapar: Cengiz'in soykütüğü, "Buze bin Elan Kavi'ye [Alankuva'ya] varır. Elan Kavi, ninelerinin adıdır. Evliydi. Kocası öldü. Dul düştü. Dulken hamile kaldı. Yakınları buna çok kızdı. Kadın şu rüyasını anlattı: Bir gün bir ışık üç kere cinsel organına girmişti. Bundan sonra hamile kalmıştı. Dedi ki: 'Üç erkek çocuğa hamileyim. Eğer doğumda doğru çıkarsa, ne ala! Ama aksi çıkarsa, dilediğinizi yapın". Bu doğumda üçüz doğurdu. Böylece, onlara göre suçsuz olduğu anlaşıldı. Üçüncüsü, Cengiz'in dedesi Buzencer'di. Üçüzlere ışığa nispetle 'Işıklılar' (Nuraniyyun) denildi. Bunun için Cengiz'e 'güneş'in oğlu' derlerdi". Masalın *Moğolların Gizli Tarihi*'nden İbn Haldun'a gelene kadar geçirdiği dönüşüm muazzamdır. Özellikle *Moğolların Gizli Tarihi*'nde köpek suretindeki bir ışığın Alankuva'nın kendisini doğrulamasını da sağlayan rüyaya dönüşmüş olması gerçekten ilginçtir.

146 Uluğ Bey için bkz., Wilhelm Bartold, *Uluğ Beğ ve Zamanı*, çev. İsmail Aka, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara: 1997).

faniliği ve geçiciliği sağladı".[147] Dolayısıyla ortaya Timur'un *persona*'sında ortaya çıkan *sahip-kıran*'lığa dayalı ikili bir hükümdarlık anlayışından başka soykütüğüne dayalı ikili bir hükümdarlık anlayışı daha çıkar: "'Kral'ın iki yönü, birlikte ele alındığında, Timuri üleş (appanage) sistemi gibi merkezkaç bir siyasal çevrede ilave bir fayda olarak, hayli merkezileşmiş idareyi de destekler. Kralın iki soykütüğü bunları bir araya getirir".[148] Bu açıdan Timur'un *persona*'sına dayalı ilk politik teoloji, bir hükümdarlık imgesi oluştururken, soykütüğüne dayalı olan ikincisi bunun aslında yönetişimselliğini yeniden düzenler. Ancak Binbaş'ın ikili politik teolojisinde, farklı veçhelerle ortaya çıkan *persona* ve soykütüğü tek bir anlayışta bir türlü birleşemez. Yönetimi devralanların kendi hedef ve amaçlarına göre biçimlenen, her bir yönetici için farklı unsurlarla örülü olan politik teolojiler ortaya çıkar. Böylece *sahib-kıran* da, halife ve sultan da, manevi, suri veya batını ve benzeri yönleriyle, her bir iddia sahibi için yeniden yorumlanacak bir hale bürünür.

Elbette ki bunun nedeni, Binbaş'ın çalışmasının da Fleischer'in Mustafa Âli üzerinden kurmaya çalıştığı bir bürokrat ve tarihçi kimliğine dayalı olarak ortaya çıkan, sonradan Kaya Şahin'in de takip ettiği bir model üzerinden Timurlular döneminde tarih yazan bir entelektüel olarak Şerafeddin Ali Yezdi ekseninde bir politik teoloji kurgulamasıdır. Her ne kadar Binbaş, Yezdi'yi Fleischer ve Şahin'in kendi kahramanlarının yerleştirdiği dar bir çerçeveden daha geniş bir çerçeveye oturtarak onu bir enformel bir entelektüel ağ içine yerleştirerek, diğerlerine nazaran daha avantajlı bir yerden yola çıksa da, hem enformel entelektüel ağının Batılı bir modele çok fazla yaslanmış olması ve hem de aslında Timur'un *sahib-kıran*'lığı üzerinden geliştirdiği politik teolojinin imkanlarını göz ardı edecek bir astroloji ve ilm-i huruf, hatta cifir ve muammaya dayalı olarak bu politik teolojiye ek başka politik teolojiler üretmeye de meydan vermesi dolayısıyla, işin asıl dikkat edilmesi gereken yönünü kaçırır: *Hilafet ve/ya sultanlık, geçmişle bir süreklilik içinde gelişse de, bir devirde yeniden tanımlanmış ve düzenlenmiştir* ve Timur, Kanuni veya bir başkasının kendi başına iddiaları değil, bu yeniden tanımlanmanın niteliği bize politik teolojik bir hâkimiyet telakkisi sunabilir. Osmanlıların daha Osman Gazi zamanından başlayarak beylikten sultanlığa, oradan da halifelik ve *sahib-kıran*'lığa ve benzeri başka unvanlara sıçramalar yapmış olmaları, ancak böyle bir süreklilik içinde düşünülen bir hâkimiyet telakkisi içinden anlamlı olabilir. Yine de belirtmek gerekir ki her ne kadar sanki Osmanlılar ile çok dolaylı bir ilişkisi olan bir çevrede geliştirilmiş olmasına rağmen, Binbaş'ın Timur ve Timurlular üzerinden geliştirmeye çalıştığı

147 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 284.
148 Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, s. 284.

politik teolojik arayışın, Osmanlıların hâkimiyet telakkilerini anlamlandırmak için de hayli dikkat çekici unsurlar içerdiğini hatırlatmak önemlidir.[149]

149 Binbaş'ın 2012'de Londra Üniversitesi'nde düzenlenen "Royal Body" adlı bir konferansta "The King's Two Lineages: Kantorowicz and the Early Modern Ottoman Political Discourse" başlıklı bir bildirisinin olduğunu; bu bildirinin 2018 yılında tekrar sunulduktan sonra yayınlanma aşamasına hazır hale geleceğini bu bağlamda hatırlatmak gerekir. Timur ve Timurlular açısından ortaya çıkan ikili soykütüğün Osmanlı bağlamına da uygulanmaya çalışıldığını tahmin ettiğimiz bu çalışmanın, Osmanlı ile politik teoloji arasındaki ilişki konusunda yeni tartışmalar açacağı aşikar. Burada Evrim İlker Binbaş'a, bildirisinin yayın aşaması konusunda beni bilgilendirdiği için teşekkür ederim.

SONUÇ
BAZI ÖNERİLER

Ayrıca başka kaynaklardan doğrulatmak gerek, ancak Şevket Süreyya Aydemir, Kurtuluş Savaşı esnasında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılışı öncesi yaşanan ilginç bir hadise aktarır: Gazi Mustafa Kemal'in Samsun'a çıkmasından sonra yeni bir devletin kuruluşunun üç aşamadan geçtiğini; Amasya ve Erzurum kongrelerinden sonra üçüncü aşamanın Ankara'da Büyük Millet Meclisi'nin kurulması olduğunu belirten Aydemir, Meclis'te bulunan bazı şeyh ve ulemanın, Taceddin Dergahı Şeyhi'ne bir "takrir" vererek, "Padişahtan izin alınsın ve mukarreratımız bildirilsin" talebinde bulunduklarını belirtir. Taceddin Dergahı Şeyhi ise, Mustafa Kemal'in yaptığı ve "Niçin buradayız?" sorusuna cevap teşkil eden "dört saatlik bir nutuk"tan sonra, kendisine verilen "takrir"i yırtıp atar. Akdemir'e göre, bunun nedeni şudur: "Görülüyor ki, bir adam zuhur etmektedir... Bizim tarihlerimizde, şark tarihlerinde ekseriya bunlara 'Sahibi zuhur' derler. Atatürk de bir sahibi zuhur olarak Birinci Meclis'in ilk içtimaında, hayatının en büyük riskini oynuyor. Nutukta, şartların zaruri kıldığı olayların değerlendirilmesinden başka bir şey yok".[1]

1 Şevket Süreyya Aydemir, bunu Cumhuriyet'in 50. yılı münasebitiyle düzenlenen ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Tarık Zafer Tunaya, Mehmet Kaplan ve İdris Küçükömer'in de katıldığı, Ali Gevgilili'nin yönettiği bir "açıkoturum"da dile getirir. Bkz., "28 Ekim 1973: Cumhuriyetin 50. Yılı", *İdris Küçükömer'le Türkiye Üzerine Tartışmalar* içinde, (Bağlam Yayınları, İstanbul: 1994), s. 96.

Bu anekdotu sadece son bölümde ele aldığımız 'politik persona'nın kuruculuğuna bir bağlam kazandırmak için hatırlatmadık. Aşikardır ki belirli bir hakimiyet telakkisine yaslanmayan bir kuruculuk olmaz. Ancak anekdotun ortaya koyduğu hakimiyet telakkisinin geçerlilik ve kuruculuk vasıflarının ciddi anlamda araştırılması gerek. Yine de, buradaki amacımız açısından işin en ilginç tarafı, anekdotun, Paul Wittek'in gaza tezine delil olarak sunduğu, Aydemir'in aktardığı hadiseden daha sonra gerçekleşen Mustafa Kemal'e Gazi unvanının verilmesini en azından kuşkulu hale getirmesidir.

İlginç olanı, "sahib-i zuhur"u kullanmasa da ve Gibbons ile Lindner'in Osman'ı başarılı bir girişimci olarak, Divitçioğlu'nun ise "big man" olarak açıkladığı bir bağlama daha uygun düşecek bir biçimde değerlendirse de, Kafadar'ın da bir *zuhur* varsayımının olmasıdır: Kafadar'a göre, kökenleri hakkında bilinenlerden çok bilinmeyen unsurlar bulunan Osman ve kabilesi "[t]arım yapmak üzere yerleşik hayata geçmektense gezinmeyi tercih ettikleri sıralarda *'bir gün geldi'* ve aşirete öncülük eden ailenin (ya da daha çok çadırın) önde gelen bir üyesiymiş gibi görünen Osman adında biri, kendi liderliği altında *siyasi bir teşkilat* [politik bir bünye; a body politic] yaratabileceğini, kendisinin de Osman *Bey* olabileceğini hayal etti".[2] O "bir gün"ün gelmesini ise Kafadar, şöyle açıklar:

> Modern dönem öncesi İslami kaynaklarda siyasi bir iddia ile ortaya çıkmak için kullanılan *huruc* (ortaya çıkma) teriminin gösterdiği gibi, çıkış yapan kişinin daha önceki tarihi genellikle muğlaktır. Muhakkak ki herhangi bir anda kendisi için uygun zamanın ortaya çıkmasını bekleyen birçok "gizli bey" vardı; pek çok cesur adam, bey olmak zamanlarının geldiğini düşünmüş ve başarısız olmuş olmalıdır. Bir "çıkış" başarılı olmadığında, o artık sadece *ani bir saldırı ya da ayaklanmadan başka bir şey değildir* ve *huruc* kelimesi yaygınlıkla bu anlamda da kullanılır; ki bu da bize, böylesi bir iddiayla alakalı olarak meşruiyet meselesinin güzel bir göstergesini temin eder. Fakat bu türden her iddiada oldukça zorlu bir doğrulanabilirlik imtihanı mündemiçtir: Şayet *girişiminiz ilahi onaya sahipse başarılı olursunuz*; eğer başarılı olursanız, ilahi onaya ve böylelikle meşruiyete sahip olduğunuzu iddia edebilirsiniz -belki biraz dolaylı [circular; dairevi] fakat baştan savma olmayan bir argümandır bu.[3]

Kafadar'ın "zuhur"dan ziyade "huruc"u Wittek'in kendisinin de yeniden gözden geçirerek desteklediği gazi tezine yakın olduğu için mi tercih ettiği sorusu bir yana, "Modern dönem öncesi" diye de ilginç bir biçimde nitelendirdiği hangi İslami kaynaklardan yararlanarak böyle bir varsayım ortaya attığı; böyle bir İslami *huruc* varsayımının örneğin İslâm öncesi bir kullanımın da olduğu 'kut' anlayışlarından nerede benzeştiğine

2 Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 203; Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 118; italik eklendi.

3 Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 204; Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 118-119; *huruc* kelimesi haricinde italik eklendi.

ya da nerede ayrıştığına dair neler söylenebileceği; her 'huruc'un ilahi teyit almamış ve dolayısıyla bir isyan veya kıyam olarak adlandırılmış olduğunun başarı dışında nasıl bilinebileceği meçhul başka hangi ölçütlere göre değerlendirilebildiği gibi sorulara cevap aramaması dikkat çekicidir. Ancak Kafadar'ın *huruc*unun politik bir personadan ziyade bir süreç olarak değerlendirilebileceğine dikkat çekmek önemlidir. "Osmanlı Devleti 'nin doğuşunu belirli bir sebep ve sonuç arasındaki mekanik bir ilişki olmaktan çok bir süreç olarak anlamak" gerekmektedir; öyle ki bu "süreç", "dikkatlice seçilmiş bir dizi dışlamalar kadar kapsamalar, süreklilikler kadar doğaçlamalardan" oluşur.[4] Bu "süreç"te ittifak kurmaların ve husumet beslemelerin öznesi kimdir, süreklilikler neyin sürekliliğidir ve doğaçlamalar, süreklilikten bir kopuşu yoksa öznelerin iradi kararlarının hal ve şarta göre biçimlenmiş keyfiliğini mi yansıtır, Kafadar'da "süreç" muğlak bir kuruluşu ifade etmek için kullanıldığından cevaplamak güç; lakin "süreç"e muğlaklığını veren şey de Kafadar'ın anlatısında kavramsal bir çerçeve eksikliğidir.

Bu eksikliği en çok Kafadar'ın *Kendine Ait Bir Roma*'sında görürüz. Kafadar burada vatan, il, yurt, ulus, kavim, millet, soy gibi kelimelerin geçmişinin sürprizlerle dolu olduğunu belirtirken, bunların kavram olarak "fehm edilmiş, kavranmış" mı, "yoksa vehm edilmiş bir şey, uydurma mı" olduğunu sorar.[5] Bir kavramın fehm mi yoksa vehm mi edilmiş olduğunu sorgulamanın elbette bir bedeli vardır: kavramların uydurma mı yoksa kavranmış, kullanılmış, uygulanmış mı olduğunu sorgulamak, onları muhayyelleştirir. Yine de Kafadar'ın bu iki seçenekten birisine meyyal olduğunu düşünürsek yanılırız. Ona göre, bu tür kavramlar ikisi de değildir; onlar, "ciddi duygu yükü"dür. Örneğin bir "vatan şairi" olarak Namık Kemal'den, onun "millet"i "nev-i beşer", "vatan"ı da "ru-yi zemin" kılan Şinasi'ye itirazından başlayarak kelimenin "eski dar anlamını" kaybederek "çağdaş siyaset söylemindeki başat konumunu kazandıracak" bir tartışmayı, Ahmet Cevdet Paşa ve Remzi Oğuz Arık ile zenginleştiren Kafadar, "vatan" için şunu iddia eder: "onsekizinci yüzyıl sonlarından itibaren bugünküne yakın bir siyasi-içtimai anlam kazanmaya başlamış" görünen "vatan", "hiçbir siyasi çağrışımı olmadan" kullanılan köy meydanı, bir mahal veya mekân gibi o eski "dar", hatta "soğuk" anlamlarına karşın, "ciddi duygu yükü" taşıyan bir terimdir. Diğerleri de öyledir: "mekânsal mecaz ve soyutlamalar" olarak, bunlar, "ulus-devletler öncesinde ciddi duygu yükü taşıyabiliyordu. Bu yüzden zaman zaman, uzaktan ve dolayımlı olsa dahi siyasi bir içerik yüklenebileceklerini de kabul etmeliyiz".[6]

4 Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 206; Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 121.

5 Kafadar, *Kendine Ait Bir Roma*, s. 22.

6 Kafadar, *Kendine Ait Bir Roma*, s. 33-34.

Elbette ki burada Kafadar'ın "vatan" kelimesinin bu tartışma vesilesi ile mi bir kavram ya da bir mefhum olup olmadığını araştırdığına, yoksa zaten Bernard Lewis'in onu kavram haline getirmiş ifadelerini hiç sorgulamadan mı sözkonusu tartışmaya uyguladığına ayrıca bakmak gerek. *Islam and the West*'te Lewis, Arapça'dan Türkçe ve Farsça gibi dillere de geçmiş "vatan" kelimesinin, Yunanca *patriotes* ve Latincedeki *patriota* kelimelerinin zaman içinde geçirdiği anlam değişiklikleriyle kişinin ülkesinin hizmetine ve amacına kendisini adaması gibi bir çağrışımı olmadığını; dolayısıyla "vatan" ile "patria" arasında ciddi farklar bulunduğunu iddia eder. "Vatan", bir mekânı işaret edebilir; ancak bu mekân, "patria"daki gibi babalarla ya da atalarla ilgili bir çağrışım içermez, bir ata yurdu değildir. Aksine 'bedevi' bir çağrışımı vardır ve "duygusal özdeşmeler"le yüklü olarak hissedilen bir bağlılığı içerir. Kafadar da bir dipnotta İtalyanca'daki "patria" ile Türkçedeki "sıla" kelimesinin neredeyse aynı anlam yükünü taşıdığını söylerken, Lewis'in Antik Yunan-Romalı, hatta Tekvin'in patriarkal günlerini yeniden hatırlayan tavrı ile 'bedevi' bir tavır arasında yaptığı ayrımı aynen tekrarlayıverir: her ne kadar ata diyarını çağrıştırsa da "sıla", mekânın kendisinden çok bir özdeşleşme içeren bir duygudur.

Ya öyle değilse? Ya bir kavram, aslında bir felsefecinin ya da sosyoloğun olduğu kadar bir tarihçinin de en önemli araçlarından biriyse? Örneğin Kafadar'ın fehm mi yoksa vehm mi edilmiş olduğunu sorduğu *kavramlardan birisi* olan "il"e bakalım: Kafadar, "ortaçağ Türkleri"nin, "başka birçok kavmin insanları" gibi, "ezeli ve edebi bir 'il' fikrini doğallaştıramayacak kadar hareketli" (yani, bedevi) olduğunu söyler ve buna Kaşgarlı'dan "'il' terkedilir, ama töre terkedilmez" anlamına gelen bir "atasözü" ile de vurgular.[7] Burada sanki "töre"nin de "duygu yükü"yle yüklü olduğu ima edilir; ama bu ayrı bir tartışmadır.[8] Mesele şudur: bir "il"in terkedilebilmesi için her şeyden *önce* "il" olması gerekir. Kavramsal düşünce bunu göz önüne almaya *mecbur*dur. "İl" olmamış bir "il" nasıl olabilir ki terkedilsin? Bir yer nasıl "il" olur? Her ne kadar Ziya Gökalp bir "Türk töresi" icat ederken, "il"i, tıpkı Sencer Divitçioğlu'nun yıllar sonra "acun" içinde neredeyse yeniden üreteceği bir şekilde, hemen hemen Çin kozmolojisine eşdeğer olan bir kozmoloji içine yerleştirerek onu başka şeyler yanında bir "din", ama "siyasi bir din" içinde telakki etse de, "il" ile ilgili açıklamasına "'il' birçok uruktan kurulur" diye başlayan Abdülkadir İnan gibi daha etnolojik bir bakış açısıyla çalışanların da *yerinde bir şekilde gösterdiği gibi*, göçebe bir toplumsallıkta "il", yer, diyar, memleket, ülke, boy, hatta yaban

7 Kafadar, *Kendine Ait Bir Roma*, s. 30.

8 Örneğin Ümit Hassan'ın "töre"ye dair kendinden önceki külliyat arasında dolaşarak onun nasıl bir kavramsal çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini ele alan ufuk açıcı izahatına bkz.: Ümit Hassan, *Osmanlı*, "Tör" ve "Töre ve Yasa" bölümleri, s. 25-27 ve 71-94.

gibi anlamlar içermesine rağmen, önce *dönemine uygun* bir egemenlik alanını ifade eder. Şarkiyatçı Türkiyatçılar yanında İnan'ın ya da B. Ögel'in çalışmalarından da olabildiğince yararlanan Ümit Hassan, onun kandaşlığa dayalı bir toplumsallıktan daha 'toplaşık' (ve daha 'hazari') bir toplumsallığa geçiş aşamasında, hanlığın kağanlığa evrildiği bir dönemde, hanlar arasından sivrilip yükselerek en üste oturan bir kağanlığın ortaya çıkışı döneminde, yeni bir örgütlenme ve siyaset etme biçimini işaret etmeye başladığını vurgular. Hanlığın "il"i ile kağanlığın "il"i aynı değildir. Elbette ki Osmanlı'nınki öyle olmayacaktır.

Osmanlı'da "il", örgütselliğini ve siyasallığını, tarihsel koşullara ve (Fuad Köprülü'nün diyebileceği gibi) "terkip" ve "tekâmül"e uğratarak, yeniden hatırlanmış *olabilir. Tarihsel nedenlerle açıklanabilecek sıçramalar ve dönüşümler de içererek.* Yani, bir "süreç" içindeki gelişimi de izlenerek. *Muhtemelen* "il" Osmanlı'da "nizam"a sıçrama yapmış, terkibinde kaynaklarını bir yandan muhafaza ederken diğer yandan da başka bir şeye dönüştürmüştür ve *amme hukuku açısından ifade edecek olursak, İslamileşerek, başka bir coğrafyada, başka bir toplumsallıkla, örgütsellikle ve siyaset teknikleriyle birlikte, başka bir isim ve içerik kazanmıştır.* Ama kavram değil, terim, 'Yemen eli'nde, 'Avşar eli'nde, 'bizim eller'de veya 'yaban eli'nde, hatta 'Turguteli'nde olduğu gibi varlığını da muhafaza etmiştir.

Burada kavramın *"süreç" içinde* aldığı tarihsel biçimdir zaten bize tarihyazımının sunmaya gayret ettiği şey. Aksi boş bir kronoloji olur ya da tarihsel süreci isteyenin istediği gibi doldurabileceği boş bir kuyuya dönüştürür. Aslında Kafadar'ın 'huruç'u da böyledir. Kafadar, her ne kadar modern öncesi dediği bir dönemden kalma (?) İslami kaynaklarda kullanıldığını söylese de, hatta Osmanlı'nın 'huruc'unun kıyaslamalı olarak anlaşılması gerektiğini belirtse de, bu kaynaklardan itibaren kavramın tarihsel bir terkip ve tekamül içindeki dönüşüm *süreci*nin izini sürmeksizin ve dolayısıyla aslında elinde kıyaslamaya yarayacak herhangi bir başka tarihsel süreç olmaksızın, bize Osmanlı'nın 'huruc'u sonrası ortaya çıkan süreci anlatmaya çalışır. (Aslında bu durumun sadece Kafadar'a özgü olmadığını, bütün 'kuruluş sarmalı' için *genel* olduğunu yeterince gördük.) Bu açından 'huruç' Kafadar'da örneğin 'politik persona'yla kıyaslanamalı bir biçimde değerlendirilebilecek bir *kavram* haline bile gelemez; aksine, olsa olsa bizim *bugün kuruluş dediğimiz şeyin ıstılahi adı* olarak kalır; onu izah etmek için kullanılabilecek kavramsal bir araç halini alamaz.

Bu açından 'huruç' ya da bir 'huruç' potansiyeli hiç bir zaman bitmez. Başka 'kuruluş' varsayımcıları bunu başka türlü kurmuşlardır ya tarihsel veya kronolojik ya da kavramsal 'huruç'lar anlatılarında bel verir, ama Kafadar'da bu gerilim kendisini, zaten ele aldığımız çeşitli sorunlardan başka, anlattığı "süreç"te iki türlü gösterir. İlki merkezileştikten sonra dahi gaza tezinin (ya da daha doğru bir ifadeyle, etiğinin)

sürekli uç vermeye çalıştığından bahsetmesi şeklinde gelişir. 'Kuruluş', metadoksi adı verilmiş olsa da bir heterodoksi olarak tanzim edilmiş gaza etiğinin ortodoksiye, uçlardaki senkterik ve 'kapsayıcı' yapılaşmaların kanunlaşmaya, eşitlikçi ve katılımcı bir toplumsal ortamın tahakküme yol açtığı bir "süreç" olarak tasvir edilir ve 'kuruluş' etiği, bu tahakküme karşı ilk 'kuruluş' günlerine geri dönüş umudunu içinde taşır. Kafadar'ın özellikle Balkanlar'daki serhatlardaki gazi beylerinin, dayanışmacı ve inançları bağdaştırıcı bir ruh taşıdığını söylediği Şeyh Bedreddin'in isyanının, Cem Sultan'ı destekleyen kesimlerin, Genç Osman'ın başkenti taşıma planlarının, Yeniçeri Ocağı'nın kapatılmasının ve hatta Milli Mücadele sırasında Ankara'nın merkez kılınması ve akabinde de başkent yapılmasının aynı iklimin ürünü olduğunu ima eder. Bunun nedeni, kökleri daha 'kuruluş' günlerinde atılmaya başlanan hizipleşmelerdir ve bu, genel olarak ifade edilirse, daha kanuna ve onun dayandığı ortodoksiye karşı aynı ruhu taşıyan hiziplerin 'kuruluş' günlerini hatırlayan çabalarına da yol açar. Kafadar'da 'kuruluş', Osmanlı hanedanını destekleyen ve dolayısıyla onun iktidar ve tahakküm tekniklerine müsamaha göstermek zorunda kalan gazilerin "aptal" olup olmadıklarını sorduğuna da bakılırsa[9], herhangi bir hakimiyet telakkisinin etkisine girdikçe, kanunlaşmaya dönük hamleler geldikçe, kendi çekirdeğini yitirmeye başlayan ve dolayısıyla kendi gerilimlerini içinde taşıyan bir "süreç"tir.

İkincisi, aslında böyle bir "süreç", hakimiyet telakkisini üzerinde de belirleyici olur. Hakimiyet dikey bir iktidar ve otorite kurmayı değil, yatay bir düzlemde var olan çeşitli hizipler arasında mücadeleyi içerir. Bu anlamda Kafadar'ın Osmanlı'nın hurucu öncesi ya da sırasında dönemin Batı Anadolu'sunun ucunda "çoklu otorite katmanları"ndan bahsetmesi ve bunları, Moğol İlhanlılar ve valileri; Selçuklu Sultanlığı; daha çok güney kesimlerde etkisi görülen Memluklar; sınır bölgelerinde olmakla birlikte gözlerini merkeze dikmiş Selçuklu beyleri; Moğolların ya da Selçukluların atadığı veya tasdik ettiği uç beyleri; ayrıca uç beyi de olabilen aşiret beyleri; müritleriyle birlikte "kutsal şahsiyetler" ve bey olmak isteyen çeşitli türediler olarak sıralar. Bu yatay ilişkiler ağında bunların her birisi birbirleriyle rekabet halindedir ve Osmanlıların hurucu bunların etkisinin nispeten az olduğu bir bölgede gelişmiştir.[10] Lakin Osmanlılar kendi hakimiyet teknolojilerini nereden almışlardır, nasıl kurmuşlardır ve nasıl iktidar teknikleri geliştirmişlerdir? Bu sorulara Kafadar net bir cevap vermez. Veraset tarzlarından, ileride Oğuz ananelerinin hatırlanmasından, Selçuklu tarafından Osman'a bağlılığın nişanesi olarak gönderilen davul ve

9 Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 240; Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 144; orijinalindeki kelimenin "fool" bile değil, "stupid" olduğunu belirtmek elzemdir. Kafadar'ın "tahakküm" kavrayışının ayrıca incelenmesi de gereklidir.

10 Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 214; Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 125.

sancaktan bahsetse de, nihayette bunlar belirli bir hakimiyet telakkisi sürekliliği içinde değerlendirmez; sanki her şey doğaçlama ve pragmatist bir siyaset izleme süreci içinde gelişmiş gibidir. Ama her nedense Osmanlılar, diğer beylikler arasında en çok Germiyanoğullarına husumet beslemişlerdir; çünkü Germiyanoğulları, Babailer isyanı sırasında Selçuklu'ya yardım etmiştir. Demek ki herhangi bir hakimiyet telakkisinin sürekliliğinden çok Osmanlıların Babailerin şöyle ya da böyle bir devamı olması, Kafadar için daha belirleyicidir.

Dolayısıyla Kafadar'ın *huruc*u dağınık olduğu kadar hizipleşmeye meydan verecek; bu nedenle herhangi bir sürekliliği ancak hizipleşen partiler arasındaki gelişmeler çerçevesinde değerlendirilmeye imkan tanıyacak bir şekilde gelişir. Kavramsal bir süreklilik hiç olmadığı gibi, herhangi bir hakimiyet telakkisinin belirmeye başladığı an uçuculaşıvermesi de kolaydır. Aslında bu durum, 'kuruluş sarmalı'ndaki diğer varsayımlar için de *genel*dir.

Bu açından Osmanlı 'kuruluş' sorunu, bu sorunu ilgilendiren hemen hemen her başlık açısından, gerçekten kuşkulu bir sorundur. Özellikle tarihçilerin sanki tarihyazımsal bir tutku gibi değerlendirilerek kendisine münhasır bir örnek olarak sundukları Osmanlı 'kuruluş' sorunu ve onun kendisine özgü tarihi, ilk bakışta, meseleyi siyasal ve toplumsal bir oluşum zaviyesinden ele almadığı için kuşkulu görülebilir. Lakin Birinci Bölüm'de de gösterilmeye çalışıldığı gibi, mesele, tarihçilerin özellikle ilk Osmanlı toplumu için tasavvur ettikleri toplumsal, kültürel, siyasal ve dini veçhelerin onu tali bir oluşummuş gibi sunma gayretlerinde yatmaktadır. *Sanki Osmanlı, sadece tarihsel oluşumuyla değil, kavramsal olarak da toplum adını haketmeyen bir şekilde kurulmuş, her yönüyle tali bir 'kuruluş' olarak tasarlanmaktadır*. Bu açından, Osmanlı 'kuruluş' sorununun ana gövdesi, olabildiğince efsanevi ve popüler bir çerçevenin ürünü biçiminde kavranılmaktadır. Bu elbette onun toplumsal, siyasal ve kültürel, hatta dini olarak bir mevcudiyeti olmadığı; olduğu zaman ise böyle bir mevcudiyetin ancak her daim *uç*ta var olan bir yapı olarak tasavvur edildiği anlamına gelir.

Dolayısıyla, Osmanlı'yı ve onun 'kuruluş'unu konu edinen varsayımların ilk özelliği, şu ya da bu şekilde ona dışardan bir anlam yüklenmeye çalışılması olmuştur. Osmanlı 'kuruluş'unun ilelebet çözülemeyecek bir sorun olarak kalacağını iddia edenlerin satır aralarında bile ortaya çıkan zımni çözümler, bize, bu dışardan yüklenen toplumsallık ve siyasallık anlayışının karakterini verir: *Eklesiyastik bir mevcudiyetin, zeval olsa dahi ilelebet eklesiyastik olarak kalacak bir mevcudiyetin kıyısında ortaya çıkan, uydurmaları bol, efsanelerle örülü, popüler bir çevrenin ürünü olan, bizatihi bir hükmü olamayan bir toplumsallık ve siyasallık*. Bu elbette ki olabildiğince *kolonyal bir bakış* açısı içerir.

Ne var ki Osmanlı'nın 'kuruluş' sorunu, post-kolonyal çalışmaların öngördüğü bir sömürgecilik eleştirisi ile halledilemeyecek de bir sorundur. Post-kolonyal

çalışmalar, toplumu, sömürgeleştirenler ile sömürgeleştirilenlerin etkileşiminden yola çıkarak, sömürgeleştirilenler lehine sömürgeleştirenlerin kavramsal altyapısını merkezsizleştirmeye çalışır; lakin sömürgeleştirenler lehine de sömürgeleştirilenlerin tarihini tam da eleştirmek istedikleri bir Avrupa-merkezciliğe bağlar. Osmanlı 'kuruluş' sorunu ise böyle bir etkileşimin izinden giderek yapılabilecek eleştirel okumalarla halledilemeyecek kadar kendisine münhasır kılınmıştır. Sanki okyanus ortasında bir adada, adına çoğunlukla *uç* dedilen bir adada gerçekleşen bir tarih gibidir. Bu nedenle de Osmanlı 'kuruluş'u hakimiyet telakkisi olmadan çözülmesi güç bir meseledir.

Topluma merkezi çekim (ya da kimi zaman itim) gücünü veren hâkimiyet telakkilerinin özellikle Osmanlı 'kuruluş' sorunu gibi kendisine münhasır addedilmiş bir toplumsallık ve siyasallık açısından tespit edilmesi, Osmanlı 'kuruluş' sorunu olarak adlandırılan meselenin bütünleştirici doğasından ayırdedilemez. Bunun için öncelikle *Osmanlı'yla ilgili bütün 'kuruluş' varsayımlarını sorunsallaştırıcı bir bakış açısının geliştirilmesi zorunludur*. Bu nedenle burada bu meseleye 'Osmanlı kuruluş sarmalı' adı verilmiş ve bu sarmalı oluşturan unsurların her birisinin karakteri tespit edilmeden Osmanlı toplumsallığını ve siyasallığını oluşturan meselelerin, kendi mevcudiyetleri içinde, çözülemeyeceği iddia edilmiştir. *'Osmanlı kuruluş' sarmalı, post-kolonyal çalışmalarda dahi görülemeyecek bir şekilde, Osmanlı'yı sömürgeci bir tarihin konusu yapar*.

Böylece, kimisi ırk üzerinden, kimisi kabile üzerinden, kimisi bir *uç* toplumunun etiği olarak, ama çoğunlukla da bunların bir şekilde harmanlanmasından oluşan 'Osmanlı kuruluş sarmalı'nın Osmanlı toplumunu hep bir 'merkez'in 'çevre'si olarak görmesi, bir yandan Osmanlı'da var olan 'nizam'ı hem toplumsal çehresiyle ve hem de entelektüel tarih açısından taliştirir, hatta modern öncesi bir toplumun yapısal unsurlarına aldırmadan kendisine münhasır kılar; diğer yandan ise dönem dönem çeşitlenen toplumsal ve siyasal analiz yöntemlerini aynı talileştirmeye kurban verir. Başka bir ifadeyle, örneğin Batılı modern toplumları olduğu kadar modern öncesi toplumları tasavvur etmede son zamanlarda giderek artan bir şekilde gündeme gelen, bir hakimiyet telakkisinin ne olabileceğini sorgulamaya dönük başat bir konu olarak politik teoloji meselesi de, Osmanlı sözkonusu olunca, 'Osmanlı kuruluş' sarmalının doğasından neşet eden bir anlam kaybına uğrar. Herhangi bir hanedanlığın kendisi için uydurduğu efsaneler, şecereler, meşrulaştırma teknikleri ve hâkimiyet unvanları ya da telakkileri, diyelim ki bir egemenlik formu veya Foucault'nun sosyal bilimlere armağan ettiği kavramla yönetişimsellik açısından siyasal ve toplumsal anlam kümeleriyle değerlendirilirken, Osmanlı, 'kuruluş sarmalı'na dayalı olarak bir *uç* toplumu olarak tasarlandığı için, ya efsane olarak bırakılmakta, ya popüler kültürün bir ürünü olarak değerlendirilmekte veya en iyi ifadeyle 'tecrübi

bir sentez' arayışı olarak bir indirgemeye tabi tutulmaktadır. Ne var ki bu ameliye, sadece hâkimiyet anlayışlarının belirli bir süreklilik içinde, tarihsel terkip tekâmülü açısından değerlendirilmesinin önünü tıkamakta kalmamakta, Osmanlı toplumunun toplum nosyonuna verilecek kavramsal ve hatta analitik olarak tasavvurunun da önüne engel olarak çıkmaktadır.

Elbette bunun Cumhuriyet döneminde oluşan Osmanlı algısıyla, Cumhuriyet'in kendisini tasavvuruyla alakası vardır; lakin özellikle Köprülü örneğinde gördüğümüz gibi, belirli bir süreklilik ve terkip içinde hâkimiyet telakkisi kurmaya yeltenenlerin çabalarını da sadece Cumhuriyet idealleriyle ilişkili olarak tasarlanmasına, ama şarkiyatçı bilgi üretimi sözkonusu olunca bu bilgi üretimine direnen bir şekilde karşımıza çıkmasına bağlamak, *'Kuruluş Sarmalı'ndan Kurtulmak: Osmanlı ve Hakimiyet Telakkileri*'nin en azından şimdilik kaydıyla yetindiği bir mesele olsa da, kendi başına yeterli değildir. Hakimiyet telakkileri sözkonusu olunca meselenin milliyetçi bir tarihyazımı sorunu olarak görülmesi, meselenin araştırılmasında büyük bir engel teşkil eder. Oysa '*Osmanlı kuruluş sarmalı', bu sarmalı kuran babaların her birinde mevcut olan milliyetçi veya mevcut uluslararası düzene uygun olan varsayımlardan hiçbir zaman muaf olamamıştır*.

Ne var ki özellikle son iki bölümün de ele aldığı gibi, Osmanlı'yı bir 'nizam' dâhilinde veya politik teolojik bir bağlamda okumaya çalışan çalışmalar da, kendi sorunlarına sahiptir. Her şeyden önce hâkimiyet telakkileri değil, ya ele alınan döneme müteallik bir takım tarihsel gelişmelerin kendisi çözümlemeye hâkim olmaktadır ve toplumsal ya da siyasal bir tasavvur için gerekli soyutlama olmadan yola koyulmaktadır veya hâkimiyet telakkileri ya da politik teoloji, gerekli analitik unsurları olmadan kurulmaya çalışılmaktadır. *'Kurtuluş Sarmalı'ndan Kurtulmak*'ın iddiası, buna neden olan ana meselenin, Rita'at Ali Abou-El-Haj'ın ifadesiyle, "Osmanlı toplumu"nun "öznel kriterlerle" değerlendirilmesidir.[11]

'Kurtuluş Sarmalı'ndan Kurtulmak'ın göstermeye çalıştığı başka bir husus da, tıpkı 'kuruluş' varsayımlarının önerdiği çözümlerin zımni uzantılarından çıkarsanan bir Osmanlı tasavvurunun ne kadar olumsuz olursa olsun bize tarihsel mevcudiyeti içinde gelişen bir toplum ve siyasallık anlayışı sunacak doneler içerdiğini göstermesi gibi, hâkimiyet telakkilerine ya da politik teolojiye dayalı çalışmaların da belirli bir

11 Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası*, s. 31. Abou-El-Haj, "öznel kriterler" derken, "Osmanlı devlet ve toplumu"nun "analiz" edilmekten çok "kınama"yla yetinilmesini kasteder. Bizim burada vurgulamaya çalıştığımız ise, "kınama"dan daha ötesi bir durumdur ve her bir kurucunun ya da 'kuruluş'la ilgilenen her bir Osmanlı uzmanının "öznel kriterler"i varsa da 'kuruluş sarmalı"nın ortada sanki nesnel bir analiz sahası bulunduğu yanılsaması yaratmasına dikkat çekmektedir.

süreklilik ve terkip içinde gelişen bir hâkimiyet anlayışı ve iktidar tekniği sunabilecek verileri haiz olduğunu sunmasıdır. Elbette *'Kurtuluş Sarmalı'ndan Kurtulmak*, bu konuda, *kimi zımni çıkarsamalar haricinde, elle tutulur bir öneride bulunamamaktadır*. Bunun en önemli nedeni, 'kuruluş' varsayımlarının karakterini tespit etmeye yönelmiş olmak zorunda kalması; bu konuda en azından varsayım niteliğinde de olsa bir takım öneriler ortaya atamamasıdır. Bu açıdan *'Kurtuluş Sarmalı'ndan Kurtulmak*, herhangi bir öneri ortaya atmak için değil, var olan varsayımları yerinden edecek; bunu yaparken de hem bir nizam açısından ve hem de hâkimiyet telakkilerinin tarihsel terkibi ve telakkisi açısından dikkate alınması gereken unvanları ve anlayışları gündeme getirecek bir şekilde kurgulanmıştır. Yine de dikkate alınması gereken *birkaç hususun altını çizmek gerek*.

Öncelikle, daha 'kuruluş'tan başlayarak kurgulanabilecek bir Osmanlı toplumsallığı ve siyasallığı mevcuttur. Lakin 'kuruluş' varsayımlarından itibaren başlayan heterodoks-ortodoks (ya da metadoks), göçebe-yerleşik, örfi-şeri gibi ayrımlar ve hatta *sabit ikilikler* böyle bir toplumsallığı ve siyasallığı kurgulamayı neredeyse imkânsız hale getirmektedir. Dolayısıyla ortaya "kuruldu ve çöktü" anlatısı çıkmakta; arada nelerin olup bittiği, dahası olup bitenden geriye ne kaldığı ikiliklerden birini sabitleştiren, diğerini ise karşısına alan bir bakış açısıyla okunmaktadır. Osmanlı tarihçilerinin meseleyi Tanzimat'la başlayan, ama özellikle Cumhuriyet sonrası ortaya çıkan çeşitli ideolojik şekillenmeler çerçevesine sokmaya gayret etmeleri de hem bunun bir sonucu ve hem de meşrulaştırıcı gücüdür.

İkincisi, aslında daha 'kuruluş'tan itibaren, 'kuruluş sarmalı'nın satır aralarına da yansıyan bir hâkimiyet telakkisi olduğu görülebilmektedir. Lakin burada da sorun, bunun başka tarihlerle kıyaslamasının yapılmaya başlandığı an başlamaktadır. Bu telakkiler, ilk 'kuruluş' dönemlerinde Osman'ın şahsi gayretlerinin neticesi olarak sunulmaya çalışılırken dahi, meşhur rüyalarda ve daha sonraki ister sahici olsun isterse de uydurma şecerelerdeki iddiaların 'kuruluş sarmalı'nın mantığına göre biçimlendirilme gayretlerinde dahi en azından marjinlerde kendisini gösterir. Sanki her bir Osmanlı sultanı da, genelde, Osman Gazi'nin başarılı bir şahsiyet olarak sunulmasının yol açtığı bir 'kuruluş' geleneği içinden, kendi imgesini kendisi oluşturmuş; bunu oluştururken de olabildiğince keyfi davranmış, kendisini bağlı hissettiği hiçbir hâkimiyet telakkisi yokmuş gibi tasvir edilmektedir. Dolayısıyla sorun, zaten bir biçimde mevcut olan hâkimiyet telakkilerinin geliştiği zemini hem sürekliliği ve hem de kopuşları itibarıyla gösterebilecek bir yöntemin 'kuruluş sarmalı'nın engellemeleriyle karşılaşmış olmasıdır.

Üçüncüsü ve en önemlisi, 'kuruluş sarmalı'ndan ve onun oluşturduğu Osmanlı tasavvurundan çıkılmaya başladığı anda belirli bir süreklilik içinde gelişen bir

hâkimiyet telakkisine dair en azından *varsayımsal düzeyde* bazı önerilerin ortaya atılabileceğidir. Bunlar Kerbela hadisesinden itibaren değişen bir hilafet fikrinin Selçukluların Abbasilerle ilişkisiyle birlikte başka bir şeye dönüştüğünü; bunun, en azından Selçuklular, Timurlular ve daha sonra Osmanlılar açısından yeni bir 'nizam' anlayışı çerçevesinde kendisine yeni anlamlar bulduğunu ileri sürmeyi mümkün kılmaktadır. Lakin bu varsayımların altını doldurmak için halen cüzi düzeyde kalan çalışmaların çoğalmasını beklemek gerekecektir. Dolayısıyla hâkimiyet telakkileri açısından belirli temalar tespit edilebilmiş olmakla birlikte bu temaları yeniden çözümleyen çalışmalara gerek vardır. Ancak o zaman Giriş'te bahsettiğimiz engellerden muaf olarak örneğin "nizam-ı âlem" düşüncesi, kendi tarihsel mevcudiyeti içinde çalışılabilir.

KAYNAKLAR

Rifa'at Âli Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası:16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. O. Özel, C. Şahin, (İmge Kitabevi Yayınları, Ankara: 2001).

Giorgio Agamben, *The Church and the Kingdom*, çev. Leland de la Durantaye, (Seagull Books, Londra: 2012).

Yusuf Akçura, "Çağdaş Türk devleti ve Aydınlara Düşen Vazife", *Aydınlara Düşen Vazife: Birkaç Hitap ve Makale* içinde, der. Mehmet Ulusoy, (Kaynak Yayınları, İstanbul: 2012), s. 11-27.

Yusuf Akçura, *Tarih-i Siyasi: 1927-1927-1928 Ders Notları*, haz. Erol Kılınç, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2016).

Yusuf Akçura, *Şark Meselesine Dair*, (Ötüken Neşriyat, ikinci baskı, İstanbul: 2017).

Mustafa Aksakal, *The Ottoman Road to War in 1914: The Ottoman Empire and the First World War*, (Cambridge University Press, New York: 2008).

Yasin Aktay, "Türk Siyasi Düşüncesinde Kayıp Halka: Siyasal", *Türk Sosyoloji Tarihine Eleştirel Bir Katkı* içinde, (Küre Yayınları, İstanbul: 2010).

Aziz Al-Azmeh, "Monotheistic Kingship", *Monotheistic Kingship: The Medieval Variants* içinde, der. Aziz Al-Azmeh ve Janos M. Bak, (Central European University Press, Budapeşte: 2004), s. 9-29.

Hasan Albayrak, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tarih Yazımı: Milletin Tarihinden Ulusun Tarihine*, (Kitabevi, ikinci baskı, İstanbul: 2012).

Perry Anderson, *Antikiteden Feodalizme Geçişler*, çev. Uğur Kocabaşoğlu, (İletişim Yayınları, İstanbul: 2017).

Gil Anidjar, *The Blood: A Critique of Christianity*, (Colombia University Press, 2014).

Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, çev. Ahmet Temir, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, ikinci baskı, Ankara: 1986).

Hannah Arendt, *On Revolution*, (Penguin Books, Londra: 1990).

Mustafa Armağan (haz.), *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak: Gerileme Paradigmasının Sonu*, (Timaş Yayınları, beşinci baskı, İstanbul: 2014).

Talal Asad, "Medieval Heresy: An Antropological View", *Social History*, c. 11, no. 3 (1986), s. 345-362.

Talal Asad, *The Idea of an Antropology of Islam*, (George Town University, Washington: 1986).

Aşıkpaşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, haz. K. Yavuz-M. A. Y. Saraç, (K Kitaplığı, İstanbul: 2003).

Cemil Aydın, *The Idea of the Muslim World A Global Intellectual History*, (Harvard University Press, Cambridge, Mass; 2017).

Cemil Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, (Colombia University Press, New York: 2007).

F. Babinger-F. Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, haz. Mehmet Kanar, (İnsan Yayınları, İstanbul: 1996).

Etinne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *Irk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, çev. Nazlı Ökten, (Metis Yayınları, beşinci basım, İstanbul: 2013).

Warwick Ball, *Arabistan'dan Öteye: Fenikeliler, Araplar ve Avrupa'nın Keşfi*, çev. A. Aybars Çağlayan, (Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2014).

Nihad Sami Banarlı, "Ahmedi ve Dasitan-ı Tevarih-i Mülûk-i Âl-i Osman", *Türkiyat Mecmuası*, c. 6 (1939), s. 49-176.

Ömer Lütfi Barkan, *Türkiye'nin Toprak Meselesi*, haz. Abidin Nesim, Mustafa Şahin, Abdullah Özkan, (Gözlem Yayınları, İstanbul: 1980).

W.Barthold-M. Fuad Köprülü, *İslâm Medeniyet Tarihi*, (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, altıncı basım, Ankara: 1984).

Wilhelm Bartold, *Uluğ Beğ ve Zamanı*, çev. İsmail Aka, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara: 1997).

Suliman Bashear, "Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars: A Review of Arabic Sources", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, c. 1, no. 2 (Temmuz 1991), s. 173-207.

Walter Benjamin, "Tarih Üzerine Tezler", çev. N. Gürbilek, *Son Bakışta Aşk* içinde, haz. N. Gürbilek, (Metis Yayınları, İstanbul, 1993).

Emile Benveniste, *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*, çev. Elizabeth Palmer, (HAU Books, Chicago: 2016).

Niyazi Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, (YKY, ikinci baskı, İstanbul: 2016).

Halil Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, (Kaynak Yayınları, İstanbul: 1983).

Halil Berktay, "Dört Tarihçinin Sosyal Portresi", *Toplum ve Bilim*, no. 54-55 (1991), s. 19-45.

Halil Berktay, *Kabileden Feodalizme*, (Kaynak Yayınları, İstanbul: 1983).

Halil Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal

Tarihi", Sina Akşin (der.), *Türkiye Tarihi 1: Osmanlı Devletine Kadar Türkler* içinde, (Cem Yayınevi, İstanbul: 1987), s. 23-136.

Halil Berktay, "Tarih Çalışmaları", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi cilt. 9*, (İletişim-Yayınları, İstanbul: 1995), s. 2456-2474.

Halil Berktay, "The 'Other' Feudalism: A Critique of 20th Century Turkish Historiography and its Particularisation of Ottoman Society", Yayınlanmamış Doktora Tezi, (University of Birmingham, 1990).

Mehmet Beşikçi, "Domestic Aspects of Ottoman Jihad: The Role of Religious Motifs and Religious Agents in the Mobilization of the Ottoman Army", Erik-Jan Zürcher (der), *Jihad and Islam in World War I: Studies on the Ottoman Jihad on the Centenary of Snouck Hurgronje's "Holy War Made in Germany"* içinde, (Leiden University Press, Leiden: 2016), s. 95-115.

Homi Bhabha (der), *Nation and Narration*, (Routledge, Londra: 1990).

Kathleen Biddick, *Make and Let Die: Untimely Sovereignties*, (Punctum Books; Earth, 2016).

İlker Evrim Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Dīn ʿAlī Yazdī and the Islamicate Republic of Letters*, (Cambridge University Press, Cambridge: 2016).

İlker Evrim Binbaş, "Paul Wittek: A Man in Dark Times", Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire: Studies in the History of Turkey, Thirteenth–Fifteenth Centuries*, der. C. Heywood, çev. C. Heywood, R. P. Lindner ve O. Welsh, (Routledge, Londra: 2012), s. ix-xi.

İlker Evrim Binbaş, "Structure and Function of the Genealogical Tree in Islamic Historiography (1200-1500)", *Horizons of the World: Festschrift for İsenbike Togan* içinde, der. İlker Evrim Binbaş ve Nurten Kılıç-Schubel, (İthaki, İstanbul: 2011), s. 465-544.

Hans Blumemberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, çev. Robert M. Wallace, (The MIT Press, Massachusetts: 1985).

Arthur Bradley ve Paul Fletcher (der.), *The Politics to Come: Power, Modernity and the Messianic*, (Continuum, Londra: 2010).

Carl Brown, *İmparatorluk Mirası: Balkanlar'da ve Ortadoğu'da Osmanlı Damgası*, çev. Gül Çağalı Güven, (İletişim Yayınları, altıncı baskı, İstanbul: 2013).

Derek Bryce, "The Absence of Ottoman, Islamic Europe in Edward W. Said's *Orientalism*", *Theory, Culture & Society*, c. 30, no: 1 (2013), s. 99-121.

Léon Buskens, "Christiaan Snouck Hurgronje, 'Holy War' and Colonial Concerns", Erik-Jan Zürcher (der), *Jihad and Islam in World War I: Studies on the Ottoman Jihad on the Centenary of Snouck Hurgronje's "Holy War Made in Germany"* içinde, (Leiden University Press, Leiden: 2016), s. 29-52.

John Carpenter, *Magna Carta*, (Penhuin, Londra: 2015).

Tony Claydon, *William III and the Godly Revolution*, (Cambridge University Press, Cambridge: 1996).

Tony Claydon, "Protestantism, Universal Monarchy and Christendom in William's War Propaganda, 1689–1697", *Redefining William III: The Impact of the King-Stadholder in International Context* içinde, der. E. Mijers ve D. Onnekink, (Ashgate, Londra: 2007), s. 125-142.

John J. Curry, *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Rise of the Halveti Order, 1350-1650*, (Edinburg University Press, Edinburg: 2010).

Mehmet Kaan Çalen, *Osmanlıcılık ve İslamcılık Karşısında Türkçülük*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2017).

Aykut Çelebi, "Sunuş", Schmitt, *Siyasal Kavramı* içinde, çev. E. Göztepe, (Metis Yayınları, üçüncü baskı, İstanbul: 2014).

Bayram Âli Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü'l-Arabî Düşüncesindeki İzdüşümleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, no. 23 (1999), s. 131-147.

H. Erdem Çıpa, *The Making of Selim: Succession, Legitimacy, and Memory in the Early Modern Ottoman World*, (Indiana University Press, Indianapolis: 2017).

Hasan Çolak, "*Tekfur, fasiliyus* and *kayser*: Disdain, Negligence and Appropriation of Byzantine Imperial Titulature in the Ottoman World", *Frontiers of the Ottoman Imagination: Studies in Honour of Rhoads Murphey* içinde, der. Marios Hadjianastasis, (Brill, Leiden: 2015), s. 3-28.

Linda T. Darling, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization,* (Routledge, Londra: 2013).

Kathleen Davis, *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*, (University of Pennsylvania Press, Philedelphia: 2008).

Ahmet Demirhan, "Cemal Kafadar'ın 'Roma Cihan Hakimiyeti Mefkuresi'", *Dergah*, no. 331 (Eylül 2017).

Ahmet Demirhan, "Evrensel ve Komşu: İnsan Hakları Üzerinden bir Politik Sosyoloji Okuması", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Konya Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: 2012).

Ahmet Demirhan, "'Siyasal'ın ve 'Toplumsal'ın Eşiğinde 2000'li Yıllarda Türkiye'de Toplum", *2000'li Yıllarda Türkiye Toplumu* içinde, der. Ahmet Demirhan, (Meydan Yayıncılık, İstanbul: 2010), s. 7-24.

Jacques Derrida, "Declarations of Independence", *New Political Science*, c. 7, no. 1 (1986), s. 7-15.

Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, (Routledge, Londra: 1994).

Devin DeWeese, "Foreword", Mehmed Fuad Köprülü, *Early Mystics in Turkish Literature* içinde, çev. Gary Leiser ve Robert Dankoff, (Routledge, Londra: 2005), s. viii- xxvii.

Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, (Alfa, İstanbul: 2015).

Sencer Divitçioğlu, "Batı Çoğulcu Devleti Versus osmanlı Bütüncül Devleti (XIV-XV. Yüzyıllar)", *Ortaçağ Türk Toplumları Hakkında* içinde, (Alfa, İstanbul: 2016), s. 65-77.

Sencer Divitçioğlu, *Kök Türkler (Kut, Küç, Ülüg)*, (Ada Yayınları, İstanbul, 1987).

Sencer Divitçioğlu, "Nasıl bir Tarih", *Ortaçağ Türk Toplumları Hakkında* içinde, (Alfa, İstanbul: 2016), s. 17-43.

Divitçioğlu, "Osmanlı Toplumunun Kuruluş Sürecini Açıklama Yolunda Kullanılacak Tikel bir 'Model'", *Ortaçağ Türk Toplumları Hakkında* içinde, (Alfa, İstanbul: 2016), s. 45-50.

Sencer Divitçioğlu, *Orta Asya Türk İmparatorluğu*, (Alfa, üçüncü baskı, İstanbul: 2016).

Sencer Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, (Alfa, İstanbul: 2015).

Markus Dressler, "Fuad Köprülü'nün Çalışmalarında Heterodoks İslam", *Mehmet Fuat Köprülü* içinde, der. Y. K. Taştan, (T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara: 2012), s. 345-356.

Markus Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası: Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı*, çev. Defne Orhun, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2016).

Marcus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*, (Oxford Univbersity Press, New York: 2013).

Georges Duby, *The Three Orders: Feudal Society Imagined*, çev. Arthur Golhammer, (University of Chicago Press, Chicago: 1980).

Georges Dumezil, *Mit ve Destan I: Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi*, çev. Âli Berktay, (YKY, İstanbul: 2012).

İbrahim Ekinci-Hakan Güldağ (haz.), *Sencer Divitçioğlu Anlatıyor*, (YKY, ikinci baskı, İstanbul: 2913).

Feridun M. Emecen, *Fetih ve Kıyamet, 1453: İstanbul'un Fethi ve Kıyamet Senaryoları*, (Timaş Yayınları, dokuzuncu baskı, İstanbul: 2016).

Feridun M. Emecen, "Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar", *Osmanlı Klasik Çağında Hanedani Devlet ve Toplum* içinde, (Timaş Yayınları, İstanbul: 2011), s. 37-60.

Muzaffer İlhan Erdost, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı İmparatorluğunda Mülkiyet İlişkileri*, (Onur Yayınları, üçüncü baskı, Ankara: 2005).

Büşra Ersanlı, *İktidar ve Tarih: Türkiye'de 'Resmi Tarih' Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, (AFA Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul: 1996).

H. Adnan Erzi, "Osmanlı Devletinin Kurucusunun İsmi Meselesi", *Türkiyat Mecmuası*, c. 7-8 (1940-1942), s. 323-326.

R. J. W. Evans, "Essay and Reflection: Frontier and the National Identities in Central Europe", *The International History Review*, c. 14, no. 3 (1992), s. 480-502.

Suraiya Faroqhi, *Devletle Başa Çıkmak: Osmanlı İmparatorluğu'nda Siyasal Çatışmalar ve Suç, 1550-1720*, çev. Hamide Koyukan Bejsovec, (Alfa, İstanbul, 2016).

İhsan Fazlıoğlu, "İlk Dönem Osmanlı İlim ve Kültür Hayatında İhvânu's-Safâ ve Abdurrahmân Bistâm", Divan, no. 2 (1996), s. 229-240.

İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasi Metin' Olarak Kelam Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 1, no. 2 (2003), s. 379-398.

İhsan Fazlıoğlu, "Şecereler Ne İşe Yarar?", *Dergâh*, c. XV, no. 175 (Eylül 2004), s. 4-6.

Darío Fernández-Morera, *The Myth of the Andalusian Paradise: Muslims, Christians, and Jews under Islamic Rule in Medieval Spain*, (ISI Books, Wilmington: 2016).

Cornell H. Fleischer, "Mehdi ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisi'nin Gelişimi", *Osmanlı, Cilt 7* içinde, der. Güler Eren, (Yeni Türkiye Yayınları, Ankara: 1999), s. 149-161.

Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı, (1541-1600)*, çev. Ayla Ortaç, (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, üçüncü baskı, İstanbul: 2008).

Cornel H. Fleischer, "Seer to the Sultan: Haydar-i Remmal and Sultan Süleyman", *Cultural Horizons: A Festschrift in Honor of Talat S. Halman* içinde, der. Jane L. Warner, (Syracuse University Press, New York: 2001), s. 290–299

Cornell H. Fleischer, "Shadows of Shadows: Prophecy in Politics in 1530's İstanbul", *International Journal of Turkish Studies*, c. 13, no. 1-2 (2007), s. 51-62.

Cornell H. Fleischer, "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman", *Soliman Le Magnifique Et Son Temps* içinde, der. Gilles Veistein, (La Documentation Française, Paris: 1992), s. 159-177.

Paul Fleming, "Secret Germany / Crooked Germany: Ernst H. Kantorowicz", *Telos*, no. 176 (2016), s. 102-120.

Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, (Ayrıntı Yayınları, yedinci baskı, İstanbul: 2016).

Michel Foucault, *"Society Must Be Defended": Lectures At The College de France, 1976-77*, ed. M. Bertani ve A. Fontana, çev. David Macey, (Picador, New York: 2003).

Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*, çev. Robert Hurley, (Pantheon Books, New York: 1978).

Michel Foucault, *Toplumu Savunma Gerek*, çev. Şehsuvar Aktaş, (YKY, altıncı baskı, İstanbul: 2013).

Rodolphe Gasché, *Europe, or The Infinite Task: A Study of a Philosophical Concept*, (Stanford University Press, Stanford: 2009).

Ghazali, *Counsel for Kings*, çev. F. R. C. Bagley, (Oxford University Press, Londra: 1964).

Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü's-Selatin: Siyaset Sanatı*, haz. Faris Çerçi, (Büyüyenay Yayınları, İstanbul: 2015).

François Georgeon, "Bir Kimlik Arayışı: Türk Milliyetçiliği", *Osmanlı Türk Modernleşmesi 1900-1930* içinde, çev. A. Berktay, (YKY Yayınları, dördüncü baskı, İstanbul: 2016).

Herbert Adams Gibbons, *America's Place in the World,* (The Century Co., New York: 1924).

Herbert Adams Gibbons, "Europe and Islam", *The Reconstruction of Poland and the Near East: Problems of Peace* içinde, s. 101-153.

Herbert Adams Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, çev. Ragıp Hulusi (Özdem), (21. Yüzyıl Yayınları, Ankara: 1998).

Herbert Adams Gibbons, *The Foundation of Ottoman Empire: A History of The Ottamanlis up to the Death of Bayezid I (1300-1403)*, (The Century Co., New York: 1916).

Herbert Adams Gibbons, *The New Map of Europe (1911-1914): The Story of the Recent European Diplomatic Crises and Wars and of Europe's Present Catastrophe*, (The New Century Co., New York: 1914).

Herbert Adams Gibbons, *The Reconstruction of Poland and the Near East: Problems of Peace*, (The Century Co., New York: 2017).

Herbert Adams Gibbons, *Wider Horizons: The New Map of the World*, (The Century Co., New York: 1930).

Friedrich Giese, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Meselesi", çev. Z. Aksu Yılma-

zer, *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* içinde, der. O. Özel-M. Öz, (İmge Kitabevi, İkinci Baskı, Ankara: 2005), s. 149-165.

Tahsin Görgün, "Osmanlı'da Nizam-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 13, no. 2 (2000), s. 180-188.

Peter B. Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*, (Otto Harrassowitz, Wiesbaden: 1992).

Peter B. Golden, *Türk Halkların Tarihine Giriş: Ortaçağ ve Erken Yeniçağ'da Avrasya ve Ortadoğu'da Etnik Yapı ve Devlet Oluşumu,* çev. Osman Karatay, (Ötüken Neşriyat, altıncı basım, İstanbul: 2016).

Ziya Gökalp, *Makaleler VIII*, haz. F. G. Tuncor, (Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara: 1981).

Denis Guénoun, *About Europe: Philosophical Hypotheses*, çev. C. Irizarry, (Stanford University Press, Stanford: 2013).

Tanya Gupta, "Magna Carta: Runnymede, the meadow where history was made", *BBC News*, 15 Haziran 2015.

Doğan Gürpınar, *Ottoman/Turkish Visions of the Nation, 1860-1950*, (Palgrave Macmillan, Hampshire: 2013).

Jürgen Habermas, "The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology", *The Power of Religion in the Public Sphere* içinde, der. Eduardo Mendieta ve Jonathan VanAntwerpen, (Colombia University Press, New York: 2011), s. 15-33.

Gottfried Hagen, "German Heralds of Holy War: Orientalits and Applied Oriental Studies", *Comperative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, c. 24, no. 2 (2004), s. 145-162.

John Haldon, "The Ottoman State and the Question of State Autonomy: Comparative Perspectives", *The Journal of Peasant Studies*, c. 18, no. 3-4 (1991), s. 18-108.

Graham Hammill, *The Mosaic Comstitution: Political Theology and Imagination From Machiavelli to Milton*, (Chicago University Press, Chicago: 2012).

M. Şükrü Hanioğlu, "Sunuş: *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*'nun Literatürdeki Yeri", Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu* içinde, (Alfa, İstanbul: 2015), s. 15-24

M. Şükrü Hanioğlu, "Ottoman Jihad or Jihads: The Ottoman Shi'i Jihad, the Successful One", ", Erik-Jan Zürcher (der), *Jihad and Islam in World War I: Studies on the Ottoman Jihad on the Centenary of Snouck Hurgronje's "Holy War Made in Germany"* içinde, (Leiden University Press, Leiden: 2016), s. 117-134.

Sam Haselby, The Origins of American Religious Nationalism, (Oxford University Press, New York, 2015).

Ümit Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, (Doğu Batı Yayınları, Ankara: 2015).

Ümit Hassan, *Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk İdeoloji'ye*, (İletişim, sekizinci baskı, İstanbul: 2015).

Colin Heywood, "A Subterranean History: Paul Wittek (1894–1978) and the Ottoman State", *Die Welt des Islams*, c. 38, no. 3 (1998), s. 386-405.

Colin Heywood, "Between Historical Myth and 'Mythohistory: The Limits of Ottoman History", *Byzantine and Modern Greek Studies*, cit. 12, no. 1 (1988), s. 314-346.

Colin Heywood, "'Boundless Dreams of the Levant': Paul Wittek, the George-'Kreis', and the Writing of Ottoman History", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 1 (1989), s. 32-50.

Colin Heywood, "Filling The Black Hole: The Emergence of the Bithynian Atamanates", *Ottomanica and Meta-Ottomanica: Studies in and Around Ottoman History, 13th-18th Centuries* içinde, (The ISIS Press, İstanbul: 2013), s. 107-115.

Colin Heywood, "Introduction: A Critical Essay", Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire: Studies in the History of Turkey, Thirteenth–Fifteenth Centuries* içinde, der. C. Heywood, çev. C. Heywood, R. P. Lindner ve O. Welsh, (Routledge, Londra: 2012), s. 1-27.

Colin Heywood, "Paul Wittek", *Ottomanica and Meta-Ottomanica: Studies in and Around Ottoman History, 13th-18th Centuries* içinde, (The ISIS Press, İstanbul: 2013), s. 9-17.

Colin Heywood, "Osmanlı Devletinin Kurululu Problemi: Yeni Hipotez Hakkında Bazı Düşünceler", *Osmanlı, cilt 1*, der. Güler Eren, (Yeni Türkiye Yayınları, Ankara: 1999), s. 137-145.

Colin Heywood, "Spectrality, 'Presence' and the Ottoman Past: Paul Wittek's *Rumtürkische Studien* and other Ghosts in the Machine", *Osmanlı'nın İzinde: Prof. Dr. Mehmet İpşirli Armağanı Cilt II* içinde, der. Feridun M. Emecen, Ishak Keskin and Ahmet Alibeyoğlu, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 57-78.

Colin Heywood, "Wittek and the Austrian Tradition", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 1 (1989), s. 7-25.

Boni Honig, "Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic", *The American Political Science Review*, c. 85, no.1 (1991), s. 97-113.

C. Snouck Hurgronje, *Holy War "Made in Germany"*, (The Knickerbocker Press, New York: 1915).

C. Snouck Hurgronje, "Holy War 'Made in Germany'", *Verspreide Geschriften, Deel II* içinde, (Kurt Schroeder, Born: 1923), s. 257-284.

C. Snouck Hurgronje, "Der Mahdi", *Verspreide Geschriften* I, (Kurt Schroeder, Born ve Leipzig:1923), s. 145-181.

C. Snouck Hurgronje, "Duitschland en de Heilige Oorlog", *Nederland en de Islam* içinde, (Brill, ikinci baskı, Leiden: 1915), s. 102-138.

C. Snouck Hurgronje, *Mohammedanism: Lectures on Its Origin, Its Religious and Political Growth, and Its Present State*, (G. P. Putnam's Sons, New York: 1916).

Edmund Husserl, "Philosophy and the Crisis of European Humanity", *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* içinde, çev. David Carr, (Northwestern University Press, Evanston: 1970), s. 269-299.

Sarah Hutton (seri editörü), *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture, I-IV*, (Brill, Leiden: 2001).

Colin Imber, "Erken Osmanlı Tarihinde İdealler ve Meşruiyet", *Kanuni ve Çağı: Yeni Çağ*

Osmanlı Dünyası, der. Metin kunt ve Christine Woodhead, çev. Sermet Yalçın, (ALFA, İstanbul: 2015), s. 175-195.

Colin Imber, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinde Düstur ve Düzmece", *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* içinde, der. O. Özel-M. Öz, (İmge Kitabevi, İkinci Baskı, Ankara: 2005), s. 271-300.

Colin Imber, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları", *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* içinde, der. O. Özel-M. Öz, (İmge Kitabevi, İkinci Baskı, Ankara: 2005), s. 39-71.

Colin Imber, "Hükümet, İdare ve Hukuk", *Türkiye Tarihi, Cilt 2: Bir Dünya Gücü Olarak Osmanlı İmparatorluğu, 1453-1603* içinde, ed. S. N. Faroqhi-K. Fleet, çev. B. Üçpınar, (Kitap Yayınevi, İstanbul: 2016), s. 261-302.

Colin Imber, "Osman Gazi Efsanesi", *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, der. Elizabeth A. Zachariadou, çev. G. Ç. Güven, İ. Yerguz, T. Altınova, (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2. Baskı, İstanbul: 2000), s. 68-77.

Colin Imber, "The Legend of Osman Gazi", Elizabeth Zachariadou (der.), *The Ottoman Emirate (1300-1389)* içinde, (Crete University Press, Rethymnon: 1993), s. 67-75.

Colin Imber, "The Ottoman Dynastic Myth", *Turcica*, c. 19 (1987), s. 7-27.

Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300–1650: The Structure of Power*, (Palgrave Macmillan, New York: 2002).

Zekeriya Işık, *Devlet ve Tarikat: Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat ilişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini*, (Çizgi Kitabevi, Konya: 2016).

Zekeriye Işık, *Şeyhler ve Şahlar: Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri*, (Çizgi Kitabevi, Konya: 2015).

İbn Arabi - Ahmet Avni Konuk, *Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, hz. Mustafa Tarhalı, (İz Yayıncılık, İstanbul: 1992).

İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz, (Dergah Yayınları, üçüncü baskı, İstanbul: 2017).

İbn Haldun, *Mukadddime I*, çev. Süleyman Uludağ, (Dergah Yayınları, beşinci baskı, İstanbul: 2007).

İmam-ı Gazali, *Nasihat'ül-Müluk: Mülkün Sultanlarına*, çev. Osman Şekerci, (Büyüyenay Yayınları, İstanbul: 2016).

Halil İnalcık, "Adaletnameler", *Belgeler*, c. 2, no. 3-4 (1993), s. 49-145.

Halil İnalcık, "Aşıkpaşazade Tarihi Nasıl Okunmalı?", Özel ve Öz (der.), *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* içinde, der. O. Özel-M. Öz, (İmge Kitabevi, İkinci Baskı, Ankara: 2005), s. 119-145.

Halil İnalcık "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", *Osmanlı ve Avrupa: Osmanlı Devleti'nin Avrupa Tarihindeki Yeri* içinde, (Kronik, İstanbul: 2017), s. 33-60.

Halil İnalcık, "Balkanlar'da Osmanlı Fetihleri'nin Sosyal Koşulları", *ADAM Akademi*, no. 1 (2011), s. 1-10.

Halil İnalcık, "Foundation of Ottoman State", *The Turks, vol. 3: Ottomans* içinde, der. H.

C. Güzel, C. C. Oğuz ve O Karatay, (Yeni Türkiye Yayınları, Ankara: 2002), s. 46-73.

Halil İnalcık, "Land Problem in Turkish History", *The Muslim World*, no. 45 (1955), s. 221-228.

Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. R. Sezer, (Yapı Kredi Yayınları, 21. Baskı, İstanbul: 2016).

Halil İnalcık, "Osmanlı Devleti'nin Doğuşu Meselesi", çev. Mehmet Öz, *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* içinde, der. O. Özel-M. Öz, (İmge Kitabevi, İkinci Baskı, Ankara: 2005), s.225-240.

Halil İnalcık, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Problemi", *Doğu Batı: Makaleler I* içinde, (Doğu Batı Yayınları, 3. Baskı, Ankara: 2006), s. 121-138.

Halil İnalcık, "Osmanlılar'da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, c. 14, no. 1 (1959), s. 64-94.

Halil İnalcık, "Osmanlı Timar Rejimi ve Sipahi Ordusu", *Türk Kültürü*, cilt. III, no. 34 (1965), s. 758-765.

Halil İnalcık, "Orta-Asya Karahanlı Devlet Geleneği; *Kutadgu Bilig*'te Devlet ve Din", *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet* içinde, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2016), s. 13-33.

Halil İnalcık, "Örfi ve Sultani Hukuk (Kanun) ve Kanunnameler", *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet* içinde, (İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2016), s. 57-83.

Halil İnalcık, "Tanzimat Nedir?", *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, no. 1 (1941), s. 237-263.

Halil İnalcık, "Timar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, cilt. 44.

Halil İnalcık, "Türk-İslâm Devletlerinde Devlet Kanunu Geleneği", *Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası* içinde, Kırmızı Yayınları, ikinci baskı, İstanbul: 2014), s. 119-132.

Halil İnalcık, "Türk Tarihinde Türe (Törü) ve Yasa geleneği", *Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası* içinde, (Kırmızı Yayınları, ikinci baskı, İstanbul: 2014), s. 93-118.

Halil İnalcık, "'Sultanizm' Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasal Sistemi Tiplemesi", *Osmanlı ve Avrupa: Osmanlı Devleti'nin Avrupa Tarihindeki Yeri*, (Kronik, İstanbul: 2017), s. 61-92.

Halil İnalcık, *Şâir ve Patron: Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*, (Doğu Batı, Ankara: 2003).

Ahmet İnsel, "Otoritarizmin Sürekliliği", *Birikim*, no. 125-125 (Eylül-Ekim 1999), s. 143-166.

Habeeb G. Istfan, "Kemal as He Looks to the Modahmmedan World", *The New York Times Magazine*, 17 Aralık 1922.

Philip Jenkins, *The Great and Holy War: How World War I Became a Religious Crusade*, (HarperOne, New York: 2014).

Dietrich Jung, "The 'Ottoman-German Jihad': Lessons for the Contemporary 'Area Studies' Controversy", *British Journal of Middle Eastern Studies*, c. 41, no. 3 (2014), s. 2-19.

Richard Kearney, "George Dumezil: Myth, Ideology, Sovereignity", *Debates in Continental*

Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers içinde, (Fordham University Press, New York: 2004), s. 53-61.

Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, (University of California Press, Berkelet: 1995).

Cemal Kafadar, *İki Cihan Aresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, çev. Ceren Çıkın, (Birleşik Yayınevi, Ankara: 2010).

Cemal Kafadar, *Kendine Ait Bir Roma*, (Metis Yayınları, İstanbul: 2017).

Ernst H. Kantorowicz, *Kings Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, (Princeton University Press, Princeton: 1997).

Ayfer Karakaya-Stump, "Giriş: Alevi-Bektaşi Tarihyazımı: Sorunlar, Mitler, Alternatif Okumalar", *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek* içinde, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2016), s. 1-16.

Ayfer Karakaya-Stump, "The Wafa'iyya, the Bektashiyye and Genealogies of 'Heterodox' Islam in Anatolia: Rethinking the Köprülü Paradigma", *Turcica*, no. 44 (2012-2013), s. 279-300.

Ayfer Karakaya-Stump, "Vefailik, Bektaşilik ve Anadolu'da 'Heterodoks' İslam'ın Kökenleri Meselesi: Köprülü Paradigmasını Yeniden Düşünmek", *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek* içinde, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2016), s. 185-206.

Kemal Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılanması* içinde, çev. Şiar Yalçın, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, dördüncü baskı, İstanbul: 2010).

Katip Çelebi, *Düsturu'l-amel li Islahi'l-halel*, haz. Ensar Köse, (Büyüyenay Yayınları, İstanbul: 2016).

Fuat E. Keyman, "Şerif Mardin'i Okumak: Modernleşme, Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye", *Şerif Mardin'e Armağan* içinde, der. A. Öncü ve O. Tekelioğlu, (İletişim Yayınları, İstanbul: 2005).

Samuel Jay Keyser ve Alan Prince, "Folk Etymology in Sigmund Freud, Christian Morgenstern, and Wallace Stevens", *Critical Inquiry*, c. 6, no. 1 (1979), s. 65-78.

Mahmut Erol Kılıç, "Nimetullah-i Veli", TDV İslâm Absiklopedisi.

Dimitri Kitsikis, *Türk-Yunan İmparatorluğu: Arabölge Gerçeği Işığında Osmanlı Tarihine Bakış*, çev. Volkan Aytar, (İletişim Yayınları, ikinci baskı, İstanbul: 1996).

Reinhart Koselleck, *Kritik ve Kriz: Burjuva Dünyasının Patolojik Gelişimi Üzerine Bir Katkı*, çev. Eylem Yolsal Murteza, (Otonom Yayıncılık, İstanbul: 2012).

İlker Kömbe, "Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramlar", Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2014).

Mehmet Fuat Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, (Alfa, İstanbul: 2014).

Mehmet Fuad Köprülü, "Fıkıh", *İslâm Ansiklopedisi*, (MEB, İstanbul: 1940), s. 608-622.

Köprülü, "Gazneli Saray ve Ordularındaki Türk Kölelerinin Etnik Menşeleri ve Selçuklu

İkta Sisteminin Gaznelilere Geçişi", *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* içinde, haz. Orhan Köprülü, (Alfa, İstanbul: 2015), s. 275-284.

Mehmet Fuad Köprülü, "İslâm Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?", *İslâm ve Türk Hukuk Araştırmaları ve Vakıf Müesseseleri* içinde, haz. Orhan F. Köprülü, (Akçağ, ikinci baskı, Ankara: 2005), s. 11-48.

Mehmed Fuad Köprülü, "Vakfa Dair Tarihi Istilahlar: Ribat", *İslâm ve Türk Hukuk Araştırmaları ve Vakıf Müesseseleri içinde, haz. Orhan F. Köprülü, (Akçağ, ikinci baskı, Ankara: 2005),* s. 279-294.

Mehmet Fuad Köprülü, "Ortazaman Türk Devletlerinde Hukuki Sembollerdeki Motifler", *İslâm ve Türk Hukuk Araştırmaları ve Vakıf Müesseseleri* içinde, haz. Orhan F. Köprülü, (Akçağ, ikinci baskı, Ankara: 2005), s. 49-64.

Mehmet Fuad Köprülü, "Orta Zaman Türk-İslâm Feodalizmi", *İslâm ve Türk Hukuk Araştırmaları ve Vakıf Müesseseleri* içinde, haz. Orhan F. Köprülü, (Akçağ, ikinci baskı, Ankara: 2005), s. 37-48.

Mehmet Fuat Köprülü, "Osmanlı İmparatorluğunun Etnik Menşei Meseleleri", *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* içinde, haz. Orhan Köprülü, (Alfa, İstanbul: 2015), s. 165-257.

Mehmet Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, haz. Orhan Köprülü, (Alfa, İstanbul: 2015).

Mehmet Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Alfa, İstanbul: 2014).

[Mehmet] Fuat Köprülü, "Türk İstilasından Sonra Anadolu Tarih-i Dinisine Bir Nazar ve Bu Tarihin Menbaları", F. Babinger-F. Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet* içinde, haz. Mehmet Kanar, (İnsan Yayınları, İstanbul: 1996), s. 41-122.

Nevzat Köseoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de, İslam'da ve Osmanlı'da Devlet*, (Ötüken, İstanbul:1997).

İdris Küçükömer, *Halk Demokrasi İstiyor Mu?*, (Profil, ikinci baskı, İstanbul: 2013).

Ann K. S. Lambton, "Changing Concepts of Justice and Injustice from the 5th/11th Century to the 8th/14th Century in Persia: The Saljuq Empire and the Ilkhanate", *Studia Islamica*, no. 68 (1988), s. 27-69.

Bruce Lincoln, *Religion, Empire, and Torture: the Case of Achaemenian Persia, with a Postscript on Abu Ghraib*, (The University of Chicago Press, Chicago: 2007).

Melissa S. Lane ve Martin A. Ruehl, *A Poet's Reich: Politics and Culture in the George Circle*, (Camden House, New York: 2011).

Paul Rudi Lindner, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinde İtici Güç ve Meşruiyet", çev. P. Emiralioğlu, *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* içinde, der. O. Özel-M. Öz, (İmge Kitabevi, İkinci Baskı, Ankara: 2005), s. 407-427.

Paul Rudi Lindner, "How Mongol were the Early Ottomans", R. Amitai-Preiss ve D. O. Morgan, *The Mongol Empire and its Legacy* içinde, (Brill, Leiden: 1999), s. 282-289.

Paul Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, (Research Institute for Inner Asian Studies, Indiana University, Bloomington: 1983).

Rudi Paul Lindner, *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, çev. Müfit Günay, (İmge Kitabevi, Ankara: 2000).

Rudi Paul Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, çev. Ayda Arel, (Kitap Yayınevi, İstanbul: 2008).

Rudi Paul Lindner, "Selçuklular, Moğollar ve Osmanlılar Arasında", *Osmanlı, c. 1* içinde, (Yeni Türkiye Yayınları, Ankara: 1999), s. 146-154.

Paul Rudi Lindner, "What Was a Nomadic Tribe", *Comparative Studies in Society and History*, c. 24, no. 4, (1982), s. 689-711.

Health W. Lowry, *Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı*, çev. Kıvanç Tanrıyar, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ikinci baskı, İstanbul: 2010).

Erez Manela, *The Wilsonian Moment: Self-Determination and the International Origins of Anti-colonial Nationalism*, (Oxford University Press, New York: 2007).

Anthony E. Mansueto, *The Death of Secular Messianism:Religion and Politics in an Age of Civilizational Crisis*, (Cascade Books, Oregon: 2010).

Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, çev. M. Çulhaoğlu, (İletişim Yayınları, İstanbul:1992).

Şerif Mardin, "Mahalle Baskısı, Ne Demek istedim?", *Mahalle Baskısı: Prof. Dr. Şerif Mardin'in Tezlerinden Hareketle Türkiye'de İslâm, Cumhuriyet, Laiklik ve Demokrasi* içinde, hz. Ruşen Çakır, (Doğan Yayınları, İstanbul: 2008).

Şerif Mardin, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (ed.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, çev. Nurettin Elhüseyni, (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, üçüncü basım, İstanbul: 2005), s. 54-68.

Şerif Mardin, "Turkish Islamic Exceptionalism: Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes", *Turkish Studies*, c. 6, no. 2 (2005), s. 145-165.

Şerif Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", çev. Ş. Gören, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* içinde, der. M. Türköne-T. Önder, (İletişim Yayınları, İstanbul: 1990).

Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. M. Türk'öne, F. Unan, İ. Erdoğan, (İletişim Yayınları, beşinci baskı, İstanbul: 2004).

J. A. R. Marriott, *The Eastern Question: A Study in European Diplomacy*, (Oxford University Press, Londra: 1917).

Karl Marx, *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi, Cilt 1*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, (Yordam Yayınları, İstanbul: 2011).

Tomaz Mastnak, *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*, (University of California Press, Berkeley: 2002).

Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt*, (University of California Press, Berkeley: 1991).

Esther Mijers ve David Onnekink, "Introduction", *Redefining William III: The Impact of the King-Stadholder in International Context* içinde, der. E. Mijers ve D. Onnekink, (Ashgate, Londra: 2007), s. 1-13.

John Lardas Modern, *Secularism in Antebellum America*, (University of Chicago Press, Chicago: 2011).

A. Azfar Moin, *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*, (Colombia University Press, New York: 2014).

Henry Lewis Morgan, *Eski Toplum*, çev. Ünsal Oskay, (İnkilap Yayınevi, İstanbul: 2015).

Lewis Henry Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, (*The Smithsonian Institution, Washington: 1871).*

Samuel Moyn, *Origins of the Other: Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*, (Cornell University Press, New York: 2005).

Rhoads Murphey , "Mustafa Âli and the Politics of Cultural Despair", *International Journal of Middle East Studies*, c. 21, no. 2 (1989), s. 245-246.

Gregory Nagy, "The Name of Achilles: Questions of Etymology and 'Folk-Etymology'", *Illinois Classical Studies*, c. 19 (1994), s. 3-9.

Nizamülmülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, onikinci baskı, İstanbul:2017).

Mehmed Neşri, *Kitab-ı Cihan-Nüma: Neşri Tarihi*, c. 1, haz. Faik Reşit Unat-Mehmed A. Köymen, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara: 1949).

Robert E. Norton, *Secret Germany: Stefan George and His Circle*, (Cornell University Press, New York: 2002).

Francis Oakley, *Kingship: The Politics of Enchantment*, (Blackwell, Oxford: 2006).

Ahmet Yaşar Ocak-Haşim Şahin, *Arı Kovanına Çomak Sokmak*, (Timaş Yayınları, İstanbul: 2014).

Ahmet Yaşar Ocak, " 'Postmortem' Eleştirilerin Odağında 'Kült' bir Tarihçi: Fuat Köprülü", *Mehmet Fuat Köprülü* içinde, der. Y. K. Taştan, (T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara: 2012), s. 329-344.

Ahmet Yaşar Ocak, "Türk ve Türkiye Tarihinde İslâm'ı Çalışmak yahut 'Arı Kovanına Çomak Sokmak'", *Toplum ve Bilim*, no. 91 (2002), s. 100-114.

Recai G. Okantan, "Amme Hukukumuzda Tanzimattan Evvelki Devrin Anahtarları", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, c. 11, no. 3-4 (1945), s. 34-64.

Cemil Oktay, "'...Ve Bunun Gibi Tedbire Siyaset Dirler': Tursun Bey'in Siyaset Tanımı Üzerine Notlar", *Siyasi Kültür Okumaları* içinde, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2017), s. 29-38.

İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, (Hil Yayın, İstanbul: 1982).

Bahaeddin Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, (Ötüken, İstanbul:2016).

Rıdvan Özdinç, *Akıl İrade Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi*, (Dergah Yayınları, İstanbul: 2013).

Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, (Dergah Yayınları, İstanbul: 2015).

Erik Peterson, *Theological Tractates*, der. ve çev. Michael J. Hollerich, (Stanford University Press, Stanford: 2011).

Henri Pirenne, Hz. Muhammed ve Charlemagne, çev. M. Âli Kılıçbay, (İmge Kitabevi, ikinci baskı, Ankara: 2006).

Abram Smythe Palmer, *Folk-Etymology: A Dictionary of Verbal Corruptions or Words Perverted in Form or Meaning, by False Derivation or Mistaken Analogy*, (George Bell and Sons, Londra: 1882).

Vincet P. Pecora, "Political Theology and the Case of Otto Brunner", *Race and Political Theology* içinde, der. Vincet W. Lloyd, (Stanford University Press, Stanford: 2012).

Gabriel Piterberg, *Osmanlı Trajedisi: Tarih-Yazımının Tarihle Oyunu*, çev. U. Abacı, (Literatür Yayıncılık, İstanbul: 2005).

Gianfranco Poggi, *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber's* Protestant Ethic, (The Macmillan Press, Londra: 1983).

Gabriella Rundblada ve David B. Kronenfeldb, "The Inevitability of Folk Etymology: A Case of Collective Reality and Invisible Hands", *Journal of Pragmatics*, no. 35 (2003), s. 119–138.

Oktay Özel ve Mehmet Öz, "Giriş", *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* içinde, der. O. Özel-M. Öz, (İmge Kitabevi, İkinci Baskı, Ankara: 2005), s. 13-35.

Marshall D. Sahlin, "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Type in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, c. 5, no. 4 (1963), s. 284-303.

Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. B. Ülner, (Metis Yayınları, İstanbul: 1999).

Eric Santner, Kenneth Reinhard, and Slavoj Žižek, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*, (University of Chicago Press, Chicago: 2005).

Âli Yaşar Sarıbay, Postmodernite, *Sivil Toplum ve İslâm*, (İletişim Yayınları, İstanbul: 1994).

Carl Schmitt, *The Concept of Political*, çev. G. Schwab, (The University of Chicago Press, Expanden Edition, Chicago: 2007).

Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, çev. George Shwab, (University Of Chicago Press, Chicago: 2006).

Carl Schmitt, *Political Theology II: The Myth of the Closure of any Political Theology*, çev. Michael Hoelzl ve Graham Ward, (Polity, Cambridge:2008).

Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. E. Göztepe, (Metis Yayınları, üçüncü baskı, İstanbul: 2014).

Leslie Rogne Schumacher, "The Eastern Question as a Europe Question: Viewing the Ascent of 'Europe' through the Lens of Ottoman Decline", *Journal of European Studies*, c. 44, no: 1 (2014), s. 64-80.

A. A. Semenov, "Gur-ı Emir Türbesinde Timur'un ve Ahfadının Mezar Kitabeleri", çev. Abdulkadir İnan, *Belleten*, c. xxiv, no: 93 (1960), s. 139-169.

William A. Speck, "William III and the Three Kingdoms", *Redefining William III: The Impact of the King-Stadholder in International Context* içinde, der. E. Mijers ve D. Onnekink, (Ashgate, Londra: 2007), s. 39-52.

Ann Laura Stoler, "A Colonial Reading of Foucault: Bourgeois Bodies and Racial Selves", *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule* içinde, (University of California Press, Berkeley: 2002), s. 140-161.

Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, (Duke University Press, Durham: 1995).

Carsten Strathausen, "'Geheimes Deutschland': George's Biopoetics", *Telos*, no. 176 (2016), s. 51-76.

Circe Sturm, *Blood Politics: Race, Culture, and Identity in the Cherokee Nation of Oklahoma*, (University of California Press, Berkeley: 2002).

Sanjay Subrahmanyam, "Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia", *Modern Asian Studies*, c. 31, no. 3 (1997), s.735-762.

Frank W. Sweet, *Legal History of the Color Line: The Rise and Triumph of the One-Drop Rule*, (Backintyme, Florida: 2005).

Kaya Şahin, "Constantinople and the End Time: The Ottoman Conquest as a Portent of the Last Hour", *Journal of Early Modern History*, c. 14, no. 4 (2010), s. 317-354.

Kaya Şahin, *Empire and Power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth-Century Ottoman World*, (Cambridge University Press, New York: 2013).

Kaya Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar: Celalzade Mustafa ve 16. Yüzyıl Osmanlı Dünyası*, çev. Ahmet Tunç Şen, (YKY, İstanbul: 2014).

Fatih M. Şeker, *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendîlik Tasavvuru: Şerif Mardin Örneği*, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2007).

Mehmet Fatih Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ikinci baskı, Ankara: 2012).

Fatih M. Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2011).

Fatih M. Şeker, *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*, (Dergâh Yayınları, İstanbul: 2011).

Mustafa Tarhalı, "Tedbirat-ı İlahiyye Hakkında", *Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi* içinde, s.

Yahya Kemal Taştan, *Balkan Savaşları ve Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2017).

Jacob Taubes, *The Political Theology of Paul*, çev. Dana Hollander, (Stanford University Press, California: 2004).

Charles Taylor, *A Secular Age*, (The Belknap Press, Harvard: 2006).

Şinasi Tekin, "Türk Dünyasında Gaza ve Cihad Kavramları Üzerine Düşünceler (Başlangıcından Osmanlı Fetret Devrine Kadar)", *İştikakçının Köşesi: Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler* içinde, (Dergah Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul: 2015), s. 139-180.

Derin Terzioğlu, "How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion", *Turcica*, c. 44 (2012-2013), s. 301-338.

Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, (Cambridge University Press, New York: 2010).

Taner Timur, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, (İmge Yayınları, beşinci baskı, Ankara: 2010).

Maria Todorova (der.), *Balkan Identities: Nation and Memory*, (New York University Press, New York: 2004).

Maria Todorova, *Balkanlar'ı Tahayyül Etmek*, çev. Dilek Şendil, (İletişim Yayınları, beşinci baskı, İstanbul: 2015).

Fatma Sel Turhan, "Bir Klasik Dönem Siyaset Tarihçisi Olarak Cornell Fleischer ve 'Tarihçi Mustafa Âlî: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı'", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 1, no. 2 (2003), s. 573-583.

Bryan S. Turner, *Weber ve İslâm*, çev. Y. Aktay, (Vadi Yayınları, Ankara: 1991).

Enver Uysal, "İhvan-ı Safa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

Barış Ünlü, *Osmanlı: Bir Dünya-İmparatorluğu'nun Soykütüğü*, (Dipnot Yayınları, ikinci baskı, Ankara: 2016).

Immanuel Wallestein, *Modern Dünya Sistemi I-II*, çev. L. Boyacı, (Yarın, dördüncü baskı, İstanbul: 2012).

Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*, der. G. Roth ve C. Wittich, (University of California Press, Berkeley: 1978).

James Q. Whitman, *Hitler's American Model: The United States and the Making of Nazi Race Law*, (Princeton University Press, Princeton: 2017).

Stephen Williams ve Gerard Friell, *Theodosius: The Empire at Bay*, (Routledge, Londra: 2015).

Christopher Wise, *Derrida, Africa, and the Middle East*, (Palgrave Macmillan, Basingstoke: 2009).

Paul Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Fethine Kadar (Osmanlı Tarihinden Yarım Asır)", çeviren belirtilmemiş, Ahmet Ateş ve diğerleri, *Fetihten Önce Fetihten Sonra* içinde, derleyen belirtilmemiş, (Gelenek Yayıncılık, İstanbul: 2003), s. 11-44.

Paul Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Zaptına 1402-1455", çev. Halil İnalcık, *Belleten*, c. VI, no: 27 (1943), s. 557-589.

Paul Wittek, "From the Defeat at Ankara to the Conquest of Constantinople, (A Half-century of Ottoman History)", *The Rise of the Ottoman Empire: Studies in the History of Turkey, Thirteenth–Fifteenth Centuries*, der. C. Heywood, çev. C. Heywood, R. P. Lindner ve O. Welsh, (Routledge, Londra: 2012), s. 135-160.

Paul Wittek, *Menteşe Beyliği: 13-15'inci Asırda Garbi Küçük Asya Tarihine Ait Bir Tetkik*, çev. O. Ş. Gökyay, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1955).

Paul Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, çev. Fatmagül Berktay, (Pencere Yayınları, üçüncü baskı, İstanbul: 2013).

Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire: Studies in the History of Turkey, Thirteenth–Fifteenth Centuries*, der. C. Heywood, çev. C. Heywood, R. P. Lindner ve O. Welsh, (Routledge, Londra: 2012).

Paul Wittek, "The Taking of Aydos Castle: A Gazi Legend and its Transformation", *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* içinde, der. G. Makdisi, (Harvard University Press, Cambridge: 1965), s. 662-672.

Paul Wittek, "The Warriors for the Faith in the Ottoman State", Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire: Studies in the History of Turkey, Thirteenth–Fifteenth Centuries* içinde, der. C. Heywood, çev. C. Heywood, R. P. Lindner ve O. Welsh, (Routledge, Londra: 2012), s. 129-133.

Paul Wittek, "Two Chapters in the History of Rum", Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire: Studies in the History of Turkey, Thirteenth–Fifteenth Centuries* içinde, der. C. Heywood, çev. C. Heywood, R. P. Lindner ve O. Welsh, (Routledge, Londra: 2012), s. 97-124.

Stefanos Yerasimos, "Ağaçtan Elmaya: Apokapliptik Bir Temanın Soyağacı", çev. Emel Ergun, *Cogito*, no 17 (1999), s. 291-332.

Stefanos Yerasimos, *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, çev. Şirin Tekeli, (İletişim Yayınları, altıncı baskı, İstanbul: 2014).

Hüseyin Yılmaz, "The Sultan and The Sultanate: Envisioning Rulership in the Age of Süleyman the Laegiver (1520-1566)", yayınlanmamış doktora tezi, Harvard University, (Ocak 2005).

Mehmet Şakir Yılmaz, "'Koca Nişancı' of Kanuni:Celalzade Mustafa Çelebi, Bureaucracy and 'Kanun' in the Reign of Süleyman the Magnificent (1520-1566)", Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Bilkent Üniversitesi, Ankara: 2006).

Robert J.C.Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, (Routledge, Londra: 1995).

Robert J.C. Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, (Routledge, ikinci baskı, Londra: 2004).

Hayrettin Yücesoy, *Ortaçağ İslam'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti: Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbasi Hilafeti*, çev. Ahmet Demirhan, (Klasik Yayınları, İstanbul: 2016).

Elizabeth A. Zachariadou, "İlk Osmanlılara Dair Tarih ve Efsaneler", *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* içinde, der. O. Özel-M. Öz, (İmge Kitabevi, İkinci Baskı, Ankara: 2005), s. 341-394.

Erik-Jan Zürcher, "Introduction: The Ottoman Jihad, the German Jihad and the Sacralization of War", Erik-Jan Zürcher (der), *Jihad and Islam in World War I: Studies on the Ottoman Jihad on the Centenary of Snouck Hurgronje's "Holy War Made in Germany"* içinde, (Leiden University Press, Leiden: 2016), s. 13-27.

DİZİN

A

A. Azfar Moin 321, 357
Abbasi 63, 149, 150, 152, 153, 170, 182, 252, 253, 254, 264, 269, 315, 316, 317, 318, 326, 328, 334, 360, 381
Abdurrahman Şeref 264, 265, 267, 269, 279, 310
Ahi 65, 116, 117, 152, 156, 158
Ahir zaman 122, 160, 169, 170, 175, 176, 177, 180, 181, 182, 183, 348
Ahlati 351, 356
Ahmet Yaşar Ocak 28, 42, 224, 232
Alaaddin 89, 90, 91, 97, 116, 123
Alevi 224, 225, 226, 227, 228, 231, 232, 233, 234, 235, 236
Ali Yaşar Sarıbay 19
Almanya 103, 104, 163, 196, 203, 206, 207, 209, 210, 211, 214, 215, 229, 299
Alp 32, 34, 36, 44, 193, 258, 270, 302
Altın Ordu 143, 144
Amerika 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 114, 128, 132, 133, 201, 236, 257
Amme hukuku 12, 22, 68, 250, 251, 252, 255, 256, 260, 261, 375
Anadolu 41, 62, 65, 67, 73, 74, 75, 79, 80, 81, 87, 93, 94, 95, 96, 106, 110, 116, 117, 118, 119, 124, 131, 132, 134, 135, 136, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 151, 153, 154, 159, 162, 172, 194, 195, 216, 221, 223, 224, 225, 232, 234, 235, 236, 242, 244, 245, 250, 251, 262, 263, 270, 279, 280, 298, 299, 301, 302, 303, 305, 306, 308, 314, 316, 322, 344, 345, 346, 347, 376
Anglo-Saxon 117, 131, 132, 201, 214, 256
Antropoloji 42, 70, 129, 191, 294
Aristo 10, 356
Asabiyet 40, 155, 271, 272, 273, 293, 304, 306
Asya Üretim Tarzı (AÜT) 28, 129, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 300, 301
Aşıkpaşazade 32, 35, 37, 41, 42, 43, 44, 163, 186, 187, 188, 190, 199, 344
Avrupa 19, 21, 35, 38, 48, 53, 54, 55, 56, 60, 65, 80, 82, 83, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 117, 125, 126, 130,

131, 137, 138, 139, 140, 141, 145, 147, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 165, 168, 169, 171, 172, 177, 179, 184, 203, 207, 208, 209, 217, 225, 226, 229, 231, 253, 255, 257, 260, 261, 262, 265, 266, 267, 268, 277, 278, 282, 283, 289, 290, 294, 295, 298, 300, 305, 306, 307, 308, 310, 314, 319, 320, 343, 344, 345, 378
Ayfer Karakaya-Stump 232, 233
Aziz Al-Azmeh 318, 319

B

Bahaeddin Ögel 255
Balkanlar 44, 66, 93, 94, 96, 97, 99, 111, 134, 136, 159, 160, 276, 281, 308, 376
Bayezid 41, 78, 133, 159
Bektaşi 66, 232, 233, 234, 351
Bitinya 44, 45, 59, 61, 62, 70, 72, 74, 81, 87, 89, 90, 93, 94, 99, 127, 129, 131, 142, 143, 144, 197, 202, 235, 293
Bizans 34, 44, 45, 53, 54, 56, 59, 62, 65, 69, 72, 79, 80, 81, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 93, 95, 97, 101, 111, 114, 132, 134, 135, 137, 141, 143, 144, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 161, 162, 171, 173, 174, 175, 181, 182, 189, 194, 250, 254, 258, 260, 276, 303, 304, 305, 314, 315, 316, 317, 318, 339
Bozkır 60, 326, 327, 328, 330, 331, 335, 336, 338
Britanya 20, 38, 102, 103, 104, 105, 111, 126, 127, 139, 156, 198, 208, 210, 212
Büşra Ersanlı 228
Büyük strateji 345

C

Carl-Heinrich Becker 210
Carl Schmitt 17, 21, 100, 147, 148, 161, 168, 179, 220, 317, 318, 319, 320, 361, 386, 397
Cemal Kafadar 28, 29, 41, 42, 43, 57, 72, 73, 74, 75, 85, 87, 88, 89, 92, 96, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 123, 128, 129, 130, 131, 133, 144, 145, 164, 166, 168, 197, 200, 202, 221, 222, 223, 235, 236, 240, 341, 362, 364, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 386, 393
Cengiz Han 80, 327, 328, 336, 348, 358, 360, 363, 365, 367, 368
Cermen 104, 171, 177, 264, 304, 305
Cihad 50, 52, 141, 151, 157, 164, 167, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213
Cihan hakimiyeti 11, 88, 118, 136, 171, 172, 177, 181, 343
Colin Heywood 28, 39, 139, 140, 143, 151, 160, 163, 192, 193, 194, 195, 213, 246, 249
Colin Imber 28, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 63, 65, 69, 70, 71, 72, 74, 79, 90, 116, 119, 131, 133, 142, 143, 144, 145, 146, 168, 169, 177, 198, 199, 215, 358, 390, 391
Cornell Fleischer 175, 177, 178, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 345, 348, 349, 350, 352, 356, 363, 369
Cumhuriyet 12, 13, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 129, 130, 137, 145, 162, 163, 179, 194, 214, 217, 219, 220, 221, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 251, 254, 255, 259, 263, 266, 267, 268, 272, 273, 279, 282, 297, 298, 303, 305, 309, 312, 314, 315, 353, 371, 379, 380
C. Snouck Hurgronje 161, 170, 178, 184, 185, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 385, 389, 390, 400

D

Daire-i adalet 295
Danişmend 154, 155, 156, 323
Derviş 52, 70, 155, 156, 158
Despot 307

Destan 48, 49, 52, 122, 124, 168, 302
Devin DeWeese 223
Dirlik 81, 265, 266, 280, 305
Doğan Gürpınar 252

E

Efsane 31, 32, 34, 36, 37, 38, 40, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 56, 101, 108, 116, 119, 143, 158, 171, 173, 174, 175, 187, 201, 377, 378
Egemenlik 8, 15, 45, 96, 100, 101, 104, 121, 146, 178, 282, 283, 295, 312, 326, 327, 330, 331, 336, 343, 350, 353, 360, 361, 364, 375, 378
Eklesiyastikal 55
Elizabeth A. Zachariadou 28, 31, 56
Emevi 252, 253, 315, 316, 318, 326
Emile Benveniste 48, 295, 315
Endonezya 204, 207, 209, 210, 234
Engels 64, 108, 159, 272, 287, 300, 301, 302
Erik Jan Zürcher 204, 205
Ernst H. Kantorowicz 20, 21, 48, 167, 181, 187, 189, 190, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 316, 317, 364, 366, 370
Ertuğrul 89, 90, 118

F

Foucault 48, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 132, 141, 171, 205, 222, 256, 295, 378
Fatımi 150, 316
Fatih Sultan Mehmet 263, 280
Federasyon 238, 261, 294, 304, 305
Feodalite / Feodalizm 263, 269, 273
Ferudun Emecen 28
Folk-etimoloji 34
Francis Oakley 318
François Georgeon 239, 244
Fransa 35, 102, 103, 104, 105, 171, 210, 212, 229, 299
Friedrich Giese 28, 115, 116
Fütüvvet 136, 151, 152, 156, 193

G

Garp 80, 89, 97, 98, 99, 120, 121, 150, 161, 162, 163, 225, 264, 265, 268, 269, 310
Gaza tezi 63, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 75, 131, 136, 145, 147, 148, 149, 156, 157, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 180, 183, 185, 188, 190, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 213, 214, 215, 245, 246, 249, 372, 375
Gazi 31, 32, 34, 37, 38, 40, 41, 44, 45, 46, 48, 50, 51, 52, 53, 57, 58, 64, 65, 66, 67, 73, 122, 134, 135, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 199, 200, 201, 202, 203, 248, 288, 289, 302, 303, 323, 328, 332, 336, 349, 369, 371, 372, 376, 380
George Arnakis 57, 113, 197
George Dumezil 294
Gianfranco Poggi 192
Göçebe 41, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 90, 97, 118, 120, 127, 128, 129, 131, 138, 140, 153, 154, 155, 156, 160, 164, 190, 191, 200, 242, 251, 261, 270, 271, 272, 274, 289, 294, 296, 297, 300, 304, 306, 328, 329, 334, 374, 380
Gülhane Hattı Hümayunu 12

H

H. A. R. Gibb 41, 188, 189, 214
Hacı Bayram-ı Veli 362, 363, 364
Haçlılar 79, 98, 152
Hakan 11, 292
Hakimiyet 7, 11, 19, 23, 24, 26, 47, 50, 51, 52, 53, 67, 73, 88, 95, 101, 111, 116, 117, 118, 135, 136, 138, 145, 148, 154, 164, 168, 171, 172, 174, 177, 180, 181, 188, 191, 207, 250, 251, 253, 256, 257, 259, 270, 271, 273, 279, 284, 287, 294, 295, 296, 297, 306, 312, 313, 314, 315, 316, 321, 326, 328, 329, 336, 340, 342, 343,

344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 353, 359, 360, 362, 363, 364, 369, 370, 372, 376, 377, 378, 379, 380, 381
Halife 152, 162, 170, 185, 207, 208, 264, 309, 314, 316, 326, 327, 328, 330, 334, 336, 344, 345, 346, 351, 356, 362, 363, 364, 365, 366, 369
Halil Berktay 29, 64, 229, 230, 236, 237, 244, 248, 250, 262, 272, 280, 282, 295, 298, 330
Halil İnalcık 28, 37, 41, 50, 120, 134, 135, 136, 138, 255, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 292, 295, 331, 341
Halveti 233, 242, 342, 343
Han 11, 32, 38, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 63, 64, 67, 80, 100, 101, 110, 111, 116, 119, 120, 121, 122, 124, 139, 144, 169, 172, 175, 176, 180, 181, 260, 285, 289, 321, 324, 327, 328, 330, 332, 333, 334, 336, 338, 341, 348, 349, 350, 354, 358, 359, 360, 363, 365, 367, 368, 375, 378
Hanedan 32, 38, 42, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 64, 66, 67, 70, 101, 110, 111, 116, 119, 120, 121, 124, 139, 144, 153, 169, 172, 175, 176, 180, 181, 238, 260, 271, 285, 289, 309, 310, 321, 324, 326, 328, 330, 331, 332, 333, 334, 337, 338, 341, 350, 354, 376, 378
Hasan Kâfi el-Akhisari 12
Henri Pirenne 140, 141, 196
Henry Lewis Morgan 60, 108
Herbert Adam Gibbons 22, 28, 29, 41, 57, 58, 69, 71, 72, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 142, 143, 145, 146, 147, 153, 159, 179, 185, 190, 192, 197, 200, 213, 215, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 225, 228, 244, 245, 246, 257, 262, 285, 289, 303, 315, 322, 323, 329, 372, 388
Heterodoks 24, 42, 43, 65, 66, 67, 70, 72, 73, 74, 75, 115, 127, 150, 156, 176, 194, 217, 224, 227, 228, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 242, 243, 244, 245, 250, 262, 263, 376, 380
Hilafet 149, 152, 162, 170, 209, 233, 264, 266, 316, 317, 326, 336, 347, 349, 351, 360, 361, 362, 363, 367, 369, 381
Hobbes 100, 353
Huruç 361, 364, 375
Husserl 106, 107, 108
Hükümdar 10, 11, 47, 62, 79, 100, 124, 174, 181, 183, 252, 255, 265, 271, 280, 308, 310, 314, 316, 324, 325, 326, 327, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 337, 338, 339, 344, 345, 347, 348, 350, 356, 357, 368, 369
Hüseyin Yılmaz 25, 180, 181, 333
Hz. Ali 334, 359, 365, 368
Hz. İsa 366
Hz. Muhammed 141, 196, 363, 366

I

II. Frederick 193, 196, 199
Immanuel Wallestein 220
Irk 72, 79, 80, 82, 86, 87, 88, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 118, 119, 120, 124, 129, 130, 131, 132, 133, 142, 153, 159, 179, 190, 200, 205, 218, 222, 223, 228, 245, 257, 322, 378

İ

İbn Arabi 351, 354, 355, 356, 362, 363
İbn Haldun 21, 226, 291, 306, 358, 359, 368
İhsan Fazlıoğlu 181, 319, 352
İhvan-ı Safa 355, 356, 357, 362
İkta 272, 280, 289, 303, 305, 306
İlber Ortaylı 238, 265, 309, 341
İlhanlı 115, 124, 143, 144, 222, 260, 293, 330, 376
İlker Evrim Binbaş 139, 161, 167, 181, 189,

190, 198, 199, 200, 201, 264, 317, 318, 319, 320, 321, 325, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 385
İskender 165, 174, 331, 348, 359, 361, 363, 364
İttihat ve Terakki 209

J

Jale Parla 8, 9, 10, 11, 12, 21

K

Kabile 39, 40, 42, 43, 45, 47, 49, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 76, 80, 81, 82, 87, 88, 89, 95, 100, 107, 108, 115, 128, 129, 131, 135, 142, 153, 155, 156, 159, 179, 190, 191, 238, 242, 251, 261, 262, 263, 270, 271, 272, 273, 280, 293, 294, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 311, 318, 336, 372, 378
Kan 37, 55, 57, 61, 64, 86, 87, 93, 95, 96, 97, 100, 101, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 118, 126, 128, 130, 179, 190, 222, 223, 236, 245, 284, 285, 315, 324, 333
Kandaş 42, 57, 58, 59, 60, 64, 71, 83, 89, 108, 111, 114, 131, 179, 261, 262, 263, 287, 300, 302, 304, 305, 375
Kanun 63, 68, 84, 87, 88, 89, 91, 92, 97, 120, 169, 173, 175, 176, 177, 178, 180, 182, 205, 213, 253, 276, 278, 284, 285, 313, 317, 324, 332, 334, 335, 338, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 369, 376
Kanuni Sultan Süleyman 173, 346
Kara delik 40, 143, 367
Katip Çelebi 333
Kaya Şahin 160, 177, 178, 180, 182, 321, 339, 340, 344, 369
Kayı 61, 71, 100, 124, 148, 314
Kemal Karpat 217, 244
Kemal Tahir 292
Kemalizm 9, 10, 299
Kınalizade 12, 291
Kıyamet 177, 178, 181, 185, 344
Kızıl Elma 183, 184, 201, 202, 349
Kitab-ı Mukaddes 81, 82, 89, 90, 116, 123, 182
Koçi Bey 291
Konfederasyon 109, 238, 280, 304, 305, 327
Köse Mihal 32, 37, 38, 41, 44, 115, 128, 222
Kur'an 89, 90, 91, 121, 122, 123, 166, 167, 340, 359, 363, 364

M

M. Şükrü Hanioğlu 212, 287
Macaristan 343, 345
Machiavelli 23, 50, 100
Malazgirt 132, 143, 146, 149, 150, 157, 196, 329
Markus Dressler 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 244, 245, 387
Martin Hartman 205
Marx 108, 192, 247, 272, 287, 289, 291, 293, 300, 301
Max Weber 148, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 203, 215, 248, 255, 280, 282, 283, 285, 325, 392, 397, 399
Mehdi 24, 81, 158, 160, 169, 170, 175, 177, 178, 180, 184, 185, 203, 332, 345, 346, 347, 348, 349, 359
Mehmet Fuad Köprülü 5, 28, 29, 31, 42, 51, 52, 56, 58, 65, 67, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 85, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 129, 130, 131, 142, 145, 146, 151, 181, 197, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 277, 279, 282, 283, 289, 291, 295, 296, 298, 301, 302, 303, 305, 307, 308, 309, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 321, 340, 344, 351, 362, 375, 379, 384, 386, 387, 393, 394, 396

Mehmet Öz 27, 28, 36, 56, 120
Memluklu 123, 260, 350, 351, 355
Menteşe 149, 150, 162, 195, 213
Merkez-çevre 13, 14, 17, 19, 298
Mesiyanik 24, 165, 166, 167, 169, 170, 173, 183, 184, 185, 193, 196, 320, 357, 360, 361
Meşruiyet 15, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 64, 70, 101, 113, 115, 119, 148, 169, 173, 192, 196, 224, 225, 227, 238, 263, 284, 290, 309, 312, 322, 323, 324, 326, 327, 328, 331, 332, 333, 336, 338, 339, 340, 343, 348, 350, 360, 372
Mısır 33, 82, 90, 105, 150, 344, 345, 351
Milliyetçi 46, 54, 75, 83, 102, 114, 123, 124, 129, 130, 137, 138, 145, 162, 163, 183, 184, 199, 216, 217, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 234, 236, 237, 239, 240, 242, 244, 245, 246, 255, 258, 261, 262, 267, 298, 305, 311, 314, 342, 343, 346, 379
Miri 275, 280, 290, 308
Modernlik 14, 15, 17, 19, 20, 226, 231, 343
Moğol 63, 80, 95, 118, 120, 129, 143, 144, 145, 146, 155, 194, 242, 243, 269, 293, 302, 304, 306, 322, 326, 327, 328, 329, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 347, 348, 349, 350, 359, 360, 368, 376
Muhammedi 84, 85, 170, 185, 205, 208, 210, 211, 366
Mustafa Ali 178, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 350, 369
Mutlak metin Mültezim 284

N

Naima 291
Neşri 42, 43, 122, 123, 186, 187, 188, 190, 199, 344
Nevzat Köseoğlu 252
Niyazi Berkes 229, 285
Nizam-ı alem 7, 8, 9, 11, 12, 21, 282, 309, 310, 336, 337, 339, 346
Nizam-ı cedid 19, 21
Norman 102, 104, 132, 133, 156, 236, 256, 305

O

Oğuz 100, 123, 135, 148, 149, 153, 271, 289, 303, 306, 326, 327, 330, 336, 338, 373, 376
Oktay Özel 27, 28, 36, 56
Orhan Gazi 28, 31, 62, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 116, 123, 132, 186, 197, 394
Ortodoks 24, 47, 51, 52, 66, 73, 74, 115, 138, 150, 209, 217, 221, 224, 226, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 242, 243, 245, 262, 263, 376, 380
Oruç 32, 35, 37, 44
Osman Gazi 32, 34, 37, 40, 44, 46, 53, 57, 122, 134, 135, 203, 332, 369, 380
Osman Turan 11, 12, 280

Ö

Ömer Lütfi Barkan 28, 254, 255, 265, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 291, 298, 299, 301, 302, 307, 309, 310, 311, 384
Örfi 20, 24, 252, 253, 276, 277, 278, 284, 309, 324, 338, 380

P

Padişah 9, 124, 166, 167, 168, 171, 173, 177, 183, 266, 278, 281, 305, 310, 322, 324, 325, 330, 333, 335, 346, 349
Pan-İslamizm 208
Patrimonyal 37, 137, 255, 280, 283, 325
Paul Rudi Lindner 28, 29, 41, 42, 43, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 81, 87, 88, 92, 96, 113, 116, 119, 125, 127, 128, 129, 131, 133, 135, 142, 143, 145, 146, 148, 156, 164, 190, 191, 192, 196, 198, 202, 215, 385, 390, 394, 395, 399, 372
Paul Wittek 28, 39, 41, 43, 46, 51, 52, 53, 54, 58, 61, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 72, 73, 74,

75, 76, 85, 113, 117, 120, 125, 128, 131, 132, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 178, 179, 180, 181, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 210, 211, 213, 214, 215, 217, 218, 220, 221, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 256, 257, 262, 264, 269, 299, 302, 314, 315, 317, 322, 323, 324, 328, 329, 336, 344, 349, 364, 372, 385, 390, 399

Politik teoloji 12, 18, 20, 21, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 188, 199, 219, 245, 264, 316, 317, 318, 320, 321, 340, 343, 344, 345, 348, 349, 350, 354, 355, 356, 360, 361, 367, 369, 370, 378, 379

Püriten 114, 115, 123, 192, 217, 283

R

Reinhart Koselleck 353, 354, 356, 393

Roma 8, 36, 45, 48, 55, 67, 80, 88, 95, 97, 98, 101, 103, 104, 118, 131, 132, 140, 153, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 182, 254, 257, 300, 302, 305, 314, 315, 320, 346, 360, 373, 374

Rum 37, 44, 72, 80, 81, 82, 86, 87, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 101, 107, 109, 116, 117, 118, 119, 120, 129, 137, 138, 141, 149, 150, 153, 154, 155, 161, 163, 165, 170, 173, 175, 186, 202, 222, 279, 293, 314, 322, 323, 324, 325, 326, 329, 330, 336, 350

Rumeli 37, 44, 72, 86, 93, 94, 97, 99, 117, 120, 165, 202, 279, 322

Rusya 99, 208, 210

S

sahib-zuhur 331, 332, 348

Safavi 172, 176, 177, 178, 180, 329, 336

Sahip-kıran 177, 330, 357, 358, 363, 369

Sanjay Subrahmanyam 220, 343

Selçuklu 11, 48, 51, 63, 79, 80, 81, 82, 97, 115, 118, 120, 123, 124, 134, 146, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 162, 172, 194, 222, 241, 243, 251, 254, 258, 260, 270, 271, 272, 273, 274, 280, 289, 293, 298, 303, 305, 306, 316, 317, 322, 326, 328, 336, 338, 351, 376, 377, 381

Sencer Divitçioğlu 28, 87, 129, 286, 287, 292, 293, 294, 374

Sipahi 275, 277, 278, 281, 289, 308

Soykütüğü 85, 110, 117, 132, 148, 160, 183, 184, 202, 229, 296, 365, 366, 367, 368, 369

Söğüt 27, 28, 32, 36, 39, 41, 46, 53, 56, 64, 70, 82, 94, 113, 115, 118, 120, 148, 284

Stefan George 189, 193, 194, 196, 199, 203, 213, 215

Stefanos Yerasimos 171, 183

Sultan 9, 47, 48, 50, 51, 52, 62, 63, 81, 96, 97, 123, 126, 127, 137, 142, 159, 160, 161, 162, 173, 177, 180, 181, 184, 193, 208, 229, 263, 270, 280, 283, 284, 285, 293, 305, 308, 309, 319, 324, 325, 326, 330, 331, 333, 337, 338, 344, 346, 347, 349, 352, 356, 362, 363, 364, 365, 366, 369, 376, 380

Sünni 67, 116, 235, 236, 241, 242, 243, 303, 341, 343, 345, 346, 350, 355

Ş

Şark 89, 92, 97, 98, 99, 101, 117, 121, 153, 163, 225, 258, 264, 268, 279, 315, 319, 345, 349, 361, 371

Şarkiyat 56, 73, 74, 98, 117, 141, 170, 194, 201, 203, 204, 206, 207, 209, 210, 211, 214, 215, 218, 221, 223, 224, 234, 236, 237, 242, 244, 245, 250, 254, 257, 258, 262, 268, 269, 283, 309, 375, 379

Şecere 48, 181, 378

Şerafeddin Ali Yezdi 321, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 361, 362, 363, 366, 367, 369

Şeri 20, 24, 117, 236, 252, 276, 277, 278, 283, 284, 337, 338, 380

Şeriat 50, 51, 52, 53, 63, 137, 169, 237, 251, 252, 253, 276, 284, 285, 308, 309, 320, 322, 324, 325, 326, 332, 335, 338, 339, 346
Şerif Mardin 13, 14, 15, 16, 17, 18, 21, 25, 227, 229, 285, 297, 340, 341
Şevket Süreyya Aydemir 371
Şeyh Bedreddin 133, 158, 352, 356, 376
Şeyh Edebali 72, 82, 121, 136
Şii 65, 66, 150, 176, 177, 212, 235, 236, 243, 316, 342, 346, 359

T

Tahsin Görgün 12, 21
Talal Asad 231, 234
Tanzimat 8, 9, 11, 19, 20, 21, 137, 212, 244, 276, 284, 310, 380
Tarihyazımı 22, 38, 47, 55, 65, 67, 72, 81, 83, 85, 86, 89, 98, 101, 113, 114, 117, 130, 131, 133, 137, 145, 146, 148, 160, 163, 176, 178, 181, 183, 190, 191, 195, 204, 220, 225, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 252, 255, 256, 258, 261, 262, 263, 265, 266, 279, 293, 295, 298, 299, 301, 309, 314, 318, 319, 322, 323, 324, 329, 346, 347, 348, 367, 375, 379
Tarikat 65, 100, 233, 242, 243, 327, 342, 351
Tasavvuf 10, 181, 243, 244, 330, 355, 356
Theodor Menzel 194
Tımar 153, 265, 266, 273, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 284, 286, 289, 290, 303, 305, 307, 308, 310
Timur 29, 89, 132, 133, 159, 165, 181, 254, 287, 317, 320, 321, 328, 329, 330, 331, 336, 338, 343, 345, 347, 348, 349, 350, 351, 353, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 381
Tomaz Mastnak 55, 101, 141
Truva 48, 101
Tuğrul 316
Tursun Bey 161, 291, 337, 339
Türk Tarih Tezi 137, 228, 230, 231, 236, 240, 241, 243, 254, 272

U

Uç 22, 23, 65, 66, 73, 120, 139, 140, 141, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 172, 178, 179, 180, 181, 184, 190, 193, 194, 200, 207, 217, 219, 230, 236, 252, 280, 289, 301, 306, 313, 314, 315, 323, 324, 325, 326, 349, 350, 364, 376, 377, 378
Ulema 52, 70, 72, 74, 142, 155, 157, 158, 159, 160, 168, 169, 188, 190, 194, 206, 284, 290, 304, 306, 322, 323, 324, 325, 371
Ulus-devlet 15, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 225, 227, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 246, 342

Ü

Ümit Hassan 29, 64, 67, 123, 239, 256, 259, 297, 330, 374, 375

V

Vakıf 127, 151, 250, 275, 277, 280, 308
Vefai 42, 232, 233
Vietnam Savaşı 200, 202

W

Wilson 88

Y

Yağma 59, 60, 62, 65, 151, 152, 297
Yakub 89, 90, 123
Yerleşik 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 72, 116, 158, 159, 160, 232, 251, 304, 306, 307, 322, 329, 372, 380
Yusuf Akçura 230, 237, 245, 264, 266, 267

Z

Ziya Gökalp 184, 226, 228, 230, 245, 252, 253, 374
Zülkarneyn 359, 361, 363, 364



Osmanlı Cihan İmparatorluğu 400 çadırlık bir göçebe boyun eseri miydi, yoksa Bizans'tan devralınan kurumlar mı bu gösterişli devleti 600 sene yaşattı? Bu ve benzeri argümanlar Osmanlı tarihi çalışmalarının bir yüzyılını şekillendirdi denebilir.

Osmanlı kuruluşunun ilmi bir problem olarak ortaya çıkışı 20. yüzyıla denk düşer. Bu dönemde yurt içi ve yurt dışında hatırı sayılır miktarda eserle mevcut problem aydınlatılmaya çalışılmış; fakat araştırmacıların dayandıkları fikri temeller yeterince sorgulanmadığı gibi Osmanlı kuruluş problemi ideolojilerin tatbikat sahası olarak kullanılmıştır. Bu düşüncelerden hareketle, Gibbons'tan Wittek'e, Köprülü'den Imber, Kafadar ve İnalcık'a kadar sahaya hakim olan kuruluş varsayımlarını analize tabi tutan elinizdeki kitapta müellif, 'Osmanlı kuruluş sorununun bizatihi kendisi sorundur' tezini işliyor.

'Kuruluş Sarmalı'ndan Kurtulmak, hem kuruluş tartışmalarının ufkunu açan ve hem de mevcut külliyatı tasvir ve tasnif eden mühim bir eser.

DERGÂH YAYINLARI

THG

w.dergah.com.tr