DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:13 | SAYI:54 | AĞUSTOS, EYLÜL, EKİM 2010 | ISSN: 1303-7242



OSMANLILAR IV

DOĞUBATI

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 54
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Harun Ak
Dış İlişkiler Sorumlusu: Savaş Köse

•

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay

•

Danışma Kurulu
Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun, Nezih Erdoğan,
Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı, Nuray Mert,
İlber Ortaylı, Cansu Özge Özmen, Ömer Naci Soykan,
İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos
aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com

www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama:
Aziz Tuna

Baskı:
Cantekin Matbaacılık
1. Baskı: 4000 adet
Ekim 2010
Sertifika No: 15036

Ön Kapak Resmi: Sultan II. Abdülhamit Han, Osmanlı İmparatorluğu Sultanları-Fransız Tarihi Kartpostalları Serisi'nden
Arka Kapak Resmi: Kitap okuyan Marie Adelaide; Jean Pierre Liotard, (Prenses Marie Adelaide, Fransa kralı XV. Louis'nin üçüncü kızı olup, dönemin modası olan harem kıyafetleriyle poz vermiştir Liotard'a)

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

OSMANLILAR
IV

54

GİRİŞ

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ
HALİL İNALCIK 9
Osmanlı Padişahı

SANAT
LALE ULUÇ 23
On Altıncı Yüzyılda Osmanlı-Safevî Kültürel İlişkileri Çerçevesinde Nakkaşhânenin Önemi

DİN
BEDRİ GENCER 61
Osmanlı İslâm Yorumu

TARTIŞMA: "POPÜLER OSMANLI"
AHMET ÖZCAN 99
Popüler Tarihçilik ve Osmanlı Tarihine İlgisi Üzerine Bazı Tespitler

OSMANLI VE VATANDAŞLIK
NALAN SOYARIK ŞENTÜRK 121
Vatandaşlığın İmparatorluk Kökleri: Osmanlı'ya Bakmak

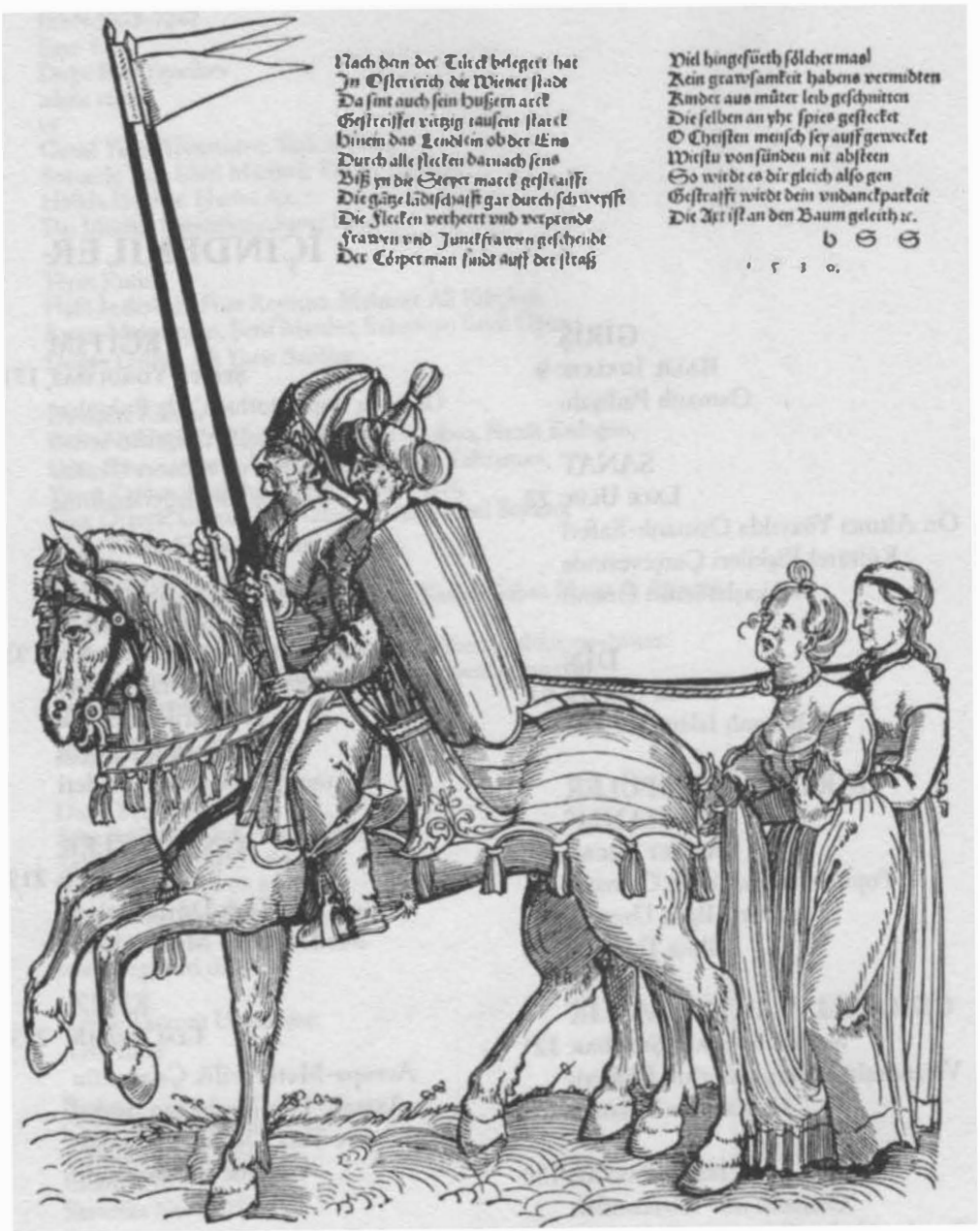
İSMET PARLAK 139
Osmanlı'nın Tebaasından Cumhuriyet'in Yurttaşına Giden Yol

EĞİTİM
ŞERİFE YORULMAZ 171
Osmanlı İmparatorluğu'nda Ruhsatsız Okullaşma: 19.Yüzyılda Açılan Gayrimüslim ve Yabancı Okullar Üzerine Bir Değerlendirme

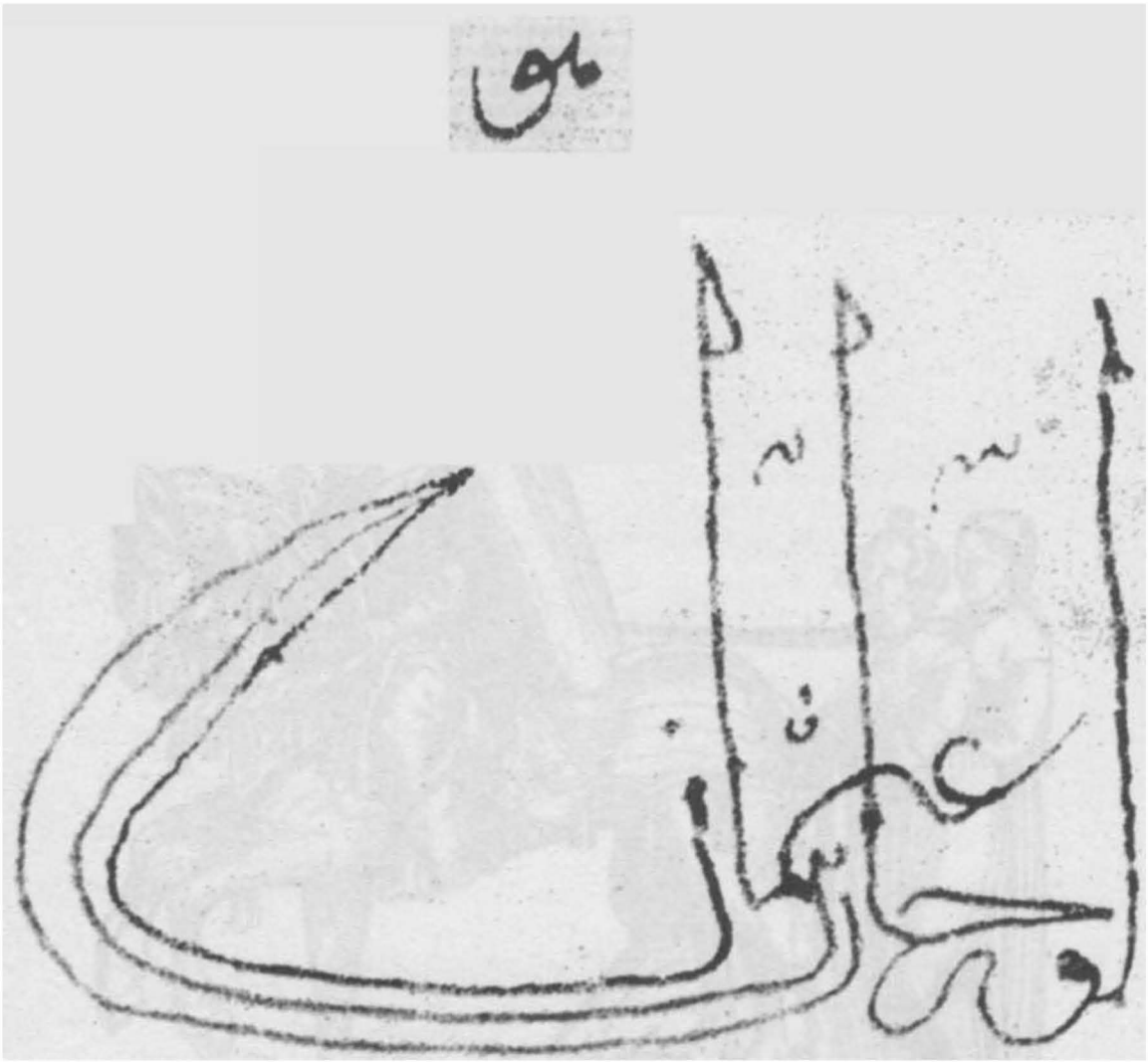
AMERİKA'NIN OSMANLI SEYÂHATİ
CANSU ÖZGE ÖZMEN PUSHKIN 193
Osmanlı İmparatorluğu, Orta Doğu ve Kuzey Afrika Üzerine 19. Yüzyılda Yazılan Amerikan Seyâhatnameleri

JÖN TÜRKLER
İLYAS SÖĞÜTLÜ 219
Jön Türk Düşüncesinde Modernlik ve Modernleşme

KENZ
CEM ORHAN 245
Avrupa-Merkezcilik Çıkmazını Aşmak: Tim Jacoby'nin Sosyal İktidar ve Türk Devleti Çalışması Üzerine Bir İnceleme



Esir Balkan kadınlarını sürükleyen yeniçeriler, Konstantin Mihajloviç hatıratından.



Orhan Gazi'nin kullandığı ilk tuğra-1348

OSMANLI PADİŞAHI *

Halil İnalcık

1. *Pâdişâh ve Hâkimiyetin Menşei, Hilâfet*: Fatih Mehmed kendi şahsında Osmanlı Padişahı tipini yaratmış olan ilk padişahtır. Orta Asya Türk devlet telâkkisi, Osmanlılar'a, Selçuklular ve Moğollar vasıtasıyla olduğu kadar uçlarda (askerî hudud bölgeleri) hâkim Türkmen çevresi yolile de intikal etmiş olmalıdır. 15. asır başlarında Germiyanlı şair Ahmedî, Moğol hanlarını kanuna bağlı, adaletli hükümdarlar olarak övmekte idi: II. Murad zamanında Yazıcı-zâde, eski Türk devlet ananesini şuurla ve hararetle canlandırırken, şüphesiz, muhitine tercüman olmaktaydı: Yazıcı-zâde, Osman Gazi'nin eski Türk töresine göre Türk kabileleri tarafından seçilmiş olduğunu iddia ediyor, Osmanlı hanedanını Oğuz Han'a bağlıyor, böylece bu hanedanın bütün Türk kavimleri üzerinde meşru hâkimiyete namzet yegâne hanedan olduğu iddiasında bulunuyordu. Aslında bu iddia, romantik bir Türkçülük hareketinden doğmuş olmayıp pratik bir ihtiyaçtan, siyasî maksatlardan doğmuştu. Osmanlılar, bu suretle Doğu'daki Timur oğullarına karşı bağımsızlık, hattâ üstünlük iddialarını meşrulaştırmak gayesini takip etmekteydiler. Fatih'in oğlu Sultan Cem, oğluna Türk destanlarının en büyük şahsiyeti Oğuz Han'ın adını veriyor ve Oğuz ananesi üzerinde bir eser (*Câm-i Cem-âyîn*) yazdırıyordu. Osmanlı hükümdarları 14. asırdan beri *Han* unvanını isimlerine eklemekteydiler.

---

* Makalenin ilk versiyonun yayımlandığı yer: *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt XVIII, Yıl: 1958, Sayı 4'ten ayrı baskı. Yeni Matbaa, Ankara, 1958

Fatih Mehmed'in Roma imparatorluk ananesini de bilhassa siyasî sebeplerle benimsemiş olduğunu başka bir yerde izaha çalışmıştık.[1] Kayser unvanı Osmanlı titülatürüne girmiş bulunuyordu. II. Bayezid devrinde yazılmış derleme tarihlerde (Aşık Paşa-zâde, Oruç vs.) Osmanlı hanedanında hâkimiyetin menşei meselesi üzerinde aynı zamanda müteaddit görüşler yan yana yer alır: Hanedanı Kayı boyu vasıtasıyla Oğuz Han'a bağlayan iddia ile beraber hâkimiyetin doğrudan doğruya Tanrı tarafından mübarek bir şahsiyet vasıtasıyla Osman'a bağışlanmış olduğu telâkkisini de bulmaktayız. Esasen bu sonuncu telâkki, hilâfetin sukutundan ve İslâm âleminde mistik tarikatler fevkalâde bir ehemmiyet kazandıktan sonra her tarafta galebe çalmış bulunuyordu. Hikâyeye göre, Osman, Tanrı tarafından kendisine cihan hâkimiyeti verildiğini rüyada görmüş ve Şeyh Edebâli ona bunu tefsir ve tebşir etmiş. Bu *tema*, bir taraftan da Hakan ile Şaman arasındaki eski münasebeti hatırlatmaktadır.[2]

Aynı kaynaklarda eski hilâfet nazariyesine bağlı telâkkiler de yer almaktadır. Rivayete göre, Osman Gazi'ye beylik, yani siyasî hâkimiyet, kılıç, bayrak, davul gibi hâkimiyet sembolleriyle Selçuk Sultanı tarafından tevcih olunmuştur. Bu semboller, halife tarafından ümerâya ve sultanlara hâkimiyet tevcihinde kullanılırdı ve gerçekten, Anadolu Selçuk sultanları kendileri halifelerden bu gibi saltanat sembolleri almışlardır. Hâkimiyetin *vilâye*, yani *délégation* suretiyle sultanlara ve onlar tarafından da beylere tevcihi İslâmî bir müessesedir.[3] Zamanla Osmanlılarda devlet ve hükümdar telâkkisi gittikçe daha İslâmî bir karakter kazanmış ve nihayet Mekke ve Medine'nin bağlanmasından sonra eski hilâfet telâkkisi bir bakıma Osmanlı padişahlarının şahıslarında tekrar canlanmıştır.

Mısır Memlûk sultanları, Mekke ve Medine'yi ellerinde tuttukları, hac yollarını bütün Müslümanlar için açık bulundurdukları ve nihayet Abbasî halifeleri soyundan birini yanlarında alıkoydukları için İslâm âleminin en ileri ve nüfuzlu sultanları mevkiinde idiler. Fatih Mehmed'e kadar Osmanlılar da onlara bu nazarla bakmaktaydılar. Fakat gazâ, mukaddes harp, Osmanlılar sayesinde İslâm âleminde siyasî nüfuz ve kudretin kaynağı sayılmaya başladı. Diğer İslâm hükümdarları, meselâ İran şahları da, evvelce, o derece rağbette olmayan *gâzi* ve *mücâhid* unvanlarını kul-

---

[1] Bkz: *Mehmed II.*. İslâm Ansiklopedisi, cüz 75.

[2] Bkz. *Moğollar'ın Gizli Tarihi*. Dr. Ahmed Temir neşri B. Y. Vladimircov, *Cengiz Han*, s. 53-70.

[3] Bkz. H.A.R. Gibb. "Constitutional Organization" in *Law in the Middle East*, ed. Khadduri ve Liebesney, Washington 1955, s. 18.

lanır oldular. Portekizliler, 1509 da Hind Okyanusu'nda Memlûk donanmasını yok edip Kızıl Deniz'e saldırdıkları ve Mekke ile Medine'yi tehdit ettikleri zaman Memlûk sultanlarının isteği üzerine Türk gemicileri Kızıl Deniz'e gittiler ve Memlûkler için bir donanma yaptılar. Gazi sıfatıyla Osmanlılar'ın, İslâm'ın müdâfiliğini, Memlûkler de kabul ettiler. Sekiz yıl sonra Osmanlılar, Mısır ve Arabistan'a doğrudan doğruya sahip olacaklardır. Yavuz Selim Memlûkler'e karşı ilk zaferi kazanır kazanmaz (24 Ağustos 1516) Halep'te *hâdem'ül-haremeyn-iş-şerîfeyn* (yani Mekke ve Medine'nin hâdimi) unvanını kullandı. Abbasî soyundan halife Al-Mütevekkil'i yanına aldı ve sonra Mısır'dan İstanbul'a gönderdi. Selim, Kahire'yi aldıktan sonra Mekke şerifi Abu Numey kendi oğlu ile Haremeyn'in anahtarlarını ona gönderdi ve itaatini bildirdi. Hilâfetin başlıca alâmetleri sayılan peygamberin hırkası, bayrağı ve diğer mübarek emânetler de, rivayete göre, Selim tarafından İstanbul'a gönderilmiş ve hususî bir hazineye konmuştur.[4] Al-Mütevekkil'-in Ayasofya Camii'nde hilâfeti resmen Selim'e terk ve ferağ ettiği hakkında yayılmış, olan rivayet 13. asırdan daha evvelki kaynakların hiç birinde tespit edilmiş değildir. Zaten meseleyi, Selim'in *halîfe* unvanını alıp almadığı meselesi olarak düşünmemelidir. Zira daha 13. ve 14. asırlarda bütün İslâm âlemi üzerinde *İmâm* ve *emîr-ül-mü'minîn* olarak bir *tek halîfe* görüşü terk edilmiş bulunuyordu. O zaman her Müslüman Sultanı, şeriatın koruyucusu olarak *halîfet-ullâh* unvanını kullanabilmekte idi. İbn Taymiyya (14. asır) bir tek halîfe nazariyesini reddederek bağımsız birçok İslâm hükümdarının varlığını şerîate tamamıyla uygun bulmakta idi. Fatih Mehmed için çağdaş vesikalarda *halîfe* unvanının kullanılmış olduğunu görmekteyiz[5]. Hattâ I. Murad (1361-1389) halîfe unvanını kullanmakta idi.[6] Selim'de yeni olan şey, halîfe unvanını kullanmış olması değil eski hilâfet alâmetlerini tasarrufu altına alması ve Mısır Sultanları'nın *Hâdim'ül-haremeyn-iş-şerîfeyn* unvanını kullanmasıdır. Bu suretle o, Mısır Sultanları gibi, İslâm âleminin hâmisi ve en yüksek hükümdarı olmak iddiasında idi. Diğer taraftan Abbasî devrinde formüle edilmiş olan hilâfet nazariyesine göre, imâm, yani İslâm ümmetinin dinî reisi, peygamberin kabilesinden olmak lâzımdı.

Selim'den sonra tahta gelen Kanûnî Süleyman, Mekke Şerîfi'ne yazdığı cülûs mektubunda *hâdimu beyt'illah ve'l-harem* (Mekke ve Medîne hadimi) unvanını kullandı ve kendisinin, *hilâfet'ül-kübrâ* (en yüksek hilâ-

---

[4] Bkz. Tahsin Öz, *Hırka-i saadet dairesi ve Emanât-i mukaddese*, İstanbul 1953.
[5] Meselâ 1456 tarihli Karaca Bey kitabesinde ve Fatih kanunnâmesi mukaddimesinde.
[6] Bkz. *Tarih Vesikaları Dergisi*, sayı 4, s. 243.

fet) makamına oturduğunu bildirdi. Mekke Şerîfi ise, cevabında, padişahı gazâ başarısından sebebiyle kendisinden ve bütün diğer İslâm hükümdarlarından manevî değer (fazilet) bakımından üstün saydı.[7] Fakat bu devre ait vesikalardan hiçbirinde, Osmanlı padişahının, Abbasi halifelerinin hukuken vârisi olduğu iddiasını gösteren bir işaret yoktur.

Bununla beraber Sultan Süleyman, kendisini Orta Asya'dan Hindistan'a ve Sumatra'ya kadar bütün müslümanların hâmisi olarak görmekte idi[8]. Açe (Sumatra) Müslüman Sultanı Alâeddin, Portekizliler'in taarruzları karşısında ondan imdâd dilemiş ve Süleyman, oraya gemi ile toplar ve topçular göndermişti[9] Ruslar'ın Astrahan'ı zaptetmeleri üzerine Orta Asya müslümanları bu yolu kullanamaz olmuşlardı. Hârezm Hanı Hacı Muhammed (1560-1603) Sultan Süleyman'dan bu yolu hacılara ve tüccarlara açması için rica ile bir mektup gönderdi. Bu mektup ve onu takip eden başka müracaatlar, 1569'da Osmanlılar'ın Ruslar'a karşı bir ordu göndermelerinin ve Don nehri ile Volga arasında bir kanal açmağa teşebbüs etmelerinin başlıca sebeplerinden biridir.[10] Kanûnî Süleyman' dan itibaren Osmanlı Padişahları için dünya halîfesi (*Halîfe-i Rûy-i Zemin*) ve bütün müslümanların halîfesi (*Halîfet'ül-Müslimîn*) unvanları yerleşecektir. Keza kaydetmek lâzımdır ki, Osmanlı hükümdarının bu iddiası, Hindistan'da Türk-Mogol Padişahı tarafından İyi karşılanmamıştır.[11] Osmanlılar 1774'te Ruslar'ın baskısı altında Müslüman Kırım Hanlığı'na bağımsızlığını tanımak mecburiyetinde kaldılar. Fakat Müslümanlar'ın Halîfesi (*Halîfet'ül Müslimîn*) sıfatını ileri süren Padişah, Hanlık'la dinî bir rabıtanın kalmasının zarurî olduğu iddiasında bulundu. Bu, Abbasî devrindeki klâsik hilâfet nazariyesinden mülhem bir iddia idi.[12] Bütün müslümanların halîfesi sıfatını Osmanlı hükümeti II. Abdülhamid (1876-1909) zamanında ve daha sonra siyasî maksatlar için kullanmak istedi ve hilâfete Osmanlılar'da o zamana kadar düşünülmemiş bir mahiyet atf olundu, halîfe bütün Müslümanlar'ın dinî reisi gibi telâkki olunarak siyasî otoriteden tecrid olundu.[13] Fakat herhalde I. Selim devrinde Osmanlı

---

[7] Mekke Şerifi'nin Sultan Süleyman'a mektubu, Feridun Bey, *Münşeât*, s. 501.

[8] Bkz. H. İnalcık. *The Origin of the Ottoman-Russian rivalry*, Annales de l'Université d'Ankara, cilt I. 47, 67.

[9] Buna dair vesikalar: Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası, sene 10, s. 675.

[10] Bak. *The Origin of the Ottaman-Russian rivalry*, s. 67 vd.

[11] Bkz. Feridun Bey, *Münşeât*, II. s. 63-67.

[12] Bu devirde klâsik hilâfet nazariyesinin Osmanlı çevrelerinde revaç bulduğu hakkında bkz. Naili Abdullah Paşa, *Teşrîfât-i Kadime*; Piri-zâde'nin İbn Haldun'u tercümesi de aynı asırdadır.

[13] Bkz. Ostrorog, *The Angora Reform*, Londra 1927.

hükümdarının halîfe sıfatı, gerek Abbasî halîfelerininkinden gerekse Abdülhamidinkinden tamamıyla farklı bir mânâ ifade etmekte idi.

Ancak şu noktayı da ilâve etmek lâzımdır ki, Selim'den sonra Osmanlı padişahının hükümdarlık ve devlet telâkkisi, şeriata gittikçe daha uygun bir hale getirilmeğe çalışılmış, bunda Kemal Paşa zâde ve Ebussuud gibi nüfuzlu şeyhülislâmların büyük rolü görülmüştür.

Devletin kudreti ve hükümdarın otoritesi arttığı nisbette Osmanlı padişahının şahsı insan-üstü bir mahiyet kazanmağa başlamış, sarayda dahi ancak mahdut kimselere, onunla temas etme ve konuşabilme müsaadesi verilmiştir. Daha Fatih, kendi zamanında, Dîvan'da, hükümet toplantılarına başkanlık etmekten vazgeçmiş ve tebaasının işlerini kendisine ancak hükümet erkânının arzedebileceğini kanunlaştırmış, kendisiyle konuşma, elini öpme, bir mesele hakkında arzda bulunma haklarını ancak hükümet erkânına ve bazı yüksek Saray hizmetkârlarına hasretmiştir. En mühim devlet hizmetlerinin doğrudan doğruya kendi şahsî hizmetinde bulunanlara hasredilmesi (kul sistemi) aynı anlayışa bağlanabilir. Fatih'in yaptığı değişikliklere misâl olarak kanunnâmesinden şu maddeyi nakledelim: "Cenâb-i şerîfim ile kim-esne taam yemek kanunum değildir, meğer ehl-i ıyâlden ola, ecdâd-i izâmım vüzerâsile yerler imiş, ben ref etmişimdir." Halbuki 1436'da bir Hıristiyan müşahit[14] Sultan Murad II'nin iki kul ile camiye gidip halk içinde namaz kılmasını hayretle kaydetmiştir.

Cülûsta hâkimiyetin menşei telâkkisiyle münasebettar bir takım merasim burada kayda değer. 1520'den sonra yeni tahta çıkan padişahlara, Peygamber'e ait hırkanın saklandığı odada bî'at olunurdu. Biliyoruz ki Peygamber'in hırkası, Abbasî halîfeleri tarafından hilâfetin en mühim alâmetlerinden biri olarak en mühim merasim esnasında taşınırdı. Bîat İslâmî anlayışa göre halîfe ile İslâm ümmeti arasında bir nevi mukaveledir ki, tebaa tarafından mutlak itaati ve hükümdar tarafından şeriata göre idare taahhüdünü tazammun eder. Tanınmış ulemâ ve ricalden bir grubun *bîâtı*, bütün İslâm cemaatini bağlamaya kâfi idi.

Bîatten sonra padişaha, Eyub Sultan Türbesi'nde devrin belli başlı bir din adamı, şeyhülislâm veya tanınmış bir şeyh, tarafından kılıç kuşatılırdı (II. Murad'a meşhur Şeyh Mehmed Buhârî kılıç kuşatmıştı, 1421). Bu merasim batı âleminde kralların kilisede taç giymesine benzetilmiştir. Osmanlılar'da bu âdetin menşe'de ahilikle yahut gazâ ananesiyle müna-

---

[14] Spandouyn Cantacassin (Spandugino), *Patit Traicté*.... Oh. Schefer neşri mukaddimesinde, s. XXIX.

sebettar olduğu ileri sürülmüştür. Diğer taraftan kaydedelim ki, Orta Asya Türk ve Mogolları'nda kemer hâkimiyeti ifade ederdi.[15]

Osmanlılar'da 1876'ya kadar saltanatta veraseti tayin eden bir kanun yoktu. Zira eski Türk hükümdarlık telâkkisine göre hâkimiyetin menşei Tanrıdır. 14. asra doğru İslâm âleminde de hâkimiyetin Allah'ın lütuf ve inayetiyle bir şahısta takarrür ettiği telâkkisi yayılmış bulunuyordu. Osmanlı tarihçisi Tursun Beğ[16] bunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Osmanlı hükümdarları cülusiarını ilân eden fermanlarda bu telâkkiyi belirtirler. Fiilen hâkimiyeti ele geçirmiş olan hanedan üyesi Allah'ın lütuf ve inayetine mazhar olmuş kabul olunuyordu. Böyle bir anlayışta, hükümdarlığın şahıslar tarafından bir kanunla tanzim ve tayin edilmesine tabii yer yoktur. İşler Allah'ın iradesine bırakılmıştır. Fatih, kanunnâmesinde "evlâdımdan her kime saltanat müyesser olsa" ifadesiyle bu telâkkiye sadık kalmaktadır.

Bununla beraber bir takım teamüller, hanedan içinde kimin saltanatı ele geçirme şansına daha çok sahip bulunduğunu tayin etmekte idi. İlk devirde eski Türk âdetine göre en büyük oğula hudud kuvvetlerinin kumandası verildiğinden beyliğe umumiyetle büyük oğullar geçmiştir. Zira ilk devirde devletin esas kuvvetleri uçlarda (serhad) idi. Sonradan Kapıkulu devletin en büyük kuvveti haline gelince, payitahta en yakın vilâyette bulunan oğul tahta geçme şansına en ziyade sahip bulunuyordu, zira o payitahta diğerlerinden önce gelebilir, yeniçerilerin biatini alır ve hazineye istediği gibi tasarruf edebilirdi. Biliyoruz ki, bu yüzden şehzadelerin hangi vilâyete gönderileceği meselesi, şiddetli rekabetler ve iç harplere sebebiyet vermekte idi. 16. asır sonlarına doğru şehzadelerin sancaklara vali olarak gönderilmesi usulünden vaz geçilmiştir. Ondan sonra şehzadelerin hepsi sarayda yaşadıklarından, artık saray entrikaları ve yeniçerilerle yapılan pazarlıklar kimin hükümdar olacağını tayin etmeğe başlamıştır.

I. Bayezid'den itibaren tahta çıkan sultanın bir iç harbi önlemek için kardeşlerini ortadan kaldırması bir teâmül halinde yerleşti. Fatih, kanunnâmesinde bunun "münasib" olduğunu ifade etmiş. şeriatı temsil eden ulemânın bunu "tecviz" ettiğini belirtmiş ve sebeb olarak "ni-zâm-i âlem"

---

[15] Bu âdetin gazâ ile münasebeti hakkında bak. P. Wittek, *The Rise of the Ottoman empire*, Londra 1938, s. 38-40. Âhiler'de teşkilâta girerken merasimde kemerin ehemmiyeti bkz. A. Gölpınarlı, *İslâm ve Türk illerinde Fütüvvet teşkilâtı ve kaynakları*, İst. Üni. İktisat Fakültesi Mecmuası, c. 11, no. 1-4. Ananeye göre Osmanlılar'da evvelâ Osman Gazi'ye Şeyh Edebali kemer kuşatmış. Osmanlılar'da biat merasimi hak. İ. H. Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, Ankara 1945, s. 184 vd.

[16] Tarih-d Ebu'l-Fetih TOEM ilâve s. 11.

maddesini, yani memleketin emniyeti ve asayişini ileri sürmüştür. Gerçekten bu devirde Osmanlı devleti için en büyük tehlike, yabancılar yanına sığınan Osmanlı saltanat müddeilerinden gelmekte idi. Burada yine bölünmez, mutlak ve merkezî bir otorite fikrinin diğer düşünceleri arka plâna attığına şahit olmaktayız. II. Murad'ın kardeşi Mustafa 1422'de ve II, Bayezid'in kardeşi Cem 1481'de imparatorluğu aralarında paylaşmayı teklif ettikleri zaman kat'î şekilde red cevabıyla karşılaşmışlardı.

1617'ye kadar saltanat babadan oğula geçmiştir. Zira tahta geçen sultan, kardeşlerini herhangi bir surette bertaraf eder ve kendi oğulları için taht yolunu serbest hale getirirdi. 16. asır sonlarında bir istisna yapılmış ve şehzade Mustafa sarayda sağ bırakılmıştı. O, 1817'de bir saray entrikası neticesinde tahta geçirildi. Ondan sonra birtakım hususî şartların da yardımıyla hanedan içinde en büyük erkek üyenin saltanata geçmesi teamülü yerleşti.

Burada son olarak bir padişahın cülusunu ilân eden bir vesikayı hülâsa edeceğiz. IV. Mehmed (1648-1687) culûs fermanında demektedir ki; Tanrının inayetiyle ve şahsımdaki istidat sayesinde sultan olup vezirlerin, ulemanın ve halkın reyleriyle saltanat tahtına oturtuldum ve camiilerde hutbede ve sikke üzerinde ismim zikrolundu, siz valiler ve kadılar bu yazıyı alır almaz derhal şehir ve köylerde halka cülûsumu ilân edip hutbeyi adıma okutturasınız.

2. *Padişah ve tebaası*: Osmanlı devleti herşeyden evvel bir İslâm devletidir ve tebaa ile devlet münasebetleri bu çerçevede mütalâa olunabilir. Müminlerin teşkil ettiği İslâm topluluğu, yani *ümmet* ve onun başında şeriatı tatbik ve icra ile görevli imâm, devleti teşkil eder. Müslümanlar müsâvidir, ırk ve sınıf ayrılığı gibi unsurlar şeriat karşısında bir farklılık yaratmaz. Diğer taraftan Müslümanlar'ı şeriat yolunda sevk ve idareye, Allah tarafından tevkil edilen Halife-Sultan'a mutlak itaat gerektir. Bu suretle İslâm hükümdarı sürüsünü selâmete eriştirmekle görevli çobana benzetilir. Tebaa için kullanılan râiyyet (cem'i:reâyâ) tâbirini bu mânâda anlamalıdır.[17] Bir çok İslâm yazarı (meselâ İbn Haldun, İranlı Celâlüddin Devvânî ve Osmanlı yazarı Taşköprülüzâde Ahmed) aynı esastan hareketle hükümdar ve tebaa münasebetini baba-çocuk münasebetine benzetirler, yani tebaanın bu dünyada ve öteki dünyada refahı ve selâmeti, sultanın elindedir. Buna karşı tebaa, oğlun babaya karşı gösterdiği mutlak itaati göstermek mecburiyetindedir. İbn Haldun'a göre (Pîrîzâde tercümesi İstanbul, 1275 H. I, s, 232) sultan Allah'ın kullarını refaha eriştirmeli,

[17] Toynbee ve bazı Türk yazarları, râiyyet tabirinde, istismar edilecek insan sürüsü mânâsını aramakla şüphesiz yanılmışlardır.

adaleti sağlamalıdır. Adalet olmazsa reâyâ mahvolur. Memleketin ve devletin düzeni, ülkeyi düşmandan korumak ve reâyâ üzerinden zulmü kaldırmakla olur. Bu iki hususu yerine getiren hükümdar devletin başında kalmaya hak kazanır. Bu telâkki, Osmanlılar arasında hükümdarın vazifeleri hakkında yerleşmiş telâkkidir. Osmanlılarda reâyâyı ilgilendiren fermanlarda şu formül daima tekrarlanır: "Reâyâ taifesi ki Tanrının bir emânetidir, onları himaye etmek ve kimsenin zulüm yapmasına müsaade etmemek padişahın vazifesidir" [18]

Fatih Mehmed devri ricalinden Tursun Beğ'in padişah ve tebaa münasebetleri hakkında Fârâbî ve Tûsî'den mülhem fikirlerini burada tekrar edelim. Tursun Beğ'e göre, her insanı kendi kabiliyetine göre mevkiinde hakkına razı tutmak ve başkasının hukukuna saldırmaktan men' etmek zarureti bir padişahın vücudunu zarurî kılar. Padişah olmazsa insanlar mahv olur, nizam kalmaz. Bu sebeble padişaha mutlak itaat lâzımdır. Kur'an da bunu emreder. Padişah. istediği gibi, yüksektekileri alçaltır, aşağıdakileri yükseltir. Tanrının zâtına mahsus bu sıfat onda tezahür eder (yani mutlak otorite). Padişah zahiren kendi ihtirasını tatmin için hazine ve asker toplar. fakat asıl maksat eyi bir siyasetle bu hazineyi yerli yerine harcamak ve asker sayesinde düzeni korumak, İslâm dinini müdafaa etmektir. Bu tutum öbür dünyada kendi saadeti için şarttır. Tursun Beğ'e göre herhangi bir toplulukta bir şahıs sivrilip hüküm ve emrini yürütmezse o topluluk dağılmaya mahkûmdur. Diğer taraftan adaletsiz ülke ayakta kalmaz. Adalet insanlar arasında düzenin temelidir adaletin devletin temeli olduğu noktasında 15. asır başında Ahmedî ve Ahmed Dâî de ısrarla durmuşlardır.

Tursun Beğ, veziriazam Mahmud Paşa'nın yakın adamlarındandı. Bu büyük Osmanlı devlet adamından naklettiğine göre, hükümdar, saltanata şükrederek insanlara adl göstermeli, hizmet edenlerin hakkını bilmeli, memleketin genişliğine bakarak râiyyetin emlâkine tama etmemeli, zulme uğramışlara adaletle yetişmeli, reâyânın, evlerine asker yerleştirmekten mümkün mertebe kaçınmalıdır. Hükümdarda yumuşaklık eyidir. fakat acze hamlettirecek kadar yumuşak olmamalı. Devlet korkusu, tebaayı ürkütecek dereceye vardırılmamalıdır. Vergi toplayıp hazineyi dolu tutmak eyidir, fakat onu saklamayıp halkın dostluğunu kazanmalıdır[19]

Tursun Beğ, mutlak otoritenin zaruretini açıklamağa çalıştığı gibi bir taraftan da onun suiistimaline karşı adalet prensibini ve Allah korkusunu

---

[18] Misal için bkz. 1696 tarihli adâletnâme, Ç. Uluçay, *Saruhan'da Eşkiyalık*, İstanbul 1944, s. 164.

[19] *Tarih-i Ebu'l-Fatih*, s. 7-18, 25.

ileri sürer. Tursun Beğ'de ikinci mühim fikir, içtimaî düzen için, sınıfların kendi çerçeveleri içinde tutulması zarureti fikridir. Bu sınıf düzenini tayin ve tesbit eden de ona göre, mutlak iktidar sahibi olan padişahtır. Bu fikirler, o zaman Osmanlı devlet adamları arasında hâkim devlet telâkkisini aksettirir. Bu fikirlerden ikincisi, yani *kâbiliyet esasına göre ayrılan sınıflar* fikri üzerinde durmak lâzımdır. Zira bu esas, Osmanlı İmparatorluğu'nda sıkı bir şekilde tatbik olunmuş bir prensiptir ve imparatorluğun inhitatı bu prensibin terk olunmasına atf olunmuştur.

Padişah etrafında toplanmış muayyen sınıflar telâkkisi, meşhur Selçuklu veziri Nizâmülmülk tarafından kuvvetle ifade olunmuştu.[20] Ona göre başta padişah vardır. Ikta (tımar) sahipleri reâyânın üzerinde askerî bir sınıf teşkil eder ve doğrudan doğruya padişahın, şahsına bağlıdırlar. Üçüncü kademede ulemâ ve devlet memurları vardır. Nihayet vergi veren sınıf, yani reâyâ gelir. Sıkı bir sınıflar nizamına dayanan devlet, Türkler' in, hâkim oldukları İslâm dünyasına getirdikleri mühim bir yeniliği ifade eder. Bu telâkki, eski İran devlet ananelerinde pekiyi uzlaşmıştır.[21]

Orta Asya Türk devletlerinde han ve ailesi, hanın etrafında askerî seçkin sınıf, yani *beyler*, hanlığın dayandığı seçkin kabileler ve nihayet karabudun denilen fakir ve tâbi halk tabakası dört ayrı sınıf olarak mevcuttu. Kayda değer ki, Osmanlılar'da da buna mümasil bir dörtlü taksim mevcuttur ve en fakir tabaka için vergi kanunlarında *kara* tabiri kullanılırdı.[22] 1089 da Kaşgar'da (Orta-Asya) yazılmış olan Türkçe *Kutadgu Bilik* adlı eserde[23] beyler, ulema ve kalem erbâbı, çiftçiler ve tüccarlar ve nihayet *karabudun* ayrı sınıflar olarak zikredilir. Hükümdar orada da merkezî durumdadır. Aynı eserde şu meşhur müteârife tekrar edilir: Devlet idaresi için ordu gerek, ordu teşkili için han zengin olmalı, hanın zenginliği halkın zengin olmasına bağlıdır, halkın refahı ve zengin olması da âdil kanunların varlığına bağlıdır. Bunlardan biri yok oldu mu, hepsi yani devlet de yok olur. Bu düstura İran'da ve diğer İslâm memleketlerinde ve Osmanlılar'da sık sık rastlanır.[24] İranlı Nasîreddin Tûsî'de (ölümü 1274) ve Celâleddin Devvânî'de (ölümü 1502) dört sınıf taksimini buluruz. Devvânî, dört sınıftan (yani kalem sahipleri, kılıç sahipleri, sanatkârlar

---

[20] *Siyâsetnâme*. Oh. Schefer neşri. Paris 1891-93. Farsça metin s. 30, Gibb, Mez. makale, s. 21.

[21] Gibb, s. 30, 35.

[22] *Süleyman Kanunnâmesi*, s. 62.

[23] Bkz. S. Maksudi Arsal, *Kutadgu Bilik*, İstanbul Üniv. Hukuk Fak. Mecm. sayı 2, (1947), s. 657-683.

[24] Bak Taşköprülüzâde, *Ahlâk-i Alâ'i*. İstanbul 1284 H. cilt II, s. 49. Feridun Beğ, *Münşeât I*, s. 544-546; Kâtib Çelebi, *Düstûr'ul-amel*, s. 124.

ve çiftçiler) her birinin kendi sınıfı içinde kalması için bir Padişahın otoritesine ihtiyaç bulunduğunu belirtir. Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâli* adlı eseri Taşköprülüzâde tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve çok rağbet görmüştür. 17. asırda Kâtib Çelebi de dört esas sınıftan, yani ulema, askerler, tüccarlar ve reâyâdan bahseder ve devlet için ordu, ordu için para, para için zengin reâyâ, bunun için de adalet düsturunu tekrarlar.

Osmanlı İmparatorluğu'nda yerleşmiş olan devlet telâkkisinde iki ayrı görüş belirir: Bir taraftan sınıflar nizamı ve adalet esası devlet menfaati içindir, devlet gayedir (Bu telâkki Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâmesi*'nde şu ifade ile açıklanır: "Mulk u ra'iyyet hama Sultanrâst muqta'án ber sar-i îşân wa wâlîyân hamçunîn şahna and"). Keza 17. asırda Kâtib Çelebi[25] der ki: "Pâdişâh hakikî mâlik'ül-mülk idüğini bilüb hakikatte hazine ve asker ve reâyâ anındır." Bu görüş, şüphesiz saf Türk ve İran ananesini aksettirir. İkinci görüşte esas gaye şeriattır. Siyasî otorite, Allahın emirlerini tatbik için mevcuttur, hikmet-i vücûdu bundan ibarettir.

Osmanlı devletinde zamanına göre bu iki görüşten biri, devlet siyasetinde daha bariz bir hale gelmiştir. Fakat ekseriya devletin mutlak otoritesi ve şeriatın hâkimiyeti esasları uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Devletin iki esas rüknü olarak şeriatı temsil eden ulemâ ile siyasî otoriteyi temsil eden ümerâ padişahın şahsında birleşir. Ulemâ ve ümerânın, kılıç ve kalem sahiplerinin, iş birliği üzerine dayanan devlet telâkkisi daha Gazzâlî (ölümü 1111) zamanında onun, tarafından açık bir şekilde ifade edilmiş[26] ve "İslâm devlet nazariyesinin esası haline gelmişti.[27] Osmanlı İmparatorluğu'nda ulemâ-ümerâ birliği esaslı bir hal şeklinde bağlanmıştır. Vezirâzam, hem ulemâ hem ümerânın başı sayılmıştır ki, bu mühim bir gelişmedir. Osmanlılar'dan önceki Türk-İslâm devletlerinde askerî otorite, beylerbeyi, sivil idare ise vezir tarafından temsil olunur ve her ikisi sultana bağlı bulunurlardı.

Taşköprülüzâde'nin adalet dairesinde: Devlet, şeriat, hükümdar, asker, hazine, raiyyet ve adalet bir daire halinde biribirine tâbi bir bütün teşkil etmektedirler. Fakat orada eski düstura şeriatın eklenmiş olması dikkate değer.

Fatih Mehmed devrinde, imparatorluğun hakkıyla teşekkülü sırasında, devlet, herşey sayılmış ve Fatih fiilen devlet otoritesini kayıtlayan bir bağ tanımamıştı. II. Bayezid, onun yerine geçince şeriate aykırı sayılan bîr çok kanun ve tedbirleri kaldırdı. Eseri, Fatih devrinin gizli veya açık ten-

---

[25] *Düstûr* s. 136.
[26] Gibb. s. 21.
[27] P. Wittek, *İslam und Kalifat*, Archiv für Sozialwis. und Sozialpol. Bd. 53, s. 425.

kidiyle dolu olan Âşık Paşa-zâde (kendisi şeyhtir) padişaha hazine değil, reayanın hayr u duası lâzımdır, der.[28] Tursun Beğ de[29] II. Bayezid'in (1481-1512) en belirli meziyetinin *adalet* olduğunu belirtmiştir. I. Selim (1512-1520)'den sonra tahta çıkmış olan Kanûnî Süleyman (1520-1566) da babasının birçok sert tedbirlerini, bid'at (şeriata aykırı) sayılan birçok vergileri kaldırmış ve bir kanun ve adalet devri açmak azminde olduğunu ilân etmişti. O, meselâ Vezirâzam İbrahim Paşa'ya gönderdiği bir fermanda[30] *şeriata* ve *kanuna* aykırı hareket ile reâyâya zulm edenleri cezalandırmakta tam selâhiyet vermişti.

16. asır sonlarında ve 17. asır başında çıkan büyük kargaşalıklarda reâyâ ezilmiş ve perişan olmuştu. I. Ahmed (1603-1617) reâyâyı himaye azmiyle bir adalet fermanı çıkardı ve mühim kanûnî tedbirler aldı. Ondan kırk yıl sonra meşhur islâhat lâyihasında Koçi Beğ[31] reâyâya yapılan zulümlerden Padişahın ahirette mesul olduğunu kuvvetli bir dille belirtmekte idi. Köprülüler devrinin (1656-1690) en mühim vasfı, şeriate devlet idaresi ve kanunlarda birinci mevkiyi vermek ve reâyâyı koruyucu tedbirler almış olmaktır. Nihayet II. Mahmud (1808-1839) din ve mezhep ayırt etmeksizin bütün tebaanın müsâvâtını ısrarla ilân etmiş ve kendisine Adlî unvanı verilmişti. Eski adâletnâmelerle Avrupa *chârte*'larının bir mezci mahiyetinde olan Tanzimat Hattı (1839) şeriat ve kanunun ihyasını taahhüd eden bir vesikadır.

Hülâsa, Osmanlı Padişahı bütün devlet selâhiyetlerinin sahibi ve sınıflar nizamının hâkimidir. Fatih Mehmed, Yavuz Selim veya Kanûnî Süleyman gibileri müstesna, padişah, çok defa gayet karışık bir sistem içinde bu mutlak iktidarın ancak bir sembolünden ibaret kalmakta ve bu otoriteyi fiilen kudretli bir vezirâzam, elinde tutmakta idi. Ehemmiyetli olan nokta, her şeyde mutlak bir şekilde hâkim olan bölünmez bir otorite fikri ve bunu tam manasıyla gerçekleştirmek üzere teşkilâtta meydana getirilen inkişaftır. Osmanlı padişahının düzenleyici ve teşkilâtlandırıcı otoritesi, cemiyetin bütün sınıf ve zümrelerine muayyen bir statü vermiş, köylerden vakıflara, saraydan medreseye kadar herşey onun sıkı kontrolü altına girmiştir. Padişahın toprak ve reâyâ üzerinde mutlak hakları, ilhak olunan memleketlerde yerleşmiş her türlü sınıflar nizamını ve imtiyazları

[28] s. 198.
[29] s. 17.
[30] Feridun, *Münşeat*, I. 344.
[31] Aksüt neşri, İstanbul 1939.

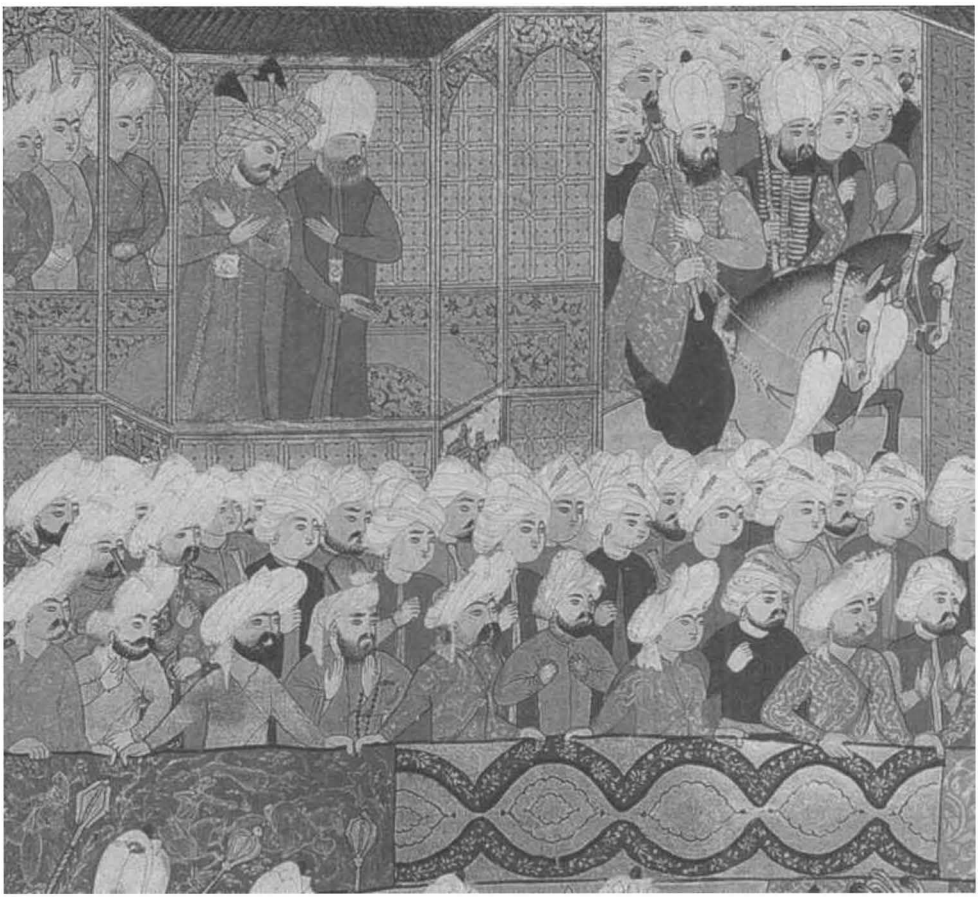
istediği gibi kaldırmasını veya değiştirmesini mümkün kılmıştır. 15. asrın ilk yarısında Ahmed Dâî sultana hitaben şu mısraları yazmıştı:[32]

Cihan sensin ve lîkin cân sensin,
Kamu âlem kulun Sultan sensin.
Vücudun bir güherdir kân-i devlet,
Müretteb cümlesi erkân-i devlet,
Sana haktan atadır adl ü insâf,
Senin adlin talebidür Kaf tâ Kaf.

Bu aşırı mutlakıyet, şüphesiz, her an fevkalâde mes'uliyetler ve tehlikeler karşısında bulunan Osmanlı devletinin hudud devleti karakterinden doğmaktadır.

[32] *Ahmed-i Dâî, hayatı ve eserleri*, İsmail Hikmet Ertaylan metin s. 175.

SANAT



Talikizade, ***Eğri Fetihnamesi*** 1596-1600,
Safevî Elçisi Zülfîkar Han Osmanlı sultanı III. Mehmed'in komutasındaki Osmanlı odusunun geçit törenini izlerken, Elçinin önünde Safevî elçilik heyetinin elemanları figüratif desenli bir Safevi kumaşı tutarlar. Diğer kumaşlarda ise devrin tipik Osmanlı desenleri hâkimdir, (ayrıntı): TSMK H.1609, y.69a,

On altıncı Yüzyılda Osmanlı-Safevî Kültürel İlişkileri Çerçevesinde Nakkaşhânenin Önemi

Lâle Uluç*

"Ümîddir ki Dergüzîn ve Hamedan ve Kazvin ve İsfahan [ve] belki diyâr-ı Horasa'a dek ol derbendden fütühât-i gayr-ı mütenâhîye müyesser ola"
Seyyid Lokman, 993 (1586),
Zübdetü't-tevârih (TSMK H.1321, y. 88a).[1]

Bu yazıda ilk olarak İran coğrafyasında (İran, Irak ve Maveraünnehir'le Afganistan'ın bazı bölümleri) hazırlanmış elyazması eserlerin Osmanlı topraklarına ağırlıklı olarak Osmanlı-Safevî savaşları döneminde geldiklerini belgeleyen kaynaklar belirtilecektir. Bunu takiben, bu eserlerin

*Dr. Lâle Uluç, Boğaziçi Üniversitesi, Tarih Bölümü.

[1] Bana yazılarımda her zaman yardımcı olan Filiz Çağman'a, eserleri görmeme olanak sağlayan Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nin yöneticisi Zeynep Çelik Atbay'a ve metinleri okurken karşılaştığım zorlukları çözmek için yardımlarını esirgemeyen Mustafa Çiçekler ve Ali Güzelyüz'e teşekkürü bir borç bilirim. Bu yazıda Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi TSMK, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi TİEM, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi İÜK olarak kısaltılmıştır.

Osmanlı sarayına en fazla Safevî döneminde girmesine karşın Osmanlı kitap sanatının oluşum ve gelişiminin temelinde İran coğrafyasına on beşinci yüzyılda egemen olan Timurîler'le, Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenleri'nin cilt, tezhip ve minyatür geleneklerinin bulunmasının önemi ve nedenleri üzerinde durulacaktır. Son olarak da on beşinci yüzyılın sonlarından on yedinci yüzyılın başlarına kadar tümüyle sarayın himayesinde gelişmiş olan Osmanlı kitap resminin on altıncı yüzyılın ikinci yarısında oluşan özgün tarzı ve özellikle resimlenecek eserlerin konu seçimleriyle Safevî dünyasındaki örneklerden bariz bir şekilde ayrılması teması ele alınacaktır.

Erken modern dönem İslâm dünyasında Osmanlılar (1299-1923), ve Safevîler (1501-1722) İran coğrafyasına egemen olmuş eski İslâm hanedanlarının biçim verdiği ortak bir geçmişe sahipti. Bu ortak geçmişin son temsilcisi olan Timurî (1396-1510) hanedanının son yıllarında kurulan Safevî devletinin eski Timurî topraklarını ele geçirmesinin hemen ardından, Kanûnî Sultan Süleyman'ın ordularının Osmanlı İmparatorluğu'nu en geniş sınırlarına taşıdığı yıllarda, yani on altıncı yüzyılın ikinci çeyreğinde, bu iki devletin sanat ve kültür dünyaları yakın ilişki içindeydi.

Ortak kültürel miraslarının yanısıra, on altıncı yüzyılın başlarında, hem Osmanlılar hem de Safevîler birbirlerinden toprak ilhak edip sınırlarını genişletme isteğindeydiler. Safevî devletinin kuruluş döneminde Şah İsmail'in (1501-1524) ordusunda yer alan ve doğu Anadolu ile batı İran' daki eski Akkoyunlu topraklarından gelen Türkmenler'den bazıları Safevî topraklarına göç etmiş Osmanlı tebaasıydı. Bazıları ise Şah'ın Anadolu topraklarını ilhak etmesine yardım etmek için Anadolu'da kalıp Osmanlıya karşı isyan çıkarıyorlardı.[2] 1514 yılında Osmanlı sultanı I. Selim'in Safevî şahı I. İsmail'e karşı Çaldıran'da kazandığı zaferin sonucunda Safevîler bu emellerinden vazgeçmek zorunda kaldılar. Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1534-1555 yılları arasında yaptığı iki doğu seferi ise Osmanlı askeri üstünlüğünü açıkça ortaya koydu.

Osmanlılar'ın doğu İran coğrafyasında yer alan Horasan bölgesine kadar uzanan geniş toprakları fetih ümitleri, özellikle 1578-1590 arasındaki Osmanlı-Safevî savaşı boyunca sürmüştür. Safevî topraklarının hemen tümünü ele geçirme arzusu ise Osmanlı şehnâmecileri (sultan tarafından vazifelendirilen saray tarihçileri)[3] tarafından Sultan Süleyman döneminde (1520-1566) Türkçe olarak tasarlanan bir dünya tarihinin III. Murad devrinde (1574-1595) hazırlanan bir nüshasında yukarıdaki sözlerle açıkça

[2] Bacque-Grammont, 1991.
[3] Osmanlı saray şehnâmeciliği için bkz. Woodhead, 1983.

ifade edilmiştir.[4] Aynı düşünceyi destekleyen diğer veriler arasında Osmanlı ordusunun, geri dönmeden, imparatorluğun doğu sınırında kışlaması konusu da bulunur. Serdar Ferhad Paşa'ya 992 (1584) yılı sefer mevsiminin sonunda ordunun "bu sene dahi –eskisi gibi– serhadde kışlaması" emredilmiştir. Buna ilaveten, yine aynı yıl İstanbul'dan İran'a doğru dönüş yoluna çıkacak olan Safevî elçisi İbrahim Han'la "İran'a mektub gönderip Osmanlı kuvvetlerinin bu sene ve belki daha nice seneler serhadde kışlamasının mukarrer olduğunu" belirtmesinin istenmesi de bu niyeti gösterir.[5]

Günümüzde Türkiye ve bilhassa İstanbul müzelerinde bulunan İran coğrafyasında on yedinci yüzyıl öncesinde hazırlanmış resimli elyazması kitapların bolluğu iki devletin aralıklı olarak çatışma halinde oldukları bu yıllardaki Osmanlı-Safevî kültürel ilişkilerinin yoğunluğuna işaret eder. Zengin malzeme kullanılarak hazırlanmış, resimli ve gösterişli lüks yazmalar, Osmanlı okurları ve bürokratları nezdinde çok itibar görmüşe benzemektedir. Bu tür eserler aydın Osmanlı okurlarının özel kütüphanelerini zenginleştirmenin yanısıra, Osmanlı bürokratları tarafından da önemli şahıslara, hattâ sultana bile sunabilecekleri makbul hediyeler olmuştur. İran coğrafyasında hazırlanmış resimli elyazmalarının Osmanlı saray çevrelerine girmesi on beşinci yüzyılın son çeyreğinden itibaren görülmekle birlikte, Çaldıran'daki ilk Osmanlı-Safevî savaşını takiben bu tür eserlerin Osmanlı sarayına akışı giderek artmıştır. 1514'deki savaşın sonucunda ganimet olarak Osmanlı topraklarına giren elyazmalarını, satın alma veya diplomatik hediyeler yoluyla gelen yenileri takip etmiştir. Bu dönemde hazırlanmakta olan Safevî elyazmaları yüzyılın sonuna kadar Osmanlı topraklarına gelmeye devam etmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1534'te başlattığı ve Amasya anlaşması ile 1555'te sona eren doğu seferleri ile III. Murad döneminde on iki yıl devam eden Osmanlı-Safevî savaşı (1578-90) gibi sıcak çatışma dönemleri ise iki devletin arasındaki kültürel ilişkilerin yoğunlaşmasına yol açmıştır. Bu dönemde kış aylarını impara-

[4] Osmanlı saray şehnâmecileri tarafından başlanan *Tomâr-ı Hümâyûn* isimli bu dünya tarihinin yazımını 1569 yılında, saray şehnâmeciliğine getirilen Seyyid Lokman devralmıştır. Lokman, *Tomar-ı Hümâyûn*'dan kaynaklanan, ancak kitap şeklinde olan *Zübdetü't-tevârih* isimli eserini resimli ve en az üç ayrı nüsha olarak hazırlatmıştır. Eserin 991 (1583) tarihini taşıyan ilk nüshası TİEM no. 1973 olarak kayıtlıdır ve Sultan III. Murad'a sunulmuştur. Günümüzde mevcut olan diğer iki nüsha ise Darüssaâde ağası Mehmed Ağa (öl. 1590) ve veziriazam Siyavuş Paşa (öl. 1602) için hazırlanmıştır. Alıntı, eserin 993 (1586) yılında tamamlanan ve bugün TSMK H.1321 olarak kayıtlı bulunan nüshasındandır. Aynı zamanda *Silsilenâme* olarak da adlandırılan bu nüsha Siyavuş Paşa'nın ikinci sedâreti sırasında bitirilip kendisine sunulmuştur. Şehnâmeci Seyyid Lokman için bkz. Woodhead, 1983. *Zübdetü't-tevârih* hakkında bilgi için bkz. Renda, 1973; Renda, 1991; Bağcı, Çağman, Renda ve Tanındı, 2006, s. 131-40.

[5] Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mühimme Defteri LIII 530, zikreden Kütükoğlu, 1962, s. 144.

torluğun doğu sınırında geçiren Osmanlı ordusu ve serdarlarının, doğudaki komşularıyla yakın ilişkiler içinde oldukları anlaşılmaktadır. Osmanlı seçkinlerinin Safevî kitabhânelerinde bulunan, yahut bu dönemde hazırlanan elyazmalarına sahip olmalarını kolaylaştıran bu yakın ilişkiler, iki taraf arasındaki savaş nedeniyle dahi olsa, şüphesiz daha geniş bir Osmanlı çevresinin bu yazmalara ulaşabilmesini sağlamıştır. Bundan aşağı yukarı yirmi yıl sonra, 1603 yılında Safevî şahı I. Abbas'ın Osmanlılar'a karşı başlattığı başarılı harekât sonucunda ise Osmanlılar geri çekilmek zorunda kalınca iki devlet arasındaki kültürel ilişkiler de azalmışa benzemektedir. Savaş dönemlerinde yoğunlaşan kültür alışverişinin iki devlet arasındaki sınırın kemikleşmesinden sonra mühim ölçüde azalmasının bir tür paradoksa işaret ettiği de düşünülebilir.

Fars klasiklerinin İran coğrafyasında zengin malzeme kullanılarak hazırlanmış resimli nüshaları günümüzde hiç şüphesiz en fazla İstanbul müzeleri ve kütüphanelerinde bulunmaktadır. Osmanlı Saray Hazinesi'nde yüzyıllarca saklanmış olan bu elyazmalarının korunduğu kurumların başında İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi ve Türk ve İslam Eserleri Müzesi ile İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi gelir. Bunlara ilâveten, dünya müzelerindeki birçok resimli Farsça yazmanın üzerlerindeki mühürler, semboller, notlar ve aidiyet kayıtları da bu eserlerin Osmanlı sarayında bulunduktan sonra bu müzelerin koleksiyonuna dâhil olduklarını gösterir. Bu durumun başta gelen nedenleri arasında savaş yıllarında Osmanlı ve Safevîler arasında sürekli olarak taraf değiştiren gruplar ve düzenli aralıklarla gelen Safevî elçilik heyetleri sayılabilir. Osmanlı kaynaklarında 1514 ile 1600 yılları arasında sadece Osmanlı sarayına otuza yakın Safevî elçisi geldiği görülmektedir.[6]

Dönemin Safevî vakanüvisi İskender Münşî Osmanlı-Safevî çatışmaları sürecinde "hem Osmanlılar hem de Safevîler'le iyi geçinmeye çalışan birçok kişi" olduğunu belirtir ve sınır bölgelerinde yaşayan göçebe Türkmenler için de "duruma göre bazen Kızılbaş tacını takar, bazen de Osmanlı sarığını sararlardı" der.[7] Osmanlı sadrazam ve serdarı Lala Mustafa Paşa'nın (öl. 1580) doğu seferi sırasında Paşa'ya sefer kâtipliği yapan tarihçi Mustafa Âli'nin bu yılları anlatan eseri *Nusretnâme*'nin 990 (1582) yılında Osmanlı sarayında tamamlanan nüshasındaki (TSMK H. 1365, y. 140b) bir minyatür de bu sözleri destekler niteliktedir. Resimde 1578 yılında Van'a gelerek Osmanlılar'a iltica eden Kürt hanı Şeref Han

[6] Peçevî, 1992; Selanikî, 1989; Danişmend, 1947; Kütükoğlu, 1962; Göyünç, 1990, s. 1-37. Bazı elçilik heyetlerinin kaydı Safevî tarihçisi İskender Münşî'nin eserinde de bulunur, bkz. Iskandar Munshi, 1979.

[7] Iskandar Munshi, 1979, 2: 643 ve 717.

Bitlisî ve maiyetindekiler uzun, sivri külahlı 'tac-ı Haydârî' diye anılan Safevî sarıklarını yere atmış ve Osmanlı sarığı takmış olarak betimlenmişlerdir [resim 2].[8]

Gerek Osmanlı topraklarına iltica eden Safevî ve Türkmen seçkinlerin, gerek Safevî elçi heyetlerinin Osmanlı sarayına sundukları pişkeşler (hediyeler) arasında İran coğrafyasında hazırlanmış elyazması kitaplar önemli bir yer tutmuştur. Osmanlı yazılı kaynaklarından zengin bezemeli, lüks yazmaların Safevî elçileri tarafından Osmanlı sarayına getirilen en itibarlı hediyeler arasında olduğu anlaşılır. Dönemin Osmanlı tarihlerinde ya da arşiv belgelerindeki hediye listelerinde her zaman hediye kitapların isimlerine rastlanmaz, ancak eğer kitap hediye getirilmişse, isimleri mutlaka hediye listesinin en başında yer alır. Doğal olarak en baştaki yazmalar Kur'an nüshalarıdır. Bunları diğer kitaplar izler. On altıncı yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen resimli Osmanlı tarih yazmalarında sıkça görülen Safevî şahının yolladığı hediyeleri Osmanlı sultanına sunan elçilik heyetlerini betimleyen tasvirlerde de, uzun bir sıra halinde hediyeleri taşıyan görevlilerin en başındakilerin ellerinde büyük ve zengin bezemeli ciltleriyle taşıdıkları kitaplar dikkati çeker.[9]

1568 senesinde Sultan II. Selim'e cülûs tebriki için gelen Safevî elçisi Şah Kulu Han'ı Sultan'ın huzurunda gösteren minyatürlere iki ayrı Osmanlı elyazmasında rastlanır. Bu yazmalardan birincisi Ahmed Feridun Paşa'nın (öl. 1583) yazımını Türkçe olarak 976 (1569) yılında tamamladığı, Sultan Süleyman'ın Zigetvar seferi ve bundan sonraki olayları anlatan *Nüzhetü'l-Ahbâr der Sefer-i Sigetvar* (TSMK H.1339, y. 247b) isimli eseridir.[10] Ahmed Feridun Paşa, Safevî elçilik heyetinin Sultan II. Selim'e takdim ettiği hediyeler arasından sadece ikisinin adını zikreder. Bunlardan biri son derece gösterişli bir sultan çadırı, diğeri de Safevî şahı Tahmasp'ın bizzat kendisi için hazırlanmış ünlü *Tahmasp Şahnâmesi*' dir.[11] Ahmed Feridun Paşa'nın başka herhangi bir kitabın adını zikretmeyişi, hediyeler arasında başka kitapların yer almadığını elbette göstermez; muhtemelen, Ahmed Feridun Paşa, sadece *Tahmasp Şahnâmesi*'nden

[8] Uluç, 2006, s. 493, res. 367; Uluç, 2008, s. 42, res. 3.

[9] Uluç, 2006, s. 481-500; Çağman ve Tanındı, 1996.

[10] Stchoukine, 1966, res. XXVI; Çağman ve Tanındı, 1986, res. 155; Uluç, 2006, s. 483, res. 355.

[11] Ahmed Feridun Paşa Şah Tahmasp'ın Osmanlı sultanı II. Selim'e cülûs hediyesi olarak gönderdiği bu yazmanın içinde Osmanlı sarayına geldiği 1568 yılında iki yüz elli dokuz tasvir olduğunu kaydeder. Günümüzde ise eserde iki yüz elli sekiz tasvir bulunmaktadır, bkz. Dickson ve Welch, 1979; Welch, 1976.

bahisle, bu elyazmasının taşıdığı önemi vurgulamış olmalıdır.[12] Daha sonra hazırlanmış olan Saray şehnâmecisi Seyyid Lokman'ın 988 (1581) tarihli *Şehnâme-i Selim Han* isimli Farsça manzum eserinde yer alan resimde ise Şah Kulu Han'ın hediyelerini taşıyan görevlilerin uzun bir kuyruk oluşturduğu görülmektedir (TSMK A.3595, y. 53b ve 54a).[13]

Bir sonraki Osmanlı sultanı olan III. Murad'a 1576 senesinde cülûs tebriği için gönderilen Safevî elçisi Tokmak Han'dır. Seyyid Lokman, Tokmak Han'ın III. Murad tarafından kabulünü iki ayrı eserinde zikretmektedir. Bunlardan Farsça manzum olarak kaleme aldığı, 999 (1581)

---

[12] Şah Tahmasp'ın 1555 Osmanlı-Safevî barış anlaşmasının bozulmamasına verdiği önemin değerlendirilmesi için bkz. Soudavar, 2002, s. 103. Soudavar aynı yazısında bu *Şahnâme* nüshasının, yani *Tahmasp Şahnâmesi*'nin Osmanlılar'la İran'da hüküm süren Kaçarlar (1796-1925) arasında 1824 yılında imzalanan Erzurum anlaşmasından sonra Osmanlılar tarafından Kaçarlar'a hediye edilmiş olabileceğini hiçbir belgeye dayanmadan ileri sürer. Bu iddiasını desteklemek için Londra Sotheby's müzayede salonunda satılan ve hattı Hazreti Ali'ye atfedilen bir Kur'an nüshasının da *Tahmasp Şahnâmesi*'yle birlikte 1568 yılında hediye olarak Osmanlı sarayına yollanmış olabileceğini ve bu iki kitabın birlikte 1824 yılında Kaçar sarayına Osmanlılar'dan hediye olarak geri dönmüş olabileceğini yine hiçbir dayanağı olmadan söyler. Şah Kulu'nun elçilik heyetinin Osmanlı sarayına gelişini anlatan Osmanlı kaynaklarında da elçinin sunduğu pişkeşler arasında yazımı Hazreti Ali'ye atfedilen bir Kur'an nüshasının bulunduğu gerek Danişmend, gerek Joseph von Hammer tarafından ifade edilmiştir, bkz. Danişmend, 1947, 2: 375; Dickson ve Welch, 1979, Appendix II. note 3. Ancak, Londra Sotheby's müzayede salonunda satılan ve Soudavar tarafından üzerinde "Topkapı Sarayı kütüphanesinin tuğra sembolü" bulunduğu için Osmanlı sarayına hediye olarak geldiği iddia edilen (s. 111 ve 114, res. 7) Kur'an nüshasının ilk sayfasındaki sembol bir Osmanlı padişah tuğrası değil, Osmanlı diplomatiğinde yüksek dereceli idarecilerin imza tarzında kullandıkları pençe denilen bir semboldür. Zaman zaman vezir pençesi olarak da adlandırılan bu sembol, üzerinde görüldüğü bu Kur'an nüshasının bir süre için bir Osmanlı bürokratına ait olduğunu göstermekle beraber, Osmanlı sarayında bulunduğunu kanıtlamaktan uzaktır, bkz. Pakalın, 1946: Kütükoğlu, *TDVİA*. Günümüzde sadece Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nin Arapça yazmalar kataloğunda Sotheby's müzayede salonunda satılmış olan bu Kur'an nüshası gibi Hazreti Ali'ye atfedilen, ve nadir olması gerekirken fazla sayılabilecek bir miktar olan oniki adet Kur'an nüshası mevcuttur, bkz. Karatay, 1962, no. 5, 8, 20, 25, 29, 49, 51, 57, 63, 65, 75, 84.

Soudavar'ın aynı yazıda öne sürdüğü, yanında köpeğiyle resmedilmiş, garip kıyafetli bir erkek figürü betiminin (Paris, Louvre Müzesi, env. MAO 1219) Safevî musavviri Aka Mirek'in yaptığı Osmanlı sultanı Süleyman'ın karikatürü olduğu iddiası da bir fanteziden ileriye geçememektedir. Havaya kaldırdığı ellerinde tuttuğu mendiller, üç sorguçlu üstü açık külah şeklindeki başlığı, bacaklarının dizden aşağısını çıplak bırakan kısa çakşırı, kısa topuklu botlarından sarkan püsküllerle elinde tasmasını tuttuğu köpeğinin boynunda ve ayak bileklerindeki küçük çanlar bu figürün muhtemelen bir gösteri sanatçısı olduğuna işaret eder. Bazı yazarlar tarafından Osmanlı sanatçılara da atfedilen bu figür (bkz. Paris, 1997), Soudavar'ın yine Aka Mirek'e atfederek Ubeydullah Han'ın karikatürü olduğunu ileri sürdüğü figürle (bkz. Soudavar, 1992, s. 180-181; Soudavar, 2002, res. 2) gerek tema gerekse üslûp açısından bir yakınlık sergiler. Boyutları açısından da birbirine çok yakın olan bu iki resmin aynı elden çıkmış olma ihtimali çok yüksektir. Safevî döneminde ve 1560'lı yıllarda yapılmış olduğu düşünülebilecek olan bu figürlerin Aka Mirek'in eseri olduklarını kesin olarak ileri sürmek ise mümkün görülmemektedir, bkz. İstanbul 2008, kat. no. 69.

[13] Stchoukine, 1966, res. XXX; Blair ve Bloom, 1994, s. 246, res. 308; Çağman ve Tanındı, 1979, res. 157-58; Uluç, 2006, s. 482, res. 354.

tarihli *Şehinşehnâme* adlı eserinin birinci cildinde (İÜK F.1404, y. 41b-42a), elçinin Safevî hediyelerini sultana takdim edişi tasvir edilmiştir.[14] 991 (1583) tarihli *Zübdetü't-Tevârih*'te ise (TİEM 1973, y. 91b) bu konuya ilişkin bir resim yer almaz, ama Seyyid Lokman, Tokmak Han'ın Sultan III. Murad'a *Firdevsî Şahnâmesi*'nin bir nüshası ile altmıştan fazla Farsça *dîvân* takdim ettiğini kaydeder. Osmanlı tarihçisinin verdiği bu bilgileri, Safevî hediyeleri arasında "250 tuman değerinde bir çadır ile en usta hattatların elinden çıkmış elli adet resimli elyazması" olduğunu kaydeden Safevî yazar Budak Kazvinî de teyit etmektedir. Kazvinî aynı zamanda bu kadar çok kıymetli elyazması kitabın Osmanlı sarayına yollanmasından pek de hoşnut olmadığını imâ eder. Bu duruma şahın kuzeni İbrahim Mirza'nın da itiraz ettiğini ama buna karşılık dönemin Safevî şahı II. İsmail'in (1576-77) "hiçbir zaman görmediği ve okumadığı kitaplar yerine barış ve güvene ihtiyacı olduğu" cevabını verdiğini de sözlerine ekler.[15]

Osmanlı tarihçisi Mustafa Âli, Şehzade Mehmed'in 1582'deki sünnet düğünü şenliklerini anlatan 994 (1585-86) tarihli eserinde dönemin Safevî şahı Muhammed Hüdâbende (1578-87) ile çeşitli hanedan mensuplarından Osmanlı sarayına yollanan hediyeleri bizzat Şah'ın elçisi İbrahim Sultan'ın takdim ettiğini anlatır.[16] Mustafa Âli, Şah Muhammed Hüdâbende ve veliahtı Hamza Mirza tarafından on sekiz kitap gönderildiğini belirttikten sonra bunlardan sadece on tanesinin adlarını sayar. Bu kayıt, kaynaklarda adı belirtilenler dışında da kitaplar olabileceğini ortaya koyan önemli bir göstergedir.

Seyyid Lokman da bu muhteşem düğüne yollanan hediyeler konusuna Farsça manzum eseri *Şehinşehnâme*'nin 1001 (1592) tarihli ikinci cildinde (TSMK B.200) değinmektedir. Bu eserde de Osmanlı sarayına muhtelif zamanlarda yollanan Safevî elçilerini tasvir eden birçok resim bulunur. Bazı tasvirler elçilerin kabulü ve hediyelerini sunuşunu gösterirken (y. 28b-29a ve 36b-37a),[17] diğerlerinde de elçi bir Osmanlı saray geçit törenini izlerken tasvir edilmiştir (y. 24b-25a ve 33b-34a).[18]

---

[14] Atasoy ve Çağman 1974, res. 18; Uluç, 2006, s. 484-85, res. 356.

[15] Budak Kazvini, *Cevahirü'l Ahbâr* (St. Petersburg. National Library of Russia Dorn 288, y. 134); Soudavar, 1992, s. 250, Soudavar, 2002, p. 105.

[16] Mustafa Âli, *Câmi'u'l-buhur der Mecâlis-i Sur*, 994 (1585-86) (TSMK B.203, y. 24b-36b); Mustafa Âli, 1996, y. 23-36 ve 127-50; Gökyay, 1986, s. 31-39; Fleischer, 1996, s. 110; Mustafa Âli'nin zikrettiği listedeki hediyeler Topkapı Sarayı Arşivindeki 1582 sünnet düğününün hediye listesindekiler ile hemen hemen aynıdır (TSM Arşivi, D.9614).

[17] Uluç, 2006, s. 487-489, res. 358-360. Safevî hediyelerini takdim heyetinin en başındakiler ellerinde yine büyük boyutlu kitaplar taşımaktadırlar.

[18] Uluç, 2006, s. 486, res. 357.

1590 yılındaki Osmanlı-Safevî barış antlaşması için gelen Safevî delegasyonun takdim ettiği hediyeleri ise Osmanlı tarihçisi Rahimîzâde İbrahim Çavuş (öl. 1600?) kayda geçirmiştir. Bu kayıtlar, tarihçinin Ferhad Paşa komutasındaki doğu seferini anlattığı 998 (1590) tarihli *Kitâb-ı Gencine-i Feth-i Gence* adlı Türkçe gazâvatnâmesinde (TSMK R.1296, y. 46a) yer almakta ve hediye listesinde on sekiz kitap sayılmaktadır. Görüşmelerde Osmanlı heyetinin başında olan Ferhad Paşa'nın önerisiyle Safevî şehzadelerinden Haydar Mirza bin Hamza Mirza bin Muhammed Hüdâbende, bir iyi niyet göstergesi olarak Osmanlı pâyitahtına gönderilmiş ve gelirken de söz konusu hediyeleri yanında getirmiştir.[19]

Elçilerin yanısıra, Osmanlı topraklarına iltica talebinde bulunan muhtelif şehzadeler ve üst düzey Safevî yöneticileri de yanlarında aralarında lüks elyazmaları da bulunan birçok hediye getirmişlerdir. I. Selim'in 1514'te Tebriz'i fethi sırasında Herat'ın son Timurî sultanı Bediü'z-zaman bin Sultan Hüseyin Mirza (öl. 1517), ikamet ettiği Safevî sarayından İstanbul'a getirilmiş ve Osmanlı sarayında yaşamaya başlamıştır. Osmanlı tarihçisi Şükrî Bitlisî'nin 1525 yılında tamamlanmış olduğu sanılan ve Sultan I. Selim dönemi olaylarını kayda geçiren Türkçe manzum eseri *Selimnâme*'de (TSMK H.1597-98, y. 140a) Bediü'z-zaman ve Sultan Selim'in karşılıklı otururken resmedildikleri bölümde Timurî şehzadesinin sultana bir *Şahnâme-i Firdevsî* sunduğu belirtilir.[20]

Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatı döneminde, kardeşleri Şah Tahmasp'a karşı başarısız başkaldırma girişimlerinde bulunan Safevî şehzadeleri Sam Mirza ve Elkas Mirza da sırasıyla 1535 ve 1547'de Osmanlılara iltica etmişlerdir.[21] Osmanlı ordusunun da desteğiyle Safevî topraklarına seferler düzenleyen Elkas Mirza, bilahare ele geçirdiği ganimetlerin bazılarını Osmanlı sarayına yollamıştır.[22] Kaynaklar bunların arasında Kur'an nüshaları, resimli bir *Firdevsi Şahnâmesi*, bir *dîvân* ve bir de tarih kitabı olduğunu yazarlar.[23] Ârifî adıyla tanınan Osmanlı şehnâmecisi Fethullah Arif Çelebi 1558'de kaleme aldığı Farsça manzum *Süleymannâme*

---

[19] Danişmend, 1947, 3: 100-102; Kütükoğlu, 1962, s. 187-95; Iskandar Munshi, 1979, 1: 479-83, 2: 587 ve 612; Haydar Mirza'nın betimlendiği minyatürler için bkz. İbahim Çavuş, *Kitâb-ı Gencine-i Feth-i Gence* (TSMK R.1296, y. 46a, 48b ve 53a); Uluç, 2006, s. 490-41, res. 361-363; Bağcı, Çağman, Renda ve Tanındı, 2006, s. 172.

[20] Uluç, 1999a, res. 6; Uluç, 1999b, res. 8; Uluç, 2006, s. 491, res. 364; Bağcı, Çağman, Renda ve Tanındı, 2006, s. 62, res. 31.

[21] Danişmend, 1947, 2:178 ve 254; Fleischer *EIr*, 1: 907-9.

[22] Elkas Mirza önemli bir kitap hâmisi olan kardeşi Behram Mirza'nın oğlunun Hamedan'daki konağını ele geçirmiştir, bkz. Fleischer *EIr*. Elkas Mirza'nın betimlendiği Osmanlı minyatürleri için bkz. Ârifî, *Süleymannâme* (TSMK H.1517 y. 471b, 498b ve 506a); Atıl, 1986, res. 47, 49, 51; Uluç, 2006, s. 492, res. 365-366.

[23] Peçevi, 1992, 1: 199; Danişmend, 1947, 2: 259.

isimli eserinde (TSMK H.1517, y. 498a) Elkas Mirza'nIn yolladığı kitaplar arasında *"kâr-ı Şiraz"* (Şiraz işi) elyazmalarının bulunduğunu yazmıştır. Elkas Mirza'nın kitabdârıyken kendisine eşlik etmek süretiyle Osmanlı sarayına gelen Eflatun Şirvânî, burada kalarak Ârifî'nin ardından Osmanlı şehnâmecisi olmuştur.[24]

III. Murad döneminde, ve özellikle Osmanlı-Safevî savaşı başladıktan sonra, çok sayıda Safevî aydın ve bürokratı da Osmanlı topraklarına iltica etmiştir. Tarihçi Mustafa Âli'nin yazdığı gibi İstanbul'da "Acemler'in rağbet bulması" eğer doğruysa, Safevî bölgelerinden Osmanlı topraklarına iltica edenler, ya da Osmanlı'nın yeni fethedilmiş doğu vilayetlerinden (Şirvan ve Azerbeycan) gelenler saray ve devlet işleri ile ilgili pozisyonlar için tercih bile edilmişlerdi.[25]

Gerek İran coğrafyasında hazırlanmış resimli elyazmalarının gerek İran topraklarında yetişmiş kitap sanatı ustalarının Osmanlı nakkaşhânesinde etkili olmaları on beşinci yüzyılın son çeyreğinden itibaren gözlemlenir. Ancak Sultan I. Selim'in Çaldıran'dan sonra Tebriz'i bir süre için ele geçirmesi, sanat açısından İstanbul'u büyük ölçüde etkilemiştir. Osmanlı pâyitahtına hem elde edilen zengin ganimet akmış, hem de birçok Timurî ve Türkmen kökenli yetenekli usta gelmiştir. Sultan Süleyman'ın saltanatı sırasında (1521-1566) Osmanlılar'ın artan gücü ve itibarı ise dikkatleri yeniden İstanbul'a çekmiş ve Osmanlı pâyitahtı bu dönemde yazarların, nakkaşların ve sanat ehlinin büyük himaye gördüğü bir şehir olmuştur.[26]

İran coğrafyasında yetişmiş kitap sanatı ustalarının ve Fars klasiklerinin resimli nüshalarının Osmanlı nakkaşhânesinde ve Osmanlı sarayı kitap sanatlarının gelişiminde oynadıkları önemli rol yadsınamaz. Ancak bu durumun günümüzde topyekûn bir şekilde değerlendirilerek İran etkisi olarak yorumlanması oldukça yetersiz kalmakta ve İran etkisi ifadesinin özgül olarak hangi dönem, hangi kanon, hangi klasik, hangi estetik ve zevk gibi ölçütleri ifade ettiğinin belirlenmesi gerekmektedir. Bu duruma örnek olarak Osmanlı şehnâmecileri verilebilir. Osmanlı yazım-çizim dünyasına önemli katkılarda bulumuş bir eser olan Firdevsî'nin *Şahnâ-*

---

[24] Fleischer *Elr*; Fleischer, 1996, s. 29, not. 46. Fleischer'e göre, bazı kaynaklarda Arif Çelebi'nin de 1547'de Elkas Mirza ile birlikte İstanbul'a geldiği belirtilirse de, bir saray masraf defterindeki (Başbakanlık Arşivi, MM 17881) 24 Şa'ban 952 (31 Ekim 1545) tarihli bir kayda göre daha bu tarihte saraydan ödenek almaktaydı.

[25] Fleischer, 1996, s. 127, not 36 ve 159-161.

[26] Sultan Süleyman devrinde İstanbul'da yaşamayı sürdüren sanatçıların kendi tercihlerinden dolayı burada kaldıklarını biliyoruz, çünkü Sultan Süleyman tahta çıktığında Sultan I. Selim'in Tebriz'den ve Memlük merkezlerinden İstanbul'a yolladığı bu kişilerin evlerine dönmelerine izin vermişti; Bacque-Grammont, 1975, s. 84.

me'sinin[27] vezninde ve Farsça manzum olarak Osmanlı hanedanının tarihinin yazılabilmesi için Kanûnî Sultan Süleyman döneminde oluşturulmuş bir makam olan saray şehnâmeciliği ve bu makama atanan ilk üç şehnâmecinin Acem'de, yani İran topraklarında yetişmiş kişilerden seçilmesi de genel bir İran etkisi çerçevesinde değerlendirilir. Ancak, bu kişilerin her üçünün de Şirvan veya Azerbaycan kökenli Türkmen olduklarını,[28] Firdevsî'nin de *Şahnâme*'sini Türk kökenli Gazne hükümdarı Sultan Mahmud'a sunduğunu unutmamak gerekir. Anadolu'da hüküm süren Türk hanedanları zamanında da modern çağ öncesi İran coğrafyası bir Türk-İran dünyası olarak kabul edilmiştir. Bu bölgenin Arapça, Farsça ve Türkçe'nin her üçünü de kullanan, İranlı, Moğol, Türk ve Arap gibi farklı etnik kökenlere sahip olan bir toplumun yaşadığı, ama onuncu yüzyıldan itibaren belli aralıklarla değişen ve orta Asya'dan kaynaklanan Türk-Moğol hanedanları tarafından yönetilmiş olduğu da unutulmamalıdır.[29] Burada amaç elbette ki İran coğrafyasındaki kültür birikiminin Osmanlı kültürünün oluşumundaki önemini yadsımak değildir. Cemal Kafadar'ın da belirttiği gibi bir Osmanlı aydını ya da sanatçısı Rûmî'lerin, yani Osmanlılar'ın, Acem ya da Araplar'dan daha başarılı olduğunu söyleyerek övünse dahi, kendi kültür mirası da olduğunu düşündüğü Arap ve Fars klasiklerini derinlemesine bilmesi gerektiğinden hiçbir zaman şüphe etmezdi.[30] Nitekim Osmanlı tarihçisi Mustafa Âli 1581 yılında tamamladığı eseri *Nushâtü's-Selâtin*'de örnek aldığı yazarların arasında Fars edebiyatının üstadları Firdevsî, Sa'dî, Hafız ve Câmî'yi sayar.[31] Osmanlı kitap sanatının oluşumu incelendiğinde ise genel bir İran etkisinden ziyade, ağırlıklı olarak on beşinci yüzyıl Timurî-Türkmen döneminin zevki ve örneklerinden ilham alındığı açıkça görülmektedir.

Günümüzde, Safevîler'in coğrafî nedenlerden ötürü daha önceki İran hanedanlarının doğal mirasçısı olduğu kabul edilir. Anadolu ve Balkanlar'a egemen olan Osmanlılar'ı ise Timurîler'le ilişkilendirmekte zorlanılır. Ancak, orta Asya'daki Oğuz boyundan gelen Osmanlı hanedanının yine orta Asya'da kurulan ve İran coğrafyasında onuncu yüzyıldan itibaren hüküm süren çeşitli Türk-Moğol hanedanlarıyla ortak bir kökene sahip olduğu unutulmamalıdır.

Osmanlılar'ın Timurî kültürüyle bağlantısının bariz olmamasının nedenlerinden bir diğeri de, coğrafî uzaklıklarının yanısıra, 1402 Ankara

[27] Uluç baskıda.
[28] Fleischer, 1996. s. 161.
[29] Canfield. 1991.
[30] Kafadar. 2007, s. 15.
[31] Tietze, 1979, s. 98-99.

muharebesinde Timur'un ordusunun Osmanlı sultanı I. Bayezid'i yenerek Anadolu'yu kasıp kavurmasıdır. Bu olay sonrasında Osmanlı devleti, şehzadelerin taht mücadelesiyle geçen bir kargaşa dönemine sahne olmuştur. On yıl süren fetret döneminden sonra iktidar sorunu çözüme bağlanmış ve 1453'te İstanbul'un fethiyle Osmanlı İmparatorluğu tarih sahnesinde yerini almıştır. Yaklaşık bu dönemde, Timurî şehzadeleri de taht kavgasına girmişler ve bunun sonucunda Timur hanedanı batı İran'ı Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenler'ine kaptırmıştır. Osmanlılar'ın Timur hanedanına duydukları özel yakınlığın nedenleri arasında ise Timurîler'in bozkır kökenli son büyük hanedan olmalarının yanısıra orta Asya Türk-Moğol geleneğinin de son halkasını oluşturmalarının bulunduğu unutulmamalıdır.

Maveraünnehir ve İran tarihinde Timurî-Türkmen dönemi, yani on beşinci yüzyıl, orta çağ İslâm sanatı ve kültürünün doruk noktalarından biri olmuştur. Bu yıllarda İran ve Çağatay edebiyatı en zengin dönemlerinden birini yaşamıştır. Herat'ta Sultan Hüseyin bin Mansur bin Baykara'nın (1469-1506) sarayında büyük tasavvuf şairi Câmî ile şair ve devlet adamı Ali Şir Nevâ'î'nin verdiği başyapıtlar sonraki bütün İslâm hanedanları tarafından hayranlıkla karşılanmıştır.

Timurî hükümdarları Şahruh (öl. 1447), Hüseyin Baykara (öl. 1506) ve oğlu Bediü'z-zaman'ın saraylarının Türk ve İranlı şairlerle dolu olduğu bilinir. Sultan Hüseyin'in veziri ve musahibi Ali Şir Nevâ'î'nin sarayının da hem Heratlı, hem de şehirde bulunan yabancı Türk ve Acem aydınların katıldığı ve çoğu zaman Nevâ'î'nin dostu Heratlı mutasavvıf şair Abdürrahman Câmî'nin de bulunduğu meclislere sahne olduğu söylenir.[32] Türk kökenli Timurîler'in İran edebiyatını teşvik ve himaye edişi, muhtemelen Osmanlılar'ın da İran edebiyatına besledikleri hayranlığın nedenlerden biri olmuştur.[33]

İlk Osmanlı tezkiresinin yazarı Sehi Beg (öl. 1548),[34] 1538 yılında tamamladığı *Heşt Bihişt* adlı eserinin girişinde, kitabını yazarken Nevâ'î'nin *Mecâlisü'n-Nefâis* adlı eserinden esinlendiğini söyler.[35] Sehi Beg, yine tezkiresinde söz ettiği şairlerden biri eğer Acem'e gitmişse,[36] bunu belirtmeden geçmez. Ancak burada söz konusu olan Acem, Akkoyunlu egemenliğindeki Tebriz gibi batı İran merkezlerinden biri değil, Timurîler'in

[32] Ali Şir Nevâ'î için bkz. Subtelny, 1980; Subtelny, 1984. Orta Asya kaynakları ve tezkirelerine göre, Ali Şir Nevâ'î'nin maiyetinde birçok ünlü yazar ve şair bulunmaktaydı; meclisleri yalnızca Herat'ta oturanlara değil, misafir gelenlere de açıktı. Szuppe, 1999, s. 103, 105.
[33] Tekin, 2004, 2, s. 517.
[34] Kut, 2004, s. 561.
[35] Kut, 1978, s. 76-77.
[36] Kut, 1978, örneğin s. 204 ve 319.

merkezi Herat'tır, zira Sehi Beg bu satırların hemen ardından söz konusu Osmanlı şairi ile her ikisi de Herat'ta yaşamakta olan Nevâ'î ya da Câmî'nin karşılaşmasının hikâyesini anlatacaktır.[37] Osmanlı topraklarında yazılmış olan ikinci ve üçüncü şair tezkerelerinin yazarları Latîfî ve Aşık Çelebi de 1546 ve 1568 yıllarında tamamladıkları eserlerinin başında Câmî'nin *Bahâristan* isimli eseriyle Ali Şir Nevâ'î'nin *Mecâlisü'n-Nefâis* adlı tezkiresini zikrederler.[38]

Timurî devlet adamı ve şair Ali Şir Nevâ'î henüz hayattayken etkisi Osmanlı dünyasında doruğa ulaşmıştır. Osmanlı padişahları ona hediyeler göndermiş,[39] Osmanlı şairleri onun şiirlerine nazireler yazmıştır. Bu şairlerin en ünlülerinden biri, önceleri Sultan II. Mehmed'in hocası ve veziri olan, sonradan da II. Bayezid döneminde Bursa sancakbeyliği yapan Ahmed Paşa olmuştur.[40]

Osmanlılar'la Timurîler arasında elçiler aracılığıyla doğrudan bir kültür alışverişi olabildiği de bazı kaynaklardan anlaşılmaktadır. Osmanlı saray şehnâmecisi Seyyid Lokman, 1578-81 civarında kaleme aldığı eseri *Hünernâme*'de (TSMK H.1523, y. 14b-15a) II. Mehmed'in sarayına gelen bir Turan (orta Asya) elçi heyetinde, yeni tamamlanan Osmanlı sarayının minyatürlerini yapmakla görevli nakkaşların da bulunduğunu yazar.[41]

Osmanlılar tarafından Timurîler'e ve özellikle Hüseyin Mirza'nın sarayına duyulan hayranlığın göstergelerini on altıncı yüzyıl Osmanlı yazılı kaynaklarında da bulmak mümkündür. 1580'li yıllarda yazan Osmanlı bürokratı ve tarihçisi Mustafa 'Âli, Timur'un adını İslâm dünyasında örnek alınan Büyük İskender ve Hz. Süleyman gibi hükümdarlarla birlikte anar ve Osmanlı padişahlarını kudrette ("miknetde") İskender'e, azamette ("şevketde") Hz. Süleyman'a, savaş ve kahramanlıkta ("savlet u celadetde") ise Timur'a benzetir.[42] Mustafa 'Âli devlet yönetimi, sanat ve edebiyatı korumak açısından erişilmesi güç birer model olarak gördüğü Fatih Sultan Mehmed ve Timurî Sultanı Hüseyin Mirza'nın saraylarını sürekli örnek gösterir.[43] Kendisini Firdevsî ve Câmî'nin yerine koyarak, zamanı-

[37] Tekin, 1995, s. 179-80; Tekin, 2004, 2: 517.

[38] Latîfî eserini devrin padişahı Sultan Süleyman'a, Âşık Çelebi ise kendi devrinin padişahı II. Selim'e sunmuştur, bkz. Latîfî, 2000, s. 88; Aşık Çelebi, 2010, s. 243-246.

[39] Nevâ'î Osmanlı padişahlarından hediye aldığını *Dîvân*'ında belirtir. Tekin, 1995, s. 180. Câmî'nin eseri *Risâle fi'l-Vücûd*'u yazıp İstanbul'a gönderdiği sıralarda II. Mehmed ölmüştü, ama II. Bayezid daha sonra ona hediyeler gönderip İstanbul'a davet etti. Ayrıca şaire her yıl 1000 *florî* (altın) de gönderiyordu. Tekin, 2004, 2: 517.

[40] Levend, 1965-68, 1: 251.

[41] Necipoğlu, 2006, s. 271 ve 300, n.18.

[42] Tietze, 1979, s. 38 (çeviri), s. 121 (çevrimyazı metin).

[43] Fleischer, 1996, s. 146.

nın Osmanlı sultanından ya da sadrazamından, vezir Ahmed Paşa'nın Fatih'ten, ya da Mir Ali Şir Nevâ'î'nin Timurî Sultanı Hüseyin Mirza'dan gördüğü yakınlık, ilgi ve desteği talep eder.[44]

Mesnevîsi *Leyla ile Mecnun*'u Kanûnî Sultan Süleyman'ın Bağdat'ı 1534'te fethedişinden yaklaşık bir yıl sonra bu şehirde yazan şair Fuzûlî (öl. 1556) de Türkçe olarak kaleme aldığı eserini Bağdat'ın Osmanlı valisine ithaf eder. Geçmiş dönemlerin önemli şairlerinden ve onların büyük hükümdarların himayesinde hayattan kâm alışlarından söz ettiği bölümde Nevâ'î'nin hamisi Hüseyin Mirza'yı da anar ve onu "Horasan şehinşâhı" olarak nitelendirir.[45] Yaklaşık elli yıl sonra, Kınalızâde Hasan Çelebi (öl. 1603), 1586 yılında tamamlayıp Sultan III. Murad'a sunduğu tezkiresinde Fuzûlî'nin Ali Şir Nevâ'î tarzında şiirler yazdığını anlatacaktır.[46]

Osmanlılar'ın Hüseyin Mirza'nın saray çevrelerine, özellikle de sultanın müsahibi Mir Ali Şir Nevâ'î'ye duydukları hayranlığın neticesinde Çağatay Türkçesi'yle yazılmış olan kitapları ve Nevâ'î'nin eserlerini Osmanlı okurların anlayabilmeleri için Çağatayca sözlükler ve dilbilgisi kitapları yazılmıştır.[47] Osmanlı şairleri Nevâ'î'nin şiirlerine nazireler düzüyor, bazıları onun etkisi altında kalarak Çağatay Türkçesiyle yazıyorlardı.[48] Osmanlı seçkinleri on beşinci yüzyıl sonu Timurî sarayında üretilmiş eserlerin nüshalarını topluyor, Câmî ve Nevâ'î'nin eserlerinin yanısıra Hüseyin Mirza'nın kendi *Dîvân*'ının bezeli, nefis nüshalarına özel bir önem veriyorlardı. Çok da önemli olmayan, ama Hüseyin Mirza'nın kaleme aldığı sanılan *Mecâlisü'l-Uşşâk* da hevesle aranan eserler arasındaydı.[49]

Son Timurlu hükümdarı Bediü'z-zaman bin Sultan Hüseyin İstanbul'da yaşamaya başladığında, bazı şiirlerini ona ithaf etmiş olan Nevâ'î'nin itibarı daha da artmıştır. Şah İsmail Herat'ı aldığında Bediü'z-zaman'ı Tebriz'deki sarayına götürmüş, Osmanlılar Tebriz'i 1514'te işgal ettiğinde ise Sultan Selim, kendisine sığınan eski Timurî hükümdarını maiyeti ve Heratlı sanatçılarıyla birlikte İstanbul'a yollamış ve kendisine günlük olarak 1000 Osmanî tahsis etmişti. Osmanlı sarayında soyuna yakışır bir şekilde ağırlanan Bediü'z-zaman, 1517'de vebadan ölene kadar İstanbul'-

[44] Fleischer, 1996, s. 72, 116, 176, ve 195.
[45] Fuzûlî, 1970, s. 17-18.
[46] Kınalı-zade Hasan Çelebi, 1981, s. 758.
[47] Köprülü, *İA*, 3: 271a; Levend, 1965-68, 1: 278-79.
[48] Sertkaya, 1970, s. 133-38. İkinci bir makalede, Sertkaya bazı Osmanlı şairlerinin Çağatayca yazdığı şiirlerden söz eder. Sertkaya, 1971, s. 171-184; Osmanlılar'ın Timurî başarılarıyla rekabet etme ideali hakkında bkz. Tekin, 1995, s. 180.
[49] Uluç, 2006, s. 183-223; Uluç, 2000, s. 569-603.

da yaşamıştır.[50] Şükrî'nin *Selimnâme*'sinin yukarıda sözü geçen minyatüründe Bediü'z-zaman Mirza'nın padişahla yan yana otururken görülmesi de Osmanlı hanedanı tarafından kendisine verilen önemi vurgular.[51]

Osmanlılar'ın orta Asyalı akrabaları Timurîler ve doğudaki sınır komşuları Akkoyunlu Türkmenler'le kültürel bağları özellikle on beşinci yüzyılın son çeyreği ve on altıncı yüzyılın ilk yarısında kitap sanatlarında ve nakış dünyasında açıkça ortaya çıkar. Akkoyunlular'ın başkenti Tebriz'deki saray kitabhânesi Safevîler'in egemenliğinde de işlevini sürdürmüştür. Şah I. İsmail'in (1501-1524) batı ve doğu İran topraklarını yeniden bir araya getirmesinden sonra Safevî pâyitahtı olan Tebriz'deki saray kitabhânesinde, Şiraz ve Tebriz'deki Timurî ve Türkmen gelenekleri ile Herat'taki Timurî geleneklerinin birleştirilip bir sentez oluşturulduğunu tüm araştırmacılar kabul etmektedir.[52] Son Timurî başkenti Herat'a vali olarak gönderilmiş olan Şah İsmail'in en büyük oğlu Şehzade Tahmasp Tebriz'e dönerken eski Timurî sarayının kitabhânesinde çalışan nakkaşları da beraberinde getirmiştir. Bunların arasında bulunan ünlü sanatçı Behzâd, uzun yıllar Timurî hükümdarı Hüseyin Mirza'nın sarayında çalışmış ve yaşlılık döneminde Tebriz'deki Safevî kitabhânesinin başına getirilmiştir.[53] On altıncı yüzyılın ilk yarısında, özellikle de Şah Tahmasp'ın saltanatının (1527-1576) başlarında Safevîler'in mimarî faaliyetleriyle ilgili herhangi bir gelişme kaydetmek mümkün olmamakla birlikte, büyük bir önem kazanan kitap sanatı, dönemin estetik zevkini yansıtan başlıca kaynak olmuştur.

Timur'un 1402 yılında I. Bayezid'e karşı kazandığı Ankara muharebesinin Osmanlı devletinin gelişmesine önceleri ket vurmuş gibi görünmesine karşın, uzun vadede kültürel açıdan yararlı olduğu yadsınamaz. Timur'un Semerkand'a esir götürdüğü birçok yetenekli kişi orada Timurî kültürünü gözlemleme imkânını bulmuş, bu kültürden etkilenmiş ve dönüşlerinde de öğrendikleri yenilikleri ve teknikleri uygulamışlardır.

Sultan II. Mehmed'in saltanat döneminde (1451-1481), Osmanlılar'ın yeni pâyitahtı İstanbul'daki saray farklı geçmişe sahip birçok sanatkârı kendine çekmeyi sürdürmüştür. İslâm dünyasındaki birçok sanatçı, şair ve ilim adamı padişahın cömert himayesine mazhar olmak için İstanbul'a akın etmiştir. Dönemin Osmanlı tarihçisi Tursun Beg (1491'de hayatta) Sultan Mehmed'in sarayına hem Acem hem de Rûm diyarından mimarlar

[50] Şükrî, *Selimnâme* (TSMK H.1597-98, y. 140a), zikreden Çağman, 1978, s. 457-76.
[51] Şükrî, *Selimnâme* (TSMK H.1597-98, y. 140a); Uluç 1999a, res. 6; Uluç, 1999b, res. 8; Uluç, 2006, s. 491, res. 364; Bağcı, Çağman, Renda ve Tanındı, 2006, s. 62, res. 31.
[52] Welch, 1976, p. 33; Dickson ve Welch, 1979, 1: 27-51.
[53] Dickson ve Welch, 1979, 1: 27-51.

ve mühendisler geldiğini, ayrıca İstanbul'daki yeni sarayı inşa etmek üzere Acem'den, yani İran coğrafyasından ustalar getirildiğini belirtir.[54]

Bu dönemde hem Türkçe hem de Farsça'ya hâkim olan aydınların yer aldığı Osmanlı sarayında Azerbaycan ve Horasan'dan gelen âlimler, şairler, nakkaşlar ve zanaatkârlar özellikle rağbet görmüşlerdir. 1402'de Timurî üstünlüğünü kabul etmiş de olsalar, yüzyılın ortasında askerî açıdan onları geçen Osmanlılar, kültür alanında da üstünlük elde etmeyi görev bilmişlerdir. Gerek Türkçe ve Farsça bilen Türk şairleri, gerek Herat, Semerkand, Tebriz ve Şiraz gibi Timurî ya da eski Timurî ve Türkmen merkezlerinden gelip sadece Farsça yazabilenler, Osmanlı sarayında el üstünde tutulmuştur.[55]

Bununla birlikte, sarayda Osmanlı'ya mahsus bir tarz geliştirilmesi için de çaba gösterilmiştir. II. Mehmed'in saray ressamı Baba Nakkaş vilâyet-i Acem'den gelip sultanın müsahibleri arasına girmiş ve bu dönem tezhip üslûbuna adı verilmiş önemli bir müzehhiptir.[56] Bizzat sultanın arzusu üzerine "tarz-ı nâzik-i kalem-i 'Acem['i] iklim-i Rûm['a]," yani "Timurî-Türkmen dünyasının sanat zevkini Osmanlı dünyasına" uyarlama yolunda eğitmesi için saraydaki devşirme acemi oğlanlardan bazıları onun emrine verilmiştir.[57] Günümüz yazarları tarafından Baba Nakkaş üslûbu olarak adlandırılan bu üslûbun birçok örneği İstanbul'da Baba Nakkaş Albümü olarak anılan bir murakkâda (albüm) bulunur (İÜK F.1423). En belirleyici özelliği bazı yaprakları kendi üzerine doğru dönen ve adeta üç boyutlu hissi veren çiçek motifleri [resim 3] olan bu üslûp II. Mehmed (1451-1481) ve oğlu II. Bayezid (1481-1512) devirlerinde tamamlanan birçok sanat eserinde görülür.[58]

Bu iki Osmanlı padişahının zamanına tarihlenen (1451-1512), günümüze ulaşmış en eski Osmanlı minyatürlü yazmaları adını bilmediğimiz birçok sanatçının bu dönemde Acem'den İstanbul'a gelmiş olması gerektiğini gösterir. Bıraktıkları eserler, Osmanlılar'ın doğu komşuları olan Timurî ve Türkmen hanedanları için Şiraz'da üretilmiş minyatürlü yazmaların üslûbunu açıkça izler; ama arada bariz bir fark vardır. Figürlerin kılık kıyafeti dönemin Osmanlı modasını yansıtır ve mimarî betimler

---

[54] Kırımlı, 1981, s. 96-97; Atasoy ve Raby, 1989, s. 89; Necipoğlu, 2006, s. 38 ve 270; Tursun Beg, 1978, y. 58a ve b.

[55] Fleischer, 1996, s. 161-62.

[56] Müzehhip Baba Nakkaş ve Baba Nakkaş üslûbu hakkında bkz. Necipoğlu, 1990, s. 138 ve 167, n. 15; Atasoy ve Raby, 1989, s. 76; Raby ve Tanındı, 1993, s. 58-60.

[57] Nevîzâde, 1989, 2: 71, zikreden Necipoğlu, 2010, s. 264.

[58] Bu üslûbun belki de en önemli örneği 1460'lı yıllarda Sultan II. Mehmed için hazırlanmış bir elyazmasının lake tekniğinde yapılmış cildinde görülür (TSMK A.1672), bkz. Raby ve Tanındı, 1993, no. 18, s. 155.

dönemin Osmanlı binalarının özelliklerini taşır. Özellikle II. Bayezid döneminde mimarî tasvirlerde Avrupa temelli bir üslûp izlenir; yani binalara derinlik verilir. Ayrıca, kimi zaman nakkaşlar daha önceki sayısız Şiraz yazmasında tekrarlanmış olan ikonografi kalıplarını kullanmaz, metni izleyen özgün kompozisyonlar yaratırlar.[59]

Sultan Selim'in Çaldıran zaferi sonrası İstanbul'a gelen Acem sanatçıların (Şirazlı, Tebrizli ve Heratlı) etkileri ise, ancak Sultan Süleyman döneminde dikkat çekmeye başlamıştır. Bu yıllarda resimli Osmanlı el yazmalarında Timurî-Türkmen dünyasının zevkine bağlanabilecek üç farklı eğilim öne çıkmıştır.

Bunlardan ilki Akkoyunlu dünyasında resimlenmiş olan eserlere benzer bir üslûptur.[60] İkincisi ise 1514-17 arasında İstanbul'da yaşayan son Timurlu sultanlarından Bediü'z-zaman'ın babası Hüseyin Baykara'nın eseri *Dîvân-ı Hüseynî*'nin resimli nüshalarındaki minyatürlere benzer bir üslûptur. Ketebesinde Herat'ta, 897 Şaban'ında (Mayıs 1492) ünlü Timurî hattatı Sultan Ali Meşhedî tarafından istinsah edilmiş olduğu belirtilen bir *Dîvân-ı Hüseynî* nüshası bu üslûbun sergilendiği bir başyapıttır (TSMK E.H.1636). İstanbul'a muhtemelen Bediü'z-Zaman'ın kitapları arasında gelip Osmanlı hazinesine girmiştir.[61] Yukarda sözü geçen yaklaşık 1525 civarına tarihlenen Türkçe manzum *Selimnâme* (TSMK H.1597-98), 1492 tarihli *Dîvân-ı Hüseynî* nüshasına benzer üslûpta resimlerle bezeli Osmanlı el yazmalarından biridir. Eserin ilk minyatürü (y. 1a) kitabın yazarı Şükrî Bitlisî'yi (1522'de hayatta) yanında eserin hattatı ve resimleri yapan nakkaşıyla birlikte betimler [resim 4]. Bu resimde kitabın hattatı ve nakkaşının da resimlenmiş olması özellikle ilgi çekicidir, çünkü 1492 tarihli *Dîvân-ı Hüseynî*'nin sonundaki bir minyatürde de eserin yazarı Hüseyin Baykara, kitabı hazırlayanlarla birlikte betimlenmiştir [resim 5].[62] Ali Şir Nevâ'î'nin eserlerinin de hem o sırada Safevî egemenliğindeki İran'ın batısında, muhtemelen Tebriz'de,[63] hem de göçmen nak-

[59] Yıldırım, 2005, s. 100; Bağcı, Çağman, Renda ve Tanındı, 2006, s. 44-45.

[60] Hamdi'nin (öl.1508) Anadolu Türkçesi'yle yazdığı *Yusuf ile Züleyha* isimli eserinin Münih'deki bir nüshası bu duruma örnek verilebilir (Munich Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Turc. 183). Bağcı, Çağman, Renda ve Tanındı, 2006, s. 64-65, res. 33-34.

[61] Bağcı, Çağman, Renda ve Tanındı, 2006, s. 61-62, res. 30; Çağman, 1978.

[62] TSMK E.H.1636, y. 123a. Hüseyin Baykara'nın kitabhânesinin betimi için bkz. Çağman, 1978, res. 3; *Selimnâme*'nin sanatçılarının betimi için bkz. Bağcı, Çağman, Renda ve Tanındı, 2006, s. 61-62, res. 30; Uluç, 2008, s. 45, res. 5. *Dîvân-ı Hüseynî*'nin çift sayfaya yerleştirilmiş açılış minyatürü için bkz. Çağman, 1978, res. 1; Soudavar, 1992, s. 119; Uluç, 2008, s. 45, res. 4.

[63] Soudavar 1992, s. 118-119 bu üslûpta hazırlanmış tüm yazmaların, ve hattâ ketebesinde 897 (1492) yılında, Herat'ta Sultan Ali Meşhedî tarafından istinsah edildiği kayıtlı *Dîvân-ı Hüseynî* nüshasının (TSMK E.H.1636), Safevî devrinde Tebriz'de hazırlandığını iddia eder. Bu yazma

kaşlar tarafından İstanbul'da, aynı üslûpta resimler içeren nüshaları hazırlanmıştır. Bu iki grubun arasındaki tek önemli fark minyatürlerde yer alan kişilerin sarıklarıdır: birinde Safevîler'in kullandığı sivri kızıl külahlı 'tac-ı Haydârî' sarıkları, diğerinde ise büyük ve yuvarlak Osmanlı sarıkları yer alır.[64]

Osmanlı minyatürlerine 1530'lu yılların sonuna kadar 1492 tarihli *Dîvân-ı Hüseynî*'nin nakış ağırlıklı üslûbunu yansıtan, tüm yüzeyleri bezemeli bu sözü geçen resim üslûbu egemen olmuştur. Bu üslûpta hazırlanan eserlerin çoğu Nevâ'î'nin ve Hüseyin Baykara'nın Çağatay Türkçesi'yle yazdığı dîvânların nüshalarıdır. Ayrıca Farsça eserler de vardır. Bunların arasında en dikkat çekenleri ise Nevâ'î ile aynı dönem ve çevrede yaşamış olan Molla Câmî'nin bazı eserleridir. Tümü manzum edebi eserlerden oluşan bu grup el yazması konu itibariyle de Herat kökenli Timurî zevkini yansıtmaktadır.

Osmanlı nakkaşhânesinde Timurî ve Türkmen örneklerden esinlenerek gelişen üçüncü eğilim, Osmanlı saz üslûbudur. Bilinen ilk örnekleri 1526-1529 yılları arasında Topkapı Sarayı'nda Kanûnî Sultan Süleyman için bir köşk inşa eden ve Acem Alisi diye anılan mimarbaşı Alaüddin'in inşa ettiği yeni köşke yerleştirilen çini panolarda görülür. Acem Alisi'nin köşkü ne yazık ki günümüze ulaşamamıştır. Ancak köşkün çini panolarından beşi Topkapı Sarayı'nda Sünnet Odası adı verilen köşkün dış cephesini süslemektedir.[65] Olağanüstü bir teknikle yapılmış olan bu yekpare çini panoların Osmanlı sarayına Tebriz'den gelen çinici ustalar ve nakkaşların işbirliğiyle üretildiği anlaşılmaktadır.[66] 932 (1525-26) tarihli Osmanlı sarayı masraf defterlerine göre saray çini yapımcılarının başı olan (baş kâşigerân) Tebrizli Habib'in yetiştirdiği yardımcısı Usta Ali kâşiger'in Habib'in yerine saray için çini üretilen kâşihâne-i hassa'nın başına getirildiği ise 1527-28 tarihli masraf defterlerinde görülmektedir.[67]

Sünnet Odası'nın cephesindeki yükseklikleri 1,25 metre olan beş yekpare çini panodan dördünde her panonun deseni karşısındakinde ayna

---

gerçekten Herat'ta değil de Tebriz'de ve Timurî değil de Safevî devrinde hazırlanmış dahi olsa, Osmanlı sarayında bu üslûbun bu kadar rağbet görmesinin kökeninde Hüseyin Baykara'ya duyulan hayranlık ve Sultan'ın ketebesinde Timurî başkenti Herat'ta tamamlandığı belirtilen bu eseri olmalıdır.

[64] Bağcı, Çağman, Renda ve Tanındı, 2006, s. 55-57, res. 25-27; Çağman, 1978, res. 16 ve 17.

[65] Sünnet Odası'nı 1641'de Sultan İbrahim yaptırmıştı, ama duvarlarındaki çiniler bazı daha eski yapılardan çıkmadır. Necipoğlu, 2006, res. 110-113; Uluç, 2008, s. 46, res. 4.

[66] Ancak Tebriz'de bu yekpare panoların tekniğinde ve boyutlarında yapılmış herhangi bir üretim bulunmamaktadır. Necipoğlu, 1990, s. 146-53.

[67] Necipoğlu, 2006, s. 250-51. Usta Ali kaşiger için bkz. TSM Arşivi, D.9706, no. 2, D.9706, no.5; Başbakanlık Arşivi MM 17884 ve KK 7097; Necipoğlu, 1990, s. 159-65; Uzunçarşılı, 1986, s. 60.

misali tekrarlanır. Beşinci panonun deseni de ilk dört panoda görülenle yakından ilişkilidir. Gerek desenlerdeki fırça işçiliğinin netliği, gerekse kompozisyonlarının mükemmelliği bu panoların yapımında saray nakkaşhânesi ile kâşihâne-i hassanın yakın işbirliği yaptığını gösterir.

Bu olağanüstü büyüklükteki yekpare çini panoların desenleri, 1540'lı yıllardan itibaren yaygınlaşacak olan Osmanlı saz üslûbunun ilk ve en muhteşem örnekleridir. 1069'da tamamlanmış olan *Dîvân-ı Lûgâti't-Türk*'e ve bazı on dördüncü yüzyıl sözlüklerine göre, Türkçe bir kelime olan saz sözcüğünün anlamı bu üslûbun temasını da belirler.[68] Vahşi hayvanlar ve efsanevî yaratıklarla dolu sık orman anlamına gelen bu sözcüğü ifade eden saz terimi Osmanlı sarayının en popüler tema ve üslûplarından birinin ismini oluşturmuştur.

On altıncı yüzyılın başlarından itibaren bu tür resimler genellikle kalem-i siyâhî (mürekkep ve fırça resmi) tekniğiyle yapılmıştır. Çin ve iç Asya kökenli olan kalem-i siyâhî tekniği, Batı İran'daki İlhanlı-Moğol saraylarında geliştirilmiştir. Günümüze ulaşan en göz alıcı örnekleri on dördüncü yüzyıl sonu ve on beşinci yüzyıl İlhanî, Celayirî, Timurî ve Türkmen saraylarında üretilmiş,[69] çoğu albümler içerisinde günümüze ulaşmıştır.[70] Bunlarda Uzakdoğu kökenli hayvan temaları, ejderhalar, simurglar, ki-lin'ler (dört ayaklı efsanevî Çin yaratıkları), mücadele eden vahşi hayvanlar ya da peri benzeri büyülü orman yaratıklarının yanısıra, ünlü Türk destanı Er-Töştük'ten hikâyeler yer alır.[71] Saz üslûbundaki Osmanlı kompozisyonlarının daha önceki örneklerden farkı, çiçeklerinin üslûbu ve özellikle hançeri adıyla tanımlanan kenarları testere gibi tırtıklı, uçları sivri, ince, uzun ve kıvrılarak birbirlerinin arasından geçen yapraklarında görülür. Benzer efsanevi ve vahşi hayvanlar ile perileri betimledikleri için de, saz teriminin orman hikâyeleri ve hayvan mücadelelerinin anlatıldığı Türk efsaneleriyle ilişkisini yansıtırlar.[72]

Osmanlı sarayında bu yeni saz üslûbunun yaratıcısının Şah Kulu adlı sanatçı olduğu görüşü tüm tarihçiler tarafından kabul edilmektedir (öl. 1556). Sultan Selim'in Çaldıran seferi dönüşünde beraberinde Amasya'ya getirdiği sanatçılardan olan Şah Kulu, daha sonra İstanbul'a gönderilmiş ve 1521 yılı başında sarayın sanatkârlar teşkilatına (cemaat-i ehl-i hiref) kaydolmuştur. Osmanlı saz üslûbu Timurî sanatıyla yakından bağıntılı

[68] Mahir, 1987, s. 124-26; Saz üslûbu teriminin şimdiye kadar bulunan en eski kullanımı 1640 tarihli narh defterindedir, bkz. Kütükoğlu, 1983, s. 215.
[69] Çağman, 2006, s. 150.
[70] Bazı on altıncı yüzyıl albümlerine yerleştirilen örnekler için bkz. Atıl, 1987, s. 32 ve 99-103.
[71] Çağman, 2006, s. 150; Curatola, 1989, s. 90-91; Mahir, 1993, s. 279-81.
[72] Çağman, 2006, s. 150.

olsa da, Osmanlı saray atölyelerinde büyük bir yaratıcılıkla geliştirilerek bir Osmanlı üslûbu olarak sanatın tarihine damgasını vurmuştur.[73] Sünnet Odası cephesindeki bu göz alıcı yekpare çini panoların Şah Kulu'na atfedilmesinin nedenleri, panoların üzerindeki resim ve fırça üslûbu olduğu kadar, sanatçının hem Kanûnî Sultan Süleyman'ın en yüksek yevmiyeli nakkaşlarından biri olması, hem de padişahın olağanüstü takdirine mazhar olmasıdır. Saray sınırları içinde özel atölye sağlanan tek nakkaş olduğu, padişahın bu atölyeyi zaman zaman ziyaret edip nakkaşını çalışırken seyrettiği kaynaklarca belirtilmektedir.[74] Şah Kulu'nun 1526 tarihli mevacip (maaş) defterinde "nakkaşân" listesinin başında yer alması listedeki nakkaşların en önde geleni olduğunu gösterir.[75] Literatürde bu bilgi zaman zaman Şah Kulu'nun saray nakkaşhânesinin başı, yani sernakkaş olduğu şeklinde yorumlanmıştır.[76] Ancak 1545 tarihli maaş defterinde "Rûmîyan bölüğü"nde "serbölük" olduğu kaydedilmiştir.[77] Mevcut belgelere göre saray nakkaşhanesi iki bölüğe ayrılıyordu: Rûmîyan (Osmanlı) ve Acemyan (İranlı). Yine bu 1545 tarihli maaş defterine göre Bağdatlı olan Şah Kulu'nun Rûmîyan bölüğünün başına geçirilmiş olması ilginçtir; Şah Kulu'nun Tebriz sarayındaki ünlü nakkaş Aka Mirek'in öğrencisi olduğu, İstanbul'a Çaldıran'dan sonra geldiği bilinmektedir.[78] Tebriz'den gelen bu sanatçının Rûmîyan (yani Osmanlı) bölüğünün başına atanmasının muhtemel nedeni, İstanbul sarayında, kalem-i siyâhî tekniğinde, adıyla adeta özdeşleşen Osmanlı saz üslûbunu yaratması olmalıdır. Şah Kulu, Osmanlı sarayında yarattığı bu yeni saz üslûbuyla batıdaki Türk-Osmanlı dünyası ile doğudaki iç Asya Şamanist Türk dünyası arasında bir köprü oluşmasını sağlamıştır.[79] Bunun yanısıra, muhtemelen Türk kökenli bir kimliğe sahip olmasının da bu göreve getirilmesinde etken olduğu düşünülebilir. Osmanlı dünyasında saz üslûbu denen kalem-i siyâhî tekniği Şah Kulu'nun eserleriyle yeni bir mükemmellik düzeyine erişmiş, daha sonraki yazarlar onun adını bu üslûpta erişilmesi gereken standart olarak belirlemişlerdir.[80]

---

[73] Mahir, 1986, s. 113-31; Bağcı, Çağman, Renda ve Tanındı, 2006, s. 226-229, res. 187-189; Şah Kulu için ayrıca bkz. Necipoğlu, 2007, s. 15-16.

[74] Mustafa Âli, 1926, s. 65; Sultan'ın bizzat görüştüğü diğer yegâne saray ustası Mimar Sinan'dan başkası değildir.

[75] TSM Arşivi, D. 9706; Meriç, 1953, s. 3; Mahir, 1986, s. 114, n. 2.

[76] Atasoy ve Raby, 1989, s. 104.

[77] TSM Arşivi, D. 9613-3; Meriç, 1953, s. 5; Mahir, 1986, s. 114, n. 4; nakkaşbaşı için bkz. Çağman, 1989, s. 35.

[78] Mustafa Âli, 1926, s. 65.

[79] Çağman, 2006, s. 150.

[80] Müstakimzâde bir 18. yüzyıl ustasına, saz üslûbunda zamanının Şah Kulu'su der. Müstakimzâde, 1928, s. 271, zikreden Mahir, 1986, s. 131.

1540-50 yılları sıralarında, saray bahçelerindeki çiçeklerden esinlenen ve şükûfe (çiçek) adıyla anılan yeni bir üslûp Osmanlı bezeme dağarcığına egemen olmaya başlamıştır. Yine Osmanlı sanatına özgü yeni bir üslûp olan şükûfe üslûbu, bu yıllara kadar Osmanlı nakkaşhânesinde benimsenen Timurî-Türkmen kökenli zevkin değişmeye başladığının habercisidir. Şükûfe üslûbunun 1540'lı yıllardan itibaren saray nakkaşhânesinde müzehhip olarak öne çıkan Kara Memi (öl. yak. 1570) tarafından yaratıldığı düşünülmektedir.[81] Şah Kulu'nun yönetimindeki Osmanlı saray nakkaşhânesinde yetişen Kara Memi, Şah Kulu'nun ölümünden (1552) sonra cemaat-i Rûm nakkaşlarının başına geçmiştir.[82] Gülru Necipoğlu 1520'li ve 30'lu yıllarda Osmanlı sarayının ehl-i hiref teşkilatının[83] bölüklerinin başındaki ağırlıklı olarak Acem'den gelmiş ustaların yerine giderek imparatorluk topraklarından devşirme olarak toplanmış ve gerek Osmanlı sarayında, gerekse devlet büyüklerinin kişisel saraylarında yetiştirilmiş talebelerinin geçmesinin özgün bir Osmanlı görsel dilinin oluşmasında önemli bir rol oynadığını vurgulamıştır.[84]

Yeni Osmanlı şükûfe üslûbu, Kara Memi'nin bezemesini yaptığı yazmalarla aynı dönemde diğer sanat dallarında da görülmeye başlamıştır. Bu çiçek üslûbu Safevî eserlerinde görülen üslûplardan tamamen farklıdır. Şükûfe üslûbunun herkesin görebileceği ilk uygulamaları İznik çinileri, başta kumaşlar olmak üzere tekstil ürünleri ve kalem işlerinde karşımıza çıkar. On altıncı yüzyılın ikinci yarısında, yapıların duvarlarında adeta

---

[81] Süleyman döneminde saltanat harcamalarını gösteren bir defterdeki iki kalem Kara Memi'nin 1540'lı yıllarda saray nakkaşhânesinde görevli olduğunu gösterir. 949 (1542) tarihli olanda *"nakkaş kara memiye 20 filuri in'am olundı;"* 952 (1545) tarihli olanda da *"nakkaş kara memiye kitab tezhibi için 30 filuri virilüb in'am olundı"* ifadeleri bulunur (TSM Arşivi, D. 1992, y. 10a ve 32a), bkz. Necipoğlu, 1990, s. 169. n. 47.

[82] Kara Memi'nin ismi, Şah Kulu'nun adının serbölük olarak geçtiği 952 (1545) tarihli ehl-i hiref mevacib (maaş) defterinde mevcuttur. Kara Memi 965-66 (1557-58) tarihli biri üç aylık diğeri bir yıllık iki defterden ilkinde Cemaat-ı Nakkaşân-ı Rûmîyan'da serbölük, ikincisinde ise nakkaşbaşı olarak kaydedilmiştir. Siyâkat hattıyla yazılmış olan bu kayıtlardan ilkini Rıfkı Melûl Meriç, Mehmed Şah olarak okumuşsa da Filiz Çağman bunun bir yanlış okuma sonucu olduğunu ve yazılı ismin Mehmed-i Siyah, yani Kara Memi olduğu görüşündedir. Meriç, 1953, s. 5-7; Çağman, 1989, s. 46, n. 30; Atıl, 1986, s. 37-38; Atıl, 1987, s. 30.

[83] Ehl-i hiref teşkilatı hakkında bilgi için bkz. Meriç 1953; Uzunçarşılı 1986; Atıl 1986, s. 36-41; Atıl, 1987, s. 30-35; Çağman, 1988; Çağman, 1989; Necipoğlu, 1992, s. 209-10.

[84] Necipoğlu, 1992, s. 204-5. 932 (1526) tarihli bir ehl-i hiref maaş defterinde cema'at-i kâşigerân bölüğünün başındaki usta Habib Tebrizi'dir. 933-34 (1527-28) tarihli bir belgeden ise 1526 tarihli maaş defterinde Habib Tebrizi'nin en yüksek maaşlı şakirdi olan Usta Ali kâşiger'in bu tarihte ustası Habib Tebrizi'nin ardından saray çinicilerinin başına geçtiği anlaşılır, bkz. Necipoğlu, 1990, s. 139 ve Appendix I. Devşirme sisteminde yetiştiği bilinen Mimar Sinan ise, 1538 yılında Acem Alisi diye bilinen Alaüddin'in ardından mimarbaşı olmuştur.

birer bahçe izlenimi yaratılmasını sağlayan İznik çinileriyle birlikte, bezeme sanatlarında klasik Osmanlı üslûbunun ortaya çıktığı görülür.[85]

Klasik Osmanlı zevkinin bir diğer örneği de İtalya ve Kuzey Avrupa'da on beşinci yüzyıl boyunca el yazmalarında görülen, bu yüzyılın sonundan itibaren de baskı şeklinde çoğaltılan kent resim ve planlarından esinlenen kent betimleridir. 1530'lu yıllarda haritacılıkla yakın ilişkili ancak Osmanlı'ya özgü bir tasvir türü olarak II. Bayezid döneminde Enderun'a girmiş olan Matrakçı Nasuh'un eserlerinde ortaya çıkan bu tür betimler, on altıncı yüzyıl boyunca ve on yedinci yüzyılın başlarında Osmanlı tarih yazmalarında görülür.[86] Bu türün en önemli örnekleri Matrakçı'nın bizzat katıldığı Sultan Süleyman'ın 1534-36 yıllarında yaptığı doğu seferini anlattığı *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irakeyn-i Sultan Süleyman Han* isimli eserinde bulunur.[87] Özellikle kitabın başındaki son derece özenle yapılmış İstanbul imgesinde sanatçı şehrin önemli binalarını belirleyici mimarî öğeleriyle, tanınabilecekleri bir şekilde resmederek İtalyan çevrelerinde revaçta olan kent tasvirciliğinin bir Osmanlı yorumunu sunar.[88]

Osmanlı sarayı bu yeni ve belirgin Osmanlı zevkinin oluşumunda merkezî bir rol oynamıştır. Herat ve Tebriz'den gelen Timurî ve Türkmen sanatlarının etkisi, on altıncı yüzyılın ortalarından itibaren yerini yeni oluşan Osmanlı sarayına özgü bir zevke bırakmıştır. Osmanlı pâyitahtında sanatın başlıca hâmisi olan padişahın, ailesinin ve belli başlı yöneticilerin beğenisini, artık büyütülmüş desenli, derhal göze çarpan, saray bahçelerinde yetişen çiçekler ile Uzakdoğu'ya has çiçeklerin ağırlıklı olarak kullanıldığı bir estetik belirlemeye başlamıştır. Ancak Osmanlı süsleme repertuvarının vazgeçilmez elemanları olan rûmîli kompozisyonlar, Çin bulutları, üç benekler ve benzeri motifler de bunlara eşlik etmekteydi.

Osmanlılar'ın, Safevîler'in devam ettirdiği Timurî ve Türkmen sanatının geleneğinden ve repertuvarlarından ayrılmaları, aynı zamanda Safevîler'le yoğun bir çatışma içinde oldukları, Ortodoks Sünniliğin savunucusu rolünü üstlenmeye başladıkları döneme denk düşer. Bu tarihten sonra çini, kumaş ve halı gibi halkın da görebildiği Osmanlı sanat biçimlerinde figürden uzak durulmuştur; Safevî dünyasında ise yeni süsleme üslûpları yaratılmamakla birlikte din dışı amaçlarla üretilen her türlü sanat eserinde, yani kumaş, halı ve çinilerde figüratif desenler rahatlıkla kullanılmıştır. Figüratif desenli kumaşlar Osmanlı minyatürlerindeki tekstil ürünlerinde dahi yüzyılın ortalarından sonra kullanılmaz. Oysa Kanûnî Sultan

[85] Necipoğlu, 1990, s. 156-58.
[86] Yurdaydın, 1963, s. 16-20; Bağcı, Çağman, Renda ve Tanındı, 2006, 72- 79.
[87] Yurdaydın, 1976.
[88] Kafesçioğlu, 2010, s. 315-16.

Süleyman'ın saltanat döneminde, 1520-1555 yılları arasındaki olayları anlatan ve 1558 yılında istinsahı saray şehnâmecisi Ârifî tarafından tamamlanan *Süleymannâme* isimli eserde kullanılan kumaşlarda figüratif desenler bulunur (TSMK H. 1517). Bunların arasındaki en dikkat çekici örnek, Sultan Süleyman'ın Belgrat kuşatmasını betimleyen çift sayfa minyatürdeki sultan çadırının üstünde görülen atlı figürüdür.[89]

Osmanlı ve Safevî zevki arasındaki on altıncı yüzyılın ikinci yarısında beliren bu bariz farkın Osmanlı nakkaşları tarafından 1596-1600 yılları arasında dönemin saray şehnâmecisi Tâlikizâde'nin Türkçe olarak kaleme aldığı *Şehnâme-i Sultan Mehmed-i Salis* ya da *Eğri Fetihnâmesi* olarak bilinen eserde bilinçli olarak vurgulandığı görülür (TSMK H.1609). Sultan III. Mehmed'in kumandasında Osmanlı ordusunun Eğri kalesini fethini ve 1596 yılında Habsburg ordusuna karşı Haçova'da kazandığı zaferi anlatan bu eserdeki çift sayfa olarak tasarlanan minyatürlerden bir tanesi seferden zaferle dönen Sultan'ın İstanbul'da karşılanışını betimler (y. 68b-69a) [resim 6].[90] Bu sevindirici zaferin kutlanması için şehirde düzenlenen görkemli töreni, o dönemde İstanbul'da bulunup padişahın dönüşünü bekleyen Safevî elçisi Zülfikar Han da geçit güzergâhındaki bir evden izlemiştir [resim 1].[91] Safevî elçisi *Eğri Fetihnâmesi*'ndeki minyatürde sol üst köşede, içinde bulunduğu evin çıkmasında süslü Safevî sarığıyla betimlenmiştir. Sultanın geçeceği yolun iki yanında İstanbul kumaşçılar esnafı ve Safevî heyetinin elemanları uzunlamasına kumaşlar tutarlar. 1558 yılında tamamlanan *Süleymannâme*'yi takip eden Osmanlı saray şehnâmelerinde figüratif desenli kumaşların kesinlikle kullanılmamasına karşın, uzunlamasına tutulan bu kumaşlardan Safevî elçisinin önüne gelen bir tanesi figüratif motiflerle süslüdür. Tüm diğerlerinde ise dönemin alışılagelmiş iri motifli Osmanlı desenleri görülür. Figüratif desenli kumaşı tutan Safevî elçilik elemanları farklı sarıkları ve bazıları figüratif desenli, yandan kapanan Safevî kaftanlarıyla belirlenirler. Safevî elçisi Zülfikar Han ise kendisine hilat olarak giydirilen önden kapanan içi kürklü ve düz renkli Osmanlı kaftanıyla betimlenmiştir. Daha önce dikkati çekmemiş olan bu ayrıntılar Osmanlı ve Safevî zevklerinin arasındaki farkın resmin nakkaşı tarafından bilinçli olarak vurgulandığını gösterir.

Doğuda ve batıda geniş toprakları olan bir imparatorluğun sanatkârları olan Osmanlı nakkaşlarının komşuları hakkında sahip olduğu bu tür bir bilinç Safevî sanatçılarında görülmez. On altıncı yüzyıl boyunca zaman

[89] Atıl, 1986, s. 112-113, 160, 162, 178, 195, 197, 199, 212, 230.
[90] Daha önce birçok kereler yayımlanmış bu resim için bkz. Bağcı, Çağman, Renda ve Tanındı, 2006, s. 181, res. 149; İstanbul, 2008, s. 34.
[91] Selaniki, 1989, 1: 652-54.

zaman Şiraz minyatürlerinde görülen Osmanlı yeniçerilerini çağrıştıran bazı figürler bu resimleri yapan sanatçıların Osmanlı'nın yaya ordusunu oluşturan yeniçeri askerleri ve onların giysileri hakkında çok da kesin bilgileri olmadığını açıkça gösterir.[92] Bu durum 1558 yılında tamamlanan Ârifî'nin *Süleymannâmesi*'ndeki Macar ve Safevî karargâhlarını gösteren minyatürlerdeki figürlerin daha gerçeğe uygun betimleriyle bir tezat teşkil eder.[93]

Ârifî'nin *Süleymannâmesi*'nin Osmanlı resim tarihi açısından son derece değerli olan 69 minyatürü birbirlerine yakın olmakla beraber farklı üslûplar içerir.[94] Bunlardan Osmanlı ordusunun savaştığı devletlerin karargâhlarını gösteren bu iki minyatür gibi bazıları özellikle gözleme dayalı olarak yapılmış olduğu izlenimini verir. Bu tür minyatürlerden bazıları ise Topkapı Sarayı'nın mimarisi ve içindeki yaşamı,[95] çok özel bir tanesi de devşirme gençlerin toplanmasını[96] göstermesi bakımından görsel tarihi belge niteliği de taşırlar. Bu gözlemci üslûp giderek daha da sadeleşir ve Sultan II. Selim döneminde (1566-1574) saray şehnâmeciliğine atanan Seyyid Lokman (1601'de hayatta) ve emrindeki ekibin başında bulunan Üstad Nakkaş Osman'la (1598'de hayatta) Timurî-Türkmen zevkinden uzaklaşarak tamamen Osmanlı'ya özgü bir üslûp olarak ortaya çıkar. Emrindeki ekibi, ve özellikle Nakkaş Osman'la birlikte çalışan Seyyid Lokman, III. Murad'ın saltanatı boyunca (1574-1595) saray şehnâmecisi olarak görev yapmış, ancak III. Mehmed'in (1595-1603) saltanatının başlarında bu görevden alınmıştır.[97] Nakkaş Osman'ın geliştirdiği üslûpla her türlü süslemecilikten uzak, metne bağlı olarak, yaşanmış tarihî olayları görsel bir dilde anlatan minyatürleri içeren eserler bugün Osmanlı kitap sanatının başyapıtları olarak değerlendirilmektedir.

Osmanlılarda bu dönemde resimli hanedan tarihlerinin yanısıra Safeviler'den farklı olarak padişah portreciliği de öne çıkmıştır. Fatih Sultan Mehmed'in (1451-1481) saltanatı sırasında başlayan bu gelenek yirminci yüzyıla kadar kesintisiz olarak varlığını korumuştur. Fatih'in getirttiği İtalyan sanatçılar onu kendi üslûplarında resmetmiş ve Osmanlı saray

---

[92] Grube, 1972, kat. no. 114-27, res. XXIII-XXVI; Stanley, 2002, s. 84-98; Stchoukine, 1959, res. XI; Uluç, 1994; Uluç, 2006, res. 67-69, 110-111, 242, 244, 289-90.

[93] TSMK H. 1517, y. 200a, 374a. Atıl, 1986, s. 130, 172; Bağcı, Çağman, Renda ve Tanındı, 2006, s. 102, 106, res. 66, 69.

[94] Atıl, 1986, s. 61-254.

[95] Bu üslûptaki resimlerden bazıları için bkz. TSMK H. 1517, y. 17b-18a, 37b-38a, 360a, 412a. Atıl 1986, s. 92-93, 98-99, 168, 178; Necipoğlu, 2006, s. 70, 86, res. 27, 32; Bağcı, Çağman, Renda ve Tanındı, 2006, s. 101, 103, 105, res. 64, 67, 68.

[96] H. 1517, y. 31b. Atıl, 1986, s. 95; Bağcı, Çağman, Renda ve Tanındı, 2006, s. 102, res. 65.

[97] Çağman, 1979; Bağcı, Çağman, Renda ve Tanındı, 2006, s. 117-156.

çevresinde Avrupa üslûbunda çalışan yeni sanatçıların yetişmesini de sağlamışlardır. Doğu geleneğinin izlerini de barındıran bu sanatçılardan birinin yaptığı Fatih Sultan Mehmed'in minyatür portresi günümüze ulaşmıştır.[98] Bu portre Osmanlı sarayında portre ressamı olduğu bilinen Sinan Bey ya da onun öğrencisi Şiblîzâde Ahmed'e atfedilir.[99] Padişahı oturmuş gül koklarken betimleyen bu imgede Timurî portre geleneğinin etkileri görülür. Ancak, Sultan II. Mehmed'in belli ki bir İtalyan modelinin etkisinde yapılmış olan gerçekçi yüzü, oturan farklı üslûptaki bedenine eklenmiştir. Ortaya çıkan melez portre bütününde ne doğu, ne de batı geleneklerine uygundur ve bu durum da padişahın Osmanlı'ya mahsus bir sanat dili istediği şeklinde yorumlanmıştır.[100]

Osmanlı hanedan portreleri III. Murad döneminde (1574-1595) belirli kalıplar içinde yapılmaya başlanmıştır.[101] Bir seri halinde planlanan ve kitap sayfaları içinde yer alan padişah portreleri Osmanlı hanedanının babadan oğula kesintisiz aktarılışını vurgulamış, her padişah için belirlenen ikonografik prototipler daha sonra Osmanlı sarayında hazırlanan hanedan tarihlerinde de kullanılmıştır.

Osmanlı ve Safevî resimli yazmalarının aralarındaki bariz farklardan biri de konu seçimidir. Osmanlılar tarihî konulu minyatürlerin yer aldığı yazmalara ilgi duymuşlardır. Oysa Safevî sarayında çağdaş tarih metinleri resimlenmemiş, ancak, ya daha önce yaşamış kişiler hakkında kaleme alınmış eserler, ya da önceki yüzyıllarda yazılmış edebi eserlerin nüshaları ve bilhassa on birinci yüzyılda Firdevsî'nin yazdığı İran'ın ünlü destanı *Şahnâme* nüshaları sürekli yeniden resimlenmiştir.[102] On altıncı yüzyılda Safevî topraklarında resimli nüshaları hazırlanan yegâne tarihî eser Yezdî'nin (öl. 1454) Timur'un torunu İbrahim Mirza'nın Şiraz'daki sarayında

---

[98] TSMK H.2153, y. 10a. Sıklıkla yayımlanan bu portre için bkz. Bağcı, Çağman, Renda ve Tanındı, 2006, s. 39, res. 15; İstanbul 2008, s. 49. Timurî ve Osmanlı portreciliği arasındaki ilişkiler hakkında bkz. Sims, 1978, s. 747-72.

[99] Raby, 2000, s. 69-71.

[100] Necipoğlu, 2000, s. 28-29.

[101] Padişahların portrelerini içeren en eski tarih metni, Seyyid Lokman'ın 1579 tarihli Türkçe *Şemâilnâme*'sidir (TSMK H.1563). Bu eser ve Osmanlı padişah portreleri içeren diğer eserler hakkında geniş bilgi için bkz. İstanbul, 2000.

[102] Sims, 1978, s. 756-57; Hillenbrand Şah İsmail'in Safevî devletini kurduktan sonra topraklarındaki hanedan otoritesini sembolik olarak vurgulamak için Şah Tahmasp devrinde şahın kişisel denetiminde tamamlandığı düşünülen ve günümüzde *Şahnâme-i Şâhî*, ya da *Tahmasp Şahnâmesi* olarak adlandırılan ünlü *Şahnâme-i Firdevsî* nüshasının hazırlanmasını emrettiği görüşündedir, bkz. Hillenbrand, 1996, s. 59. *Tahmasp Şahnâmesi* için bkz. Dickson ve Welch, 1979.

kaleme aldığı, Timur'un hayatı ve zaferlerini ele alan *Zafernâme* isimli eseridir.[103]

İlk Safevî şahı İsmail 1510 yılında eski Timurî başkenti Herat'ı Özbekler'den alınca kendi hayatı hakkında bir eser yazılmasını istemiştir. Şahın isteği üzerine Mirza Kâsım Günebâdî tarafından yazılan *Şahnâme-i İsmail* ise ancak şahın ölümünden on yıl kadar sonra 940 (1533-34) yılında tamamlanabilmiştir[104] ve bir tarih yazmasından çok epik bir tarihî romans olarak yorumlanır.[105] Günümüze sadece yedi resimli nüshası gelmiştir. Bunların tümü Şah İsmail'in ölümünden sonra 1540-1600 yılları arasında hazırlanmıştır ve hiçbirinde kimin için hazırlandığını belirten bir kayıt bulunmaz. Bu eserlerin üslûp özelliklerini inceleyen Barry Wood tek bir tanesinin bile Şah İsmail'in oğlu Şah Tahmasp'ın sarayında resimlenmiş olduğunu düşünmemektedir.[106] Bu durum on altıncı yüzyılın ortasından itibaren hemen hemen tamamı ya resmî saray şehnâmecileri ya da dönemin tarihçileri tarafından yazılıp Osmanlı saray nakkaşhânesinde resimlenen Osmanlı resimli yazmaları ile tam bir tezat teşkil eder. Osmanlı resimli yazmalarının çoğu saray hazinesi için tek nüsha olarak yazılıp resimlenmiş çağdaş tarih yazmalarıdır. Öte yandan Şiraz gibi Safevî merkezlerinde çok sayıda resimli kitap üretilmiş, bunlara gerek Safevî, gerekse Osmanlı seçkin çevreleri itibar ederek koleksiyonlarına dâhil etmek için adeta yarışmışlardır.[107]

Egemenliklerini ancak on altıncı yüzyılda kurmuş olan Safevî hanedanının (1501-1722) özellikle Şah I. Abbas'ın (1587-1629) saltanatından önceki ilk döneminde (1501-1587) hazırlanan resimli elyazmalarında, Firdevsî'nin *Şahnâme*'sinin resimli nüshalarındaki minyatürlerde görüldüğü gibi, geçmiş şahların idealize edilmiş imgeleri yapılmaya devam edilmiştir. Kâsım Günebâdî'nin yazdığı, Safevîler'e ilişkin tek tarihî epik olan *Şahnâme-i İsmail*'in resimli nüshalarında dahi idealize sûretler geleneği sürdürüldüğü için bu eserlerin bazı resimlerinde hangi figürün Şah

---

[103] Bu eserin on altıncı yüzyılda Şiraz'da resimlenmiş nüshaları için bkz. Guest, 1949, res. 28A, 28B, 38A, 38B, 41B; Preetorius 1958, res. II; Robinson 1976, res. 241; Stchoukine 1959, res. XI; Uluç 2006, res. 85, 86, 88, 189; O'Kane, 2009. İstanbul'da bulunan 932 (1526) tarihli bir *Zafernâme* nüshasının (TSMK H.1370) resimleri ise 1530'lu yıllarda hazırlanan Tebriz elyazmalarında görülen üslûptadır. Ancak yazmanın ketebesine ismini Mürşid el-Katib el-meşhur be Attar el-Şirâzî olarak kaydeden hattatının ismini yazdığı diğer tüm bilinen elyazmaları Şiraz üslûbunda resimlenmişlerdir, bkz. Karatay, 1961, s. 53. Tümü 1523-1629 yılları arasına tarihlenen Safevî devrinde hazırlanmış *Zafernâme* nüshalarının listesi için bkz. Melville baskıda.

[104] Wood, 2002, s. 50, 56.

[105] McChesney, *EIr*; Wood, 2002, s. 269.

[106] Barry Wood, Şah Tahmasp'ın babasının kahramanlık hikâyelerini dinlemekten hoşlanmadığını düşünür, bkz. Wood, 2002, s. 16.

[107] Uluç, 2006, s. 469-505.

İsmail'i temsil ettiğini anlamak mümkün olamamaktadır.[108] Bu durum Timurî döneminde hanedan mensupları için hazırlanmış yazmalarda benimsenmiş olan portre geleneğiyle de bir tezat oluşturmaktadır. Priscilla Soucek'in İslâm portreciliğinde imge ve imlem arasındaki ilişki hakkında geliştirdiği teoriye göre Timurî yazmalarındaki idealize betimler, tarihî yazmalarda bulundukları, ya da belirli bir hanedan mensubu için hazırlanan yazmalarda, özellikle takdim sayfalarında kullanıldıkları zaman betimledikleri kişilerin tanınması mümkün olduğu için portre özelliği taşırlar.[109] Bu tür tanınabilen tarihî kişilerin betimleri özellikle Yezdî'nin Timur'un hayatı ve zaferlerini anlatan eseri *Zafernâme*'nin gerek Timurî, gerek Safevî dönemlerinde hazırlanmış olan resimli nüshalarında bulunur.[110] Ayrıca, her biri önemli bir kitap sanatı hâmisi olan Timurlu şehzadeleri için hazırlanan yazmaların takdim minyatürlerinde görülen soylu portrelerinin yazmanın hâmisini betimlediği ise genel olarak kabul edilen bir görüştür.[111]

Safevî şahı I. Abbas'ın dönemindeki bazı yazmalardaki Şah'ın kişiliğini ve yüz hatlarını gösteren on yedinci yüzyıl portreleri ise bu duruma bir istisna oluştururlar. Ancak, Grube ve Sims'in gösterdiği gibi, bu eğilimi 1027 (1618) yılında Babûrî hükümdarı Cihangir'in elçisinin maiyetinde Isfahan'a gelen bir Hintli sanatçı başlatmıştır. Üstelik Safevî nakkaşların elinde Şah I. Abbas'ı karakteristik bıyığıyla gösteren portresi, on yedinci yüzyılda giderek Safevî resmindeki erkek tipi kalıplarından biri haline dönüşmüştür.[112]

Osmanlı sarayında yeni ve Osmanlı topraklarına mahsus bir üslûp aranmasının yazılı ifadeleri Fatih Sultan Mehmed döneminden itibaren görülmeye başlar.[113] Dönemin Osmanlı tarihçisi Tursun Beg (1491'de hayatta) sultanın inşa ettirdiği Fatih câmiinden bahsederken "Ayasofya karnamesi resminde" inşa edildiğini, ancak üslûbunun yeni ve taze ("nev şive-i taze") olduğunu söyler.[114] Mimar Sinan (öl. 1599) da *Tuhfetü'l Mi'mârîn* isimli otobiyografisinde "Ayasofya tarzında yapılan binalar nezakete mütehammil değil iken," kendi inşa ettiği Şehzade Sultan Mehmed câmiinin Sultan Süleyman'ın ismini taşıyan Süleymaniye câmii için bir

[108] Wood, 2002.
[109] Soucek, 2000b, s. 104; Soucek, 1998.
[110] Sims, 1990-91; Sims, 1992; Sims, 2000; Soucek, 1998; Uluç, 2006, s. 246-48.
[111] Lentz ve Lowry, 1989, s. 126-32; Soucek, 1998, 38-39; Soucek, 2000a, s. 267-81; Sims, 2000, s. 121.
[112] Grube ve Sims, 1995, s. 178-208.
[113] Bu veriler Gülru Necipoğlu tarafından çeşitli yayınlarda ifade edilmiştir, özellikle bkz. Necipoğlu, 1990, 1992 ve 2007.
[114] Tursun Beg, 1978, s. 70, metin, y. 56a; Necipoğlu, 2005, s. 84.

"numune" teşkil ettiğini söyler ve bu külliyede (imaret-i âliyede) "zuhura getirilen" çeşitli mükemmel eserlerin ("enva'-ı âsâr-ı cemile") "her biri nezaketle sûret bulmışdur" der.[115]

Dönemin yazarlarında da yeni bir üslûp arayışının belirtileri görülür. Tâcîzâde Cafer Çelebi (öl. 1515) eseri *Hevesnâme*'nin *Hasb-ı Hâl* bölümünde eskiden saygı gören bazı şairleri taklitçi oldukları için yetersiz görür. Özgün bir mesnevi yazmak ve daha önce hiç duyulmamış bir "kıssa" anlatabilmek için kendi başından geçen bir olayı hikaye edeceğini söyler ve üslûbunun kendisine ait olduğunu da "sana mahsus ola üslûb-ı nagzı" sözleriyle belirtir.[116] Latîfî de 1546 yılında tamamladığı tezkiresinde "ehl-i taklid" şairleri yerip "şair-i mûcid" diye adlandırdıklarını tercih ettiğini belirtir. Şiirde özgünlüğün önemini "beyt-i taze," gibi deyimlerle vurguladıktan sonra kendisinin bir "tarz-ı nev peyda" ettiğini ve kendisine mahsus bir "tarz-ı has" sahibi olduğunu söyler.[117] III. Murad döneminde eserlerini veren Osmanlı tarihçisi Mustafa Âli de bazı Osmanlı sanatçı ve hattatlarını "üslûb-u Acemî"den farklı, yeni bir tarzın mucidi olarak över.[118]

Tarz-ı taze ya da şive-i taze Safevî şair tezkirelerinde de bolca kullanılan deyimlerdir.[119] Paul Losensky on altıncı yüzyılın sonlarıyla on yedinci yüzyılın başlarına doğru Safevî şair tezkirelerinde kullanılan ve taze bir üslûba değinen deyimlerin, on beşinci yüzyıldan itibaren moda olmaya başlayan ve günümüzde sebk-i Hindî olarak adlandırılan yeni bir üslûp için kullanıldığını belirtir.[120] Ancak Losensky Timurî-Türkmen devrinin sonuyla Safevî devrinin başında yaşamış bir şair olan Baba Figânî'nin (öl. 1519) bu tarzın öncü uygulayıcılarından olmasına rağmen şiirlerinde kendi üslûbundan hiçbir zaman 'taze' diye bahsetmediğini ve hattâ yeni gelişen bir üslûp kullandığının farkında olduğunu gösterecek hiçbir ifade kullanmadığını belirtir.[121] On yedinci yüzyıl Safevî şairleri ve tezkire yazarları ise bu yeni üslûbun bilincinde olduklarını sıklıkla bu deyimi kullanarak vurgularlar.

---

[115] Crane ve Akın, 2006, s. 74 ve 85.

[116] Atay, 2003, s. 29 ve 58. Fuad Köprülü de Cafer Çelebi'nin *Hevesnâme*'yi "tamamen yerli hayattan" aldığını söyler ve kendi yetiştirdiği Vahîdi'yi de "bilhassa yerli mevzulara doğru sevk etmiştir" der, bkz. Köprülü, 1966, s. 379.

[117] Latifi, 2000, s. 95 (*ehl-i taklîd*), 103 (*şair-i mûcid*), 80 (*beyt-i taze*), 581 (*tarz-ı nev* ve *tarz-ı has*).

[118] Mustafa Âli, 1926, s. 73-74.

[119] Yarshater, 1986, s. 981; Losensky, 1998, s. 4, 38.

[120] Losensky, 1998, s. 4.

[121] Losensky, 1998, s. 203.

Safevî yazarlarının tarz-ı taze olarak adlandırdığı, günümüzde ise sebk-i Hindî olarak anılan üslûbun belirgin bir şekilde ortaya çıkıp tezkirelerde isimlendirilmesi Şah I. Abbas'ın saltanat dönemine (1588-1629) rastlar. Günümüz yazarları, iktisadî ve siyasî dengenin bozulduğu bir dönemde tahta çıkan Şah I. Abbas'ın (1587-1629) Safevî devletinin politikalarını değiştirdiği konusunda hemfikirdirler. Bu dönemde, Şah Tahmasp'ın (1524-1576) ardılı iki güçsüz şahın saltanat yıllarında (1576-1587) iç savaş çıkmış, üstelik batı cephesinde Osmanlılar'la, doğuda da Özbekler'le kesintisiz çatışmalar yaşanmıştır (1578-98). Şah Abbas tahta çıkar çıkmaz Türkmen kabilelerini sindirme politikası gütmüş ve ordusuna Osmanlı modelindeki gibi bir kul sistemi getirerek,[122] merkezî otoriteyi pekiştirmiştir. Şahın merkezi yönetimi kuvvetlendirmesi Safevî topraklarındaki politik ve ekonomik dengelerin değişmesine yol açmıştır. Kullardan oluşan yeni devlet yöneticileri hem Saray politikalarının hem de Saray himayesindeki sanatların yaygınlaştırılmasında etkin olmuştur ve bu dönemde yaygınlaşan taze edebî tarzla birlikte kitap sanatlarında da belirgin yenilikler ortaya çıkmıştır.[123] Buna ilaveten Şah Abbas'ın saltanat döneminde Osmanlılar'da olduğu gibi Safevî dünyasında da resmî tarih yazımına ağırlık verilmiş ve resimli tarih yazmaları üretilmiştir.[124]

Şah Abbas'ın Osmanlı yönetimini model alması çerçevesinde, sanatsal açıdan da Osmanlı saz üslûbunun Safevî dünyasında yansımaları izlenebilmektedir. Bu üslûbun örnekleri Safevî kitap ciltlerinde,[125] seramiklerde, çinilerde[126] ve halılarda[127] günümüze ulaşmıştır. Topkapı Sarayı'ndaki bir Safevî albümünde yer alan mürekkeple yapılmış bir tasvirde, elinde tuttuğu Osmanlı saz üslûbundaki çizime bakan bir genç, Safevî dünyasının bu dinamik üslûba duyduğu ilgiye işaret eder.[128] Son bir örnek olarak 1637'de İran'da yolculuk ederken Erdebil valisinin Anadolu'dan getirilmiş bir modele dayanarak bir köşk inşa ettirdiğini belirten Olearius'u da hatırlamak gerekir.[129]

---

[122] Babaie, Babayan, Baghdiantz-McCabe ve Farhad, 2004, s. 111.

[123] Uluç, 2006, s. 50-55; Canby, 2009.

[124] Wood, 2004; Melville baskıda.

[125] Ettinghausen 1972, pp. 6-7, no. 19; New York 1999, pp. 76-77, cat. no. 35; Istanbul 2006, pp. 148-49, cat. no. 30.

[126] Örneğin, Isfahan'da, Şah I. Abbas için 1611-1666 arasında inşa edilen Meydân-ı Şah'ın güneyinde yer alan Mescid-i Şah'ın avlusundaki *cuerda seca* çini panelinde görülebilir. Ferrier 1989, s. 208, res. 25.

[127] Dimand ve Mailey 1973, s. 200; Ferrier 1989, s.126, res. 16. Daha geç döneme ait bir örnek olarak lake tekniğinde hazırlanmış 1115 (1703-5) tarihli bir kalemdan vardır, bkz. Melikian-Chirvani 2007, s. 395, kat. no. 148.

[128] TSMK H.2140, y. 29b; Mahir 1987, res. 8.

[129] Olearius, 1656, s. 283; zikreden Köprülü, 1966, s. 296.

On altıncı yüzyılın ikinci yarısından itibaren hem Osmanlı hem de Safevî kitap sanatlarında temaları ve üslûplarıyla kendilerine özgü belirgin tarzlar oluştuğu görülür. Bunların belirginleşmesindeki ortak etken, kimi zaman kitabhâne kimi zaman da nakkaşhâne adı verilen saraylara bağlı atölyelerin sanatçılarının ve özellikle musavvir nakkaşların yarattığı resim ve bezeme üslûplarının hemen hemen tüm sanat dallarında ortak bir dil oluşturmakta oynadıkları rol olmuştur.

KAYNAKÇA

Aşık Çelebi, *Meşâirü'ş-Şuarâ: İnceleme-Metin*, yay. haz. Filiz Kılıç, 3 cilt (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010).

Atasoy, Nurhan ve Çağman, Filiz, *Turkish Miniature Painting* (İstanbul: R.C.D. Cultural Institute, 1974).

Atasoy, Nurhan ve Raby, Julian, *Iznik: The Pottery of Ottoman Turkey* (Londra: Alexandria Press ve Thames and Hudson, 1989).

Atay, Hakan, *Heves-nâme'de Aşk Oyunu: Tâcî-zâde Cafer Çelebi'nin Özgünlük İdeali* (yüksek lisans tezi: Bilkent Üniversitesi, 2003).

Atıl, Esin, *Süleymannâme, The Illustrated History of Süleyman the Magnificient* (New York ve Washington DC: H. Abrams ve the National Gallery of Art, 1986).

Atıl, Esin, *The Age of Sultan Süleyman the Magnificient* (New York ve Washington DC: H. Abrams ve National Gallery of Art, 1987).

Babaie, Susan, Babayan, Kathryn, Baghdiantz-McCabe, Ina ve Farhad, Masumeh, *Slaves of the Shah: New Elites in Safavid Iran* (Londra ve New York: I.B. Tauris, 2004).

Bacque-Grammont, Jean L., "Etudes turco-safavides I: Notes sur le blocus du commèrce iranien par Selim Ier," *Turcica* VI, s. 66-88 (1975).

Bacque-Grammont, Jean L., *Les Ottomans, les Safavides et leurs voisins. Contribution à l'histoire des relations internationales dans l'Orient islamique de 1514 à 1524* (İstanbul: İstanbul Hollanda Tarih ve Arkeoloji Enstitüsü Yayınları LVI, 1987).

Bacque-Grammont, Jean L., "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlılar ve Safeviler," *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu 'na Armağan*, s. 205-219 (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991).

Bağcı, Serpil, Çağman, Filiz, Renda, Günsel, Tanındı, Zeren, *Osmanlı Resim Sanatı* (Ankara: TC Kültür Bakanlığı, 2006).

Blair, Sheila S. ve Bloom, Jonathan M., *The Art and Architecture of Islam 1250-1800* (New Haven: Yale University Press, 1994).

Canby, Sheila, yay. haz., *Shah 'Abbas: The Remaking of Iran* (Londra: The British Museum Press, 2009).

Canfield, Robert L., "Introduction: The Turko-Persian Tradition," *Turko-Persia in Historical Perspective*, yay. haz. Robert L. Canfield, s. 1-35.

Crane, Howard ve Akın, Esra, yay. haz., *Sinan's Autobiographies: Five Sixteenth-Century Texts*, "önsöz." Gülru Necipoğlu (Leiden: Brill, 2006).

Curatola, Giovanni, "Draghi," *Eurasiatica* 15, s. 90-91 (1989).

Çağman, Filiz, "The Miniatures of the Divan-i Hüseyni and the Influence of their Style," *Fifth International Congress of Turkish Art*, yay. haz. G. Fehér, s. 457-76 (Budapeşte: Akadémiai Kiadó, 1978).

Çağman, Filiz, "Şahnâme-i Selim Han ve Minyatürleri," *Sanat Tarihi Yıllığı*, s. 411-421 (1979).

Çağman, Filiz, "Mimar Sinan Döneminde Saray'ın Ehl-i Hiref Teşkilatı," *Mimar Sinan Dönemi Türk Mimarlığı ve Sanatı*, s. 73-79 (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1988).

Çağman, Filiz, "Saray Nakkaşhânesinin Yeri Üzerine Düşünceler," *Sanat Tarihinde Doğudan Batıya, Ünsal Yücel Anısına Sempozyum Bildirileri*, s. 35-46 (İstanbul: Güzel Sanatlar Matbaası, 1989).

Çağman, Filiz, "Glimpses into the Fourteenth-Century Turkic World of Central Asia: The Paintings of Muhammed Siyah Qalam," *Turks: A Journey of a Thousand Years, 600-1600*, yay. haz. David Roxburgh, s. 146-90 (Londra: Royal Academy of Arts, 2006).

Çağman, Filiz ve Tanındı, Zeren, *Topkapı Sarayı Müzesi İslam Minyatürleri* (İstanbul: Tercüman Kültür ve Sanat Yayınları, 1979).

Çağman, Filiz ve Tanındı, Zeren, *The Topkapı Saray Museum: The Albums and Illustrated Manuscripts*, yay. haz. ve çeviren J. Michael Rogers (New York and Boston: 1986).

Çağman, Filiz ve Tanındı, Zeren, "Remarks on some Manuscripts from the Topkapı Palace Treasury in the Context of Ottoman-Safavid Relations," *Muqarnas* 13, s. 134-36 (1996).

Danişmend, İsmail H., *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 5 cilt (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1947).

Dickson, Martin B. ve Welch, Stuart Cary, *The Houghton Shahnameh*, 2 cilt (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979).

Dimand, M. S. ve Mailey, Jean, *Oriental Rugs in the Metropolitan Museum of Art* (New York: The Metropolitan Museum of Art, 1973).

Ettinghausen, Richard, *Persian Art, Calouste Gulbenkian Collection* (Lisbon: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972).

Ferrier, Ronald W., yay. haz., *The Arts of Persia* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1989).

Fleischer, Cornell H., *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996).

Fleischer, Cornell H., "Alqas Mirza Safawi," *Encyclopædia Iranica Online (Elr)*. internet adresi: www.iranicaonline.org.

Fuzûlî, çev. Huri Sofi, *Leylâ and Mejnûn*, Mesnevi'nin tarihi, notlar ve kaynakça Alessio Bombaci (Londra: George Allen and Unwin, 1970).

Gökyay, Orhan Şaik, "Bir Saltanat Düğünü," *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllığı* 1, s. 31-39 (1986).

Göyünç, Nejat, "Ta'rih Başlıklı Muhasebe Defterleri," *Osmanlı Araştırmaları* (Journal of Ottoman Studies)10, s. 1-37 (1990).

Grube, Ernst J., *Islamic Paintings from the 11th to the 18th century in the Collection of Hans P. Kraus* (New York: H.P. Kraus, 1972).

Grube, Ernst J. ve Sims, Eleanor, "The Representations of Shah 'Abbas I," *L'arco di fango che rubò la luce delle stele: Studi in onore di Eugenio Galdieri per il suo settantesimo compleanno*, yay. haz. M. Bernardini, F. Cresti, M.V. Fontana, F. Noci, R. Orazi, s. 178-208 (Lugano: Edizioni Arte et Moneta SA, 1995).

Guest, Grace, *Shiraz Painting in the Sixteenth Century* (Washington DC: Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art, 1949).

Hillenbrand, Robert, "The Iconography of the Shah-nama-yi Shahi" *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, yay. haz. Charles Melville, s. 53-79 (Londra: I.B. Tauris, 1996).

Iskandar Munshi, çev. Roger M. Savory *Tarikh-i Alam-ara-yi 'Abbasi (History of Shah Abbas the Great)*, 2 cilt (Boulder, Colorado: Westview Press, 1979).

İstanbul, *Padişahın Portresi: Tesâvir-i Âl-i Osman* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2000).

İstanbul, *Lizbon Calouste Gulbenkian Müzesi'nden Başyapıtlarla Doğu'dan Batı'ya Kitap Sanatı ve Osmanlı Dünyasından Anılar* (İstanbul: Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi, 2006).

İstanbul, *Louvre koleksiyonlarından başyapıtlarla İslam sanatının 3 başkenti: İstanbul, İsfahan, Delhi* (İstanbul: Sakıp Sabancı Üniverstesi Sakıp Sabancı Müzesi, 2008).

Kafadar, Cemal. "A Rome of one's own: Reflections on cultural geography and identity in the Lands of Rum," *Muqarnas* 24, s. 7-25 (2007).

Kafescioğlu, Çiğdem, "Osmanlı Resim ve Haritalarında Payitahtın Temsili: Şehir Manzaraları, Sokak Manzaraları," *Bizantion'dan İstanbul'a: Bir Başkentin 8000 Yılı*, s. 314-328 (İstanbul: Sakıp Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi, 2010).

Karatay, Fehmi Edhem, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, 1961).

Karatay, Fehmi Edhem, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu*, cilt 1 (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, 1962).

Kınalızâde Hasan Çelebi, yay. haz. İbrahim Kutluk, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, 2 cilt (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1981).

Kırımlı, Faik, "İstanbul Çiniciliği," *Sanat Tarihi Yıllığı* 11, s. 96-97 (1981).

Köprülü, Fuad, "Millî Edebiyatının Cereyanının ilk Mübeşşirleri," *Edebiyat Araştırmaları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1966).

Köprülü, Fuat, "Çağatay Edebiyatı," *İslam Ansiklopedisi (İA)* 3: 271a.

Kut, Günay, *Heşt Bihişt: The Tezkire by Sehi Beg, An Analysis of the First Biographical Work on Ottoman Poets with a Critical Edition based on Ms. Süleymaniye Library, Ayasofya O. 3544, Turkic Sources* V (Cambridge, MA: Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 1978).

Kut, Günay, "Türk Edebiyatında Klasik Dönem," *Osmanlı Uygarlığı*, 2 cilt, s. 527-567 (Ankara: TC Kültür Bakanlığı, 2004).

Kütükoğlu, Bekir, *Osmanlı İran Siyasi Münasebetleri* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1962).

Kütükoğlu, Mübahat, *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983).

Kütükoğlu, Mübahat, "Pençe," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA)* 34, s. 228-29.

Latîfî, *Tezkiretü'ş-Şuarâ ve Tabsirâtü'n-Nuzamâ*, yay. haz. Rıdvan Canım (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000).

Lentz, Thomas W. ve Lowry, Glenn D., *Timur and the Princely Vision* (Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art, 1989).

Levend, Âgâh Sırrı, *Ali Şir Nevaî*, 4 cilt (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965-68).

Losensky, Paul E., *Welcoming Fighani: Imitation and Poetic Individuality in the Safavid-Mughal Ghazal* (Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1998).

McChesney, Robert D., "Alamara-ye Shah Esma'il," *Encyclopædia Iranica Online (EIr)*, internet adresi: www.iranicaonline.org

Mahir, Banu, "Saray Nakkaşhanesinin Ünlü Ressamı Şah Kulu ve Eserleri," *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllığı* 1, s. 113-31 (1986).

Mahir, Banu, "Osmanlı Sanatında Saz Üslûbundan Anlaşılan," *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllığı* 2, s. 123-41 (1987).

Mahir, Banu, "Osmanlı Saz Üslûbu Resimlerinde Ejder İkonografisi," *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar – Güner İnal'a Armağan*, s. 271-95 (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1993).

Melikian-Chirvani, Asadullah Souren, *Le Chant du monde: L'Art de l'Iran Safavide, 1501-1736* (Paris: Musée du Louvre, 2007).

Melville, Charles, "The Illustration of History in Safavid Manuscript Painting," *New Perspectives on Safavid Iran: Empire and Society* (Londra: Routledge, baskıda).

Meriç, Rıfkı Melûl, *Türk Nakış San'atı Araştırmaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi, 1953).

Mustafa Âli, *Menakıb-ı Hünerveran* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1926).

Mustafa Âli (Gelibolulu), *Câmi'u'l-buhur der Mecâlis-i Sur*, yay. haz. A. Öztekin (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996).

Müstakimzâde Süleyman Saadeddin Efendi, *Tuhfe-yi Hattâtîn* (İstanbul: Türk Tarih Encümeni Külliyatı, 1928).

Necipoğlu, Gülru, "From International Timurîd to Ottoman: A Change of Taste in Sixteenth-Century Ceramic Tiles," *Muqarnas* 7, s. 136 - 71 (1990).

Necipoğlu, Gülru, "A Kanunfor the State, A Canon for the Arts: Conceptualizing the Classical Synthesis of Ottoman Art and Architecture," *Soliman le Magnifique et son Temps, Actes du*

Colloque de Paris, Galeries Nationales du Grand Palais 7-10 Mart 1990, yay. haz. Gilles Veinstein, s. 195-216 (Paris: La Documentation Française, 1992).

Necipoğlu, Gülru, "Osmanlı Sultanlarının Portre Dizilerine Karşılaştırmalı bir Bakış," *Padişahın Portresi: Tesâvir-i Âl-i Osman*, s. 22-62 (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2000).

Necipoğlu, Gülru, *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire* (Londra: Reaktion Books, 2005).

Necipoğlu, Gülru, *Topkapı Sarayı: Mimarî, Tören ve İktidar* (İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası, 2006).

Necipoğlu, Gülru, "L'idée de décor dans les régimes de visualité islamiques," *Purs Decors? Arts de l'Islam regards du XIXe siècle*, yay. haz. Rémi Labrusse, s. 10-24 (Paris: Musée du Louvre Editions, 2007).

Necipoğlu, Gülru, "Konstantinopolis'ten Kostantiniyye'ye: II. Mehmed Döneminde Yaratılan Kozmopolit Payitaht ve Görsel Kültür," *Bizantion'dan İstanbul'a: Bir Başkentin 8000 Yılı*, s. 262-278 (İstanbul: Sakıp Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi, 2010).

Nevîzâde Atâî, *Şakaik-i Nu'mâniye ve Zeylleri: Hadâiku'l Hakaik fi Temileti'ş-Şakaik*, yay. haz. Abdülkadir Özcan, 2 cilt (İstanbul: Çağrı yayınları, 1989).

New York, *Only the Best: Masterpieces of the Calouste Gulbenkian Museum* (New York: The Metropolitan Museum of Art, 1999).

O'Kane, Bernard, "Reconciliation or Estrangement? Colophon and Paintings in the TIEM Zafarnama and some other Controversial Manuscripts," *Muqarnas* 26, s. 205-227 (2009).

Olearius, Adam, *Relation du voyage de Moscovie, Tatarie, et de Perse* (Paris, MDCLVI).

Pakalın, Mehmet Zeki, "Pençe," *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 cilt, 2: s. 769-771 (İstanbul: Milli, Eğitim Basımevi, 1946).

Paris, *Droit-Richelieu Müzayede Kataloğu* (Paris, 14-15 Nisan, 1997).

Peçevî İbrahim Efendi, *Peçevî Tarihi*, yay. haz. Bekir S. Baykal, 2 cilt (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992).

Preetorius, Emil, *Persische Miniaturen* (München: R. Piper, 1958).

Raby, Julian, "Oyun Başlıyor," *Padişahın Portresi: Tesâvir-i Âl-i Osman*, s. 64-96 (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2000).

Raby, Julian ve Tanındı, Zeren, *Turkish Bookbinding in the 15th Century* (Londra: Azimuth Editions, 1993).

Renda, Günsel, "Topkapı Sarayı Müzesindeki H.1321 no.lu Silsilename'nin Minyatürleri," *Sanat Tarihi Yıllığı*, s. 442-955 (1973).

Renda, Günsel, "Chester Beatty Kitaplığındaki Zübdetü't-Tevarih ve Minyatürleri," *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, s. 485-506 (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991).

Robinson, Basil W., *Persian Paintings in the India Office Library: A Descriptive Catalogue* (Londra: India Office Library, 1976).

Selanikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selanikî*, yay. haz. Mehmet İpşirli, 2 cilt (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1989).

Sertkaya, Osman F., "Osmanlı Şairlerinin Çağatayca Şiirleri," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 18, s. 133-38 (1970).

Sertkaya, Osman F., "Osmanlı Şairlerinin Çağatayca Şiirleri II," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 19, s. 171-184 (1971).

Sims, Eleanor G., "The Turks and Illustrated Historical Texts," *Fifth International Congress of Turkish Art*, yay. haz. G. Fehér (Budapeşte: Akadémiai Kiadó, 1978).

Sims, Eleanor G., "Ibrahim-Sultan's Illustrated Zafar-Nameh of 839 (1436)," *Islamic Art* 4, s. 175-219 (1990-91).

Sims, Eleanor G., "Ibrahim Sultan's Illustrated Zafarnama of 1436 and Its Impact in the Muslim East." *Timurîd Art and Culture; Iran and Central Asia in the 15th Century*, yay. haz. Lisa Golombek ve Maria Subtelny, s. 132-144 (Leiden: E.J. Brill, 1992).

Sims, Eleanor G., "The Hundred and One Paintings of Ibrahim-Sultan," *Persian Painting from the Mongols to the Qajars: Studies in Honour of Basil W. Robinson*, Pembroke Persian Papers, vol. 3, yay. haz. Robert Hillenbrand, s. 119-129 (Londra ve New York: I.B. Tauris, 2000).

Soucek, Priscilla P., "Ibrahim Sultan's Military Career," *Iran and Iranian Studies: Essays in Honor of Iraj Afshar*, yay. haz. Kambiz Eslami, s. 24-41 (Princeton, New Jersey: Zagros, 1998).

Soucek, Priscilla P., "The Ann Arbor Shahnama and its Importance," *Persian Painting from the Mongols to the Qajars: Studies in Honour of Basil W. Robinson*, yay. haz. Robert Hillenbrand, Pembroke Persian Papers vol. 3, s. 267-83 (Londra ve New York: I.B. Tauris, 2000).

Soucek, Priscilla P., "The Theory and Practice of Portraiture in the Persian Tradition," *Muqarnas* 17, s. 97-108 (2000).

Soudavar, Aboulala, *Art of the Persian Courts* (New York: Rizzoli, 1992).

Soudavar, Aboulala, "The Early Safavids and Their Cultural Interactions with Surrounding States," *Iran and the Surrounding World 1501-2001: Interactions in Culture and Cultural politics*, yay. haz. Nikki R. Keddie ve Rudi Matthee (Seattle: University of Washington Press, 2001).

Stanley, Tim, "The Kevorkian-Kraus-Khalili Shahnama: The History, Codicology and Illustrations of a 16th Century Shirazi Manuscript," *Shahnama: The Visual Language of the Persian Book of Kings*, yay. haz. Robert Hillenbrand (Edinburgh: VARIE, 2002).

Stchoukine, Ivan, *Les Peintures des manuscrits safavis de 1502 à 1587* (Paris: P. Geuthner, 1959).

Stchoukine, Ivan. *La Peinture turque d'aprés les manuscrits illustrés*, 1. cilt (Paris: P. Geuthner, 1966).

Subtelny, Maria E., "'Ali Shir Nava'i: Bakhshi and Beg," *Eucharisterion: Essays Presented to Omeljan Pritsak on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*, yay. haz. Ihor Sevcenko ve Frank E. Sysyn, 2 cilt, 2: s. 797-807 (Cambridge, MA: Harvard University, Ukrainian Research Institute, 1980).

Subtelny, Maria E., "The Literary Life of Timurid Herat," *Logos Islamikos / Studia Islamica: Papers in Medieval Studies, in honoriam Georgii Michaelis Wickens*, yay. haz. Roger M. Savory ve Dionisius A. Agius (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984).

Szuppe, Maria, "Lettrés, patrons, libraries. L'apport des recueils biographiques sur le role du livre en Asie centrale aux XVIe et XVIIe siècles," *Patrimonie manuscrit et vie intellectuelle de l'Asie centrale islamique, Cahiers d'Asie centrale*, yay. haz. Francis Richard, Ashirbek Muminov ve Maria Szuppe, s. 99-117 (Taşkent ve Aix-en-Provence: Edisud, 1999).

Tekin, Gönül, "Fatih Devri Edebiyatı," *İstanbul Armağanı: Fetih ve Fatih*, s. 161-235 (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1995).

Tekin, Gönül, "Türk Edebiyatı: 13.-15. Yüzyıllar," *Osmanlı Uygarlığı*, yay. haz. Halil İnalcık ve Günsel Renda, 2 cilt, 2: 496-525 (Ankara: TC Kültür Bakanlığı, 2004).

Tietze, Andreas, *Mustafá 'Âlî's Counsel for Sultans of 1581* (Viyana: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979).

Tursun Beg, *The History of Mehmed the Conqueror by Tursun Beg*, Halil İnalcık ve Rhoads Murphey'in notlarıyla tıpkıbasım (Minneapolis ve Chicago: Bibliotheca Islamica, 1978).

Uluç, Lâle, "A Persian Epic, Perhaps for the Ottoman Sultan," *Metropolitan Museum Journal* 29, s. 57-69 (1994).

Uluç, Lâle, "Ottoman Book Collectors and Illustrated Sixteenth Century Shiraz Manuscripts," *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée: Livres et Lecture dans le monde ottoman*, [REMMM] 87-88, s. 85-107 (1999).

Uluç, Lâle, "The Ottoman Contribution to 16th Century Shiraz Manuscript Production," *Art Turc/Turkish Art: 10e Congrès international d'art Turc/10th International Congress of Turkish Art, Geneva, 17-23 September 1995, Actes-Proceedings*, s. 681-95 (Cenevre: Max von Berchem Foundation, 1999).

Uluç, Lâle, "Majālis al-'Ushshāq: Written in Herat, Copied in Shiraz and Read in Istanbul," *M. Uğur Derman 65 Yaş Armağanı/65th Birthday Festschrift*, yay. haz. Irvin C. Schick, s. 569-603 (Istanbul: Sabancı Üniversitesi, 2000); aynı makalenin elektronik ortamdaki yeri: *Proceedings of the 11th International Congress of Turkish Art, Utrecht The Netherlands, August 23-28, 1999, Electronic Journal of Oriental Studies (EJOS)* IV (2001), yay. haz. M. Kiel, N. Landman ve H. Theunissen, no. 54, s. 1-34, internet adresi: http://www.let.uu.nl/EJOS.

Uluç, Lâle, *Türkmen Valiler, Şirazlı Ustalar, Osmanlı Okurlar: XVI. Yüzyıl Şiraz Elyazmaları* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2006).

Uluç, Lâle, "İslam Sanatının Üç Başkentinde Ortak Timurî Mirası," *Louvre koleksiyonlarından başyapıtlarla İslam sanatının 3 başkenti: İstanbul, İsfahan, Delhi*, s. 39-51 (İstanbul: Sakıp Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi, 2008).

Uluç, Lâle, "The *Shahnama* of Firdausi in the Lands of Rum," Pembroke College, Cambridge University'deki *Şahnâme* sempozyumu bildirileri, yay. haz. Charles Melville, baskıda.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, "Ehl-i Hiref Defteri," *Belgeler* 11/15, s. 23-76 (1986).

Welch, Stuart Cary, *A King's Book of Kings: The Shahnameh of Shah Tahmasp* (New York: Metropolitan Museum of Art, 1976).

Wood, Barry D., *The Shahnama-i Isma'il: Art and Cultural Memory in Sixteenth Century Iran*, doktora tezi (Cambridge, MA: Harvard University, 2002).

Wood, Barry D., "The Tarikh-i Jahanara in the Chester Beatty library: An Illustrated Manuscript of the "Anonymous Histories of Shah Isma'il," *Iranian Studies* 37/1, s. 89-107 (2004).

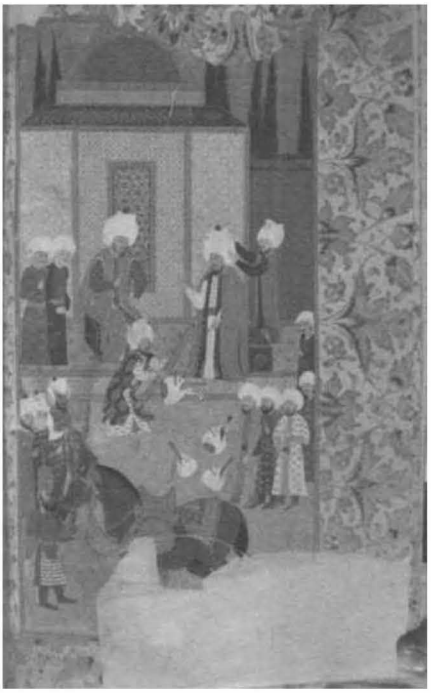
Woodhead, Christine, "An Experiment in Official Historiography The Post of Şehnameci in the Ottoman Empire, c. 1555-1605," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 75, s.157-182 (1983).

Yarshater, Ehsan, "Persian Poetry in the Timurid and Safavid Periods," *The Cambridge History of Iran*, yay. haz. Peter Jackson ve Lawrence Lockhart, 6. Cilt, *The Timurid and Safavid Periods*, s. 965-94 (Cambridge: Cambridge University pres, 1986).

Yıldırım, Ayşin Yoltar, "A 1498-99 Khusraw ve Shirin: Turning the Pages of an Ottoman Illustrated Manuscript," *Muqarnas* 22, s. 95-109 (2005).

Yurdaydın, Hüseyin G., *Matrakçı Nasuh* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963).

Yurdaydın, Hüseyin G., *Nasuhü's Silâhî. Beyan-ı Menâzil-i Sefer-i Irakeyn-i Sultan Süleyman Han* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976).



Mustafa Ali, *Nusretname*
1578 yılında Van'a gelerek Osmanlılara iltica eden Kürt hanı Şeref Han Bidlisi ve maiyetindekiler uzun, sivri külahlı 'tac-ı Haydari' diye anılan Safevi sarıklarını yere atıp Osmanlı sarığı takarken.
TSMK H.1365,y. 140b, 990 (1582)



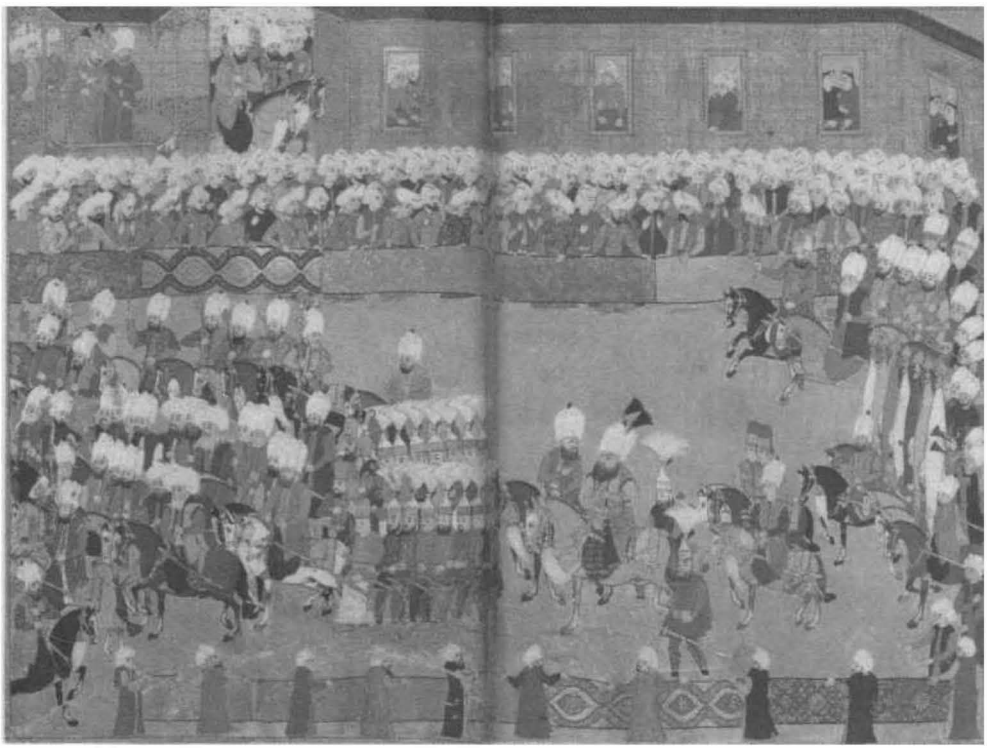
Divan-ı Hüseyni
Sultan Hüseyin Baykara kitabhanesinde (TSMK EH. 1636, y. 123a)



Baba Nakkaş Albümü
Baba Nakkaş üslubunda bir desen (İÜK F. 1423, y. 24,)



Kitabın yazarı Şükri Bitlisi, eserin hattatı ve resimleri yapan nakkaşıyla birlikte.
TSMK H. 1597-98, y. la, Şükri, *Selimname*



Talikizade, *Şehname-i Sultan Mehmed-i Salis* ya da *Eğri Fetihnamesi*
1596 yılında Haçova seferinden zaferle dönen Sultan III. Mehmed'in kumandasındaki Osmanlı ordusunun İstanbul'da karşılanışı. (TSMK. H.1609, y. 69a)

OSMANLI İSLÂM YORUMU

Bedri Gencer*

OSMANLI İSLÂM YORUMUNA YAKLAŞIMLAR

Modern dönemde Türkler'in İslâm'daki rolü ve İslâm yorumları konusunu ele alan isimler arasında Ali Süavi ve Ziya Gökalp gibi öncü isimlerden sonra, İzmirli İsmail Hakkı, M. Şemsettin Günaltay, Yusuf Ziya Yörükan, M. Fuat Köprülü, Hilmi Ziya Ülken, Osman Turan, Sabri Ülgener, Amiran K. Bilgiseven ve Ahmet Yaşar Ocak yanında Hatice Kelpetin Arpaguş (2001) gibi genç araştırmacıları anabiliriz. Bu arada Tikriti (2004), Osmanlı İslâm yorumu ve dinî kimliğinin oluştuğu kritik dönemin (1499-1517) kilit şahsiyeti olarak Müslüman şehzade ve âlimi Korkut (1468-1513) hakkında esaslı bir inceleme yapmıştır. Tabiî özellikle Günaltay, Yörükan, Köprülü ve Turan gibi isimler tarafından bu konuya yönelişte, saf bilimsel kaygıların ötesinde ulus-devletleri dönemine özgü siyasî-milliyetçi kaygıların da rol oynadığını görmek mümkündür; "millî bir İslâm" veya "Türk İslâmı"nın tanımı gibi. Bu konuda henüz, birinciel kaynaklara dayanarak, çok-disiplinli, tarihî, sosyal ve İslâmî bilim perspektifinden, deskriptif, analitik ve eleştirel, doyurucu bir incelemenin yapılabilmiş olduğunu söylemek zordur. Bu yazı ile amacımız, böyle bir incelemenin tarzı ve imkânı hakkında fikir vermektir.

Bir İslâm yorumu, birçok faktörün etkileşimiyle oldukça karmaşık bir süreçte oluşur. Genel olarak İslâm yorumlarını belirleyen faktörler arasında, toplulukların etnik, kültürel karakteristikleri, eski kült ve adetleri, yaşadıkları coğrafya ve hayat tarzları, İslâm ile tanışma ve onu algılama biçimleri, dünya düzeni idealleri ve tarihte kendilerine nasıl bir rol biçtikleri sayılabilir. Bir topluluğa özgü "İslâm yorumu"nun iki temel perspektiften incelenebileceği söylenebilir. Birincisi, Şeker (2010) örneğinde

görüldüğü gibi antropolojik-filolojik perspektif. Antropolojik perspektiften bir inceleme, genel olarak belli bir dine (İslâm) dayalı ulusal (Türk) bir dünyagörüşü ve kültürün oluşum tarzını konu alır. Buna bağlı ikinci perspektif ise "entelektüel" olarak tanımlanabilir.

Antropolojik incelemeler, Türkler'e ait Şamanizm gibi eski din ve inançlar ile yeni din İslâm arasında az-çok bir senkretizm ve asimilasyon varsayımına dayanır. Oysa İranlılar ve Araplar'ın olsa da Türkler'in İslâm yorumu hakkında böyle bir şeyden pek bahsedilemez. Bu tespit, sivil ve evrensel kimlik algılamalarının kaynağı olarak "sivil din-evrensel din" arasındaki ayırım bakımından daha iyi anlaşılacaktır (Robertson 1970). Antropolojik perspektiften incelemenin konusu bir senkretizm ve asimilasyon varsayımı sivil dinler için söz konusudur. Bu noktada son evrensel din olarak İslâm'ın ne derece sivil bir din olarak yorumlanabileceği meselesi gündeme gelir.

"Sivil din" kavramı, günümüzde "ulusal din" olarak da adlandırılabilir. Dinin sivil/ulusal yorumunun çapı, etnik kimlik algılamasının kuvvet derecesine göre değişir. Türkler'e göre daha köklü bir geçmişe sahip oldukları için İranlılar ve Araplar, daha güçlü bir etnik kimlik algılamasına sahiptir. Şiî olan Azerî Türkleri'nden Ahmet Ağaoğlu'ya göre Şiîlik, İranlılar'ın İslâm-öncesi dinleri Zerdüştlüğe dayanan, İran ulusal kimliğine uyan bir sivil dindir ve bu sebeple o, yegâne ayrılıkçı Müslüman ulustur (Shissler 2003: 86). İslâm'ın bir sivil din olarak algılanış tarzı, Araplar örneğinde değişir. Bizim dikkat çektiğimiz gibi (Gencer 2008: 546), Muhammed Abduh gibi modernistler için Asr-ı Saâdet döneminde yaşanan saf İslâm, daha sonra İslâm'a katılan İranlılar ile Türkler'in tedeyyününün bulaşmadığı "Arapça, sivil İslâm" anlamına geliyordu. Türkler, kozmopolitanizmin gerektirdiği bir üst-kimlikte buluşmak için Türklüğü *siyasal*, Araplığı ise *kültürel* bakımdan *sebep asabiyetinin* kaynağı olarak İslâm ile özdeşleştirdiler. Buna karşılık modernist Araplar, birincil kimliği sağlayan *nesep asabiyetinin* kaynağı olarak, adeta bir sivil din olarak algıladıkları saf İslâm ile Araplığı özdeşleştirdiler.

Bu noktada "ehl-i sünnet" başlığı altında toplanan dört hak mezhebin farklı etnik topluluklarca algılanış tarzı dikkat çeker. Dört mezhepten birinin tercihinde gizli bir "sivil din" algılanışı görülür. Örneğin Hicaz bölgesinde yaşayan esas çöl Arapları, İslâm'ın bu tür saf, sivil, Arapça yorumuna en yakın mezhep olarak Hanbelîliği benimserler. Diğer taraftan Cumhuriyet döneminde daha somut görüldüğü gibi Türkler'in amel ve akâid alanında Hanefî ve Mâtürîdî mezheplerini benimsemesinde, imamlarının kendilerine daha yakın gördükleri Acem (Türk veya İranlı) olmasının payı vardır.

Türkler'e özgü İslâm yorumu, belli başlı safhalardan geçerek şekillenmiştir. Karahanlılar devrinde şekillenmeye başlayan İslâm anlayışı, Selçuklular tarafından olgunlaştırılmış ve Osmanlılar tarafından pekiştirilmiştir. Bu süreç, Türkler'in tarihî medeniyet yürüyüşüne paralel seyretmiştir. Türkler, İslâm'ın doğuşundan itibaren, Kuzeydoğudan Batı'ya, İç Asya'dan Ön-Asya, Anadolu, Balkanlar ve Avrupa'ya, yani bozkırlardan medeniyet kuşaklarına doğru kesintisiz bir seyir izlemişlerdir.[1] Onların kararlılıkla sürdürdükleri bu tarihî medenileşme yürüyüşünde şekillenen İslâm yorumu, kanaatimizce dört ana ideal tarafından belirlenmişti: komünalizm, kozmopolitanizm, nomokrasi, ortodoksi.

Burada komünalizm ve kozmopolitanizm, amaçlar, nomokrasi ve ortodoksi ise amaç olarak alınan bu komünal ve kozmopolitan kimlik inşasının araçları olarak düşünülebilir. *Kozmopolitanizm* denen "tek Tanrı-tek Hakikat"e dayalı "tek dünya=evrensel barış" formülü, iki merhaleden geçerek gerçekleşir. "Barış üssü" olarak kurulan, "fâzıla veya münevvere" olarak nitelendirilen bir medinede sağlam bir komünal kimlik oluşturulduktan sonra bunun kozmopolise taşınmasına sıra gelir. Bu hedef istikametinde doğru, evrensel İslâm yorumu, Irak'ta temelleri atıldıktan sonra Horasan'da bütünleştirilen iki aşamalı, iki katlı bir sentezden doğdu: Dikey-fıkhî (şer'î) ve yatay-hikemî sentezler.

"Osmanlı İslâm yorumu" dediğimiz şey, sivil din anlamında özgüN bir yorum değil, aslında Horasan-kaynaklı bu evrensel İslâm yorumunun tahkim edilerek sürdürülmesinden ibaretti. Bu bakımdan Türk İslâm yorumu, eski ve yeni inançlar arasında senkretizm ve asimilasyon varsayımına dayalı bir sivil din mefhumunun gerektirdiği antropolojik perspektiften ziyade, bizim yapacağımız gibi evrensel din anlayışının gerektirdiği bir "hermenötik" perspektiften incelenmeye uygundur. Örneğin antropolojik perspektiften çalışmalarda yapılan "şifahî/kitabî İslâm" (Şeker 2010: 198, 243) gibi ayırımlar çok anlamlı değildir, zira özünde tüm geleneksel dünyada olduğu gibi İslâm dünyasında da dinin kaynağı ilmin aktarılış tarzı özünde şifahîdir.

Bizim önerdiğimiz hermenötik perspektiften bir Osmanlı İslâm yorumu incelemesi, Türkler'in İslâm'ı benimseme tarzlarına ilişkin bir tarihî arkaplan bilgisine dayanarak Osmanlı âlimlerinin İslâm'ı kavrama ve formüle etme tarzlarını tasvirden sonra sosyo-kültürel dinamiklere atıfla bu formülasyonu nasıl sürdürdüklerini tespiti içermelidir. Bu çerçevede "Osmanlı İslâm düşüncesi"nin çehresi ve kısmen tarihi ortaya çıkacaktır. İncelememize "Osmanlı İslâm düşüncesi" yerine "Osmanlı İslâm yorumu" dememiz, bu daha geniş hermenötik perspektiften yapılmasından

[1] Genel olarak Türkler'in tarihteki rolü konusunda güzel bir özet için, "The Turks in History," Davison 1990: 1-28.

dolayıdır. Burada Osmanlı İslâmı'nı analiz için "anlayış" yerine "yorum" kelimesini kullanmamız da, *tedeyyün* de denen "yorum"un, daha geniş anlamda dinî anlayış ve yaşayışın etkileşim ve bileşimini ifade etmesinden dolayıdır.

Horasan'da Doğan Işık

Horasan coğrafyası ve Acemler, yani İranlılar ile Türkler'in İslâm medeniyetindeki yeri ve rolleri anlaşılmadan Osmanlı İslâm yorumu anlaşılamaz. Genelde eksik bilinen "Kur'ân Mekke'de indi, Kahire'de okundu, Horasan'da anlaşıldı, İstanbul'da yazıldı"[2] sözü bu konuda bir fikir vermektedir. Modern çağda oryantalizmin ürünü Müslümanlar'ı Araplar'la özdeşleştirme eğiliminin yanlışlığına dikkat çeken M. G. S. Hodgson (1996: 102) da İslâm dünyasında temel İslâmî ilimler ve kurumların geliştiği en yaratıcı merkezi oluşturan Horasan'ın uzun süre Batılı bilim dünyası tarafından ihmal edildiğini belirtir. Fıkhın yanında, kelam, hadis, tefsir, tasavvuf, felsefe gibi diğer İslâm ilimlerinin temellerini atanlar da çoğunlukla Türk ve İranlı asıllı âlimlerdir. Bunlar, fıkhın orijinal, bütüncül anlamınca, bir yandan temel İslâmî ilimleri tedvin ederken, diğer taraftan *hikmet-i teşîîye* alanında bu İslâmî ilimlerin, hükümlerin arkasında yatan dünyagörüşünü de keşfetmişlerdir. Örneğin Debûsî'nin *el-Emedü'l-Aksâ*'sı, Isfahânî'nin *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi'ş-Şerî'a*'sı, Gazâlî'nin *İhyâ*'sıyla birlikte –Taşköprîzâde (1985: II/557) ve İzmirli (1932: 325)'nin bahsettiği– Buhârî'nin (-1151) (1985) eseri *Mehâsinü'l-İslâm*, İslâmî dünyagörüşüne dair sonraki eserlerin ana kaynakları olmuştur.

Araplar, İranlılar ve Türkler gibi belli başlı Müslüman toplulukların İslâm'ın inkişâfında oynadıkları rol hakkında ilk ilmî gözlemler, İbn-i Haldun (1332-1406)'dan gelmiştir. O, kısaca İslâm'ın bir medeniyet olarak gelişmesinde İslâm dininin ilk muhatapları olmalarına rağmen Araplar'dan çok, Acemler, yani İranlılar ve Türkler'in rol oynadığını belirtir. Ona göre okuma-yazma bilmeyen, ilim ve kültürden uzak Araplar, başlangıçta Peygamber-i Zîşan (S.A.S.)'den ve sahabeden şifahî rivayetle İslâm'ı saf bir şekilde yaşadıklarından dolayı İslâmî ilimlerin tedvinine ihtiyaç duymadılar. Ancak zamanla İslâm topluluğu geliştikçe İslâmî ilimleri tedvin zorunluluğu ortaya çıktı. Bu tedvin işi ise ilim ve kültürde becerikli, köklü, medenî kavimlere düştü.

O zamanlar Irak ve Horasan gibi bölgelerde köklü bir medeniyet geleneğine sahip olan Acemler, yani İranlılar, İslâm'ı benimsedikten sonra

[2] Yazılı bir kaynakta göremediğimiz bu sözü, emekli İstanbul vaizlerinden İbrahim Subaşı'dan işittik (İstanbul, 26 Eylül, 1997).

İslâmî ilimlerin, kültür ve medeniyetinin gelişiminde başrolü oynadılar.[3] Özellikle Arap dilini geliştiren Sîbeveyh ve Zeccâc gibi bilginlerin İranlı olduğuna dikkat çeken İbn-i Haldun, hadis, tefsir, kelam ve usûl-i fıkıh bilginlerinin hepsinin Arap olmayan kavimlerden çıktığını belirtir. Kâtib Çelebî (1994: I/52) de ilginç bir şekilde İslâm'da şer'î ve aklî ilimlerin gelişmesinde Arap-olmayanların oynadığı rol hakkında İbn-i Haldun'un yaptığı bu gözlemleri neredeyse tekrarlar. "Çin, Hint, Türk yurtları ve Hıristiyan kavimlerin ülkeleri"nde hüner ve sanayinin inkişâf etmiş olduğunu ve Türkler'in askerî ve idarî meziyetini vurgulayan İbn-i Haldun (2004: 309, 327, II/98-99), Mu'tasım ve oğlu Vâsık zamanında Arap asabiyetini kaybeden Abbâsî Devleti ve müteakip Müslüman ülkelerin Türk hükümdarları ve bunların asabiyet sahibi olan toplulukları tarafından idare olunduğunu ve bunlarda veraset usulünce saltanatın devam ettiğini belirtir.

Ş. Günaltay (1932: 296, 300) gibi milliyetçi bir tutumla, İslâmî ilimlerin gelişiminde başı çeken İbn-i Haldun'un Acem olarak bahsettiği âlimleri çoğunlukla Türk gören, Ebû Hanife ve İbn-i Sina gibi genelde kaynaklarda İranlı olarak geçen âlimlerin de Türk olduğunu iddia edenler olmuştur. Bu noktada sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için iki noktayı göz önünde bulundurmak gerekir. Birincisi, İbn-i Haldun (2004: II/388-89)'un da vurguladığı gibi, Sîbeveyh, Farisî, Zemahşerî gibi İranlı veya Türk âlimlerin Arap dilinde otorite konumuna yükselmeleri, soy olarak Acem olmalarına rağmen kültürel bakımdan Araplaşmış (*müsta'reb*) olmalarından dolayıdır; yani âlimin kimliğini belirleyen, etnik kökeninden çok kültürü, yetiştiği ve yazdığı dildir.

Kültürel kimlik açısından önemli olan dil birliği olduğu için XX. asra kadar eserlerini Arapça yazan Türk âlimleri Araplar'la yüksek İslâm anlayışında buluşmuşlardır. Ali Süavi, İbn-i Haldun ve Kâtib Çelebî'ye atıfla Arapça'nın sadece Araplar'ın değil, İslâm ümmetinin ilim dili (*lingua franca*) olduğunu, bu yüzden Türk âlimlerin Arapça yazdıkları eserlerle İslâmî ilimlerin gelişmesinde başrolü oynadıklarını belirtir (Kaplan 1974: II/515). Bu bakımdan bugünün etnik perspektifiyle Fârâbî, İbn-i Sînâ gibi âlimlerin Türk olduklarını iddia etmenin anlamı yoktur. Diğer taraftan Süavi'nin de belirttiği gibi (Kaplan 1974: II/499), Türk olduklarını ispatlamanın güç olduğu Gazâlî, Nasîrüddîn Tûsî, Fahrüddîn Râzî, Sa'düddîn Taftazânî ve Seyyid Şerif Cürcânî gibi önde gelen İslâm âlimlerinin çalış-

[3] İbn-i Haldun (2004: II/362), Farslılar'ın İslam medeniyetinin gelişimindeki rolünü vurgulamak için "Bilgi göğün etrafına asılmış olsa idi, Fars'tan bir kavim oraya ulaşarak onu elde ederdi." şeklinde sıhhat derecesi bilinmeyen bir hadis zikretmektedir. Ancak "Kur'ân Hicaz'da indi, Kahire'de okundu, Horasan'da anlaşıldı, İstanbul'da yazıldı" sözü bu hadisi mealen doğrulamaktadır.

malarını genelde Türk yöneticiler desteklemiştir. Bu da gene âlimlerin etnik kökeninden çok kültürel arkaplanlarının, çalışmalarına yön veren kültürel siyasanın önemini göstermektedir.

BELH'TEN İSTANBUL'A UZANAN HİKMET KÖPRÜSÜ

Semavî dinler için kozmopolitanizm denen "tek Tanrı-tek Hakikat"e dayalı "tek dünya=evrensel barış" formülünün iki merhaleden geçerek gerçekleştiğini belirtmiştik. Dikey boyutta, şeriatın beşerî tercümesi olarak fıkhın formülasyonuna dayalı komünal kimlik. Yatay boyutta, evrensel ve anonim sayılan hikmetin formülasyonuna dayalı kozmopolitan kimlik. Fıkıh ile hikmet Irak'ta formüle edilmiş, Horasan'da Gazâlî'ye öncülük eden Hakîm Tirmizî (215-320/831-932) gibi hâkimler tarafından bu iki formülasyonın sentezinden ise "doğru İslâm yorumu" çıkmıştı. "Osmanlı İslâm yorumu" dediğimiz şey, Horasan-kaynaklı bu evrensel İslâm yorumunun tahkim edilerek sürdürülmesinden ibaretti.

Bu da fıkıh ile hikmetin nihaî formülasyonlarından önce kendi içlerindeki farklı boyutların alt-sentez veya formülasyonlarını gerektiriyordu. Buna göre Osmanlı İslâm yorumunu aşağıdaki gibi iki ana başlık altında toplanan dörder alt başlık altında inceleyeceğiz:

A-DİKEY-FIKHÎ İSLÂM SENTEZİ
1-Fıkh-ı Ekber Sentezi
2-Fıkh-ı Esgar Sentezi
3-Fıkıh Sentezi
4-İlmihal Sentezi

B-YATAY-HİKEMÎ İSLÂM SENTEZİ
1-Dikey Hikemî Sentez
2-Yatay Hikemî Sentez
3-Ahlakî Sentez
4-Edebî Sentez

A-DİKEY-FIKHÎ İSLÂM SENTEZİ

Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm gibi semavî dinler açısından *din* teriminin üç temel anlamı vardır: şeriat, diyanet ve ceza. Sosyal bilimsel literatürde "ana yasa veya tabii hukuk" denen *şeriat*, asıl "din" denen öğretisel gövdeyi, *diyanet* veya *ibadet*, onun uygulamasını, *ceza* ise bu uygulamanın ahirette verilecek karşılığını belirtir. Şeriat, ilahî kanun, fıkıh ise bunun beşerî realiteye tercümesi, "şeriatın beşerî anlaşılması" demektir. Bu aslî, küllî anlamına göre fıkıh, modern dünyada "İslâm düşüncesi, İslâm huku-

ku ve İslâmî sosyal bilimler" olarak parçalanan şeriat/İslâm-kaynaklı tüm bilgi ve düşünceyi kapsayan bir merkezî terim olarak belirir.

İslâm'da bu küllî anlamda fıkhın standart tarifini Hanefî mezhebinin kurucusu İmâm-ı A'zam (80-150/700-767) yapmıştır: "Nefsin, leh ve aleyhindeki şeyleri tanıması" (Bâbertî 2009: 18). Şeriat, beşerî tecrübenin iki temel boyutu "inanma ve eyleme" hakkındaki hükümleri kapsadığına göre lâfzen "şeriatın kavranışı" anlamına gelen fıkıh da iki ana parçaya ayrılır. İmâm-ı A'zam'a nisbet edilen "fıkh-ı ekber" itikadî, "fıkh-ı esgar" ise amelî hükümleri konu alır. Fıkhın itikada ilişkin hükümleri içeren kısmının "büyük" (ekber), amele ilişkin hükümleri içeren kısmının ise "küçük" (esgar) olarak adlandırılması anlamlıdır; bu adlandırma, beşerî varlığın çifte gerçekliği olan ittihat ve ihtilaf alanlarına işaret eder. Dinlerin ana ideali olan "itikatta vahdet içinde amelde kesret" formülü, bu suretle doğar.

Bir din ve topluluğun kendi içinde gerçekleştiği için "dikey" dediğimiz Osmanlı İslâm sentezi, bu formüle göre dört safhadan geçer.

I - FIKH-I EKBER SENTEZİ

Fıkh-ı ekber (büyük fıkıh) denen akaid disiplininin hedefi, Müslümanlar arasında ortak sahih inancı formüle etmektir. Bu bakımdan bu alanda teşvik edilen, ihtilaf yerine ittihat eğilimidir. Dinlerin ezelî problemi teodise, İslâm tarihinde Hasan Basrî zamanında bu alanda ilk ana bölünmeye yol açmıştır. Hasan Basrî'nin ders halkasında iken bir kişinin "Büyük günah işleyenler Haricîlere göre kâfir, Mürci'ler'e göre mümin olmaktadır. Size göre nedir?" sorusuna Vâsıl b. Atâ'nın "mümin ile kâfir arasında bir yerdedir" cevabını vererek hocasından ayrılması (i'tizâl) ile Mu'tezile denen ehl-i sünnet ve cemaat inancından ilk büyük kopma gerçekleşmiştir. Bundan sonra bu alandaki mücadele, başlıca bid'at mezhebi Mu'tezile ile sünnet mezhebi arasında seyretmiştir. Hanefî mezhebinin imamı Ebû Hanîfe sünnî inancı formüle eden *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı kitabıyla dört mezhep imamı arasında bu konudaki ilk eseri verdiği için Hanefîlik, hem itikat ve hem de amel alanını kuşatan küllî bir mezhep olmuştur. Daha çok Şâfiîler tarafından benimsenen sünnî kelam mezhebi Eş'arîlik ile *tevhid* denen selefî akideye yakın Hanefîlik, Mu'tezile'ye karşı ehl-i sünnet ve cemaat mezhebini oluşturmuşlardır. Buna göre Eş'arîlik, ehl-i sünnet inancının kelamî, Hanefîlik de tevhîdî kısmı olarak düşünülebilir.

Bu arada Hârizm bölgesinde Zemahşerî gibi âlimlerce terviç edilen Mu'tezilî akımı etkisizleştirmek için bir bakıma onunla Eş'arîlik arasında orta yolu tutan Semerkand bölgesinden Ebû Mansur Mâtürîdî ile arkadaşları, Osmanlılar zamanına kadar Hanefî mezhebinin mensupları sayılmıştır. Hanefiyye ile Eşâ'ira'nın ihtilaf noktalarından biri olan ilahî fiilî sıfat-

lar konusunu işleyen Kemâlüddîn İbn-i Hümâm (790-861/1388-1457)'ın tavrı, bunun bir göstergesidir. Mu'tezile ile beraber Eş'ariye, Allah'ın ilim ve kudret gibi zâtî sıfatlarını zâtı ile kâim ve kadîm, "tekvîn" altında toplanan fiilî sıfatlarını ise hâdis olarak görürlerken Mâtürîdî bunları da kadîm olarak görür. İbn-i Hümâm, bunun, Ebû Hanîfe ile mütekaddimînin sözünde olmayan, Ebû Mansûr çağından itibaren Hanefiyye'nin müteahhirînin ortaya attığı bir iddia olduğunu söyler (İbn-i Ebî Şerîf 2009: 161-63). Bu ifade, daha sonra Mâtürîdîlik olarak ekolleştirilen tutumun, mütekaddimînin izlediği orijinal Hanefîlik'ten bir kopma veya sapma olduğunu îham eder.

Karahanlılar devrinden itibaren Türk devletleri, Şâfi'îlik ile rekabet halinde olan Hanefî mezhebini benimsemişlerdi. Ancak itikadî ihtilafların sürmesi, bu devletler tarafından amel ve akaid alanında bir bütün olarak Hanefî mezhebinin benimsenmesini önlemiş, bazı Türk devletleri, fıkıhta Hanefî mezhebine uydukları halde akaid alanında Mu'tezile ve Eş'arîlik gibi farklı mezhepleri benimsemişlerdi (Bayram 2005). Bu çelişki ise amel ve akaid alanında birbirlerini tamamlayan Şâfi'îlik ile Eş'arîliği birlikte benimseyen Mısır gibi ülkelere karşı rekabeti zorlaştırıyordu. Osmanlı, Yavuz'un 1517'de Mısır'ı almasından sonra İslâm dünyasının lideri haline gelince bu konumu uyarınca bir fıkhî formülasyon yapma ihtiyacını duymuştur.

Böylece Osmanlı ilmiyesi tarafından fıkıh mezhebi Hanefîliği tamamlayacak bir kelam mezhebi olarak Mâtürîdîlik icat edilmiştir. Şeyhülislâm İbn-i Kemal (873-940/1469-1534), Gazâlî'nin izinde Osmanlı sünnî İslâm anlayışını formüle ederek "muallim-i evvel" lakabını kazanmıştır. "Şâfi'î mezhebi sâlikleri usûlde Eş'arî'ye, fürû'da Şâfi'î'ye tâbi'dirler. Hanefîler, usûlde Mâtürîdî'ye, fürû'da Ebû Hanîfe'ye tâbi'dirler. Hocalarımız bize böyle söylemişlerdir. Bu iki imamın usûlde farkları, on iki meselededir" diye başlayan risalesinde İbn-i Kemal, aslında siyasî-kültürel bir saikle aralarında telif girişimiyle Eş'arîler ile Mâtürîdîlerin ihtilaf ettikleri meselelerin dökümünü çıkarır (Yörükan 2001: 177). Muasırı olan Taşköprîzâde (900-968/1494-1561) (1985: II/133-34) de "Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat'in ilm-i kelâmda iki imamı vardır. Birisi Hanefi olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, diğer de Şâfi'î olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'dir" der.

Bu anlayış Osmanlı'dan sonra Türkiye'de de sürdürülmüş ve Cumhuriyet'in başlarında Mâtürîdîlik, "Türk İslâm"ı anlayışı geliştirmeye yönelik resmî ideolojinin parçası olarak öne çıkarılmıştır. Oysa ondan önce yaşayan Bâbertî ve İbn-i Hümâm gibi âlimler, itikat alanında bu tür bir Eş'arî-Mâtürîdî rekabeti veya telifi kaygısından uzak olarak temelde amel alanında rakip saydıkları Şâfi'îliğe karşı Hanefîliğin üstünlüğünü göstermeye ve böylece İslâm dünyasında Hanefî küllî fıkıh paradigmasını hâ-

kim kılmaya çalışmışlardır. Bu konuda genel olarak Osmanlı âlimleri de onları izlemişlerdir (Cici 1994: 254).

Mâtürîdîliğin bu Osmanlı icadının arkasındaki siyasî saik, Cumhuriyet devrinde yapılan mukayeselere de yansımıştır. Ş. Günaltay (1932: 297) ve İ. H. İzmirli (1932: 325) yaşadıkları döneme özgü siyasî kaygılarla akılcı olarak nitelendirdikleri Mâtürîdîliği, nakilci olarak karakterize ettikleri Eş'arîliğe karşı çıkarırken başka bir eserinde İ. H. İzmirli, iki mezhep arasındaki farkların aslında teferruata ilişkin olduğunu belirtir.[4] Aslında siyasî güdülerle yapıldığı için bu iki tespit de sıkıntılıdır. *Akılcı ve nakilci* gibi karakterleştirmelerde bu siyasî güdü açıkça görülür. Unutmamak gerekir ki Türkler'in sıkıca bağlandıkları İmam-ı A'zam, fıkıhta *akılcı*ya karşılık itikatta, Eş'arîlik gibi *nakilci* bir tutum benimsemişti.

Hanefîliği tamamlayacak bir kelam mezhebi olarak Mâtürîdîliğin icadı, Yavuz-sonrası Osmanlı dinî siyasetinin birinci adımıydı. İkinci adım ise bunun Eş'arîlik ile özünde uyumlu olduğunu gösterme girişimiydi. Gene birinci adımı atan İbn-i Kemal tarafından atılan bu adımı başka Osmanlı âlimleri de izlemişlerdi. Başlıca Şeyhzâde Abdurrahman b. Muhammed (-1078/-1667), *Nazmu'l-Ferâid,* Kemalüddîn Beyâzî (1044-1097/1634-1686), *İşârâtü'l-Merâm min 'Ibârâti'l-İmâm,* Şeyhülislâm Mehmed Es'ad Efendi (1096-1166/1685-1753) *Risâle fi'htilâfâti'l-Mâtürîdî ve'l-Eş'arî* ve Mestcizâde Abdullah b. Osman (-1150/-1737) *el-Mesâlik fi'l-Hilâfiyyât beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Hukemâ* adlı eserlerinde iki mezhep arasında değişen sayılardaki ihtilaf konularını ele aldılar (Taşpınar 2006).

Burada dikkat çeken iki nokta vardır: Birincisi Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*'de Eş'ariye ile Matürîdiye arasındaki ihtilaflı meseleleri anlatırken sürekli "zehebe meşâyihu'l-Eş'âire (Eş'arî âlimlerin mezhebine göre) tabirine karşılık "zehebe meşâyihu'l-Hanefiyye" (Hanefî âlimlerin mezhebine göre) tabirini kullanır. Kelâm-ı nefsî bahsinde olduğu gibi nadiren İmam Mâtürîdî'den bahseder. Aynı tutum, *İşârâtü'l-Merâm* adlı eserinde Beyâzî'de de görülür. Bu tutum, Osmanlı ulemasının çoğunluğunun, Mâtürîdî ve arkadaşlarının Hanefî itikat ekolünün mensubu sayıldığı klasik anlayışı sürdürdüğünü gösterir (Taftazanî 1991).

İkincisi, bu âlimlerin bazıları, bir taraftan ihtilaf konularının sayısını azaltmaya, diğer taraftan uzlaştırmaya çalışarak Eş'arîlik ile Mâtürîdîlik arasındaki temel uyumu göstermeye çalışırlar. Buna karşılık Ebû Said Muhammed Hâdimî gibi bazı âlimler ise iki mezhep arasındaki ihtilafların sayısını 73'e çıkarır. Daha da önemlisi son Osmanlı şeyhülislâmı

[4] Ünlü Osmanlı şeyhülislamı Esat Efendi yazma risalesinde İmÂm-ı Matüridi ile Eş'arî arasında kırk ihtilaf konusu mesele tespit ederken, İzmirli (1981: 71-3), iki imam arasında on beş ihtilaflı konu zikretmektedir.

Mustafa Sabri, kader konusunu tahkik ettiği *Mevkıfü'l-Beşer Tahte Sultânil-Kader* ve *Mevkıfu'l-'Akl* gibi Arapça eserlerinde "Mu'tezile mezhebi Mâtürîdîlik ismi altında sürekli olarak yaşamıştır" diyecek kadar ileri giderek Eş'arî olmuştur (Taftazanî 1991).

Böylece bu siyasî tercihe karşılık Mâtürîdîlik, Osmanlı ilim âleminde tutunmamıştır. İbn-i Kemal dâhil Osmanlı âlimleri, kendilerini Mâtürîdîliğe nisbet etmelerine rağmen genelde Eş'arî ekole katılır (Öçal 2000: 400). Osmanlı medrese müfredatı da Eş'arî kelamına dayanmıştır. Bunun bir açıklaması şudur: İmam Ebû'l-Hasen Eş'arî, daha ziyade Abbasî Hilafeti'nin merkezî Bağdat civarındaki heretik akımlara, özellikle eskiden kendisinin de mensup olduğu kelâmın mucidi Mu'tezile'ye karşı ehl-i sünnet inancını savunarak sünnî kelâmın temellerini atmıştır. Böylece sünnî kelamı tedvin edenler Bâkıllânî ve takipçisi Eş'arî âlimler olmuş, daha çok işlenen ve gelişen Eş'arîlik, bir anlamda *ehl-i sünnet kelâmı* ile özdeşleşmiştir. Dolayısıyla Irak merkezli Büyük Selçuklu Sultanlığı (1038-1157) zamanında Eş'arîlik resmî mezhep olarak benimsenmiş ve ünlü vezir Nizamülmülk tarafından kurulan Nizâmiye medreselerinde daha da geliştirilmiştir. Osmanlı medreseleri, bu Selçuklu mirasını esas aldığı için de doğal olarak Eş'arîliği benimsemiştir. İlk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenarî, ünlü Eş'arî kelam âlimi Seyyid Şerif Cürcânî'nin arkadaşı olarak Osmanlı medrese müfredatını da Eş'arî ekole dayandırdığını belirtelim (İnalcık 1997: 175).

II- FIKH-I ESGAR SENTEZİ

Osmanlı ilmiyesi, birbirlerini tamamlamak üzere itikadı konu alan fıkh-ı ekber alanında Mâtürîdîlik sayesinde yaptığı standardizasyonu, mutlak olarak "fıkıh" denen, ameli konu alan fıkh-ı esgar (küçük fıkıh) alanında Hanefîliği hâkim mezhep olarak benimseyerek yaptı.

Özellikle Max Weber (1967)'in çalışmalarının gösterdiği gibi, emperyal rejimlerde "din, ortodoksi, meşruiyet, akliyet, otorite, gelenek ve düzen" arasında zincirleme ilişki vardır. Buna göre Osmanlı İslâm yorumunun karakteristikleri, "komünalizm, ortodoksi, formalizm, realizm, pragmatizm,[5] legalizm, lejitimizm"dir. Düzen ve birlik hedefi, "sünnet ve cemaat yolu" olarak ifade edilen dinin "ana yol"unda yürümeyi, dinin ortak, doğru, standart bir yorumunun resmî ideoloji olarak kabulünü gerektirir. Bunun içindir ki diğer İslâm ülkelerinden farklı olarak Osmanlı'da bu İslâm yorumuna en uygun Hanefîlik, resmi mezhep, Nakşibendîlik de ana tarikat olarak benimsenmiştir.

[5] Burada, hakikati faydalılığa indirgeyen sonraki pragmatizmden çok Charles Sanders Pierce tarafından geliştirildiği orijinal şekliyle idealizme karşı teori-pratik bütünlüğünü öngören pragmatizmi kastediyoruz.

Osmanlı gibi emperyal rejimler, "tek tanrı-tek hakikat-tek dünya" formülüne dayalı kozmopolitanizm uyarınca "bedenî hiyerarşi" tarzında bir din yorumu geliştirirler. Bunu açarsak beşerî çoğulluk gereğince din, zamanla hiyerarşik şekilde farklı yorumlara kavuşurken tekrar bir bedenin başı gibi standart bir yoruma dönüşmeye yönelir. Bu bakımdan zamanla Sünnî ve Şiî olarak iki ana kola ayrılsa da İslâm, fiilen Sünnilik'le özdeşleşmiştir. Mutlak olarak kullanıldığında "İslâm" ile kastedilen Sünnî İslâm'dır; öbür türlü ya "Şiilik" veya "Şiî İslâm" olarak tasrih edilir. Keza Osmanlı gibi Müslüman imparatorluklarda Sünnî İslâm, inanç bakımından Eş'arîlik, fıkıh bakımından da Hanefîlik ile özdeşleştirilmiştir.

Eski göçebe toplumun yerine toprağa bağlı yerleşik bir sosyal düzeninin kurulması zorunluluğu, Türkler'de *nomokrasi* (hukuk düzeni) idealini güçlendirmişti. Türk asıllı olduğu söylenen İmam-ı A'zam Ebû Hanife'nin yanı sıra, İbn-i Mübarek, Ebû Mutî'-i Belhî, Ebû Hafs, Ebü'l-leys Semerkandî, Ubeydullah Debûsî, Ebû Bekr Buhârî, Şemsü'l-eimme Hulvânî, Şemsü'l-eimme Serahsî, Fahru'l-İslâm Pezdevî, Ubeydullah Sadrüşşerîa, Alâüddin Kâşânî, Hasan Kadıhân, Burhânüddîn Mergînânî, Hâfızuddîn Bezzâzî gibi klasik dönemde fıkıh ilminin tedvininde büyük rol oynayan âlimlerin, çoğunlukla Horasan bölgesinden ve Türk asıllı olması tesadüf değildir.[6] Ünlü Avusturyalı Osmanlı tarihçisi Hammer, "Bâyezid asrına şeref veren altmış fakih arasında ikisi, diğer bir şu'be-i malumatta yüksek şöhret kazanmışlardır" (tıpta Hekimşah ve matematikte Mîrim Çelebî) sözünde de bu çarpıcı gelişmeyi okumak mümkündür. Molla Fenârî, Molla Hüsrev, İbn-i Kemal, Ebus-Suud, Ahmed Cevdet Paşa, Ali Haydar, Ömer Nasuhi Bilmen gibi Osmanlı-Türk âlimlerinin en aktif oldukları alan da fıkıhtı.

Türk ulemanın künyelerine bakıldığında, coğrafi bakımdan Irak ile Horasan arasında cereyan eden Arap-Acem kültürel rekabeti de görülebilir. Irak fakihleri, şehir, mahalle, kabile veya sanata nisbetten oluşan sâde lakaplar taşırlar: "Basrî, Şeybânî, Cessâs, Hassâf, Kudûrî, Tahâvî, Kerhî" gibi. Buna karşılık Horasan uleması, bölgenin hükümdarlarında da görüldüğü gibi İran kaynaklı emperyal kültürü yansıtan şanlı lakaplar alırlar: "Beyânü'l-Hakk, Fahru'l-İslâm, Huccetü'l-İslâm, Sadru'l-İslâm, Sadru'ş-Şeria, Sadr-ı Cihân, İmâmü'l-Hüdâ, Şemsü'l-Eimme" gibi. İzmirli (1329: 16) İsmail Hakkı'nın deyimiyle "Horasan ve Mâverâünehir'deki fakihler, sadeliği iltizam eden Irak'takilerin aksine elkâb-ı nebîle ile telkîb olunur idi." Bu durum, Muhammed Bahît gibi bazı çağdaş Arap âlimler tarafından da eleştiri konusu olmuştur (el-Mutî'î 2008: 98-99). Bu, İran emperyal kültürüne vukufsuzluktan kaynaklanan yersiz bir eleştiridir. Nizâ-

[6] Günaltay (1932). İzmirli (1932). Bu konuda tafsilat için Kavakçı (1976) ve Cici (2001)'nin çalışmalarına bakılabilir.

mü'l-Mülk'ün (1982: 193, 203) de belirttiği gibi bunlar, ümera kadar onlara yol gösteren ulemaya DA konumlarına uygun lakaplar verilmesini öngören İran emperyal kültürünün ürünüydü.

Dünya düzeni ihtiyacı, doğal olarak Türkler'de hukuk fikrini güçlendirmiş ve M. G. S. Hodgson'ın "şer'iciliğin zaferi" dediği şey gerçekleşmişti. Roma ve Bizans örneklerinde olduğu gibi sağlam bir düzenin temelini oluşturacak müdevven hukuk, imparatorlukların karakteristiği olarak belirir. Ahmed Cevdet (1986: I/64)'in *Mecelle*'nin telifi vesilesiyle dile getirdiği düşünceler, bu gerçeği yansıtır. "Avrupa kıtasında en iptida tedvin olunan kânunnamenin şehr-i Konstantiniyye'de bir cemiyet-i ilmiye marifetiyle tertip ve tedvin olunan Roma kânunnamesi" olduğunu belirten Cevdet Paşa, ancak, bunun *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*'ye benzemediğini vurgular. Paşa daha sonra, "Avrupa kânun-şinaslarından olup bu kere Mecelle'yi mütalaa ve Roma kânunnamesi'yle mukayese eden ve ikisine dahi mücerret eser-i beşer nazariyle bakan bir zat"ın şahadetine başvurur: "Âlemde cemiyet-i ilmiye vasıtasıyla resen iki defa kânun yapıldı. İkisi de Konstantiniyye'de vuku' buldu. İkincisi tertip ve intizamı ve mesailinin hüsn-i tensik ve irtibatı hasebiyle evvelkiye çok müreccah ve faiktir. Beynlerindeki fark dahî insanın ol asırdan bu asra kadar âlem-i medeniyette kaç adım atmış olduğuna bir güzel mikyastır."

Bu gözlem, Osmanlı âlimlerinin niçin özellikle hukuk ve felsefesi alanında üretken olduklarını açıklar (Cici 2001). Fatih ve Kânunî, örfî hukukun tedvini amacıyla kânunnameler külliyatı çıkardıkları gibi, sosyo-politik düzen açısından hukukî birliğe verdikleri önemden dolayı İslâm tarihinde ilk kez Hanefîliği tek, geçerli, resmî mezhep haline getirmişlerdi. 1540 yılında Kânunî'nin çıkardığı iradeyle İbrahim Halebî, medenî hukuk alanında *Mültekâ'l-Ebhur*'u hazırlamıştır (Lybyer 1966: 155).

Dahası bu standardizasyon Hanefîlik tercihinden ibaret kalmamış, bu mezhebin içindeki en sahih yorum esas alınmıştır. Ebus-Suud Efendi'nin, Padişah'a arzederek kanunlaştırdığı bazı fetvâlarını ihtiva eden *Ma'rûzât*'ının nikah bahsinde "kadıların esahh-ı akval ile hükme memur oldukları, bu diyarda Şâfi''î olmayacağı, Şâfi'î'nin ictihadına göre hükmetmenin geçerli olmadığı, bunun emr-i sultânî ile menedildiği" açıkça ifade edilmiştir. Ancak bu yasaklamanın Anadolu ve Rumeli'ye münhasır bulunduğu, Mekke, Medine, Halep, Şam, Kudüs, Kahire gibi ahalisinin önemli bir kısmının gayr-i Hanefî olduğu memleketlerde başka mezheplere göre de hüküm verildiği, uygulamayı gösteren kaynaklardan anlaşılmaktadır (Karaman 2000).

Osmanlı'nın tek, resmî mezhep uygulamasının İslâm tarihinde ilk olduğu söylense de Osmanlı bu konuda da Horasan geleneğini sürdürüyordu. Karahanlılar devrinden başlayarak kurulan ilk medreselerin vakfiyele-

rinde müderris ve talebenin Hanefî olması şart koşulmuş, bu uygulama daha sonra Selçuklular, Beylikler ve Osmanlılarca da sürdürülmüştü.[7] Hanefîliğin imamı Ebû Hanife, Osmanlı aydınları tarafından, bir fıkıh mezhebinin imamının ötesinde bütün İslâm ümmetinin tek imamı, mezhebi de yegâne hak mezhep kabul edilmiştir.[8]

Horasan'da başlayan Hanefîlik ile Şâfi'îlik arasındaki rekabet devam etmiş ve Hanefî âlimler, Şâfi'îlerce yöneltilen "ehl-i rey" ithamlarına cevap verirken aynı zamanda Hanefîliğin üstünlüğünü anlatan risaleler kaleme almışlardır. Yanlışlıkla İbn-i Kemal'e atfedilen *Tercîhu Mezhebi'l-Hanefî 'alâ ğayrihâ* (Hanefî Mezhebinin Diğerlerine Tercihi) gibi eserleriyle, Ekmelüddîn Bâbertî (712-786/1310-1384) ile birlikte Osmanlı ilmî geleneğinin temellerini atan Kemâlüddîn İbn-i Hümâm (790-861/1388-1457), Hanefîliğin üstünlüğü şuurunun Osmanlılar'a intikalinde etkili olmuşlardır (Öçal 2000: 35, Peters 2005).

Hanefîliğin Osmanlılarca resmî mezhep olarak benimsenmesinin sebeplerine gelince, birincisi, bu uygulamanın amacı, tatbikatta birliği sağlayarak karışıklığı önlemekti. İkincisi, dört mezhep içinde Hanefîliğin seçilmesi, Osmanlı'da İslâm yorumuna en uygun mezhep olmasındandı. Sünni İslâm'ın daha rasyonel bir temele oturan ve bölgesel zorunlulukları dikkate alan Hanefî yorumu, Türk dünyasının yerleşik kesimleri için daha pragmatik, dolayısıyla daha dünyevî bir nitelik taşıdığı için tercih edilmiştir (Ocak 1999: 38). İslâm hukuk mezhepleri içinde en çok tutulmuş, dolayısıyla işlenmiş Hanefî mezhebinin esnek ve dinamik karakteri, Osmanlı'da geleneğin başarıyla sürdürülmesinde önemli rol oynamıştır (İnalcık 1998: 231). Hanefîlik, Bağdat gibi bir siyasî merkezde siyasî şartları ve kamu maslahatlarını gözeterek geliştiği için, mezhep kültürü bakımından hikmet-i hükümete, ulemanın hükümete katılmasına daha yatkındır.[9] Diğer İslâm ülkelerinden farklı olarak Osmanlı'da ulemanın hükümete entegrasyonu, siyasî meşruiyetin sürekliliğini sağlamıştır.

---

[7] Şeker, 2010: 274, Solak 2006. Farklı uygulamalar için, Unan 2006.

[8] Örneğin Kanûnî zamanı şairlerinden Eyyûbî (1991: 58), padişahın özellikle İmâm-ı A'zam Ebû Hanife'nin mezhebine bağlılığını koruması gerektiğini şu sözlerle anlatır "Husûsan bû Hanîfe mezhebinde / Ola kâyim tutub sıdkını zinde"

[9] Ostrorog 1972: 50. Nitekim Şerif Mardin (1989: 60), monografisinde, Bediuzzaman'ın İslamî aksiyon konusundaki kararlı tutumuna yol açan bir faktör olarak, Şafiî âlimlerin Hanefiliğe ve dolayısıyla devlete kayıtsız ve mesafeli tutumunu zikreder. Emevî idaresinin son döneminde yetişen *mevâlî* kökenli Ebu Hanife, yaşadığı sıkıntılar yüzünden siyasî otoriteye mesafeli bir tutum alarak gözde talebesi Ebu Yusuf'a da siyaset erbabından uzak durmayı tavsiye etmiştir. Ancak Hanefiler'in adil bir yönetim arayışı, onları idareye katılmaya zorlamıştır. Abbasi halifesi Harun Reşid'in ilk *kâdı'l-kudâtı* (baş yargıç) olan Ebu Yusuf, ünlü kitabı *Kitâbu'l-Harâc*'ta da idarenin adaleti için önemli uyarılar yapmıştır (Yaman 1999: 100, 114, 109). Hanefîler'in, bu sebeple gerek teorik, gerekse pratik olarak diğer mezheplere göre siyasetle dahaçok aşinalığı ve siyasî otoriteyle daha yakın ilişkisi olmuştur.

Diğer mezheplere göre kıyası daha çok kullandığı için *ehl-i hadis* tarafından eleştirilen[10] Hanefîlik, değişen sosyal şartlara karşılık verme kapasitesi daha fazla bir mezhepti. Mekkeli bir tüccar olan Hz. Peygamber (S.A.S.)'in tebliğ ettiği dini, Bağdatlı bir tüccar olan Ebû Hanife dinamik bir yoruma kavuşturarak İmâm-ı A'zam (en büyük imam) lakabını kazanmıştı. Hanefî mezhebine dinamizm kazandıran yönlere örnek olarak *hiyel* (şer'î hileler) verilebilir. Bu "def-i mefâsid, celb-i menâfi'den evlâdır" düsturunca, haramdan kaçınma, çıkış yolları (*mehâric*) anlamına geliyordu.

Hiyel, fıkhî hükümlerle pratiğin çeliştiği durumlarda haramdan kaçınmak için eylemleri şeklen fıkha uydurmak suretiyle meşru kılabilmek için bulunan yollar, çareler, çıkış noktalarını (*mekhâric*) ifade eder (Horii 2002). *Hiyel*, Hanefî imamları tarafından sadece zaruret durumunda, fıkıh ile hayatı bağdaştırma, özellikle yemin ve talak gibi toplumun temelini oluşturan ailenin geleceği açısından kritik sayılan konularda haramlara düşülmesini önleme niyetiyle uygulanmıştır; ancak bu yol, zamanla istismar edilerek yozlaştırılması sonucu Hanefî mezhebi aleyhinde bir hüccet olarak kullanılmıştır.

III- FIKIH SENTEZİ

İslâm-kaynaklı tüm bilgi/düşünceyi kapsayan bir merkezî terim olan fıkhın, fıkh-ı ekber" ile "fıkh-ı esgar" olarak ikiye ayrıldığını belirtmiştik. Bu ayırım, fıkhın konusu bakımındandır. Fıkhın boyutları bakımından daha ileri bir ayırım ise "fıkh-ı zâhir/fıkh-ı bâtın" şeklindedir. Fıkh-ı zâhir, Hz. Peygamber'in söz ve fiilinden oluşan "şeriat ve tarikat", fıkh-ı bâtın ise onun hal ve sırrından oluşan "marifet ve hakikat" demektir. İmâm-ı A'zam, Hakîm Tirmizî, Ubdeydullah Debûsî, Muhyiddîn Nevevî, Muhammed Gazâlî gibi âlimler, basitçe "fıkıh ile tasavvuf" olarak adlandırılabilecek fıkhın bu zâhirî ve bâtınî boyutları arasındaki sentezi başarmışlardı. Ancak zamanla fıkıh, tasavvufu da kapsayan bu aslî, küllî anlamını, bâtınî boyutunu kaybederek şekle indirgenmişti.

Ünlü Osmanlı âlimi Taşköprîzâde Ahmed, (1985: III/12) şer'î ilimlerin değerlerine ait bahiste, ilimlerin tedvini sürecinde fıkhın aslî, küllî anlamını kaybetmesinden kaynaklanan entelektüel yozlaşmaya hayıflanır. İmam-ı A'zam'ın yolunda fıkhı, "ahirete giden yolun ilmi" olarak tanımlayan âlim, bunun ilk asırda "aslen ahiret işlerini ve buna göre dünya işlerini bilme" anlamına geldiğini belirtir. Hâlbuki bu asırda (yani XVI. yüzyılın sonlarında) fıkıh, garip detayları ve acayip fetvâları bilmeye hasredildi ona göre. Bu itibarla fıkıh, aslında övülen bir ilim olmasına rağmen, bu şekilde olumsuz bir anlam kazanarak yerilen bir ilim haline geldi.

[10] Sava Paşa 1996: I/ 85-93, ayrıca. Makdisi 1991: I/ 47.

Bu gelişme, imparatorluklar çağının başladığı 1500 civarında sadece Osmanlı değil, bütün İslâm dünyasında, bir bütün olarak İslâm anlayışı ve yaşayışlarının sorgulanmasını gerektiren ciddi bir tartışma ve eleştiriye yol açtı. Örneğin Fas'tan Ali b. Meymûn İdrisî (854-917/1451-1511), Mısır'dan Abdülvehhâb Şa'rânî (898-973/1493-1565) ve Osmanlı'dan Muhammed Birgivî (929-981/1523-1573), 1500 civarı İslâm dünyasında fıkhın bu yozlaşmasına karşı açılan eleştiri cephesinin bayraktarları olarak görülebilir. Onlar için ana problem, fıkhın aslî, küllî anlamını kaybetmesi sonucu karşılıklı olarak hem fakihler, hem de sufiler cephesinde beliren yozlaşmanın doğurduğu "bid'at" idi. Bu yüzden onlar, bir taraftan ilmiyeyi, yoz fıkıh ve tasavvuf ehlini eleştirerek hakiki fıkha, diğer taraftan da halkı bid'atleri terk ederek sünnete, selefin yoluna dönmeye çağırdılar (Berkey 1995).

Ali b. Meymûn'un (2002: 54-57, 93-98) eserleri, bu mücadelenin net ifadesi olarak görülebilirdi. Ona göre ilim, "mükellefin zâhirinin şer'in zahiriyle ıslahı" anlamına gelen *ilmü'z-zâhir* ve "mükellefin bâtınının şer'in bâtınıyla ıslahı" anlamına gelen *ilmü'l-bâtın* olarak ikiye ayrılır ki Resûlullah'ın zamanında böyle bir ayırım söz konusu değildi. İslâm'ın başlarında bir mevsûfun iki sıfatı olarak aynı kökten gelen *fıkıh* ile *fakr* arasında bir fark yoktu, çünkü ikisinin de aslı Resûlullah'tan geliyordu; *fakîh* ile –bilahare *mutasavvıf* denen– *fakîr* birdi. Ancak zamanla bu iki grup birbirinden kopmaya başladı. Bu yüzden Ali b. Meymûn (2007) daha çok tanınan diğer eseri *Beyânü Ğurbeti'l-İslâm*'ın başlığında da geçtiği gibi, *mütefakkıha ve mütefakkıra* dediği sözde fakihler ile fakirleri, felâha ermenin yegâne yolunu oluşturan nebevî sünnetten uzaklaşmanın sorumluları olarak hedef alır. O, yozlaşmaya duyduğu tepki üzerine memleketi Fas'tan ayrılarak Kahire, Halep, Şam, Beyrut'a gitmiş ve bu arada Anadolu'da geldiği Bursa'da da altı yıl gibi uzunca bir süre kalmıştı.

Kâtib Çelebî, Kânunî zamanı ünlü Osmanlı âlimi Birgivî'nin İbn-i Teymiye gibi bir aşırılığa düştüğünden söz eder. Şeyhülislâm Ebus-Suud Efendi, örfe bakarak din hizmeti görenlere ücret ödenmesi ve para ve menkul malların vakfına cevaz verirken Birgivî, şeriata aykırı olduğu gerekçesiyle bu fetvâya karşı çıkmıştı. Kâtib Çelebî (1990: 133-36, İnalcık 1997: 183-5)'ye göre Birgivî, şer'î ilimler ve mantıkta vukuf kazanmasına rağmen diğer felsefî ilimler ile tarihten uzak olduğu için örf ve adetlerin sosyal işlevlerini kavrayamamıştı. Ona göre Birgivî'nin tutumu, örfe, sosyal gerçeklere aykırı olduğundan yaygın kabul görmemiş, daha sonra kendisine uyanlar da uçlara düşerek orta yolu bulamamışlardı.

Ebus-Suud, dinî dünyada sürdürmek için şeriatı dinamik bir yoruma kavuşturan pragmatik Osmanlı İslâm anlayışının zirvesini temsil ediyordu (Imber 1997, Ostrororg 1972: 53). Birgivî'nin ona yönelik eleştirisi, ta-

mamıyla faydacı bir açıdan yorumlanması sonucu şeriatın ahlakî özünün kaybolacağı kaygısından kaynaklanıyordu. Taşköprîzâde (1985: III/12)'-nin de hayıflandığı üzere, zamanla Osmanlılar'da Ebus-Suud'da görüldüğü gibi *hikmet-i hükümet* anlayışının etkisiyle fıkhın aşırı formelleşmesi eğilimi ortaya çıkmıştı. Buna karşı fıkhın ahlakî özünü vurgulayan Birgivî gibi âlimler, Osmanlı İslâm anlayışını, İslâm'ın özü ve kabuğuna kayan uç tutumlar arasında bir dengeye oturtmayı hedeflemişti.

Onun bu denge arayışı, hakkındaki zıt, çelişkili değerlendirmelerden de anlaşılabilir. Örneğin Louis Massignon, J. von Hammer'e dayanarak yaptığı yorumda, bu tartışmada Birgivî'yi fakih Ebus-Suud'un tam karşısında *tasavvufun temsilcisi* olarak gösterir.[11] Oysa o, kendisi ve Kadızadeler tarafından sürdürülen tartışmalarda da tasavvufun karşısında *fıkhın temsilcisi* olarak görünür. Hakkındaki bu zıt değerlendirmeler, Birgivî'nin Ali b. Meymûn gibi yıpranmasına yol açan, iki kesimi de eleştirmek suretiyle aslî fıkha dönüş mücadelesinden kaynaklanıyordu.

İbn-i Teymiye ile Birgivî'nin, bid'atlerin en çok bulaştığı alanlardan biri olan tasavvufa karşı tutumlarında bir benzerlik gözlenebilir. Birgivî de İbn-i Teymiye gibi, "Allah'ın iradesine tanık olan, artık kendini Allah'ın buyruğu ile bağlı hissetmez" sözüyle (Fazlur Rahman 1992: 143) özetlenen İbn-i 'Arabî ekolünün panteistik tasavvuf anlayışına karşı çıkar (Şeker 1994: 65). Hakikatin *sensoru* tasavvuftu; ancak onun da aşırı spekülasyon ve aşkıncılık eğilimi ile dünyayı ihmali tehlikesi mevcuttu. Tasavvufun, özellikle halk kitlesinin İslâmî anlayış ve yaşayışını olumsuz etkileyebilecek spekülatif yönüne karşı çıkan Birgivî, Gazâlî gibi, onun, insanları eğitmeye yönelik pratik-ahlakî yönü üzerinde yoğunlaşmıştı.[12] Tasavvufun mensuplarını ulaştırmayı hedeflediği *marifet*, zaten aslî anlamıyla fıkıhta içkindi. Bu bakımdan Birgivî'nin yukarıdan hukukî formalizm kadar aşağıdan yozlaşmış tasavvufu eleştirmesi de aynı kaygıdan, fıkhın aslî, küllî anlamına yeniden kavuşmaya yönelik denge arayışından kaynaklanıyordu.

Bu dengenin bulunmadığı durumlarda ise insanları kör dövüşüne götürecek bir kutuplaşma mukadderdi. Bu durumda örneğin fıkhın veya tasavvufun aşırı, yanlış bir yorumunu eleştiren bir âlim, haksız yere hemen

---

[11] Emrullah Yüksel. *Les İdées Religieus et Politiques de Mehmed al-Birkewi (1523-1573)* (Paris, 1972, Basılmamış doktora tezi). Aktaran, Aslan, 62.

[12] Birgivî, bir süre Bayramiye tarikatında bizzat tasavvufî deneyimden geçmişti. Muhyiddin b.'Arabî'nin eserlerine sıkça atıfla Birgivî'nin şaheseri *et-Tarikatü'l-Muhammediye* üzerine bir şerh yazmış olan XVIII. yüzyılın müceddidi Abdülgani Nablusî de onun, sahici tasavvuf erbabına değil, tasavvufu yozlaştıran sözde şeyhlere karşı olduğunu belirtmiştir (Aslan 1992: 66, Öngören 2000: 364). Öte yandan, H. İnalcık (1998: 235)'ın "Birgivî, Hz.Peygamber'in vefatından bu yana İslâma sokulan çeşitli bid'atlere saldırmak için İslâm fıkhının Hanbelî mezhebinin içtihatlarını kullanıyordu" ifadesine karşılık, Birgivî, sıkı bir Hanefi idi (Şeker 1994: 74).

bizzat ona düşmanlıkla itham edilebiliyor veya karşı eğilimle özdeşleştirilebiliyordu. İslâm tarihinde felsefeye yaklaşımda Gazâlî ile İbn-i Rüşd'ün karşı karşıya getirilmesinin veya Muhyiddîn b.'Arabî, İbn-i Teymiye ve Birgivî gibi âlimler hakkında yapılan haksız ve çelişkili değerlendirmelerin temelinde bu gerçek yatar. Osmanlı'da XVII. yüzyılın ilk yarısında, vefatından sonra Birgivî'nin yolunu izlediğini iddia eden Kadızâde ile Halveti Şeyhi Abdülmecid Sivasî arasındaki mücadele de tasavvuf konusundaki benzer yanlış anlaşılmalardan kaynaklanıyordu. Dahası polemik düzeyini geçerek cami minberlerine taşınan bu tartışmalar, daha sonra kızışarak Kadızâdeliler tarafından 1656 yılında İstanbul'daki tekkelerin basılmasına kadar varan bir takım şiddet eylemlerine yol açmıştı.[13]

Kâtib Çelebî (1990: 137-41), daha çok Kadızâde ve Sivasî'nin kişisel ihtiraslarına bağladığı bu tartışmanın olumsuz sonuçlarına dikkat çektikten sonra fesada yol açan her türlü taassubun önünün alınması, doğru yolda göründüklerine bakılmaksızın iki taraftan birinin baskın çıkmasına izin verilmemesi gerektiğini belirtir ve "Dünyanın düzeni, bütün halkın çizgiden dışarı çıkmamasıyla yürür gider" der. Çelebî, burada dengeci bir tavırla iki taraf arasında nötr görünür. Ancak Kadızâdeli hareketinden sonra şeriat/tarikat dengesinin bozulduğu ve ibrenin dogmatizm ve yobazlığa kaydığı söylenebilir.

Böylece bir yandan Osmanlı kültürünün dayandığı şeriat-tarikat dengesi bozulurken, öte yandan tarikatların kendi içindeki denge de bozulacak, aşırılıklar ve iktidar kavgaları başlayacaktı.[14] Tarikatların içe kapanması veya uçlara düşmesiyle şeriat-tarikat dengesinin bozulması, Osmanlı uygulamasında şeriatı da hakikat göstergesinden mahrum bırakacaktı. Böylece pragmatist mülkiyenin nezdinde zaten iğreti bir konuma sahip olan şeriata ilişkin duyarlık, *kânun* zihniyeti karşısında giderek azalacaktı. Kadızâde ve Sivasî taraftarları veya şeriat ile tarikat ehli arasındaki bu mücadele, Çerkeşî Mustafa Efendi'nin *Risâle fi Tahkîki't-Tasavvuf* adlı risalesini yazdığı II. Mahmud zamanına kadar sürecekti (Abdülkadiroğlu 1986).

Diğer taraftan Osmanlı ilim dünyasında fıkıh ile tasavvuf arasındaki mücadele zamanla iki temel tasavvuf anlayışı arasındaki mücadeleye dönüştü: Muhyiddîn b. Arabî (1160-1236)'nin geliştirdiği *vahdet-i vücud* ile İmam-ı RabbÂnî (1564-1624)'nin buna karşı geliştirdiği *vahdet-i şühûd* anlayışları arasında. Ancak İbn-i 'Arabî ekolü, özellikle üvey oğlu Sadrüddîn Konevî (-1272) sayesinde Osmanlı dünyasında Nakşibendî gelenekte bile revaç bulmuştu. Maalesef Osmanlı İslâm anlayışının şekil-

[13] Tafsilat, Zilfi 1986, Aslan 1992: 69-76, İnalcık 1998: 235-6.

[14] Sayar 1986: 161. Ayrıca Kadızâdeliler hareketinin medreselerin eğitim zihniyeti üzerindeki olumsuz tesirleri hakkında, Atay 1983: 166.

lenmesi sürecinde hayatî bir aşamayı oluşturan Yavuz ve Kanûnî döneminin tatminkâr bir incelemesi henüz yapılmış değildir. Yavuz Selim'in duyduğu hürmetten dolayı Şam'daki türbesini yaptırdığı İbn-i 'Arabî, Şeyh Bedreddin ile birlikte İbn-i Kemal, Taşköprîzâde, Kâtib Çelebî gibi seçkin Osmanlı ulemasını da cezbetmiştir. Dolayısıyla Bedreddin örneğindeki gibi bölünmeler, aslında doktrinal olmaktan çok siyasî ihtilaflardan, öğretilerin siyasî amaçlarla farklı yorumlanmasından kaynaklanıyordu. Ancak Şeyhülislâm İbn-i Kemal, risalelerinde övgüyle bahsetmesine karşılık eserlerinin avam için sakıncalı olabilecek müteşâbih yönlerinden dolayı İbn-i 'Arabî hakkında ihtiyatı öngören bir fetvâ vermişti (Öçal 2000: 407).

IV- İLMİHAL SENTEZİ

"İlmihal sentezi"nden kasıt, ekber ve esgar ile zâhir ve bâtın boyutlarının sentezlendiği küllî fıkhın süzülmesidir. İmâm-ı A'zam, "Nefsin, leh ve aleyhindeki şeyleri tanıması" şeklindeki küllî fıkıh tarifiyle ilmihali kavramsallaştırmıştır. Bu tarif doğrultusunda görebildiğimiz kadarıyla İslâm tarihinde yazılan ilk ilmihal, Ebû Bekr Varrâk Muhammed b. Ömer Tirmizî Belhî (-280/-893)'nin (2001) *Kitâbü'l-'Âlim ve'l-Müte'allim* adlı kitabıdır. Bu konudaki önemli eserlerden biri de Zekeriya b. Muhammed Kazvinî (1203-1283)'nin *Müfîdü'l-'Ulûm ve Mübîdü'l-Hümûm* adlı eseridir. Diğer taraftan *Şerâitu'l-İmân* isimli anonim eser de Ahmed Yesevî'nin açtığı çığırda Ota Asya'da verilen ilk Türkçe ilmihal sayılabilir (Köprülü 1981: 45). İlmihal terimi ise çok sonra görebildiğimiz kadarıyla Burhaneddin Zernûcî (-602/-1223) tarafından kullanılmıştır.

Modern dünyanın yol açtığı anlam aşınmasından birçok kavram gibi "ilmihal" de nasibini almıştır. Günümüzde ilmihal kavramının aslî anlamının unutulduğu söylenebilir. Bugün ilmihal denince, özellikle Müslüman halkın "karşılaşacağı durumlar için gerekli temel bilgiler bütünü", veya fıkıh bilgisinin halka yönelik bir *vülgerizasyonu* (avamileştirme) anlaşılmaktadır ki bu oldukça eksik bir anlayıştır. "İlim ve hâl" şeklinde iki kelimeden oluşan bu terkipteki anahtar kavram, "hâl"dır ki bununla kastedilen, sadece insanın içinde bulunduğu durum veya pratik değildir. "Hâl", "kâl"in karşılığı olarak kullanılan tasavvufî bir kavramdır; Azîz Mahmud Hüdâyî (1338: 164)'nin ifade ettiği gibi: "Fe leyse'l-kâlü ke'l-hâli/Ve leyse'l-'ilmü ke'l-'ayni /Ve eyne'n-nâkısü'l-e'mâ/Ve eyne sâhibü'l-aynî." Buradan "ilmü'l-hâl"in teorik ilim anlamında "ilmü'l-kâl"ın karşılığında geniş bir anlama sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Daha derinden bakıldığında, mâzi ile müstakbel arasında zamansal bir kip olarak hâl, sûfiliğin şartı sayılmıştır. Sûfilik, "mâziye ve müstakbele nazar etmeyip vaktin hükmünü vermektir" ki bunu başarana "ehl-i hâl,

ibnü'l-vakt (vaktin oğlu)-*sûfî*" denir. Bunu da aşıp vakit ve hâl kayıtlarından kurtulanlara ise "ebû'l-vakt (vaktin babası)-*sâfî*" denir.[15] Bu bakımdan "hâl", sekülerizmin parolasını oluşturan, seküler'i tanımlayan "burada ve şimdi"nin formülü sayılabilir. İnsanın her bakımdan yaşadığı hâli yönetmesini sağlayacak "ilmü'l-hâl" (hâl ilmi) İslâmî, geleneksel dünyada ideal ilim, "hüsnü'l-hâl" (hâl güzelliği) ise ideal amel sayılmıştır (İbrahim b. İsmail 2009: 28).

Bunu daha iyi anlamak için dinin nihaî olarak hakka giden dört kapısı veya tavrının nasıl formülleştirildiğine bakmalıdır: 1. Şeriat, kavl-i Muhammedî, 2. Tarikat, fiil-i Muhammedî, 3. Marifet, hâl-i Muhammedî, 4. Hakikat, sırr-ı Muhammedî olarak tarif edilmiştir. Hz. Peygamber'in söz ve fiilinden oluşan "şeriat ve tarikat"ın *fıkh-ı zâhir*, hâl ve sırrından oluşan "marifet ve hakikat"in ise *fıkh-ı bâtın* anlamına geldiğini belirtmiştik. "Peygamberin hâli" olarak tarif edilen marifet, bilindiği gibi kişinin "nefsini tanımasıyla Rabbini tanıması" demektir. İmâm-ı A'zam'ın fıkhı da bu kavramla (ma'rifetü'n-nefsi) tarif ettiği hatırlanırsa ilmihal kavramının derinliği anlaşılır.

Şu halde ilmihali. "zâhirden batına. nihai olarak hakka giden bir yolculuğun, tahavvülün. nefsi eğiterek aşmanın bilgisi" olarak tanımlayabiliriz. Bu itibarla Ebû Bekr Varrâk'tan itibaren bütün ilmihal eserlerini "zü'l-cenâhayn-iki kanatlı" denen sufî âlimler yazmıştır. Bu, hem söz konusu bilgi, hem de telif türünden anlaşılabilir. Günümüzde yanlış sanıldığı gibi ilmihal, bir bilgi türünü (*discipline*) belirtir, bir telif türünü (*genre*) değil. Osmanlı'da XIX. asra kadar yazılan ilmihal eserlerinin başlığında "ilmihal" kavramına rastlanmaz. Telif türünü belirten kavramlar, aynı anlamda kullanılan "minhâc ve tarikat" ile "vasiyet" kavramlarıdır.

"Tarikat ve vasiyet" kavramları, anlamdaş olan Farsça "-nâme" veya Arapça "risâle" kelimeleriyle kullanıldığında ilmihal türünü belirtir; Birgivi'nin ünlü eserinin. hem *Risale-i Birgivî*, hem de *Vasiyet-nâme* olarak adlandırılışında görüldüğü gibi. Gazâlî'nin *Minhâcu'l-Âbidîn* veya İsmail Ankaravî'nin *Minhâcu'l-Fukarâ* isimli eserlerinde olduğu gibi. *minhâc* kavramının tekil olarak kullanıldığı eserlerde tasavvuf daha teorik bir perspektiften ele alınır. Buna karşılık bunun *menâhic* şeklinde çoğul olarak kullanıldığı eserler, asıl ilmihal eserleridir. Burada "hak/hukuk" örneğinde olduğu gibi, kelime. çoğul kullanıldığında "hakka giden yolun bilgileri" anlamında ilmihal türünü ifade eder.

Ahîliğin kurucusu Ahî Evran (1171-1262)'ın *Menâhic-i Seyfî* adlı eseri Anadolu'da yazılan ilk Türkçe ilmihaldir. Ahî Evran, Fahrüddîn Râzî'nin öğrencisi olduğu için eser, Şâfi'î ve Eş'arî mezhebi üzerine yazılmış-

[15] "Hâl ile makam" arasındaki fark için de, Ankaravî 2008: 34-35, 401-2, 444.

tır. Onun çağdaşı sayılabilecek, Sadrüddîn Konevî'nin talebesi Sa'düddîn Fergânî (-699/-1299)'nin dört mezhep üzerine yazdığı Farsça ilmihal kitabının başlığında da aynı *menâhic* kelimesi kullanılmıştır: *Menâhicü'l-'Ibâd ile'l-Me'âd.*[16] İlginçtir ki aynı dönemde, aynı dilde (Farsça) ve benzer başlıkta önemli bir başka eseri de, yanlışlıkla Necmüddîn Kübrâ'ya atfedilen *Bahru'l-Hakâik* veya *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye* adlı ünlü tefsirin sahibi büyük âlim ve veli Necmüddîn Dâye (-654 /-1256) vermiştir: *Mirsâdü'l-'Ibâd mine'l-Mebdei ile'l-Me'âd.*[17]

Kutbuddîn İznikî (-821/-1418)'nin, Ebü'l-leys Semerkandî tarafından kaleme alınan *Mukaddime* adlı namaz risalesini Türkçe'ye çevirip inanç, ibadet ve ahlaka dair konuları eklediği *Kitabü'l-Mukaddime*'si ilk Türkçe ilmihal örneklerindendir. Bu arada belirtmek gerekir ki bütün İslâm dünyasında olduğu gibi Osmanlı'da da Gazâlî İslâm düşüncesinin otoritesi sayılsa da Osmanlı İslâm anlayışının ana kaynağı, Ebü'l-leys Semerkandî (-373/-983) olmuştur. İznikî'nin oğlu Muhammed b. Kutbiddîn İznikî (-855/-1450)'nin *Miftâhu'l-Cenne* adlı eseri de *Mızraklı İlmihal* deyiminden de anlaşılacağı gibi adeta bu türle özdeşleşmiştir (Tafsilat, Arpaguş 2001). Onları izleyen başlıca âlim Birgivî olmuştur. O, ünlü Arapça eserini tarikat (*et-Tarikatü'l-Muhammediye*), daha kısa Türkçe versiyonunu ise vasiyet (*Vasiyet-nâme*) kavramıyla ifade etmiştir.[18]

Osmanlı tarihinde *Tarikat-nâme* ismiyle birçok sufi-âlim eser vermiştir. Bunlardan bazıları, dar, teknik anlamda müridlere bir tarikatın seyr ü sülûk âdâbını öğreten eserlerdir. Ancak bununla geniş anlamda kastedilen, genele hitab eden ilmihaldir. Bu anlamda Karabaş Velî (Ali Alâeddin Etval) (1020-1097/1611-1686)'nin *Tarikat-nâme* isimli eseri, tipik, önemli bir ilmihaldir. Eserin önemi, çok-katlı söyleminden gelmektedir. Karabaş Velî, eserinde hitab ettiği müminler kitlesini "avam, has, ehas"

---

[16] Köprülü 1981: 203. İdris-i Bitlisî'nin oğlu olan Mevlânâ Ebu'l-Fazl Mehmed Çelebi (-1572), bu eseri *Medâricü'l-İ'tikâd fi Tercemeti Menâhici'l-'Ibâd* adıyla Türkçeye çevirmiştir. Kâtib Çelebi bu eserin iki cilt olduğunu belirtmiştir, ancak eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı belli değildir.

[17] Necmeddîn-i Dâye, Kayseri'de yazmaya başladığı eseri 1230 yılında Sivas'ta tamamlayarak Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubat'a, Kâsım b. Mahmud Karahisarî ise 1421 yılında eseri *İrşâdü'l Mürîd ile'l-Murâd fi Tercemeti Mirsâdi'l-'Ibâd* adıyla Türkçe'ye çevirerek dönemin Osmanlı Sultanı II. Murad (824-848/1421-1444)'a sunmuştur. Şeyhoğlu Mustafa (1334-1413) *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ* adlı eserini 803/1401'de *Mirsâdu'l-'Ibâd*'ın son bölümünü esas alarak dönemin devlet adamlarından Paşa Ağa b. Hoca Paşa adına yazmıştır (Örs 2002).

[18] M. Cemal Sofuoğlu, "Birgivî'nin Vasiyetnamesi Üzerine Bazı Düşünceler," Şeker 1994: 73. *Risale-i Birgivî*, 1803 yılında matbaada basılan ilk din kitabı olduğu (Kabacalı 1989: 84) gibi bir süre sonra Fransızcaya da çevrilmiştir (*Exposition de la Foi Musulmane*, traduite du Turc de Muhammad Ben Pir-Ali Elberkevi, avec des notes par M. Garcin de Tassy, Paris/Amsterdam: G. Dufour, 1822). Eser, Cumhuriyet döneminde de yayınlanmıştır: *Risale-i Birgivî: Müminlere Nasihat*, M.Ş. Eygi-A.E.Yücel (yay.) (İstanbul: Bedir, 1964).

olarak üçe ayırarak üç seviyede açıklama yapar (Kara 2003: 142-46). Pejoratif anlamda ilmihalin avama özgü bir bilgi türü olduğu anlayışını çürüten bu yaklaşım, ilmihal kavramının bahsettiğimiz, aslî, derin, tasavvufî anlamını gösterir.

Kanaatimce Osmanlı'da bu aslî, derin anlamda ilmihal telifinin zirvesi İsmail Ankaravî (-1040/-1630)'nin (2008) *Minhâcu'l-Fukarâ* adlı eseridir. Bu eser, tasavvufun Osmanlı formülasyonu olarak görülebilir. Görünüşte Mevlevî tarikatı hakkındaki yanlış anlama ve suizanları gidermek için yazılmış olsa da eser, tasavvuf hakkındaki anlayışların yüksek bir sentezini simgeliyordu. Bu, temel tüm kavramlarını öğrenerek tasavvufu kavramaya yeterli bir eserdir.

Bu bakımdan ilmihaller, yüksek/popüler İslâm ayırımlarını berhava ederek sünneti yaşatacak ortak bir İslâmî anlayışın yaşatılmasında önemli rol oynarlar. Zaman içinde özellikle "sünnet/bid'at" ikilemi bakımından vurguların nasıl değiştiğini göstermesi bakımından ilmihaller, devirlerinde geçerli İslâmî anlayışı tespitte, İslâmî zihniyetin değişim sürecini izlemede anahtar önem taşırlar.

B- YATAY-HİKEMÎ İSLÂM SENTEZİ

Bu şekilde Müslüman komünal kimliğin kaynağı olarak fıkhî sentez başarıldıktan sonra sıra, kozmopolitan kimliğin kaynağı olarak hikemî senteze gelir. Bu tür bir sentez arayışı, tarih ve coğrafyada temellenen bir emperyal bilincin doğuşuyla başlar. Osmanlı Devleti, Moğol istilalarının İslâm dünyasında yarattığı depremden sonra gelişen büyük İslâmî mutlakiyetçi monarşilerin en süreklisi ve en güçlüsü olarak ortaya çıkmıştı (Hodgson 1977: III/99). Klasik Osmanlı insanının telakkisine göre Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesine çıkışı, İslâm tarihinde bir "ikinci dalga"yı simgeliyordu. Gerçekten geleneksel Osmanlı insanı yaşadığı topluma, iki tarihî trendin zirveye çıkışı olarak bakardı. *Birincisi*, Hz. Muhammed'in risaletiyle, İslâm'ın çıkışı ve halifeliğin kuruluşuyla, *ikincisi* de Osmanlı hanedanı ve devletinin ortaya çıkışıyla başlamıştı. İkisi arasında bağlantı Selçuklu Türkleri'nin istilalarıyla ve önce İran'da, sonra Anadolu'da Selçuklu sultanlıklarının kuruluşuyla sağlanmıştı (Lewis 1962: 323). Osmanlı tarihi, doğrudan İslâm'ın tarihi olarak algılanmış, Türkler'in ve Türkiye'nin İslâm öncesi tarihi hiçbir ilgi konusu olmamıştır.

Osmanlı'da bu bilincin tam inkişafı, İstanbul'un fethinden sonradır. Hz. Peygamber (S.A.S.)'in ünlü hadisiyle de müjdelenen (Müttakî 2004: XIV/99), "İstanbul'un 1453'te fethi, Rum Sultanlığının defterini dürerek, Türklere salt bir aşiret misyonundan farklı olarak daha fazla bir imparatorluk bilinci verdi" (Lewis 1962: 326, Lapidus 1991: 311). İstanbul'un fethinde Sultan Mehmed'in olduğu kadar ilahî gücün bir tecellisini gören

nice Müslüman vardı dünyada (Smith 1977: 38). Ondan sonra kendisi, bütün Müslümanlarca kâfirlere karşı yürütülen mücadelenin önderi kabul edildi. İslâm'ın düşmanlarına karşı destek olması dileğiyle İspanya'dan, Orta Asya'dan ve Hindistan'dan ona başvuruluyordu.

II. Roma'nın fatihi ve varisi olarak İslâm davasının bayraktarlığını ele geçiren Sultan Mehmed, Müslümanlar'ın *gazi*si, Türkler'in *hanı* ve Hıristiyanlar'ın *kayzer*i olarak bütün dünyaya hâkimiyet hayaliyle kozmopolitanizme yönelecekti. Geldiği nokta, Osmanlı'ya, Yakın Doğu, Akdeniz bölgesinde ekümenik bir barış misyonu yüklüyordu. Fatih'in entelektüel altyapısı, böyle bir vizyon ve misyona müsaitti. İslâm medeniyetinin klasik dillerinin yanı sıra Latince ve Yunanca bilen Fatih Sultan Mehmed'in kitaplığında bu dillere ait kitaplar vardı. Çevresinde İtalyan hümanisti Ancona'lı Pizzocolli de vardı; Fatih'in hayatını yazan Yunanlı Kritohulos, portresini yapan Venedikli Bellini idi (İnalcık 1997: 181). Fatih'in hükümdarlığı sırasında gerçekten kozmopolitan bir çağın, bilimsel bir rönesansın başlangıcı sezilebilirdi. Ancak onun şahsında Osmanlı liderliği, komünalizme dayanan sağlam bir kozmopolitanizmi başaramayan Abbasî Devleti'nin akıbetinden gereken dersi almıştı.

Irak'ta Ebû Hanîfe ile Ebû Hayyân Tevhîdî (320-414/932-1023) tarafından ayrı ayrı başarılan fıkıh ile hikmet formülasyonları bütünleştirilemediği için İslâm düşüncesinin tikel ve evrensel boyutları birbirlerine bağlanamamış, bu nihaî sentez Horasan'da Hakîm Tirmizî gibi hâkimlere kalmıştı. Bu sentez, bilahare Endülüs'te Muhyiddîn b. 'Arabî tarafından daha da geliştirilecekti. İslâm dünyasında Rum denen Anadolu, coğrafî olarak Horasan ve Endülüs'te gelişen bu Doğu ve Batı İslâmının buluşma yeri olacaktı.

Önce Selçuklu başkenti Konya, sonra Osmanlı başkenti İstanbul, İslâm medeniyetinin Doğu ve Batı kısımlarını birbirlerine bağlayan köprüler haline geldiler. XIII. yüzyılda Konya'da Mevlânâ, Sadrüddîn Konevî ve İbn-i 'Arabî gibi Doğulu ve Batılı mutasavvıflar buluşmuştur. VIII. yüzyılda Abbasî halifesi Ebû Ca'fer Mansûr (754-775) tarafından kurulan Bağdat, İslâm ortaçağlarının muhteşem kozmopolitan medeniyetinin simgesi olmuş; "Ana gibi yar, Bağdat gibi diyar olmaz; Sora sora Bağdat bulunur; Yanlış hesap Bağdat'tan döner" gibi sözlerle darbımesel haline gelmişti. Doğu ile Batı arasındaki eşsiz konumuyla bir dünya şehri olan İstanbul, Fatih'in gözünde, Moğol yıkımından sonra artık bir nostalji olan Bağdat'ın yerini alacaktı; şehrin fiziksel ve kültürel altyapısı bu amaca göre tasarlandı (İnalcık 1998: 249-71). İstanbul'un orijinali olarak Fatih'in *İslâmpol* (İslâm şehri) adını verdiği şehir, çok geçmeden İslâm medeniyetinin bir çekim noktası haline geldi. İslâm dünyasının her yanından, Hindistan, Horasan, Dağıstan, Halep, Şam, Mısır ve Karaman'dan pek

çok âlim İstanbul'a geliyor, Ali Kuşçu gibi ünlü âlimler, olgunluk dönemlerini burada geçiriyordu.

Osmanlı Devleti'nin ilk şeyhülislâmı konumundaki Mâverâünnehir kökenli Molla Şemseddin Fenârî (1350-1430), Horasan'da başarılan fıkıh ile hikmet arasındaki sentezin, dahası İslâm düşüncesinin Doğulu (Horasan) ve Batılı (Endülüs) parçaları arasındaki sentezin temsilcisi sayılabilirdi. Osmanlı düşünce dünyasını derinden etkileyecek vahdet-i vücud anlayışının mimarı İbn-i 'Arabî'nin talebesi Sadrüddîn Konevî'nin *Miftâhu'l-ğayb* isimli eserini şerh ettiği *Misbâhu'l-'Ayn* isimli eseri, bu sentezin belirgin bir örneğini oluşturuyordu. Felsefe, kelam, tasavvuf kadar usûl-i fıkıh, ilimler ve tefsir alanlarında önemli eserler veren Fenârî, olgun İslâm düşüncesinin Osmanlı sentezinin mümessili sayılabilirdi.

Bir imparatorluğun kuruluşu sürecinde her alanda, siyasî, iktisadî ve hukukî olduğu gibi dinî-fikrî alanda da tanımlama, kurumsallaştırma ve formülleştirme yoluyla küllî bir düzenleme girişimi görülür. İslâm yorumunun tanımlandıktan sonra kurumsallaştırılması, medreseler sayesinde gerçekleşir. Büyük Selçuklu Sultanlığı (1038-1157) zamanında Şiî-Batınî akımın yarattığı çözülme tehlikesi üzerine, dinin aslî, sünnî yapısının korunması amacıyla ünlü Selçuklu Veziri Nizamülmülk tarafından 1067'-de Bağdat'ta kurulan Nizamiye medreseleri ile ulemanın eğitim sistemi sayesinde örgütlenmesi başlamıştı.[19] Gazâlî'nin de müderrislik yaptığı bu medrese, aynı zamanda onun tecdit misyonuna zemin hazırlamıştır. Osmanlı Devleti'nde ilk şeyhülislâm sayılan Molla Fenârî tarafından kurulan medrese sistemi, teşkilat açısından İslâm dünyasındaki en yüksek noktasına ulaşmıştı.[20]

Fenârî, Osmanlı medresesini kurarken müfredatını yalnızca ehl-i sünnet kelamına değil, daha geniş anlamda İslâm düşüncesinin hâkim paradigmasını temsil eden Eş'arîliğe dayandırmıştı. Gazâlî ve Fahrüddîn Râzî, bu paradigmanın mimarları olarak Osmanlı ilim geleneğinin de kaynaklarını oluşturuyorlardı. Osmanlı medreselerinde verilen icazetlerdeki âlim silsilesinin Şerif Cürcânî, Nasîruddîn Tûsî ve Fahrüddîn Râzî vasıtasıyla Gazâlî'ye dayandırılması bunun göstergesiydi (İnalcık 1997: 175).

Selçuklu mirası Osmanlı sünnî İslâm anlayışı, Gazâlî'ye dayanıyordu. İlk dönemlerde Taşköprîzâde Ahmed gibi Osmanlı ulemasından bazısı, tasavvuf konusunda Sühreverdî (1145-1234) ve İbn-i 'Arabî ekollerine meyletmişlerse de şahsî olarak kalan bu eğilimler, medresenin dayandığı

[19] Bu oluşumun siyasi dinamikleri ve İslâm eğitim ve düşünce tarihindeki önemi hakkında bak. Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad." 1991: özellikle, VIII/1-4. 51-6.

[20] İnalcık 1997: 175, Fazlur Rahman 1992: 184, tafsilat, Akgündüz 1997.

Eş'arî paradigmayı etkilememişti. Özellikle Sadrüddîn Konevî ve Dâvûd-ı Kayserî aracılığıyla İbn-i 'Arabî ekolü Osmanlı dünyasında yaygın kabul bulmakla birlikte Gazâlî daima merkezde kalmıştır.

I - DİKEY HİKEMÎ SENTEZ

Fatih Sultan Mehmed, İstanbul'un fethinden sonra yöneldiği kozmopolitan vizyon uyarınca İslâm düşüncesinin Horasan sentezinin gözden geçirilerek medrese müfredatının bu paradigmaya dayandırılmasına karar verdi. Bunun ilk merhalesi, "dikey hikemî sentez" dediğimiz, asıl İslâm düşüncesi olarak fıkıh ile hikmet formülasyonlarının terkibidir. Bu merhalenin ilk adımı, Hakîm Tirmizî'de olduğu gibi fıkhı tamamlayan ilmî hikmetin nazarî hikmetten veya sufîce ayırımla bahsî hikmetin zevkî hikmetten (Seyyid Mustafa Rasim 2008: 449, 450) ayrılmasıdır. Bu hedef ise Gazâlî'nin İbn-i Sina başta olmak üzere "filozof" denen nazarî, spekülatif hikmet ehline yönelttiği eleştirinin haklı olup olmadığının yeniden değerlendirmesini gerektiriyordu.

Fatih Sultan Mehmed, İranlı Alâüddin Tûsî ile Bursalı Hocazâde Muslihuddin Mustafa (-1488)'yı Gazâlî ile İbn-i Rüşd arasında geçen din/ felsefe ilişkisine dair ünlü tartışmayı yeniden değerlendirmeye davet etti. Hocazâde'nin Gazâlî'yi haklı çıkaran risalesi, zamanın uleması tarafından Tûsî'ninkine üstün kabul edilmiş ve böylece Gazâlî, Osmanlı dünyasındaki otoritesini pekiştirmişti (İnalcık 1997: 177, 183). Hocazâde'nin eseri İslâm dünyasında ulema arasında o kadar şöhret bulmuştu ki ünlü âlim Celâlüddîn Devvânî eseri okuyunca "Böyle bir kitap yazmak benim de aklımdan geçiyordu; bunu görünce yazmaya lüzum kalmadı. Allah, bu kitabı telif edenden ve bu diyara getirenden (öğrencisi getirmişti) razı olsun" diyerek takdirlerini belirtmişti (Uzunçarşılı 1984: 230). Bu sonuç, alelıtlak "felsefe" denen nazarî hikmetin fıkıh ile uyuşamayacağının İslâm dünyasındaki nihaî kararı ve Fenârî'nin Osmanlı medresesini dayandırdığı Eş'arî paradigmanın teyidi olarak görülebilirdi.

Fatih-sonrası fıkhın hikmet ile bütünleştirilmesi projesinin ikinci adımı, hakikat peşindeki hikmet, kelam ve tasavvuf gibi farklı disiplinler arasında dikey hikemî senteze girişilmesidir. Kelâmcılar, sûfiler ve filozofların hakikate farklı yaklaşımlarının bir muhakemesinin yapılması gerektiğini düşünen Fatih'e Alî Fenârî, böyle bir muhakemeyi ancak zamanın ünlü İranlı âlimi Molla (Abdurrahman) Câmi (1414-1492)'nin yapabileceğini söyler. Fâtih'in teklifini kabul eden Câmi, bu üç zümre arasında altı konuda ihtilaf olduğunu söyleyerek bunların başında gelen vücud (varlık) konusunu ele aldığı ilk risalesi *ed-Dürretü'l-Fâhire*'yi gönderir. Maalesef Fatih'in zamansız vefatıyla Molla Câmi'nin diğer ihtilaf konularını ele alacağı proje akim kalır (Heer 1979, Öçal 2000: 198).

II- YATAY HİKEMÎ SENTEZ

Fatih-sonrası İslâm düşüncesinin hikemî sentezi projesinin ikinci merhalesi, Bağdat'ta Tevhîdî ile Câhiz'in başardığı tarzda ansiklopedik bir hikmet kaynağının ortaya koyulmasıdır. Ancak bu konuda Osmanlı'nın farklı, alternatif kozmopolitan ifade yolları izlediği görülür. Modern anlamda medeniyet, bilim, felsefe ve sanat alanındaki beşerî eserlerin, gelişimin toplamı olarak düşünülebilir. Buna göre Osmanlı gibi Müslüman imparatorluklar, kozmopolitanizmin, felsefe gibi "sert" yerine komünalizme uygun, mimarî ve kaligrafi gibi "yumuşak", estetik ifade yollarına önem vermiştir. Nitekim Mehmed Akif'ten farklı olarak Yahya Kemal gibi bir medeniyet sanatçısı için Osmanlı kozmopolitanizmi, Selimiye, Süleymaniye camilerinde tecessüm etmiş, yansımıştı.

Felsefî-ansiklopedik alanda ise bilinen belli başlı teşebbüs, Firdevsî-i Rûmî'nin *Süleymannâme-i Kebîr* adlı eseridir. Tam İstanbul'un fethedildiği 1453 yılında doğan ve asıl adı Şerefüddîn olan Firdevsî-i Rûmî, Fatih zamanı Osmanlı'da, Bağdat'ta Tevhîdî ile Câhız'de görülen evrensel, hümanistik yönelişli İran kültürünü temsil eder. Bu yüzden o, Osmanlı gibi sünnî İslâm anlayışının hâkim olduğu bir ülkede mezhebî sınırlamaları aşan, "senkretik" denebilecek hümanistik, toleranslı bir dinî zihniyet taşır. Resmen sünni kültür ve câmiaya mensup olmasına rağmen Firdevsî, gayr-i sünni (heteredoks) kültürle de münasebetini sürdürmüş, dahası bu tür eserleri yayınlamaktan çekinmemiştir. *Dâsitân-ı Ceng-i Âheng-i Efrâsiyâb-ı Türk* gibi sünni İslâm'a aykırı motifler taşıyan bir destan başta olmak üzere, *Hacı Bektaş Velâyet-nâme*'sini derleyerek, *Barak Baba Risâlesi*'ni şerh ederek Osmanlı toplumuna kazandırmaya cesaret etmiştir (Biçer 2006).

Kısacası formasyonu, zihniyet ve enerjisi itibariyle Fatih'in tasarladığı hümanistik kültürü yansıtacak bu ansiklopedi projesine en uygun kişi Firdevsî'dir. O, 1472'de Fars şairi Firdevsî-i Tûsî'nin *Şehnâme*'sini Türkçe'ye çevirerek Fatih Sultan Mehmed'e sundu. Ancak sultan, Şehnâme'nin yeterince bilinen bir eser olduğunu söyleyerek ondan Süleyman hakkında bir kitap yazmasını istedi. Firdevsî ise *Süleymannâme*'nin 81. cildinin 26'ncı varağında Yunanlı İskender için 24 mücellet *İskendernâme* yazıldığını, Hz. Süleyman için büyük bir *Süleymannâme* yazılmasını Fatih'e teklif ettiğini ve daha sonra ilk 6 cildini hazırlayarak ona teslim ettiğini söyler. O, Fatih'in talimatıyla başladığı 80 küsur ciltlik bu muazzam eserin geri kalan çoğunu II. Bayezid devrinde tamamlayarak ona sunar. Yavuz Sultan Selim devrinde de 81. cildini tamamlar. Konusu itibariyle *Süleymannâme*, Hz. Süleyman devrinin menkıbelerini ve müellifin kendi zamanına kadar gelen felsefe, geometri, astronomi ve tıp gibi konulara ait tüm bilgileri içine alan tam bir ansiklopedidir. Firdevsî

(2009)'nin bu eseri, devrinin Türk dili ve edebiyatı bakımından en hacimli eserdir.

Bu, kozmopolitan-ansiklopedik vizyon Osmanlı'da daha sonra Kâtib Çelebî ve *Marifet-nâme* müellifi Erzurumlu İbrahim Hakkı (1115-1194/1703-1780) ve ayrıca Alî Dede Bosnevî ve Râgıb Paşa gibi âlimler tarafından sürdürülmüştür. Ayrıca Bahaeddin Muhammad b. Ahmad İbşîhî (790-850/1388-1446)'nin *el-Müstatref fî Külli Fennin Müstazrâf* adlı ansiklopedik eseri de Osmanlı aydınları tarafından çok tutularak Namık Kemal'e kadar sürekli okunduğu gibi, II. Mahmud'un emriyle Türkçe'ye de genişletilerek çevrilmiştir. [21]

Geliştirildikten sonra bu tür bir hikemî anlayış, medresenin dayandığı paradigmaya dönüştürülmekteydi. Fatih'in İstanbul'u fethinden sonra yeniden yapılandırılan medreseler, onun evrensel vizyonu uyarınca aklî ve naklî tüm ilimleri kapsayan zengin bir müfredata ve ihtisaslaşmaya dayanıyordu (İnalcık 1997: 167-8, 176-7). Ortaçağ Batı üniversitelerinde olduğu gibi medreseler, dinî ilimlerin yanında geleneksel eğitimin temelini oluşturan, incelmiş, medeni bir insan yetiştirmeye yönelik *liberal arts*'a[22] dayalı klasik bir eğitim programı izliyordu.

III - AHLAKÎ SENTEZ

Abbasî Hilâfeti'nin akıbetinin gösterdiği gibi komünalizm, kozmopolitanizme öncelik taşıyordu, evrensel, kozmopolitan bir birlik, ancak dinî, komünal birliğe dayanarak kurulabilirdi. İlk "Panislâmist" sayılan Yavuz Selim (1512-1520)'in İslâm dünyasının ana topraklarını imparatorluğa katmasıyla Müslüman komünal birlik gerçekleşti. Yirmi yıl gibi kısa bir süre içinde 1516-1517'de Suriye ve Mısır'ın, 1534'te Irak'ın fethi, İslâm imparatorluğunun eski merkezlerini Osmanlılar'ın idaresine soktu ve onlara bir İslâmî imparatorluk miras ve misyonunu yükledi. Ve bu geliş-

[21] İbşihî'nin eseri, irâde-i seniyye ile Ekmekçi-zâde Ahmed Efendi tarafından tercüme edildikten sonra yine irâde-i seniye ile vakanüvis Esad Efendi tarafından çoğu maddesi (ilm-i muhâdârat) zeyl edilmiş ve ibâresi tezyin edilmiştir ki dinî hikâye ve hikmetli sözlere ait eserlerin cidden en istifâdeli ve seçkinlerindendir. Esad Efendi, ilâve ve tashih ettiği yerleri işaretlemiştir. İki büyük cilt halinde tertip edilmiş ve birinci cilt 1261, ikinci cilt 1263 tarihlerinde basılmıştır (Oğraş 1995): Ebü'l-Feth Bahaeddin Muhammed b. Ahmed b. Mansur İbşîhî, *Mahmûdü'l-Eser fî Tercemeti'l-Müstatrefi'l-Müste'ser* (Tercüme: Ekmekçi-zâde Hafız Ahmed-Sahaflar şeyhi-zâde Mehmed Esad]. 1261-1263, 3+757, 3+754, toplam 1453 s., İstanbul: Dâru't-Tıbâ'ati'l-Âmire.

[22] Kökü Aristo'ya dayanan ve ortaçağ Batı üniversitelerinin müfredatının temelini oluşturan *liberal arts*, kelime olarak "hür insanlara yaraşır bilgi dalları" anlamına gelmektedir ki bu, "gramer, belâgat ve mantık"ı kapsayan *trivium* (üçlü tarz) ve "müzik, geometri, aritmetik ve astronomi"den oluşan *quadrivium* (dörtlü tarz) olmak üzere *toplam* yedi disiplini kapsıyordu. Meslekî veya teknik bilgiye karşılık olarak "liberal arts", incelmiş, medenî bir insan yetiştirmeye yönelik genel kültür bilgisini ifade etmektedir ki bu, geniş anlamda Doğu kültüründeki "edeb" kültürüne tekabül etmektedir.

me yavaş yavaş Fatih'de zirveye çıkan kozmopolitandan tekrar komünal bir eğilime kayışa yol açtı. Ancak bu gelişme, Osmanlı entelektüel-kültürel hayatına medrese programına olduğu kadar belirgin yansımadı. Osmanlı gibi büyük bir iklimde farklı entelektüel, kozmopolitan eğilimler, daima yaşayacak alternatif kanallar bulabildiler. Bu gelişmeyi, açık kozmopolitanizmden bizim büyük hikemî sentezin "ahlakî ve edebî versiyonları" olarak ayırdığımız "yumuşak" bir kozmopolitanizme geçiş olarak özetleyebiliriz.

Yunanca *logos*, Latince *reason* denen *hikmet*, ikiye ayrılır: hikmet-i nazariye (*sophia*) ve hikmet-i ameliye (*phronesis*) ki bu ayırım, kabaca "ilk felsefe/son felsefe" olarak da düşünülebilir. Burada esas gaye, beşerî hayata anlam ve yön vererek düzenleyecek olan hikmet-i ameliyeye ulaşmaktır. Bilginin (*nomos*) varlığın (*cosmos*) yansıması sayıldığı geleneksel dünyagörüşü uyarınca pagan topluluklarda "ilk felsefe" olarak hikmet-i nazariyenin işlevi, "son felsefe" olarak hikmet-i ameliyeyi temellendirmekti. Ancak ilahî yasaya muhatap olduğu halde teodisi problemine çözüm arayan Fârâbî gibi İslâm filozofları da pagan filozoflar gibi hikmet-i nazariyeye öncelik verir. Onun için Aristo'nun asıl eseri, 150 defa okuduğu söylenen *Metafizik* idi. Ancak tezhibin talimden, ahlakın ilimden önce geldiğini düşünen öğrencisi İbn-i Miskeveyh için Aristo'nun asıl eseri *Nikomakos*'a *Ahlâk* idi.

Bu itibarla onun gibi İslâm filozofları için ahlak, evrensel, anonim hikmete dayanıyordu. İslâm dünyasında pratik ahlaka ilişkin ilk eserler, Hâris Muhâsibî ve Ebû Tâlib Mekkî gibi sufiler tarafından verilmişti. Ancak Aristo kaynaklı hikmete dayanarak nazarî ahlak alanında *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı ilk eseri veren Ahmed b. Miskeveyh (320-421/932-1030) oldu. Arapça literatürde onun açtığı bu çığırı *Ahlâk-ı 'Adûdiyye* adlı eseriyle başlıca 'Adûdiddîn 'Îci (-756/-1355) sürdürdü. Onun dışında Nasîruddîn Tûsî (-672/-1272) *Ahlâk-ı Nâsırî*, Celâlüddîn Devvânî (-908/-1502) *Ahlâk-ı Celâlî*, Hüseyin Vâiz-i Kâşifî (-910/-1504) *Ahlâk-ı Muhsinî* adlı Farsça eserleriyle bu çığırı izlediler. Bursalı Mehmed Tahir (1325)'in çalışmasından anlaşılabileceği gibi bu eserlerin hepsi birçok Osmanlı âlimi tarafından tercüme ve şerh çalışmasına konu edilmiştir.

Bağımsız telif olarak ise Osmanlı'da bu konuda başlıca Kınalızâde Ali Çelebî (916-979/1511-1572) *Ahlâk-ı 'Alâî* ve asıl adı Muhyî Mehmed b. Fethullah olan Muhyî-i Gülşenî (934-1014/1528-1605) *Ahlâk-ı Kirâm* adlı Türkçe eserleri verdiler. Özellikle Kınalızâde Ali Çelebî (2007: 454-55)'nin eseri, dikey-şer'î ile yatay-hikemî ahlakın ileri bir sentezini simgeliyordu. O, kitabının girişinde bu vadide kendisine takaddüm eden Tûsî, Devvânî ve Kâşifî'nin eserlerini değerlendirdikten sonra kendisinin Türk dilinde bunların dördüncüsü olacak hikmet-i ameliyenin tamamını

içeren bir eser vermeye niyetlendiğini belirtir. Eserin şer'î ahlak bakımından başlıca kaynağı Gazâlî'nin şaheseri *İhyâ-u 'Ulûmi'd-dîn*'dir. Eserinde İslâm dünyasında nazarî ahlak disiplininin öncüsü olan İbn-i Miskeveyh'e sadece iki yerde atıf yapan Kınalızâde, asıl kaynak olarak *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi alır. Bununla birlikte âlim, sırf naklin ötesinde, aralarında mukayese ve değerlendirme yapmak yoluyla Tûsî ile Devvânî'nin ilmî birikimine katkı yaptığını belirtir, dahası onları aştığını ima eder.

Hakikaten Kınalızâde'nin eseri, Osmanlı kültürünün aynası olarak görülebilecek bir ilim ve irfan hazinesidir. Eserinin önemini oldukça ilginç ifadelerle en iyi anlatan Kâtib Çelebî (1990: 52-53) olmuştur: "Fâzıl ve muhakkık Rûm allâmesi Kınalızâde Ali Efendi merhum *Ahlâk-ı 'Alâî* isimli büyük eserinde tafsilat üzere tesbit etti. Hakka tâlib olan imanlı dostlar o kitabı canı koruyan bir muska bilip evrâd ve ezkâr yerine onu okumayı iltizam etmeleri îcâb eder. Tâ ki din ve dünya itibariyle önemli olan şeylerin neler olduğunu öğrenip gereğince hareket edeler." Çelebî, arkasından asıl çarpıcı değerlendirmesini yapar: "Zira hikmetle şeriat arasını telif etmiş mübarek bir kitaptır. Ve müellif dünyaya bir kere gelen şahıslardandır."

Kınalızâde (2007: 456), eserinde hikmetin İslâm geleneğindeki zengin anlam dizisini bütünüyle aktarır ve hatta sıklıkla ayetlere atıfla bu bakımdan Kur'ânî kavramlara diğer tefsirlerde görülmeyen orijinal anlamlar verir. Örneğin Kur'ân'da bir ayette (Nahl: 125) geçen "hikmet" kelimesinin mantık ilminde zikredilen kaziye türlerinden birincisi olan "burhan" anlamına geldiğini söyler. Eserde şeriat-hikmet ilişkisinin kurulması tarzı dikkat çeker. Kınalızâde (2007: 51-54), hikmet-i nazariye ile hak itikat tarzını bildiren fıkh-ı ekberi, hikmet-i ameliye ile ise –iktibas ettiği Tûsî'nin sözü vesilesiyle– fıkh-ı esgar dediğimiz fıkhı kasteder. Ona göre Allah'ı tanıyarak (marifet) yolunu tutmadan, kısaca dindar olmadan sırf güzel ahlakla kurtuluşa ermek mümkün değildir.

Kınalızâde (2007: 414, 454-55), sıradan insanların Yunan filozoflarının peygamberlerin getirdiği şeriatları inkâr eden deist/ateistler oldukları yolundaki kanaatlerinin gerçeği yansıtmadığını belirtir. İsmail Hakkı Bursevî'nin eserine dayanarak hazırlanan önemli bir tasavvuf sözlüğüne göre de (Seyyid Mustafa Rasim 2008: 449, 450) "hikmet-i ameliyye erbabı olanlar Rasûle ittibâ' etmezler. Kendi akıllarınca şey' bulmaya çalışırlar." Evet, onlardan bazı gruplar, peygamberliğin göstergesi olan mucizeleri inkâr etmişlerdir ama bu genele teşmil edilemez. Kınalızâde'ye göre bizim peygamber dediğimiz seçkin kişiye önce gelen hakimler (filozoflar) "nâmûs sahibi" ve şer'ine "nâmûs" (*nomos*), sonra gelen hakimler ise "nebî ve şâri'" ve getirdiğine "şer'ü dîn" derler. Burada görüldüğü gibi o, vahiy-öncesi hâkimleri "önce gelen", vahiy-sonrası Müslümanları ise

"sonra gelen" olarak ayırır ve bunlar arasında sadece yasaları ve getirenleri adlandırmada bir farklılık bulunduğunu vurgular. Böylece o, Kur'ân-ı Kerim'de müteaddit surelerde geçen "kitâbı ve hikmeti verdik" ayetlerinin belirttiği üzere, Kitâb gibi Hikmet'in de Allah tarafından vahyedilmiş olduğunu kasteder. Ancak ilim-kitab isimli, hikmet, isimsizdir; Aristo gibi hâkimlere açıkça verilmediği için hikmet, Hz. Peygamber'in hadisinin de belirttiği üzere "anonim, yitik" sayılır (İbrahim b. İsmail 2009: 137).

Kınalızâde (2007: 161), "hukemâ, ulemâ ve urefâ" dediği hikmet, ilim ve tarikat ehlinden, zahiren farklı yolları izledikleri halde hedefte, vardıkları sonuçta birleşen zümreler olarak bahseder. Hukemâ ve ulemâ için aslında aynı anlama gelen "müte'ellihûn" ile "rabbâniyyûn" vasıflarını kullandığı "hukemâ-i müte'ellihûn ve ulemâ-yı rabbâniyyûn" tabirinden bu anlaşılır. Bu itibarla o, hikmetin hem teorik-ilmî, hem pratik-amelî anlamında (pagan) hâkimler ile (Müslüman) âlimleri karşılaştırır, örneğin Sokrat ve Eflatun gibi Yunan hâkimleri ile Müslüman selef-i sâlihînin yaşayışlarını zühd ahlakına örnek olarak birlikte zikreder.

Kınalızâde (2007: 63), "Ma'lûm olsun ki hukemâ "nefs-i nâtıka" dediklerine lisân-ı şer'-i mutahharede "rûh" derler" diyerek, farklı terimler kullandıkları halde şeriat ile hikmetin örtüştüğüne dikkat çeker. Bundan anlaşılacağı gibi onun ilgisi, Gazâlî gibi ulemanın tepkisini çeken İbn-i Sina gibi Müslüman filozofların yoğunlaştığı varlıkla ilgili nazarî hikmete yönelik değildir. O, amelî hikmetin ana konusunu oluşturan ahlakın muhatabı olarak insanın manevî yapısını, nefs ve ruhun mahiyetini araştıran nazarî hikmetin modern ontolojide "özel ontoloji" denen kısmında şeriatla örtüşen bir öğreti olarak hikmete başvurur. Amaç, özel ontoloji sayesinde insanın manevî yapısını araştırarak ahlakî değişim kapasitesini tespittir. Nitekim Horasan hikmet sentezinin mümessili sayılan Tirmizî'ye "Hakîm" lakabı verilmesinin sebeplerinden biri, ahlakî mücadelenin başlıca konusu olarak nefsin tanımına odaklanmasıdır.

IV-EDEBÎ SENTEZ

Yukarıda "ahlakî sentez" başlığı altında Osmanlı düşüncesinde şer'î ile hikemî boyutların örtüştüğü evrensel bir ahlak anlayışına nasıl ulaşıldığına işaret ettik. Bu başlık altında ele alacağımız "edebî sentez"den kasıt ise, bir bakıma bunun pratik boyutudur. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı'nın "seküler" niteliği daha belirgin görülür. Bu noktada başka çalışmalarımızda da vurguladığımız gibi (Gencer, 2009, 2010) Osmanlı'nın da mensup olduğu geleneksel dünyagörüşünün "seküler" niteliğine dikkat etmek gerekir.

Derinden bakıldığında görüleceği gibi "kitabına uydurmak" deyimi, geleneksel dünyagörüşünün beşerî pratiği tanımlama tarzında yatan espri-

yi anlatır. Geleneksel dünyagörüşüne göre beşerî pratiği tanımlamanın yolu, toplumu açıklamaktan değil, okumaktan geçer. Bu okuma ise *olan* ile *olması gerekenin* optimal bir uyumunu sağlamaya matuf bir okumadır. Çağımızda R. H. Brown (1992)'un dikkat çektiği gibi "toplum" veya geleneksel karşılığı "şehir", işaretler toplamı bir metin, "kitap" ise onu tanımlamak için gönderilmiş bir metindir; şehir, kitaba göre okunacak bir metin hükmündedir. Bu yüzdendir ki modern dünyada önce *edebiyât*, sonra *beşeriyât* (beşerî bilimler), sonra da *içtimâiyâta* (sosyal bilimler) dönüştürülen *edeb*, geleneksel insanı/toplumu okuma disiplini olmuştur.

Çağımızda edebiyat ile sosyal bilimlerin doğuşu arasındaki ilişkiye ilk kez Wolf Lepenies (1988) dikkat çekmiştir. Biz de Osmanlı örneğinde Namık Kemal gibi ediplerin, dünyanın olağanüstü değişmesinden kaynaklanan meşruiyet krizini telafi için edebiyattan içtimaiyata, toplumu okumadan açıklamaya geçen ilk sosyal bilimciler olduğuna dikkat çektik (Gencer, 2008: 191). Geleneksel olarak Kemal gibi "kalemiye" denen saray bürokrasisinin eğitimi Şeyh Sa'dî'nin *Bostan* ve *Gülistan*'ı, Mevlana'nın *Mesnevî*'si gibi eserlerin işlediği hümanistik Farsça edebiyata dayanıyordu ki Kemal, modernleşme döneminde bile toplumu okumak için bunlara atıf yapıyordu. Mâverdî (364-450/974-1058)'nin Osmanlı'da *el-Ahkâmu's-Sultâniye*'den çok tanınan eseri *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn* ise bu edebî sentezin Arapça-İslâmî versiyonu idi.

Bunun yanında Osmanlı'da *pend-nâme* ve *nasihat-nâme* gibi isimler alan İran hümanistik kültürüne dayanan tür, şer'î ilmihal türünün hikemî versiyonu olarak görülebilirdi. Daha eskiye gidildiğinde Yusuf Hâs Hâcib'in *Kutadgu Bilig* ile divan edebiyatında hikemî şiirin pîri Nâbî'nin *Hayriyye* adlı eserleri de bu tür içinde düşünülebilirdi.

Geleneksel dünyada modern dünyada "sosyal bilim" denen bilgi türünün karşılığını oluşturan edeb ile fıkıh, Osmanlı emperyal tecrübesinde gereken karşılığını bulmuştu. Örneğin Mâverdî'nin hilafetin KureyşÎliği yolundaki görüşleri, tabiatıyla hilafet yerine gazâ misyonunu benimseyen bir imparatorlukta gündeme gelmemiş, buna karşılık *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn* adlı eseri hayli tutulmuştur.

Bunların yanında doğrudan sosyal bilimin karşılığı olarak İbn-i Haldun (1332-1406)'un geliştirdiği *ilm-i 'umrân* da asıl ma'kesini Osmanlı'da bulmuştu. Modern dünyada *sosyal bilim*, daha doğrusu *toplum-bilimi*'nin karşılığı, kadim Yunan'da *ta politika* idi. Modern *politika* teriminin türediği Yunanca *ta politika*, Osmanlıca "-iyyât" kalıbıyla "şehriyyât", yani belli bir şehir ile ilgili hususlar (the things or affairs of the polis/city) anlamına geliyordu (Balot 2006: 2). Ancak zamanla tikel şehirden evrensel şehre doğru kozmopolitan fikrin gelişmesiyle saf tasvîrî-tecrübî bir disiplin anlayışından aynı zamanda normatif bir ilme, yani "şehir disipli-

ni"nden, "şehir ilmi" anlayışına geçişi ifade eden *ta politika*'dan *politikon* terimine geçildi (Embry 2005: 211).

İlahî bir dinin mensupları için beşerî hayatı düzenleyecek bir ilim, ancak vahiy ile gelen *nomos* (şeriat/fıkıh) olabilirdi, pagan disiplinler olarak *politikon* veya *sosyoloji* değil. Ancak İbn-i Haldun, Kuzey Afrika'da hızlı sosyal değişimin etkisiyle normalde zıt olan bu ilim anlayışlarının uzlaştırıldığı bir *umran* ilmini geliştirmeye yöneldi. İbn-i Haldun (2004: I/290), ülke idaresi için şeriatı yeterli görse de hükmen ona tâbi' bir disiplin olarak ilm-i 'umranı geliştirdi. Osmanlı da hükmen tek yasa olarak şeriata dayanmakla birlikte karmaşık bir emperyal rejimin gereği olarak fiilen kânuna (Moğol, Cengiz Yasası) da başvurmak zorunda kalmıştı. Bu bakımdan *Mukaddime* de emperyal tecrübeye uygun bir eser olarak Osmanlı'da büyük ilgi gördü.

Kaynakça

Abdülkadiroğlu, Abdülkerim (1986) "Şeriat Uleması İle Tarikat Meşâyıhı İhtilafı ve Tekke ve Zâviyelere Tayinler Hakkında İki Vesika" *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 28: 335-353.

el-'Aclûnî, İsmail b. Muhammed (2006) *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs 'ammâ İştehere mine'l-Ahâdîs 'alâ Elsineti'n-Nâs*. 1-II. Abdülhamid Hindâvî (ed.). Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye.

Ahmed Cevdet Paşa (1986) *Tezâkir*, I-IV. Cavid Baysun (yay.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Akgündüz, Hasan (1997) *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi: Amaç Yapı İşleyiş*. İstanbul: Ulusal.

Ali b. Meymûn el-İdrisî, el-Ğumârî (2002) *Risâletü'l-İhvân min Ehli'l-Fıkhı ve Hameleti'l-Kur'ân ve Risâletü'l-İhvân ilâ Sâiri'l-Büldân*. Hâlid Zehrî (yay.) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

—— (2007) *Beyânü Ğurbeti'l-İslâm bi-Vâsıtati Sınfeyn mine'l-Mütefakkıha ve'l-Mütefakkıra min ehli Mısr ve'ş-Şâm ve mâ Yelîhimâ min Bilâdi'l-E'câm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

Ankaravî, İsmail Rusûhî (2008) *Minhâcu'l-Fukarâ*. Safi Arpaguş (yay.), İstanbul: Vefa.

Arpaguş, Hatice Kelpetin (2001) *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*. İstanbul: Çamlıca.

Aslan, Ahmet Turan (1992) *İmam Birgivi*. İstanbul: Seha.

Atay, Hüseyin (1983) *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Dergah.

Azîz Mahmud Hüdâyî (1338) *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*. Muhammed Gülşen (yay.), İstanbul, Matbaa-i Bahriyye.

el-Bâbertî, Ekmelüddîn (2009) *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*. Abdüsselâm b. 'Abdilhâdî Şennar (yay.). Beyrût: Dâru'l-Beyrûtî.

Balot, Ryan K. (2006) *Greek Political Thought*. Malden, MA: Blackwell.

Bayram, Mikail (2005) "Danişmend Oğullarının Dini ve Millî Siyaseti," *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 18 (Güz): 142-143.

Berkes, Niyazi (1984) *Teokrasi ve Laiklik*. İstanbul: Adam.

Berkey, Jonathan P. (1995) "Tradition, Innovation and the Social Construction of Knowledge in the Medieval Islamic Near East," *Past& Present* 146 (February): 38-65.

Biçer, Bekir (2006) *Firdevsî-i Rumî ve Tarihçiliği*. Konya: Tablet.

Brown, Richard Harvey (1992) *Society as Text: Essays on Rhetoric, Reason, and Reality*. Chicago: University of Chicago Press.

Bursalı Mehmed Tahir (1325) *Ahlak Kitaplarımız*. İstanbul.

Cici, Recep (1994) "İslâm Hukuk Tarihi Açısından İlk Dönem Osmanlı Hukuk Çalışmalarına Bir Bakış (1299-1500)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6: 241-59.

—— (2001) *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları: Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar*. Bursa: Arasta.

Davison, Roderic H. (1990) *Essays in Ottoman and Turkish History 1774-1923: The Impact of the West*. USA: Saqi.

Ebû Bekr el-Varrâk Muhammed b. Ömer Tirmizî (-280/ -893) (2001) *Kitâbü 'l-Âlim ve'l-Müte'allim*. Rıfat Fevzi Abdülmuttalib-Ali Abdülbasıt Mezid (yay.) Kahire: Mektebetü'l-Hancı.

Embry, Charles R.-Cooper, Barry-Sandoz Ellis (2005) *Philosophy, Literature, And Politics: Essays Honoring Ellis Sandoz*. Columbia: University of Missouri Press.

Eyyûbî (1991) *Menâkıb-ı Sultan Süleyman*. Mehmet Akkuş (yay.). Ankara: Kültür Bakanlığı.

Fazlur Rahman (1992) *Islam*, 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.

Fındıkoğlu, Ziyaettin Fahri (1953) "Türkiye'de İbn-i Haldunizm," *Fuad Köprülü Armağanı*, 153-63. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi.

Firdevsî-i Rumî (2009) *Süleymannâme-i Kebîr* M. Atâ Çatıkkaş (yay.), Ankara: Türk Dil Kurumu.

Fleischer, Cornell H. (1983) "Royal Authority, Dynastic Cyclism and "Ibn Khaldunism" in Sixteenth-Century Ottoman Letters," *Journal of African and Asian Studies* 18/3-4: 198-219.

Gencer. Bedri (2000) "Türkiye'de Laikliğin Tarihi Dinamikleri." *Toplum ve Bilim* 84 (Bahar): 151-171.

—— (2004) "Osmanlı'da Meşruiyet Tabakalaşmasının Oluşumu," *İstanbul Üniversitesi SBF Dergisi* 30 (Mart): 65-100.

—— (2008) *İslam'da Modernleşme, 1839-1939*. Ankara: Lotus.

—— (2009) "Hâl ve Muhâl: Sekülerlikten Sekülerizme," *EskiYeni*, 13, (Bahar) 14-21.

—— (2010) "Modern Dünyada Gelenek ve Gelenekselcilik," *EskiYeni*. 16, (Kış) 82-89.

Gökalp, Ziya (1977) *Malta Konferansları*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Günaltay, M. Şemsettin (1932) "İslam Medeniyetinde Türklerin Mevkii," *Birinci Türk Tarih Kongresi*, 289-306, Ankara: Maarif Vekâleti.

Heer, Nicholas (1979) *The Precious Pearl. Al-Jami's al-Durrah al-Fakhirah*. Albany, NY: SUNY

Press.
Hodgson, Marshall G. S. (1977) *The Venture of Islam: Conscience and History in World Civilization*, I-III. Chicago: University of Chicago Press.
—— (1996) *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*. New York: Cambridge UP.
Horii, Satoe (2002) "Reconsideration of Legal Devices (Hiyal) in Islamic Jurisprudence: The Hanafis and Their "Exits" (Makhārij)," *Islamic Law and Society* 9/3 (December): 312-57.
İbn Ebi Şerif, Kemâlüddin (2009) *el-Müsâmera bi-Şerhi'l-Müsâyera fi'l-'Akâidi'l-Münciye fi'l-Âhira*. Salahuddîn el-Hımsî (yay.). Beyrût: Dâru'l-Beyrûtî.
İbn-i Haldun (2004) *Mukaddimetü İbn-i Haldun*, I-II. Abdulah M. ed-Derviş (yay.), Dımaşk: Dâru Ya'rib.
İbrahim b. İsmail (2009) *Şerhu Ta'limi'l-Müte'allim*. Dımaşk: Dâru'n-Nu'mân.
Imber, Colin (1997) *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Edinburgh: Edinburgh UP.
İnalcık, Halil (1986) "Arab-Turkish Relations in Historical Perspective (1260-1914)," *Studies on Arab-Turkish Relations* 1: 148-157.
—— (1997) *The Ottoman Empire The Classical Age 1300-1600*. London: Phoenix.
—— (1998) *Essays in Ottoman History*. İstanbul: Eren.
Itzkowitz, Norman (1980) *Ottoman Empire and Islamic Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
İzmirli, İsmail Hakkı (1329) *Usûl-i Fıkıh Dersleri*. Dersaadet: Matbaa-i Hukûkiye.
—— (1932) "İslam Medeniyetinde Türkler'in Mevkii Hakkında Mütalaa" *Birinci Türk Tarih Kongresi*, 321-7, Ankara: T.C. Maarif Vekâleti.
—— (1981) *Yeni İlm-i Kelam*. Sabri Hizmetli (yay.), Ankara: Umran.
Kabacalı, Alpay (1989) *Türk Kitap Tarihi*. İstanbul: Cem.
Kaplan, Mehmet v.d. (yay.) (1974-1979) *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi*, I-III. İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi.
Kara, Kerim (2003) *Karabaş Velî: Hayatı, Fikirleri, Risaleleri*. İstanbul: İnsan.
Karaman, Hayreddin (2000) "Osmanlı Hukukunda Mezhep Tercihi," *Yeni Türkiye* 6/33: 571-579.
Kâtib Çelebi (1994) *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, I-VI. M. Şerafeddin Yaltkaya (yay.), Beyrût: Dâru'l-Fikr.
—— (1990) *İslamda Tenkid ve Tartışma Usûlü (Mîzânü'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ehak)*. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara (yay.), İstanbul: Marifet.
—— (1982) *Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar* (Düstûru'l-Amel li-Islâhi'l-Halel). Ali Can (yay.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
Kavakçı, Yusuf Ziya (1976) *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâ'un-Nehr İslam Hukukçuları*. Ankara: Atatürk Üniversitesi.
Kınalızâde Ali Çelebi (2007) *Ahlâk-ı 'Alâî*. Mustafa Koç (yay.), İstanbul: Kaynak.
Köprülü, M. Fuad (1981) *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Lapidus, Ira M. (1991) *A History of Islamic Societies*. New York: Cambridge UP.

Lepenies, Wolf (1988) *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*. Cambridge: Cambridge UP.

Lewis, Bernard (1962) *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford UP.

—— (1988) "Ibn Khaldun in Turkey," *Studies on Turkish-Arab Relations* 3: 108-9.

Lybyer, Albert Howe (1966) *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*. New York: Russel & Russel.

Makdisi, George (1991) *Religion Law and Learning in Classical Islam*. Hampshire: Variorum.

Mardin, Şerif (1996) [1962] *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. M. Türköne-F. Unan-İ. Erdoğan (trc.), İstanbul: İletişim.

—— (1989) *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*. Albany: State University of New York.

el-Mutî'î, Muhammed Bahît (2008) *Risâletün fî Beyâni'l-Kütübi'lletî Yu'avvelü 'Aleyhâ*. Hasan Es-Semâhî Süveydân. Dımaşk: Dâru'l-Kâdirî.

el-Müttaki, 'Alâüddîn 'Alî (2004) *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ahvâl*. I-XVIII. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

Nizâmü'l-Mülk (1982) *Siyâset-Nâme*. Mehmet Altay Köymen (trc.) Ankara: Kültür Bakanlığı.

Ocak, Ahmet (2002) *Selçuklular'ın Dinî Siyaseti (1040-1092)*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı.

Ocak, Ahmet Yaşar (1999) *Türkler, Türkiye ve İslam*. İstanbul: İletişim.

Oğraş, Rıza (1995) *Esad Mahmud Efendi'nin Hayatı, Edebi Kişiliği ve Şahidü'l-Müverrihin Adlı Eserinin Metni*. Edirne: Trakya Üniversitesi.

Ostrorog, Count Leon (1972) *Ankara Reformu*. Yusuf Ziya Kavakçı (trc.), İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi.

Öçal, Şamil (2000) *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelamî Görüşleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Öngören, Reşat (2000) *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*. İstanbul: İz.

Örs, Derya (2002) "Necmuddin-i Râzi: Hayatı ve Eserleri," *Nüsha* 2/6 (Yaz): 19-34.

Peters, Rudolph (2005) "What Does it Mean to Be an Official Madhhab? Hanafism and the Ottoman Empire," *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution and Progress*, Peri Bearman-Rudolph Peters-Frank E. Vogel (eds.). 147-58. Cambridge: Harvard UP.

Robertson, Roland (1970) *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Blackwell.

Safi, Omid (ed.) (2006) *The Politics of Knowledge in Premodern Islam Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Sava Paşa (1955-1956) *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*. I-II. Baha Arıkan (trc.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Sayar, Ahmet Güner (2000) *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*. İstanbul: Ötüken.

Seyyid Mustafa Rasim (2008) *Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*. İhsan Kara (yay.) İstanbul: İnsan.

Shissler, A. Holly (2003) *Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey*. London:

I. B. Tauris.

Smith. Wilfred Cantwell (1977) [1957] *Islam in Modern History*. Princeton: Princeton UP.

Solak, İbrahim (2006) "916 H./1510 M. Tarihli Alaüddevle Bey Vakfiyesi," *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15: 523-537.

Şeker, Fatih M. (2010) *İslamlaşma Sürecinde Türkler'in İslâm Tasavvuru*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Şeker, Mehmet (yay.) (1994) *İmam Birgivî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Taftazani, Sadeddin (1991) *Kelam İlmi ve İslam Akaidi* (Şerhu'l-Akaid). Süleyman Uludağ (trc.), İstanbul: Dergâh.

Taşköprî-zâde, Ahmed b. Mustafâ (1985) *Miftâhu's-Se'âdeti ve Misbâhu's-Siyâdeti fî Mevzû'âti'l-'Ulûm*. I-III. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

Taşpınar, Halil (2006) "Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye Mezhepleri Arasında İhtilaf mı? Sun'i Dalgalanma mı?" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran): 213-250.

Taylor, Dennis-Beauregard, David N. (eds.) (2003) *Shakespeare and the Culture of Christianity in Early Modern England*. New York: Fordham UP.

al-Tikriti, Nabil Sirri (2004) *Sehzade Korkud (1468-1513) and the Articulation of Early 16th Century Ottoman Religious Identity* (Doctoral dissertation, The University of Chicago).

Ülgener, Sabri Fehmi (1947) "Ahmed Cevdet Paşa'nın Devlete ve İktisada Dair Düşünceleri," *İş* 13/12 (76): 5-16.

Unan, Fahri (2006) "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Eğitim," *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı 1*. 389-399, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1984) *Osmanlı Devletnin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Watt, W. Montgomery (1994) *The Influence of Islam in Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh UP.

Weber, Max (1967) *The Sociology of Religion*. Ephraim Fischoff (trs.). Boston: Beacon Press.

Yaman, Ahmet (1999) *İslam Hukukunun Oluşum Süreci ve Sonrasında Siyaset-Hukuk İlişkisi*. Konya: Esra.

Yörükan, Yûsuf Ziya (2001) *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

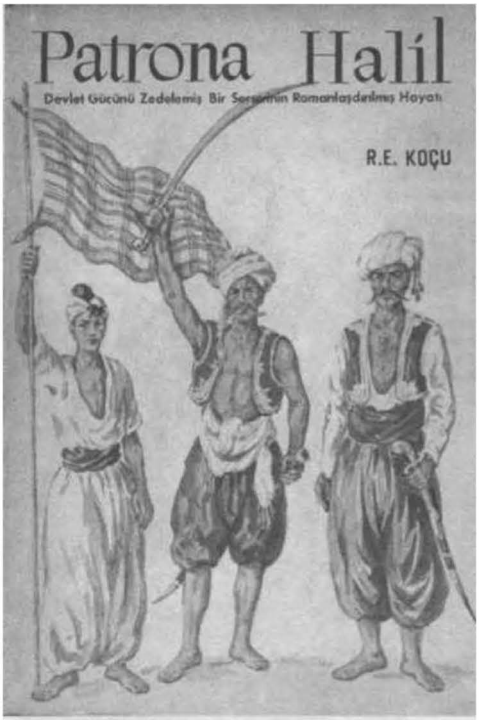
Zilfi, Madeline C. (1986) "The Kadızadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul," *Journal of Near Eastern Studies* 45/4 (October): 251-269.

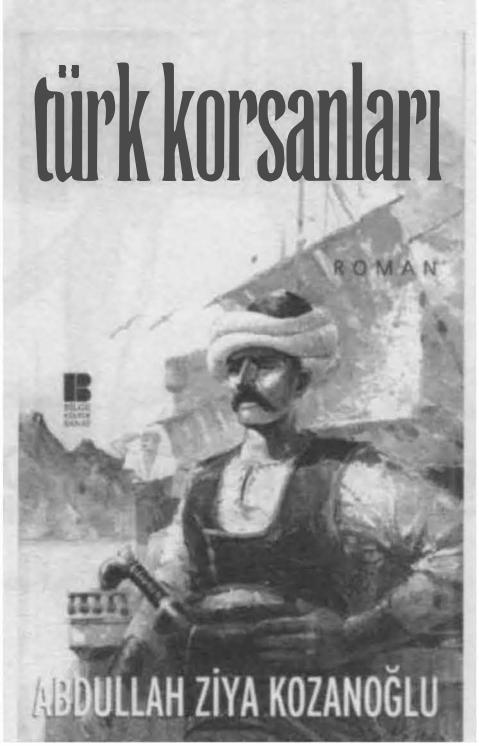
——— (1988) *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postcolonial Age (1600-1800)*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica.



Muhteşem Süleyman-Eski bir Alman kitabından

TARTIŞMA: "POPÜLER OSMANLI"


Patrona Halil
Devlet Gücünü Zedelemiş Bir Serserinin Romanlaştırılmış Hayatı
R.E. KOÇU


türk korsanları
ROMAN
ABDULLAH ZİYA KOZANOĞLU

Popüler Tarihçilik ve Osmanlı Tarihine İlgisi Üzerine Bazı Tespitler

Ahmet Özcan

Sayıları hızla artan üniversitelerin ilk açılan bölümleri arasında tarih bölümlerinin önde geldiği rahatlıkla söylenebilir. Bu durum tarih bölümlerinin ülkeyi dört bir yandan kuşatırken binlerce yeni tarih öğrencisinin doğuşuna zemin hazırlamaktadır. Tarihle geniş çaplı kucaklaşmanın diğer boyutları da bu durumu destekler mahiyette gelişmiştir. Mesela arşivlerin araştırıcılar tarafından kullanılması ve bu konuda kolaylıklar sağlanması konusunda eski tereddütler artık yaşanmamaktadır. Bunlarla beraber doğrudan tarih tartışmaları üzerine kurulu TV programları, belgesel yayınları, büyük yayıncıların popüler tarih dergisi yayımına başlaması ve ayrıca benzer şekilde örnek verilebilecek onlarca yapılanma tarihi popülerleştirme ve dolaylı olarak popüler tarihçiliğe katkıda bulunmaktadır. Tarihle ilgili bu gelişmeler geçmişte inanç-ideoloji gibi unsurların çerçevesini çizdiği millete ait büyük tarih algılamasından sonra, inanç ve ideolojinin çözümlenmesi veya dönüşümüyle bir bakıma tarihsizleşen kuşakları yeni baştan kodlayan farklı bir tarih tüketimine sürüklemektedir. Bu tüketim isteği dönemin tüketim arzusunun nitelik beklentisinden uzak değildir; fakat bu konuda bir şanssızlık olduğu da açıktır. Büyük bir tarihe sahip

olmakla övünmenin arka planında övünmekten başka çare olmadığını haklı kılabilecek tarih araştırmalarının yetersizliği, dolaylı yoldan ürünlerin niteliksizliğini göstermektedir. Nitelikli ürünlerse popüler yargıların kitleler üzerinde etkisini kıramamaktadır. Bu etki sadece kitleler üzerinde değildir. Tarihin popüler görünümü kitaptan gazeteye, dergiden sinemaya, afişten fotoğrafa, müzelerden binalara ve toplumsal hafızanın sözlü sığınaklarına kadar geniş bir zemin içerisinde izlenebilmektedir. Bunun doğal sonucu olarak profesyonel tarihçileri de en azından duygusal bir etki altında bırakacak güce sahiptir. Bunun için Ulubatlı Hasan adlı İstanbul'un fethi kahramanının gerçekte var olmadığı ya da Ergenekon adıyla bir destanın aslında Türk destanı olmadığı kolaylıkla kabul edilemeyecektir. Özellikle yakın tarihin olguları söz konusu olduğunda bu etkinin varlığı daha açık bir şekilde izlenebilmektedir.

Akademik tarih, sözlü tarih ve tarih konulu edebî ürünler üzerinde etkinin yanı sıra halkın tarih bilincinin oluşmasında önemli rolü olmasına rağmen popüler tarihçilik, bir inceleme alanı olarak tarihçilik, tarih yazıcılığı vb. konular üzerine çalışanların ciddiye alınabilir şekilde dikkatini çekmemiştir. Bu makale bahsettiğimiz konuya dikkat çekmek için *Türkiye'de Popüler Tarihçilik (1908-1960)* adlı yayımlanmamış doktora tezinin belirli bölümleri esas alınarak hazırlanmıştır. Adı geçen çalışmadan çıkan sonuçlardan biri popüler tarihçiliğin esas ilgi alanının Osmanlı tarihi olduğudur.[1] Popüler tarihçiler ve okuyucular için Osmanlı tarihi genel ilgi alanı olurken özel olarak "muzaffer padişahlar, kumandanlar, isyancılar, dönemler, savaşlar, saray entrikaları, harem, muzaffer deniz kahramanları, yakın tarihin siyasal ve toplumsal hayatı" câzip görülen konulardır. Bu makalede "popüler tarihçilik ve popüler tarihçiliğin ana konusu olan Osmanlı tarihi üzerinde genel hatlarıyla bir değerlendirme yapılacaktır.

Popüler Tarihçilik

Tarihin bir bilim olarak kurumsallaşıp profesyonel bir disipline dönüşmesi 19. yüzyılda oldu. Tarih disiplini özellikle 20. yüzyılın başlarından itibaren belirgin olmak üzere akademik programlarda edebiyatın bir şubesi olmaktan çıkarılıp profesyonel bir bilgi türü haline getirilmişti.[2] Yeni

[1] Ahmet Özcan, *Türkiye'de Popüler Tarihçilik (1908-1960)*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2008.

[2] Tarihçiliğin modern serüveni için bkz. Georg G. Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*, Çeviren: Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları 2000; Peter Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, Çeviren: Mete Tuncay, 3. Baskı, İstanbul 2005; Hayden White, *Meta Tarih*, Çeviren: Mehmet Küçük, Ankara 2008; Türkiye'de modern tarihçiliğin gelişimi için bkz. Mustafa Oral, *Türkiye'de Romantik Tarihçilik 1910–1940*, Ankara 2006.

tarih anlayışı tarihçilerin edebî üslupla yazması konusunda hoşgörülü değildi; fakat geniş okuyucu kitlesine ulaşabilen eserler her zaman olduğu gibi edebî üslupla yazılanlardı ve bu tür eserler tarih bilincinin oluşmasında önemli rol oynuyordu. Modern toplumda tarih bilinci ulusun bireyi olmanın şartı olarak görülüyordu. Bu bilinç okuryazarlığın artışıyla doğru orantılı olarak gelişecekti. Modern toplumda yaşamanın koşullarından biri de okuryazar olmaktı. Okuryazarlık mecburiyetinin sonuçlarından biri olarak o güne kadar her zamankinden daha fazla tarih okuyucusu oluşmuştu. Okuyucunun tarihle ilgisinin karşılığı popüler tarihçilerin edebiyatla iç içe geçmiş anlatılarında veya doğrudan ulusal bilinç oluşturmaya dönük müfredatıyla belirginleşen ders kitaplarında bulunabiliyordu. Akademik tarih yazıcılığının devlet çerçevesi dışına taşmayan dar ilgi alanı ve tarih yazıcılığının edebiyattan kopmasıyla birlikte üslupsuzlaşan yapısı tarih bilinci ve okuma zevki uyandırmada yeterince etkili değildi. Bu durumda popüler tarihçiliğin ürünleri çağdaş dünyada kitlelere rahatlıkla ulaşabilen kurumlar vasıtasıyla geçmişte olduğundan daha çok tüketiliyordu. Tüketim aynı zamanda üretimi de besliyordu. Popüler tarihçiliğin ilgi alanı genişti. Gündelik hayatta popülerleşen tarihin izleri artık her yerdeydi.[3] Bu geniş alanda roman, tiyatro, hikâye, şiir gibi edebiyat türlerinin yanı sıra, sinema, radyo ve televizyonun yaygın kullanıma açık imkânları vardı. Bu türlerin başına tarih kavramını koyduğumuz zaman edebiyatla tarih arasındaki bağlantısı netleşen "tarihî roman", "tarihî drama", "tarihî film" vb. gibi tarih bilgisini dönüştürüp popülerleştiren türler doğuruyordu. Bu türler tarihî bilgiyi dönüştürüp işlevsel hale getirirken, isimlerini tarihî olaylarla özdeşleştirmiş müzeler, anıtlar, meydanlar, caddeler, sokaklar vb mekânlar benzer bir işlevi sessizce görüyorlar ve tarih bilincini besleyen hafıza mekânlarına dönüşüyordu.[4]

Modern yazılı metinlerin izleri geleneksel dünyanın derinliklerinde bulunabiliyordu. Aynı şekilde modern dünyada geleneksel yazılı metinlerin izleri sürülebiliyordu. Çağdaş dünyada geleneksel türler tamamıyla ortadan kalkmamış, ama başka formlara bürünmüştü. Mesela destanı romanla halef selef ilişkisi içinde görmek mümkündü. Bu yeni formların yanı sıra geçmişte teknik olarak benzeri olmayan yeni türler ortaya çık-

[3] "Tarihin kendini bilimsel bir disiplin olarak tanımlaması tarihçinin kendi çalışmasında bilimsel ve edebî söylem arasında, profesyonel tarihçiler ile amatörler arasında keskin bir ayrım yapmasını gerektiriyordu..."; ama tarih yazım geleneğinden kopuş 19. yüzyıl tarihçilerinin çoğunun zannettiği kadar büyük olmadı, Iggers, *a.g.e.*, s. 2.3 19. yüzyılda anlatıya dayalı olay yönelimli tarih Batı'da sosyal bilim yönelimli tarihe dönüşürken geleneksel yazıma meydana okuyordu, *a.g.e.*, s. 3.

[4] Hafıza mekânları için bkz. Pierre Nora, *Hafıza Mekânları*, Çeviren; Mehmet Emin Özcan, Ankara 2006.

mıştı. Sözlü anlatıları aratmayan, konuşmaya ve dinlemeye dayalı radyonun sesle bağlantısını "sözün teknolojileşmesi" kavramıyla ilişkilendirsek bile sinemanın ve televizyonun, daha sonra ortaya çıkan internetin görüntüsünün geçmişte benzeri yoktu.[5] Taş basması kitapların, el yazmalarının arasına sığdırılmış basit resimlerin ve minyatürlerin görsel etkisi olsa da çizgi ya da resimli romanların ayrıntılı tarih anlatılarındaki ifade gücüne ve imgelerin kullanımına ulaşma imkânı olmamıştı. Bunlar, ancak geçmişe dair kaynak bulma zorluğu çeken tarihçilerin yeni arayışlarda bulduğu kaynaklar olarak ifade gücüne katkıda bulunuyordu.[6]

Popüler tarihçilik bu süreçte bunların hepsiyle iç içe olduğu gibi akademinin hiç içeriye almadığı veya dışarıya attığı bütün konularla ilgilenmeye devam ediyordu. Büyük aşklar kadar zarif ihanetlerle ilgileniyordu. Katliamların büyük katilleri kadar küçük cinayetler ve cellâtlar konu olabiliyordu. Fahişeler, falcılar, cinciler, deliler gibi toplumun her tabakası onun sınırları içindeydi.[7] Bunların yanısıra akademik tarihin ilgilendiği her şeyle de kendi üslubunca ilgileniyordu.[8] Muhteva seçimindeki hoşgörüsü farklı görünümleriyle hoşgörüsüzlüğe de çevrilebiliyordu. Mesela ideolojilerin kulvarına rahatlıkla girebiliyordu. Devletlerin kutsadığı tarihsel olayların kutsallığı öncelikle popüler tarihçilik vasıtasıyla yaygınlaşıyor ve meşrulaştırılıyordu. Bunun için tarihin bütün popüler kullanım alanları harekete geçiriliyordu. Bunlar kutsanmış da olsa değişmez değildi, çünkü rejim değişiklikleri aynı zamanda tarih paradigmalarının da değişimi anlamına geliyordu. Rejim değişikliğiyle metinler ve hâkim söylem kolayca değişebiliyordu.[9] Bu paradigma çerçevesinde yazılan tarihle-

---

[5] Bkz. Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, Çeviren: Sema Postacıoğlu Banon, 3.Baskı, İstanbul 2003.

[6] Bkz. Peter Burke, *Tarihin Görgü Tanıkları*, Çeviren; Zeynep Yelçe, İstanbul 2003.

[7] " ...Oysa köylünün, işçinin, balıkçının, dilencinin, hırsızın değerleriyle tutumlarıyla ilgilenen pek olmadı.." Peter Burke, "Popüler Kültür Tarihine Dolaylı Yaklaşımlar", *Popüler Kültür ve İktidar*, Derleyen: Nazife Güngör, Ankara 1999, s. 201; Peter Burke'den aldığımız bu cümlede, onun popüler kültür tarihi olarak adlandırdığı konuların, Türkiye'de popüler tarihçiliğin ilgi alanı dâhilinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu konularda popüler tarihçilerin çalışmaları sistematik değildi, ama yazarına göre belgeler ve kaynakların niteliği artabiliyordu. Ayrıca bu konuyla ilgili olarak 1980 sonrası yayımlanmaya başlayan *Tarih ve Toplum* dergisinde daha sistematik ve analitik yazılar bulunabilir.

[8] Bu çalışmanın dayandığı *Türkiye'de Popüler Tarihçilik (1908-1960)* adlı çalışmanın dördüncü bölümüne bibliyografik verilere dayalı bir ek sunulmuştur. Bu ekte popüler tarihçilerin ilgilendiği konuların akademik tarihçilerin ele aldığı konuların bütünü kapsadığı gibi onların ilgilenmediği konuları da içerdiği görülmektedir. Bkz. Ahmet Özcan, *a.g.t.*, Ek. *Bibliyografik veri*

[9] Bkz; *Tarihin Kötüye Kullanımı*, "Tarihi Kötüye Kullanma Biçimleriyle Yüzleşmek" Sempozyumu Oslo, Norveç/28-30 Haziran 1999, Çeviren: Nurettin Elhüseyni, İstanbul 2003. Avrupa Konseyi tarafından düzenlenen bu sempozyumda tarihin farklı ülkelerde siyasal amaçlar için nasıl kullanıldığına dair örnekler bulunmaktadır.

re çoğunlukla "resmî tarih" adı verilirken, popüler tarih bilgisinin kullanım alanları resmî tarihin yaygınlaşmasını sağlıyordu. Resmî tarihin üretimi öncelikli olarak bilimsellik iddiasındaki profesyoneller tarafından yapılıyordu.[10]

Sadece yazılı sözlü olanlar değil sahnelenen canlandırılan tarih de resmî tarihin bir parçası olabiliyor, kolayca istendiği şekle dönüşebiliyordu.[11] Resmî tarihin devlet merkezli güçlü ideolojik imkânlarıyla sunulan paradigması karşısında popüler tarihin herkese açık imkânları aynı zamanda muhalif bir sığınak yeriydi. Muhalif olduğu kadar işbirlikçiydi de. Bunun için farklı ideolojik kamplar tarihî arka planlarını popüler tarihin laboratuvarlarında hazırlıyorlardı. Yazacaklarını tarihin bağlı oldukları kampın ideolojisiyle beslenen noktalarından seçtikleri konular ve kişiler üzerinden yazıyorlar ve tartışıyorlardı. Bu tartışmalar geçmişten alınıp gelecek nesillerle uzanan tartışmalar haline dönüşüyordu. Bunlara göre esas olan üzerinde çatışılanlar değil, çatışanların zihninde yatandı. Zihniyet değiştikçe olguların yeri, zihniyetin belirlediği olması gerekenle yeniden şekilleniyor, tarihe yansıyordu.[12]

Yukarıda yazılanlar popüler tarihçiliğin geniş bir alanı kapsayan ve uygun bir zemin bulduğunda bütün toplumu etkileyen ürünler verebilecek bir yapıda olduğunu göstermektedir. Bu ürünler genellikle tarihî olaylara dair yaygın kanaatlerin oluşumunda hatta tarih bilgisinin bir "iman-inanç bilgisi" olarak algılanmasında da etkili olmaktadır.[13] Bunun birçok örneği Osmanlı tarihine popüler yaklaşımlarda görülmektedir. Burada bu konu tartışılmayacaktır. Daha önce belirtildiği gibi popüler tarihçiliğin Osmanlı ilgisi üzerine genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Popüler Tarihçilerin Ana İlgi Alanı; Osmanlı

Modern ve geleneksel olarak ifade edilen iki farklı dönem tarih yazıcılığı açısından iki ayrı zamana işaret etmektedir. Burada kullanılan anlamıyla modern dönem, tarihin inançla bütünleşen geleneksel bilgi düzeyinden ayrıldığı zamanın ifadesidir. Modern öncesi dönemin kaynakları dinî referanslara dayalıdır. *Gazavatnâme*, *Battalnâme*, *cenknâme*, *destan* ve bunlarla aynı atmosferi paylaşan sözlü anlatılar popüler tarihi oluştururken, din temel belirleyicidir. Modernleşmeyle birlikte türler yeni formlara

[10] Bunun en açık örneği uzak geçmişle ilgili olarak "Türk tarih tezi", yakın geçmişle ilgili olarak "Türk İnkılâp Tarihi" gösterilebilir. Türk tarih tezini ileri sürenler bunun bilimsel olduğunu da ileri sürüyorlardı.

[11] Bkz. Marc Ferro, *Sinema ve Tarih*, Çeviren: Turhan Ilgaz-Hülya Tufan, İstanbul 1995, s.186.

[12] Bkz.. *Tarihin Kötüye Kullanımı*.

[13] Ahmet Turan Alkan, "Osmanlı Tarihi: Bir İnanç Alanı", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 73, 2003, s. 99 (ilk yayımlanış tarihi sayı 11, Yaz 1990, s. 4.

bürünürken, artık, roman, tiyatro, sinema, dergi, gazete vb. popüler tarihin yeni taşıyıcılarıdır ve temel belirleyici din değil, ideoloji olmuştur. Osmanlı-Türk dünyasında geleneksel ve modern dönem arasındaki geçiş dönemin hâkim ideolojisi olan milliyetçiliğe uygun olarak İslâm'ın yerini Türk kavramının almasıyla görülebilir. Bu kavramların farklı dönemlerde İslâm-Türk, Türk-İslâm gibi görünümleri de ortaya çıkmıştır.

Türk popüler tarihçiliğinin temelleri öncelikli olarak Osmanlı tarihi geçmişiyle alâkalıdır. Bu geçmiş, tarih yazımı açısından geleneksel ve modern tarih yazımı olarak iki ayrı dönemi ifade eder. Her iki tarih yazımı döneminde ideolojik ve aktüel kaynaklardan doğan sözlü-yazılı popüler tarih ürünleri modern popüler tarih yazımının Osmanlı kaynaklı temelini oluşturmuştur. Benzer şekilde bu dönemin aynı kaynaklardan beslenen resmî tarih yazımı da modern resmî tarih yazımına birikimini aktarmıştır. Osmanlı tarihi üzerine yazılan ilk tarih örnekleri Osmanlı tarihçilerinin kendi devirlerinde yazdıkları eserlerdir. Bunlar hem geleneksel Osmanlı tarihçilerinin hem de Osmanlı dönemiyle ilgili yazan popüler tarihçilerinin temel kaynağı olmuştur. Öyle ki birçok yazıda geçmişteki olaylar doğrudan dönemin kaynaklarından aktarmak suretiyle ele alınmıştır. Bu herhangi bir tarih makalesinde olduğu gibi tarihî romanlarda da rastlanılan bir durumdur. Bazı yazarlar hattâ romancılar hangi kaynakları kullandıklarını yazmışlardır. Belgelerden daha çok eski yazma ve matbu kaynakları kullandıkları görülmektedir.[14]

Popüler tarihçilik alanında olduğu gibi Türk akademik tarihçiliğinin birinci derecede ilgi alanı Osmanlı çalışmalarıdır. Bu durum günümüze kadar süregelen bir olgudur. Türkiye dışındaysa Osmanlı tarihi çalışmalarının yeni olduğu ve çalışmalardaki artışın yakın zamanda belirginleştiği bilinmektedir.[15] Türk popüler ve akademik tarihçiliğinin Osmanlı Tarihi üzerine çalışmalarının öne çıkmasını doğal bir netice olarak görmek gerekir. Yazılı kaynakların kullanılabildiği en geniş materyalin bulunduğu ve zaman anlamında da Türk tarihiyle ilgili kesin tespiti yapılmış en uzun süreç Osmanlı dönemidir. Ayrıca geçmişte Osmanlı coğrafyası içerisinde bulunup Osmanlı devletinin çöküşünden sonra farklı devletleri oluşturan ülkelerin tarihini de içermiş olması bunu kolaylaştırmıştır.

Osmanlı tarihine ilgi, Osmanlı karşıtı söyleme rağmen Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde de devam etmiştir. Elbette bakış açısında Cumhuriyet

---

[14] Abdullah Ziya Kozanoğlu'nun *Türk Korsanları* adlı eseri bunun örneğidir. Giriş kısmında açıkça kaynakları belirtir. Aynı şekilde M. Turhan Tan'ın eserlerinde bu uygulamaya rastlanır. Tan, yeri geldiğinde dipnotlar düşerek kaynakta geçtiği şekli verir.

[15] Bkz. Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?*. Çeviri: Zeynep Altıok. 2. baskı, İstanbul. 2003. Bu kitabın giriş kısmında konuyla ilgili bilgi ve açıklamalar bulunmaktadır.

öncesi ve sonrası dönem arasında bir farklılık vardır. Cumhuriyet dönemi popüler tarih yazıcılığında Osmanlıyı yermek alışılagelmiş bir durumdur. O yıllara ait Osmanlı'ya övgü konusunda örnek bulmak güçtür. Osmanlı karşıtı paradigmanın oluşmasında saltanatla ilgili düşüncesini *Nutuk*'ta ifade eden Atatürk'ün belirleyiciliği açıktır. Benzer şekilde popüler söylemde açıkça hakaret sayılabilecek değerlendirmelerinin örnekleri çoktur. Saltanatın ve Hilafetin kaldırılması sonrasında başlayan süreçte bu değişikliği meşrulaştıracak bir söylem gelişmiştir. Bunun tarihi arka planının hazırlanmasında popüler tarihçilik önemli rol oynamıştır.

Osmanlı tarihi ne zaman başlar ne zaman biter her zaman için bir tartışma konusu olabilir. Bir hanedan tarihiyse hâlâ bitmeyen ve devletin kurulduğu söylenen 1299 yılı öncesindeki dönemi de içine alması gereken uzun zamanlı bir süreç üzerinde durmayı gerektirir. İlginçtir, Osmanlı kuruluşuna dair eserler dönemin popüler nitelikli eserleri olduğu gibi Osmanlı çöküşüne ve hanedanın sonraki serüvenine ait yazılı tarihlerde popüler tarih eserleridir. Elbette bunda kuruluş döneminin yeterli bir tarih yazıcılığı birikimine sahip olmayan yapıda olmasının etkisi vardır. Zaten dönemi açıklayan bu popüler eserler de sonraki devirlerin ürünüdür. Okuma yazması olmayan bir devlet kurucusunun menkıbevî hikâyesi sözlü kültürün yazılı kültüre dönüşmeye başladığı yıllarda ortaya çıkmıştır. Devletin ortadan kalkması sonrası dönemdeyse kanunen yok sayılan Hanedanın akademik kurumların kanunşinaslığıyla yorumlanabilir bir şekilde itibar görmediği ve Hanedanın sürgünden sonraki serüveninin popüler tarihçiliğin alanında ilgi gördüğü rahatlıkla görülebilir. Bu ilginin yaygınlaşmasını 1950'li yıllardan itibaren başlatmak doğru olacaktır. İlginin sürgün tarihinden oldukça geç bir tarihte başlamasının arka planında Türkiye'in siyasal ve toplumsal zemini belirleyici olmuştur.

Popüler tarihçilerin Osmanlı incelemelerinde Osmanlı tarihi bütün yönleriyle ele alınmıştır. Yani gündelik hayattan saray hayatına, savaşlardan barışlara, seyyahlardan sefirlere ve sefaretnâmelere kadar birçok cephesiyle işlenmiştir. Hattâ, II. Meşrutiyet'ten beri hayâl edilen Osmanlı tarihini bir bütün olarak ele alacak bir eserin yazılması, ancak popüler tarihçilerin ürünü olarak ortaya konulabilmiştir. Bu vazife esasında ilk olarak Tarih- i Osmanî Encümeni'ne verilmiş, Encümenin üyelerinden Necip Asım ve Mehmed Arif'in hazırlamış olduğu tek ciltlik Osmanlı tarihi kitabı arzu edildiği gibi olmamıştır. Bunun üzerine iki cilt olarak planlanan eserin ikinci cildi yayımlanamamıştır. [16] Encümenin bu hedefi

[16] Necip Asım(Yazıksız)-Mehmed Arif, *Osmanlı Tarihi*. 1.c., Medhal İle Bidayet-i Zuhur-i Osmaniyyanı ve Ahd-i Osman Han Gaziyi Muhtevidir. Necib Asım [Yazıksız] - Mehmed Arif, İstanbul

tabii olarak sonradan kurulacak benzer kurumlara aktarılmıştır. Mesela Türk Tarih Kurumu'nun popüler bir Osmanlı tarihi yazdırma amacı vardı; ama Türk Tarih Kurumu'ndan önce bunu popüler tarihçiler gerçekleştirmiştir. Daha mufassal ve geniş kitleler arasında beğenilen Osmanlı tarihini Server İskit'in yayıncı olarak başını çektiği *Resimli Tarih* dergisi ekibi yapacaktır.

Server İskit *Resimli Tarih* adıyla çıkardığı derginin yayımına son verdikten sonra *Yeni Tarih Dergisi* adıyla onun devamı niteliğinde yeni bir dergi yayımlamaya başladı. Dergiye ilâve olarak fasiküller halinde verilen *Mufassal Osmanlı Tarihi* adlı ekip çalışması halk için Osmanlı tarihi yazımının popüler tarihçiler marifetiyle yapılabileceğinin bir göstergesi oldu.[17] Elbette burada bahsetmemiz gereken daha önce yayınlanmış bir eser daha vardır. Zamanında Tarih-i Osmanî Encümeni'nin başarılı olamadığı yerde Ahmet Rasim, mufassal ve haritalı bir Osmanlı tarihi yazmıştı.[18] Türk Tarih Kurumunun başarılı olamadığı yerde de İskit Yayınevi bu eksikliği gidermiş oldu.[19]

Popüler tarihçilik, Osmanlı tarihinin en çok hangi alanıyla ilgilenmiştir. Bu ilgi esasında popüler tarihçiliğin ilgi alanını gösteren şekilde belirgin olmuştur. Popüler tarihte esas olan ilerde de görüleceği üzere yakın tarihtir. Yakın tarihin siyasal toplumsal manzarası ve bu manzara içinde belirgin simaların hikâyesi dikkat çeker. Yakın tarihin kaynakları hâlâ hafızalarda yaşadığı gibi hatıratlarda ve günlük hayatın bir parçası haline gelen gazetelerde yaşatılmıştır. Gazete ve mecmuaların en önemli sayfaları arasında popüler tarihçiler başköşeyi tutar. Toplumsal hafıza ve söylencelerin yaygınlığı ölçüsünde yakın tarihin gizli kapaklı esrarengiz olaylarını bir kuşaktan bir kuşağa taşır, olayları yaşayan kuşakların henüz hayatta olması ve onları hayattayken şahitlerinin tecrübe ettiklerini anlatmasıyla sürer gider. Popüler tarihçiliğin büyük ilgi alanını Osmanlı tarihi oluştururken bunun içerisinde belli dönemler belli olaylar belli kişiler diğerlerine nazaran daha fazla konu edilmiş ve üzerindeki tartışmalar devam etmiştir. Popüler tarih tartışmalarında kişiler söz konusu olduğunda bilimsel analiz yerine ahlâkî veya insanî değerlerle yargılayan suçla-

---

1335-1919. Matbaa-i Orhaniye, Tarih-i Osmani Encümeni Neşriyatı, 6+638+3 sayfa. ÖZEGE: 15998.

[17] Bkz. *Mufassal Osmanlı Tarihi*, c. 1-6, 1957-1963.

[18] Bkz. Ahmet Rasim, *Resimli ve Haritalı Mufassal Osmanlı Tarihi*, c. I-IV. İstanbul 1910–1912.

[19] Türk Tarih Kurumu tarafından yayımlanmış olan *Osmanlı Tarihi* adlı dokuz ciltlik eser görmemezlikten gelinemez; ama *Mufassal Osmanlı Tarihi* adlı eserle mukayese edildiğinde popülerlik anlamında hangisinin başarılı olduğu açıkça görülebilir. Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı-Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, I–8.ciltler, 1947–1962, 9.cilt 1999.

yan, yücelten başlıklar atılmış sorular sorulmuştur. Buradaki sorular esasında kesin inançlar oluşturmaya veya kesin inançları bozmaya dönüktür. Mesela en çok tartışılan konulardan biri "II. Abdülhamit ulu hakan mıydı, kızıl sultan mıydı? " meselesidir. II. Abdülhamit devrinin ele alınmasında popüler tarihçiler arasında bu iki sıfat etkili uzun bir süre etkili olmuştur. Popüler yargılar arasına resmî tarihin oluşturduğu yargıları da katmak gerekir. Bu yargılar kanaat oluşturmada okullarda ders kitapları vasıtasıyla etkili olurken, okul dışında popüler tarihçilerin eserleriyle yaygınlık kazanmıştır. "Kızıl Sultan" belirli bir muhalefetin neticesinde sembolleşen tâbirdir. Bu sembolleşen tabirin arka planı analiz edilebilir. "Ulu Hakan" aynı şekilde başka bir muhalefetin neticesinde ortaya çıkan tâbirdir. Bu tabirler ne zaman. nasıl, neden ve hangi ihtiyaçlara istinaden ortaya çıkmıştır. Bunların üzerinde çok fazla durulmamıştır. Esasında bu tabirlerin bir netice olarak çıkmasının arka planında siyasal muhalefetin gerçek bir muhalif dil kuramayıp tarihe sığınmış olduğu düşünülebilir. Siyasi sığınak olma durumunun popüler tarihçiliğin özellikleri arasında olduğu daha önce belirtilmişti. II. Meşrutiyet'in muhaliflerinin hangi düşünceden olursa olsun ortak sevilmeyen bir figürü, hattâ düşmanı olarak algılanan bir sultanın yani II. Abdülhamit'in Cumhuriyet döneminde ölümünden ve tahttan indirilişinden yıllar sonra yeni bir kahraman olarak doğuşundaki etkenler nelerdir? Özellikle "milliyetçi-mukaddesatçı"ların, hattâ Hüseyin Nihal Atsız örneğinde görüldüğü gibi Türkçülerin Hanedan ve muhalefette sembolleşen isim II. Abdülhamit üzerinde yoğunlaşmaları gerçekte neyin ifadesidir? Bu tepki, dönemlerinde tek partiye, CHP'ye ya da rejime olan muhalefetin ifadesi olabilir mi? Bir gemiyle hain olarak uzaklaştığı konusunda kitleler ikna edilmeye çalışılırken Sultan Vahdettin'in tarih sahnesine dönüşüne neden ihtiyaç duyulmuştur? Buna benzer soruları artırmak mümkündür; Lozan en önemli zafer günlerinden biri olarak kutlanılırken hezimet olduğuna dair kanaatler sadece "irticai bir taarruz" mudur? Fetih kutlamaları ortadan kalkmışken yeniden nasıl icat edilmiş hangi ihtiyaca binaen işlevsel hale gelmiştir? Popüler tarihçilerin fethi uzun bir süre ciddi olarak konu edinmemelerine rağmen fethin 500. yıldönümünün yaklaşmasıyla birlikte yoğun şekilde ele almalarının nedenleri ne olabilir?

Yukarıdaki sorulara cevap aranırken göz ardı edilmemesi gereken tarih sahnesinin dışına itilen konuların arka planının ve bu konulardaki kanaat hazırlayıcısının popüler tarihçilik olduğudur. Bu tür sorular Osmanlı tarihinin doğal ilgi konusu olmasının ötesinde Osmanlı tarihi üzerinde oluşan birbirine zıt popüler tarih paradigmalarının hangi siyasal ve toplumsal zeminde oluştuğuna dair araştırma yollarını açabilir.

POPÜLER DÖNEMLER, DÖNEMLEŞTİRMELER VE KİŞİLER

Popüler tarihçiler genellikle olayları hikâye etmeyi tercih etmişlerdir. Böylece bir bakıma dönemler ve kişiler belgelerin çıplak görünümüyle tasvirde yetersiz kaldığı yerde muhayyilenin gücüyle desteklenmişlerdir. Yani edebi üslubun tahkiye etme gücü kullanılmıştır. Dönemler ve kişiler yazıların ana başlıklarını oluştururken alt başlıklar ana çerçeveye bağlı olarak gelişmiştir. Osmanlı tarihini içeren uzun bir zamanının incelenmesi dar ve geniş anlamıyla dönemlere ayrılarak kolaylaştırılmıştır. Bu dönemleştirmede kuruluş, yükseliş, duraklama ve çöküş tasnifi yaygın kullanım kazanmıştır. Bu tasnifler olaylara dayalı kronolojiyle sınırlandırılmıştır. Sebepler sonuçlar olaylarla birlikte aranmıştır. Daha çok ders müfredatında kolaylıklar sağlayan bir dönem anlayışını göstermektedir. Analitik düşünmekten ziyade ezberlemeye dönük kesinliği vardır. Toplumsal hafızada yer tutabilecek özelliklere sahip değildir.

Popüler tarihçiler, başlıklarıyla okuyucuyu cezbederler. Dar zamanı ama önemli dönüm noktalarını ifade eden Tanzimat, Nizam-ı Cedit ve II. Abdülhamit, İttihat ve Terakki ve Lale Devri gibi ifade edilen dönemlerin popüler anlamda cazibesi daha fazla olmuştur. Tabii ki birden bire çıkmış gibi görülen olaylar da uzun süre hafızalarda yer edindiğinden popüler tarihçilerin ilgisine mazhar olmuştur. "31 Mart Vakası" tek bir vaka gibi algılansa bile daha derin bir içeriğe sahiptir. Popüler tarihçiler vakanın oluş biçimini veya ortaya çıkış sebeplerini basit analizlerle tahkiye etmeyi seçmişlerdir. Bu vaka aradan yüz yıl geçse de tartışılmaya devam eden bir cazibeye sahip olmuştur.

Osmanlı tarihi denildiğinde genel kabul olarak Osmanlı devletinin kuruluşu olarak kabul edilen 1299 ve saltanatın kaldırıldığı 1922 yılları arası dönem anlaşılır. Bu genel kabule rağmen son zamanlarda Halil İnalcık tarafından ortaya atılan kuruluş tarihi ve daha önce İsmail Hami Danişmend'in eserinde sona eriş tarihiyle ilgili farklı yorumlar da bulunmaktadır. Farklı yorumlar genel kabulleri kolaylıkla değiştirebilir durumda değildir ve yeri geldiğinde büyük tepkiyle karşılaşabilir. Mesela *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* adlı eserde, Mustafa Kemal ve TBMM hükümetinden bahsedilmediği için ilgili kısım olan dördüncü cilt yayımlandığında büyük tepki görmüştü.[20] Osmanlı tarihinin sonunu hilafetin kaldırılmasıyla neticelendiren İsmail Hami Danişmend, esasında doğru bir se-

[20] İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. C. 1. Türkiye Yayınevi İstanbul 1971. s. VII-VIII

çimle Osmanlı tarihini hanedanla bağlantılı olarak değerlendirmişti. Bu durumda Mustafa Kemal'in Ankara hükümetinin faaliyetleri nereye oturtulacaktı? Cumhuriyet'e kadar olan tarihin Osmanlı tarihinin içinde sayılması gerekmez miydi? Yoksa Anadolu'da iki ayrı devlet mi hüküm sürmüştü? Buna benzer şekilde Halil İnalcık'ın Osmanlı tarihi ve özellikle kuruluş dönemiyle ilgili otoritesinin genel kabul görmesine rağmen devletin kuruluş tarihi konusunda yeni tespitlerinin yerleşik kanaatleri henüz değiştirdiği söylenemez. Tarihi kanaatlerin akademik alanda yeni bir bulguyla değişebilir olmasına rağmen popüler alanda işgal ettiği kanaatlerin ortadan kalkması veya değişmesi kolay değildir. Tıpkı akademik alanda Türklerin anayurttan göçü meselesi üzerindeki kabuller akademik dünyada terkedilmiş olmasına rağmen günümüzde göç haritasının hafızalardan hâlâ silinememesi gibi.

Tarihi zaman çizgilerini birbirinden kolayca ayırmanın zorluğu bulunsa da dönemlerin belirgin özelliklerine dikkat çekilmesi veya bunların kavramlaştırılması çalışmaları kolaylaştırmıştır. Mesela Timur yenilgisi sonrasında ortaya çıkan "Fetret Devri" iktidarsızlığın alâmetidir. Ortada iktidarın gücü olmadığı için fetret vardır. Bu isim dönemin anlaşılmasında birinci anahtardır. Ama devletin kurucusu Osman Gazi, imparatorluğun dönüştürücüsü Fatih Sultan Mehmet, devleti 'muhteşem'liğe götüren Kanunî Süleyman gibi hükümdarların hüküm sürdüğü zaman padişahların adıyla damgalanmıştır. Devletin kurucusu Osman Bey doğrudan gazayla ilişkili olarak adlandırılmış ve gaziliğin toplumsal alanda önemli bir hükmünün olduğu devirde bu isim moral unsuru olarak kullanılmış olmalıdır. Mustafa Kemal de Cumhuriyet'in kuruluşu ve ilk yıllarında "gazi" unvanını tarih ve dil reformlarının yapıldığı yıllara kadar kullanmıştır. Kurucu Osman Gazi'yle kurucu Mustafa Kemal'in unvanı aynıdır. Geçmişle bağların her yönüyle koparılmaya çalışıldığı bir dönemde gazi unvanının kullanımı da ortadan kalkmıştır. Geçmişle bağları koparmak ihtiyacı hisseden Mustafa Kemal'in en azından bir süre, toplumda moral değeri olan gazi unvanını taşıması paradoks gibi görülse de, üzerinde ciddi olarak durulması gereken bir konuya da kapı açmaktadır.

II. Mehmet adı, Fatih Sultan Mehmet'in gerçek ismidir, ama Fatih bu adıyla pek fazla hatırlanmaz. İstanbul'un fethiyle ilişkisinden dolayı Fatih olarak adlandırılmış ve tek başına Fatih kavramı doğrudan onu işaret etmiştir. Fetih elbette dönemin en önemli hadisesi sayılabilir. Sultan II. Mehmet'in dikkate değer başka özellikleri de olmasına rağmen "fatihlik" imparatorlara yakışan bir unvandır. Dönemin algılaması içerisinde her hükümdarın elde etmek isteyeceği önemli bir unvan olmalıdır. Esasında Osmanlı sultanlarının birçoğunun fetihleri olmuştur. Ama fatih unvanının

diğer bütün isimlerinden önce gelmesi II. Mehmet'e has bir durumdur. Farklı bir adlandırmayla Sultan Süleyman, kanunî ve muhteşem olarak adlandırıldı. Kanunî kelimesi tek başına I. Süleyman'ı anlamak için yeterli bir adlandırmadır.

Birkaç padişahın iktidarını içeren Tanzimat, padişahlarla mukayese edildiğinde onların önüne çıkmıştır. Dönemin padişahı olan Abdülmecit'in adı Tanzimat öncesi dönemin padişahı II. Mahmut kadar dikkat çekici olmamıştır. Abdülmecit döneminin esas belirleyicisi Tanzimat'ın getirdikleridir. Devrin Sadrazamı Mustafa Reşit popüler tarihçilerin siyasî pozisyonlarına göre yorumlanmış ve devrin padişahı Sultan Abdülmecit'ten daha çok dikkate alınmıştır.

Lale Devri adlandırması III. Ahmet'i gölgede bırakmış, Patrona Halil veya Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'yı daha fazla öne çıkarmıştı. Sultan Reşat ve Sultan Vahdettin gibi son padişahlar kendi adlarıyla dönemin içerisinde değildirler. Onların yerine Enver'in Talat'ın ya da İttihat ve Terakki'nin ve Damat Ferit'in isimleri olumlu ve olumsuz taraflarıyla öne çıkmıştır.

Popüler tarihçilik Osmanlı tarihiyle ilgili olarak geniş bir yazar kadrosuna sahiptir. Bunlar geleneksel tarih yazımına benzer bir şekilde genellikle kişiler ve olaylar üzerinden tarih yazmışlardır. Bunun için Osmanlı tarihinin birinci aktörleri padişahlar olmuştur. Geleneksel dönemde tarihe konu olma noktasında önceliğe sahip olanlar hükümdarlardır. Klasik tarih yazıcılığı merkezine hükümdarı almıştır. Hükümdarın tarih sahnesinde işgal ettiği yer hükümdara dair eserlerin niteliğini ve niceliğini de belirlemiştir.

Yazılı tarih metinleri öncelikle devrin padişahıyla ya da ilgili padişah devrinin önemli olaylarıyla ilgilidir. Padişah olarak Yıldırım Bayezıd. Fatih Sultan Mehmet. Kanuni Sultan Süleyman, Yavuz Sultan Selim, Sultan Abdülaziz, IV. Murat, gibi hükümdarlar diğerlerine göre daha fazla ele alınırlar.[21] Padişahların arasında II. Abdülhamit'in diğerlerine nazaran ön plana çıktığı görülür. II. Abdülhamit hem Osmanlı son dönemi hem de Cumhuriyet'in ilk dönemleri için olumsuz bir aktör olarak okuyucunun karşısına çıkar. Fatih, Kanuni, Abdülaziz, II. Mahmut, Yıldırım Bayezıd ve IV. Murat gibi padişahlar her biri devrine anlam katan özellikleriyle popüler tarihin ilgisi olmuşlardır. Bazı padişahlar pek konu edilmez. Bu onların devirlerindeki iktidar alâmetleriyle örtüşür bir şekilde tarihe yansır. Mesela, IV. Murat yasaklarıyla oldukça dikkat çekmiş ve birçok yazıya konu edilmiştir. Tütün ve içki gibi konular popüler tarihçilerin günde-

[21] Ahmet Özcan. *a.g.t.*. Ek 1-2: Grafik 1. 2.

lik hayata dair ilgi odağı arasındadır ve akla ilk önce IV. Murat'ı getirmektedir. Osmanlı tarihinde Sultan Mehmet Reşat pek önemsenmez, döneminin bürokratları, aydınları Sultandan daha dikkat çekicidir. Popüler tarih yazımında Enver Paşa, padişahtan daha önemlidir. Sultan Vahdettin ise popüler tarihin özellikle Cumhuriyet dönemini ilgilendiren kısmıyla ilgili bakış açısının oluşmasında II. Abdülhamit gibi olumsuzlukla sembolleşen bir rol oynamıştır. II. Abdülhamit üzerinde oluşan olumsuz paradigma karşısında güçlü bir savunma hattı ortaya çıkmıştır. Vahdettin bu konuda aynı şansa sahip değildir. Sultan Vahdettin'in bir iki istisna haricinde savunuculuğunu üstlenen ya da ululayan olmamıştır. Vahdettin örneğinde açıkça görüleceği üzere düşman veya muhalifleri karşısında yenik düşen ve yenikliğini haklı bir gerekçeyle açıklayamayanların hikâyesine popüler tarihçiler itibar etmemişlerdir.

Cem Sultan, Genç Osman gibi hanedan üyeleriyse dramatik halleriyle tarihin konusu olmuşlardır. Uzun zaman popüler tarihçiliğin konusu olan başka bir dramatik hikâyeyse Sultan Abdülaziz ile ilgilidir. Onun sporculuğu ve Avrupa seyâhati elbette konu edilmiştir; ama popüler tarihçiliğin ürünleri daha çok intiharı veya katli çerçevesinde tartışılan ölümü üzerinde olmuştur. Sultan İbrahim ise delilik sıfatıyla, Osmanlı karşıtı söyleme Cumhuriyet dönemi için bulunmaz destek sağlamıştır. Delilikle birlikte anılan Sultan İbrahim dönemi popüler tarihçilerin en çok işlediği konular arasındadır. Kısa saltanatına rağmen üzerinde çok durulmasında kötü sultan imajıyla birlikte kadınların entrikalarla dolu saray hâkimiyeti de önemlidir. Böylece magazinleştirmeye müsait zemin bulunabilmektedir.[22]

Tarihin öznesi olma veya tarihe konu olma konusunda kadınlar geçmişte bugünkünden daha şanssızdırlar. Popüler tarihçilik özellikle devlet idaresinin perde arkasındaki güçlü kadınları kadınsı yönleriyle öne çıkarmıştır. Hürrem Sultan, Kösem Sultan gibi kadınlar birçok yazar tarafından konu edilmiştir. Bu şöhretli kadınlar gibi zaman zaman padişahları da aşan ilgiyle yazılmış şöhretli kişilikleri unutmamak gerekir. Lale devrinin âsisi Patrona Halil, yenilik karşısında isyan eden Kabakçı Mustafa, sosyalizmle bağdaştırılan Şeyh Bedreddin, Alemdar Mustafa Paşa, Baltacı Mehmet Paşa ve onsuz düşünülmeyen Çariçe Katerina, Viyana Kuşatması'nın yenik kahramanı Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, "Hürriyet Şehidi"

[22] Bunun bir örneği için bkz. Selanikli Fazlı Necip, *Saraylarda Mecnunlar*. İstanbul 1928; *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*'ni ve *Naima Tarihi*'ni sadeleştiren Zuhuri Danışman bu duruma örnek olabilir. Ayrıca Reşat Ekrem Koçu'da *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*'nden seçme kitap hazırlamıştır.

olarak tanımlanmış Mithat Paşa, adları birlikte anılan Ali ve Fuad Paşalar, Enver Paşa, Talat Paşa, Gazi Osman Paşa ve Damat Ferit Paşa. Bir döneme adını vuran Köprülüler, başka bir açıdan Kadızadeler ve Sokullu Mehmet Paşa bunların arasında sayılabilir. Bu isimler popüler tarihçilerin konusu olmak bakımından şanslıdırlar.

Osmanlı Tarihinin Son Elli Yılının Cazibesi

Osmanlı tarihinin ilk dönemi popüler tarihçiler açısından tartışılır bir alan değildi. Daha çok akademik tarihin verdiği bilgilerle beslenmiş ön kabul ve inançlarla beslenmişti. Kuruluş dönemi tartışmaları büyük tarih otoriteleri tarafından yapılmıştı.[23] Yakın dönemse hâlâ yaşayanların hatıralarında kalanları taşıyordu. Hatıralar her zaman olduğu gibi nesnellikten uzak yanlarıyla tarihçinin laboratuarındaydılar. Nesnellikten uzaklığın önemli bir örneği olan hatıratlar, II. Meşrutiyet sonrasında artan sayısıyla yeni bir türdü ve bunların ilk örnekleri II. Abdülhamit dönemini içeriyordu.

1920'li yıllar karmakarışık bir geçiş dönemiydi. Hatıralar henüz canlıydı ve bu canlılık içinde ifade etmek nasıl olacaktı, pek bilinmiyordu. *Nutuk*, hatıraları da içeren bir örnek olarak belki bu dönemin tek geçerli ve önemli hatıratıydı. Bunun dışında parça parça hatıraların yansıdığı yazılar bulmak mümkündü. İttihat ve Terakki dönemini içeren hatıralarsa özellikle 1930'lu yıllarda yaygınlaşacak ve bunu I. Dünya Savaşı hatıraları izleyecekti. Yazanların her biri yoğun, fakat bazen görünen, bazen görünmeyen siyasal hareketlerin içindeydi. Yeni Osmanlıların muhalefeti ülke içinde yeterince hürriyet bulamadığı için ülke dışına taşmış ve muhalefet hatıralarının sınırları genişlemiştir. Ebuzziya'nın kaleminden yeni Osmanlıların tarihi yazıldığında II. Meşrutiyet ilân edilmişti. Devir büyük heyecanla karşılanan hürriyet devriydi. Muhaliflerin hikâyesi artık yazılabilirdi. Bu eser yakın geçmişin bir siyasal hareketinin tarihinin yazılmasının ilk örneklerinden olması bakımından önemliydi.

II. Meşrutiyet döneminde yakın geçmişle ilgili yorumlar sonraki dönemlerde de etkili olacak paradigmaları hazırlamıştı. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ve yirminci yüzyılın başlarını kapsayan dönemde bürokrat-aydın sınıfın iktidarla olan ilişkisinde siyasal muhalefet daha önceki hiçbir devirde olmadığı kadar belirgin olmuştu. Daha önce belirtildiği gibi muhalefetin ana söylemini imkân bulduğu ölçüde gazeteler taşımaktaydı. Gazetelerin taşıdığı muhalif söylem birikim olarak sonraki dönemlere aktarılacaktır. Popüler tarihçilerin Babıâli dediğimiz matbuatla

[23] Bu tartışmalar Fuat Köprülü, Paul Wittek ve Zeki Velidi Togan gibi tarihçiler tarafından yapılmıştır.

iç içeliği bu aktarımda önemli rol oynamıştır. 1960'lara gelinceye kadar popüler tarih yazanlarının birçoğu tıpkı II. Meşrutiyet dönemi yazarları gibi Osmanlı son dönemine ve Cumhuriyet'in kuruluşuna tanıklık etmişler ya da bizzat tanıklık edenlerle yakınlık içerisinde bulunmuşlardır. Bu durum adı geçen yakın geçmiş dönemlerine ilgi gösterilmesinin sebeplerindendir. Cumhuriyet'in kuruluşu ve ilk yılları üzerine iktidarın söyleminin dışında yorum yazmak bir süre için mümkün olmamıştır.

20. yüzyılın ilk yarısında popüler tarih ürünleri imparatorluğun son elli yıllık tarihinin ağırlığını taşıyordu. Özellikle II. Meşrutiyet öncesi ve hemen sonrasını içeren dönem daha fazla ilgi görmüştü. II. Meşrutiyet döneminde popüler tarihçiliğin ilgisinin Yeni Osmanlılarla başlayan muhalefet hareketi ve bu muhalefet karşısındaki iktidar olduğu görülecektir. Daha öncede belirtildiği gibi bu yıllar Osmanlı tarihinde daha önceki dönemlerden farklı bir siyasal muhalefetin doğduğunu gösteriyordu. Bu muhalefet, ilk Osmanlı gazetesi *Takvim-i Vekayi*'den önce geçmişi olmayan Türkçe basınla işbirliği halindeydi. Yani yazarların ve yayıncıların birçoğu muhalefetin içindeydi. İlk Türkçe gazete olan *Takvim-i Vekayi* devlet eliyle kurulduğundan muhalefeti değil iktidarı temsil etmişti.

Tanzimat'la başlayan süreçte bürokrasinin Osmanlı tarihi çalışmalarında yeni bir alan açan hâkimiyeti söz konusuydu. Yani, Reşit Paşa, Abdülmecit'ten daha fazla tarihin ilgisine mazhar olmuştur. Böylece geçmişe bakılırken olguları Kanunî, Fatih gibi belli kişilere odaklayan tarihçi, artık olguları merkez edinerek çevresindeki şahısları ele alıyordu. Padişahların siyasî anlamda mutlak iktidarı bürokrasi tarafından paylaşılırken, tarihe konu olmadaki iktidarları da paylaşılmıştı. İşlenilen konularsa gazetenin vakanüvisliği sarsan bilgisiyle okuryazar, hattâ dinleyici olan herkese açıktı. Farklı sosyal zümreleri bir yerlerde karşılaştıran mekânlar artıyor, ulaşım ve haberleşmeyle birlikte meydana gelen değişiklikler toplumsal hayatı etkiliyordu. Siyasetin dışındaki hayat da gözlemlenebilen yanlarıyla popüler tarih yazanların, deneme yazarlarının, gözünden kaçmamış, hatıratlardan, makalelere ve romanlara kadar birçok eserin içinde geçmişin izlerini bulmayı mümkün kılmıştı. "Yarım asır evvel bizi idare edenler, matbuat hatıraları, siyasî hatıralar, Eski İstanbul" gibi yazılarla Osmanlı tarihi popüler tarihçiler tarafından çoğunlukla yarım asırlık bir zamana sığdırılırken, dönemi bütün boyutlarıyla ele alan örnekler ortaya çıkıyordu. Genelde kişiler üzerinden yazıldığını söylediğimiz saray merkezli siyasî olaylar tekrarlanırken, İstanbul ağırlıklı olmak üzere gözlemlenmiş, toplumsal değişmeyi içeren yazıların gazete sayfalarında zevkle okunan yazılar olduğu anlaşılmaktadır.

Bunlar son dönem Osmanlı İstanbul hayatının her sınıf insanın ve mekânlarını içeren yazıları içerir. Ahmet Rasim, Balıkhane Nazırı, Refik Halit, bu kuşağın sonrasında Sermet Muhtar Alus, Refi Cevat Ulunay, Haluk Y. Şehsüvaroğlu, Münir Süleyman Çapanoğlu gibi isimler öne çıkar. Bu isimler artırılırsa özellikle edebiyatçı kimliği ön plana çıkan yazarlar bunlar arasındadır. Yahya Kemal popüler tarihin esasında tam ortasındadır. Ya da Abdülhak Şinasi Hisar...Ama kimlikleri onları edipler sınıfının içinde tutar. Bunların yazıları da tarihi, coğrafyayı, mekânı birbirine katarken zihninde yerleşik olanlar bir tarihçininkinden daha fazla metne yansır. Yahya Kemal tarihçiden çok tarihe yorum vermeye çalışan tarih felsefecilerine yakın durur. Yahya Kemal'in bu özelliği Osmanlı merkezli tarih anlayışının oluşmasında şüphesiz önemli bir katkı sağlamıştır.

Popüler tarih yazıcılığında işlenilen konularda birbirinden etkilenmeyi gösterir derecede benzerlikler vardır. Ele alınan konular çoğunlukla değişmez, ama ele alma biçimi veya türü değişir. Osmanlının tarihi, ağırlıklı olarak savaşlar, padişahlar ve bürokratlar üzerinden ele alınırken genellikle benzer kişi ve konular tekrar edilmiştir. Yakın tarihin cazibesinin sebepleri arasında yazarların tarihe ulaşmalarını sağlayan donanımları üzerinde de durmak gerekir. On dokuzuncu yüzyıl öncesi dönem incelemeleri farklı bir donanımı gerektirmektedir. Son dönemin yazılmasının teknik anlamda kolaylıkları da bulunmaktadır. Eski harflerle yazılmış basılı kaynakların ulaşılabilir ve okunabilir olması, ilgili dönemin kültürel izlerinin henüz devam etmesi ve yazanların bu süreci bizzat yaşamış olması pratik kolaylıklar sunmuştur. Bu durum eski yazı okuyabiliyor olmanın marifet olacağı ileriki yıllara göre eski popüler tarihçilere Osmanlı Arşiv dışı kaynaklarına ulaşabilme konusunda doğal bir ortam sunmuştur. Arşivle ilişki sınırlı sayıda popüler tarihçinin işi olur. Mesela, Ahmet Refik, Reşat Ekrem ve İbrahim Hakkı Konyalı gibi. Elbette arşivlerin kullanılabilir olup olmama özelliğini de göz ardı etmemek gerekir.

Osmanlının Tarihinin Yeniden Keşfi

Kurucusu Osman Gazi'nin rüyasıyla başlayan Osmanlı tarihi ve Sultan Vahdettin'in sürgünüyle biten süreç içinde en fazla ilgi konusu daha önce belirtildiği gibi Tanzimat ve özellikle II. Meşrutiyet sonrasını içeren yakın geçmiş olmuştur. Hatırat türü ve hatıralarda kalanlarla yazılanlar bu ilginin bizzat yakın dönem tanıklığıyla bağını gösteriyordu. Yazarlar elli yıl öncesi diye başlık atarken hayatlarındaki izler ve gözlemleriyle yola

çıkıyorlardı.[24] İlgi sadece yakın geçmişe değil, Osmanlı tarihinin bütününe olmuştur. Bu ilginin itici gücü, Tanzimat sonrasında ortaya çıkıp gelişen ve Meşrutiyet sonrasında son yıllarını yaşayan Osmanlıcılık ideolojisiyle zirveye ulaştı. Bu dönemde Osmanlı tarihi bütün imkânlarıyla yeniden keşfedildi. Yenilgilerin yaşandığı sıralarda daha çok muzafferiyet yılları konu edilmek isteniyor ve Ahmet Refik Osmanlı zaferlerini yazıyordu.[25]

"Esfâr-ı Osmaniye Hatıraları" adlı dizinin Ahmet Muhtar tarafından yazılmış *Sengator Muharebesi* adlı eserde yazar şunları söylüyordu:

> Bu meydan muharebesi vaktiyle Avrupa'nın kalpgâhında göstere geldiğimiz kudret ve kuvvet-i fevkaladenin bir mirat-ı sahihi olduğu birçok Avrupa müverrihin ve muharririni birçok yazılar yazmaya icbar eylediği bilhassa...[26]

Ahmet Muhtar, geçmiş asırlarda Osmanlı karşısında Avrupa'nın aczini hatırlamaya ve hatırlatmaya çalışıyordu. Bu eserde açıkça görülen zafer yıllarının aranışı, sonraki yıllarda da hep süregelen gelenek halini alacaktı.[27] Bunların içinde en önemli zafer İstanbul'un fethiydi. Fetih ve Fatih olgusu İstanbul'un fethinin 500. yılında toplumsal boyutlarıyla gündeme gelecekti; ama bundan önce de Birinci Dünya Savaşı yıllarında henüz yenilgi olmadan önce dönemin en cazip kutlamaları arasında yer alıyordu. Yenilgi sonrasında gelen Mütareke yıllarında unutulan fetih kutlamaları 1940'lı yılların başında hatırlanmaya başlayarak sonunda konferanslar, kutlama ve enstitüler zinciriyle yeniden ortaya çıkacaktı. 1950'li yıllarda popüler tarihçiliğin şekillenmesinde ve yayımlarda Fetih olgusunun önemli bir rolü olmuştur.[28]

Cumhuriyet sonrası popüler tarih yazımının karakteristik özelliği olan Osmanlı karşıtlığı, Osmanlı muzaffer dönemleri konusunda çoğunlukla sessiz kalmış ve çöküşe götüren dönemler yadırganmıştır. Osmanlı karşıtlığının izleri popüler tarihçilikte bu türün tabiatı gereği daha belirgin şekilde görülmektedir. Akademik tarihçiliğin 1940'lı yıllara kadar olan dönemi Osmanlı çalışmalarında, Tarih-i Osmanî-Encümeni'nin seviyesi-

---

[24] Sermet Muhtar Alus, "Elli Yıl Evvelki İstanbul'un Harikulade Güzel İki Kadını", *Akşam*. 5 Ocak 1947.

[25] *Sahaif-i Muzafferiyat-i Osmaniye*, Mefahir-i Askeriye Sahifeleri, İstanbul 1325

[26] *Sengotar'da Osmanlı Ordusu*, Ahmet Muhtar, Kitaphane-i İslâm ve Askeri 1326,

[27] Osman Sermed. *Ordumuzun Zafer Kitabeleri*, Selanik 1327; Cemal Nadir-Naci Kasım, *Ordumuzun Zafer Kitabeleri*. İstanbul 1341.

[28] Nahid Sırı Örik, "Fatih Sultan Mehmed Han ve İstanbul'un Fethi'nin 500. Yıldönümü" *Tarih Dünyası*, Mükrimin Halil, "500. Yılında Fetih ve Fatih", *Aydabir* 1953; Fetih Töreni, Haber, *Vatan*, 29 Mayıs 1950; Fetih Töreni. Haber, *Yeni Sabah*, 29 Mayıs 1949.

ne ulaşılabildiği söylenemez. Bu yıllarda daha çok eski medeniyetler ve arkeolojik çalışmalar üzerinde durulmuştur. Popüler tarihçilikte Osmanlı bir şekilde ilgi alanı olmaya devam ederken, daha önce de belirtildiği üzere otuzlu yılların gazeteleri ve dergilerinin tarih yazısı olmayan sayıları yok gibidir. Her gazete ve dergide bir tarihî tefrika, roman veya hatırat şeklinde yayımlanır. Osmanlı konusunda ilgi çeken ve işlenilen malzeme birbirine benzerken Osmanlı dışında özellikle eski Türk tarihi üzerine yazıların arttığı görülmüştür.

Fetih ve Fatih özellikle fethin yaklaştığı yıllarda popüler tarihçinin gündemini belirlerken, Osmanlı tarihinin ilgi duyulan alanlarından biri de deniz savaşlarıdır. Denizlere hâkim olan Türk korsanlarının maceraları uzun yıllar popüler tarihin konusu olmuşlardır. Bunların içinden özellikle Barbaros, sürekli yıldönümü törenleriyle Preveze Zaferiyle unutulmaz.[29] Zafer ve yenilgi diyalektiği üzerine kurulan tarih bilincinde, zafer öne çıkarken geçmişe gönderme yapılır, gerçek dünyadaysa yenilginin izleri görülmektedir. Popüler tarih yenilgilerle pek ilgilenmediğinden "Askeri tarih" zaferlerin ve meşhur müdafaaların tarihi olarak kayıtlara geçmektedir. Askerî tarihin içinde yeniçeriler önemli bir yer işgal ederler, ama zaferlerinden daha çok isyanlarıyla ilgi çekerler. Plevne, Niğbolu, Mohaç, Sivastopol gibi askerî tarihin dönüm noktaları ihmal edilmeyen konulardandır.[30]

Popüler Yazarlar ve Akademik Tarihçiliğin İlgi Duymadığı Konular

Elli yıl evvelki hayatla ilgilenenlerin çokluğuna rağmen daha önceki yüzyıllara ait araştırmalar az sayıda popüler tarihçi için konu olmuştur. Bunda okuyucunun da etkisi olduğu muhakkaktır. Osmanlı uzak dönemleriyle ilgilenenler arasında Türkiye'de popüler tarihin öncüsü olan Ahmet Refik ayrı bir yere sahiptir. Reşat Ekrem Koçu son zamanlarda yeniden keşfedilen yazarlar arasındadır. Bunlara dâhil edilebilecek şüphesiz az da olsa başka tarihçiler de vardır; fakat Ahmet Refik ve Reşat Ekrem Koçu belge kullanımında modern tarihçilerin kullandığı metodolojiye daha yakın durmuşlardır. Ahmet Refik'te tarih kurgusuna yakın olan metodoloji Reşat Ekrem'de daha çok edebiyat kurgusuna yaklaşır. Reşat Ekrem Koçu popüler tarih yazarları arasında tarih tahsili yapan nadir tarihçilerdendir. Tarih yazarlığını tarih öğretmenliğiyle birlikte yürütür. Osmanlının ka-

[29] Bkz. *Yedigün*, sayı 290, c. 12, 27 Eylül 1938.

[30] M. Turhan Tan'ın bu konuda seri yazı yazmıştır. M. Turhan Tan. "Büyük Türk Zaferleri-İstanbul'un Zaptı", Sayı 3, *Yeni Mecmua*, 19 Mayıs 1939, s 14: Mohaç Zaferi. *Yeni Mecmua*, Sayı 6. 9 Haziran 1939, s.14.

dınlarından erkeklerine zenginlerinden fakirlerine, çıkmaz sokaklarından caddelerine kadar tarih yazımında görülmesi mümkün olmayan tipleri ve mekânları ele alır. Sıradan siyasetçilerin yerine sıra dışı Osmanlıları konu edinir. Hocası Ahmet Refik de vesikalara dayalı eserleriyle gündelik hayatın anlatıldığı eserler verse de hiçbir tarihçi Reşat Ekrem'inki kadar gündelik hayatı konu edinmemiştir. Çünkü konu sıradan insanların hayatıysa akademik tarihçiler için olduğu kadar popüler tarihçilerin birçoğu için de ilgi çekici değildir. Popüler tarihçiliğin Türk akademik tarihçilerinin uzun bir süre çalışma alanına girmeyen gündelik hayata ilgisi, Türkiye'de gündelik hayata dair çalışmaların daha önce olmadığı iddiasını özellikle *İstanbul Ansiklopedisi* üzerinden bakıldığında yeniden düşünülmesi gereken bir kanaat olduğunu göstermektedir.

Osmanlının uzak ve yakın geçmişi tek başına bir anlam ifade etmiş olsa bile bütünü kapsayan, ama belli dönemlerde yoğunlaşan gizemli bir tarihi de vardır. Okuyucunun gizemli tarihe olan ilgisini dikkate alan popüler tarihçiler bu konuda yazmayı ihmal etmemişlerdir. 1920'li yılların sonuna doğru yükselmeye başlayan popüler edebiyatın ilgili alanları bunu müsait kılan ortamı hazırlamıştır. Popüler edebiyat aşk, macera, casusluk, entrika gibi konularda gazeteleri işgal etmiştir. Tarihe bakıldığında bu konular Osmanlı saraylarının görünmeyen bilinmeyen yaşantısında gizlidir. Gizemli dünya daha çok Osmanlı saray kadınlarının hayatını çerçeveleyen haremde gizlidir. Bunun için haremin iç yüzü uzun süre merak konusu olmuştur. Haremin dağılmasından sonra ortaya çıkan hatıralar ve bunu birçok popüler tarihçinin yaptığının ötesinde arşiv malzemesine dayalı olarak yazan Çağatay Uluçay'la birlikte Hasan Adnan Giz, Haluk Y. Şehsüvaroğlu ve Nahid Sırrı Örik gibi popüler tarih yazarları Haremin gizeminin Batılıların muhayyilesinin ötesinde bir yerde olduğunu çalışmalarıyla ortaya koyacaktır.[31]

Sonuç

Tarih geçmişle bugün arasında var olan diyalogu sürekli canlı tutmanın en önemli yoludur. Popüler tarihçilik bu bakımdan kullandığı üslubun yaratıcı gücüyle bu diyalogu akademik tarihçiliğin yapamayacağı derecede başarır. Bu başarısı siyasal ve toplumsal zeminden beslendiği gibi siyasal ve toplumsal zemini de döngüsel olarak besler. O halde tarih yazıcılığı üzerine yapılacak çalışmalar metinlerin ve metinleri oluşturanların

[31] S. İzzed, "Eski Saraylarda Üçüncü Cins Mahlûklar" *Resimli Ay*, sayı 48-12, Şubat 1927: S. İzzed, "Sarayın En Esrarengiz Yeri", *Resimli Ay*, Sayı 47-11. Kanunisani 1928: Leyla Saz, *Saray Hatıraları ve Harem Hatıraları*, *Yeni Tarih Dergisi*, 1958: Haluk Y. Şehsüvaroğlu, *Osmanlı Sarayında Harem Teşkilatı*, *Akşam* 17 Ağustos 1952

dışına da çıkmalıdır ya da metinler siyasal ve toplumsal bağlamda yeniden ele alınmalıdır. Popüler tarih kanaatlerinin, yorumlarının, çatışmalarının, inançlarının hangi gerekçelerle doğduğu hangi zihniyetin ürünü olduğu kronolojik zaman dikkate alınarak yeniden incelemeyi gerektirmektedir. Matbaayı icat edenlerin Türkler olması bir inanç mıdır, yoksa bilimsel bir bilgi midir? Bilimsel bir bilgiyse öncelikle niçin, nerede, nasıl vb. sorulara karşılık verebilmelidir. Sorulara cevap veremediği takdirde popüler tarih bilgisini inanca yakınlaştıran bu kabulün ardındaki zeminin ve zihniyetin ele alınması gerekmektedir. Osmanlı tarihiyle ilişkilendirdiğimizde bir inanç alanına dönüşen daha fazla örnekle karşılaşmamız mümkündür. Sultanların evliyalığıyla zâlimliği arasında bocalayan kitlelerin tarihle olan çarpık diyalogunun siyasal ve toplumsal zemine yansıması nasıl olmaktadır? Kanunen sürülmüş ve bahsi bile hoş görülmemiş bir Hanedanın tarihini kimler yazacaktır? 1909 yılında tahtından indirilmiş ve neredeyse bütün kötülüklerin sebebi görülmüş bir sultanın 1940'lı yıllarda kahraman olarak geri gelişinin sebepleri üzerinde yeniden durulmalıdır. Kavga hanesinde yenilgiden başka netice bulamayanlar neden tarihin zaferlerini yeniden keşfetme ihtiyacı hissederler? Bu soruların cevapları popüler yargıların nedenleri konusunda bizi çeşitli arayışlara yöneltecektir.

OSMANLI VE VATANDAŞLIK



Osmanlı Döneminde verilen evlenme izin belgesi örneği



Osmanlı son dönemi fotoğraflı kimlik belgesi

VATANDAŞLIĞIN İMPARATORLUK KÖKLERİ: OSMANLI'YA BAKMAK

Nalan Soyarık Şentürk*

"Vatandaşlık" kavramının Osmanlı İmparatorluğu'nun gündemine girişi on dokuzuncu yüzyıldadır. Batı Avrupa'da on yedinci yüzyıl sonlarından başlayıp on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru Fransız Devrimi ile güçlenen modern devlet ve ulus-devletin ortaya çıkışını neredeyse bir yüzyıl kadar arkadan takip eden bir seyir söz konusudur. Bu seyir içerisinde Osmanlı İmparatorluğu ve vatandaşlık kavramlarını bir arada düşünmek, modern devlet ve ona üyelik olarak vatandaşlığı tanımladığımızda zor olsa bile; Osmanlılar'da vatandaşlık sisteminin yerleşmesi adına çalışmalar mevcut olduğu söylenebilir. Bu makalede on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren siyasal söylem içerisinde yer edinmeye başlayan Osmanlı vatandaşlığı meselesi ele alınmaktadır. Bu yapılırken, bu kavramın nasıl ve neden ortaya çıktığı ve "Osmanlı" vatandaşlığının temel nitelikleri incelenecektir.

İmparatorluk bünyesinde bulunan çeşitli kimlikleri ve bölünmeleri aşacak ve bütün Osmanlı tebaasını kapsayacak bir "Osmanlı" vatandaşlı-

* Y. Doç. Dr. Nalan Soyarık Şentürk, Başkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

ğı kavramı on dokuzuncu yüzyıl modernleşme çabalarıyla birlikte karşımıza çıkar. Bu dönem, modernleşme çabalarının yanında imparatorluk bünyesinde bulunan farklı kimlikleri ve ayrımları aşan ve tüm Osmanlı tebaasını bir araya getirecek olan "Osmanlı" vatandaşlığı sorunsalının ortaya çıktığı dönemdir. Söz konusu sorunsal, on sekizinci yüzyılda başlayıp Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne kadar süren dönemdeki modernleşme çabaları ve toplumsal-siyasal gelişmelerden ayrıştırılamayacağından, gelişmeler bu çerçevede ele alınacak ve daha çok devletin bu süreçte ne gibi değişiklikler yapmaya çalıştığına odaklanılacaktır.

TOPLUMSAL YAPI

On sekizinci yüzyıldan önce Osmanlı toplumsal, ekonomik ve siyasî yapısı iki sınıf arasındaki ayırım üzerinden şekillendirilmişti. Birincisi, yöneten sınıf, yani *askerîyye*, "saray görevlileri ve ordu, memurlar ve ulema"dan oluşmaktaydı.[1] İkinci grup, *reaya*, İmparatorluğun Müslüman ve gayrimüslim tebaasından meydana gelmekteydi. Yönetici sınıf üretim faaliyetlerinde bulunmaz, dolayısıyla vergi ödemezdi, bu faaliyetlerde bulunup vergi ödeyen grup ise reaya idi. Bu dönemlerde yönetici sınıfın toplumun geri kalanıyla ilişki ve etkileşim içerisinde olduğu pek söylenemez.

Askerî hizmet ve toplumsal sınıfların örgütlenişine dair yapıya bakıldığında yerel eşrâfın yöneten ile ilişkilenmesinde tımar sistemi karşımıza çıkar. Yerel eşrâfa askerî hizmet karşılığında toprak dağıtılmasına dayanan tımar sisteminde, tımar sahibi öldüğünde veya yükümlülüklerini yerine getirmediğinde toprak elinden alınmaktaydı. Bu sistemin düzenleniş biçimi yerel bir aristokrasinin ortaya çıkmasını veya eşrâfın güçlenmesini engellemeye yönelik idi.[2] Tımar sahiplerinin ihtiyaç duyulduğunda orduya katılması beklenirken, düzenli ordu Yeniçeri ve Kapıkulu askerlerinden oluşmaktaydı. Osmanlı İmparatorluğu'nda aristokrasinin ortaya çıkışına engel teşkil eden tımar sisteminin mevcudiyeti, Osmanlı'nın "Batı"da ortaya çıkandan farklı bir gelişim izlemesine yol açtı. Batıda aristokrasi modernleşme sürecinde önemli rol oynamış ve demokrasinin çıkışında

[1] Halil İnalcık, "The Nature of Traditional Society," *Political Modernization in Japan and Turkey* içinde, der. Robert Ward ve Dankwart Rustow (Princeton: Princeton University Press, 1964), 44; Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, (Montreal: McGill University Press, 1964), 10. Ayrıca bkz., Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600* (New Rochelle, New York: Weidenfeld & Nicholson, 1973), 65-69; Stanford Shaw, *History of the Otoman Empire and Modern Turkey*.Cilt 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), *Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire*.

[2] Emre Kongar, *İmparatorluktan Günümüze Türkiye'nin Toplumsal Yapısı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985), 5. basım.

etkili olmuş ve ayrıca yönetenin yetkilerine bir sınırlandırma getirmişken,[3] Osmanlı'da aristokrasinin yokluğu "güçlü devlet geleneği"ne yönelişe işaret eder.[4]

Karpat'a göre, Osmanlı İmparatorluğu'nda ulus oluşumunu anlayabilmek için *millet* sistemine bakmak gerekir.[5] İmparatorluk, özellikle İstanbul'un fethinden sonraki dönemden itibaren, farklı etnik ve dinsel topluluklardan meydan gelmekteydi. Devlet hiçbir zaman asimilasyona veya bu toplulukları zorla İslâm'a döndürmeye teşebbüs etmedi. Bunun yerine, Fatih Sultan Mehmet'in hükümdarlığından itibaren kendine özgü bir sistemi uygulamaya koydu.[6] Bu sistem, halkın din temelinde bölünmesine dayanan *millet* sistemiydi.

Millet sistemi, kısmen İslâmî hukukun, farklı dinlere mensup olanların iç işlerinde serbest bırakılmaları; kendi hukuk sitemlerine sahip olmaları, onur, mülkiyet ve maddî-manevî yaşamlarının devletin koruması altında olması ilkesinden kaynaklanır. Bu kişiler askerlik hizmetinde bulunmaz, bunun yerine cizye vergisi ödemekle yükümlüdürler.[7] Bu sisteme göre, cemaatlerin her biri kendi iç işlerini düzenleyecek ve devlet ile ilişki içerisinde olacak liderini seçer. Ortaylı'ya göre bu sistem kapalı ve birbirinden ayrışmış gruplara neden olmuş ve "yazılı kültür, bilim ve düşüncede ortak bir Osmanlı kültürü" ihtimalini zayıflatmıştır.[8] *Millet* sisteminin en temel özelliği insanları etnik temelde değil, din temelinde ayrıştırmaya ve farklılıkları olduğu gibi kabul edip birleştirmeye çalışmamaya dayalıdır. Rodrigue ve Reynolds bu sistemin "farklılığın tanınması" olduğunu ileri sürerler; ancak, bu tanınma doğuştan gelen özellikler üzerinden olup haklar temelinde düzenlenmemiştir.[9] Diğer bir ifadeyle, *millet* sistemi eşitliğe

---

[3] Bkz. Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (Boston: Beacon Press, 1966) (*Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü*), çev. Şirin Tekeli ve Alaeddin Şenel (Ankara: V Yayınları, 1989).

[4] Bkz. Metin Heper, *State Tradition in Turkey* (Walkington: The Eothen Press, 1985) (*Türkiye'de Devlet Geleneği*, çev. Nalan Soyarık, Doğu Batı Yayınları, 2006).

[5] Kemal Karpat, "Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era," *Christians and Jews in the Otoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, ed. Benjamin Barude ve Bernard Lewis, v.1 The Central Lands, (New York, Londra: Homes & Meier Publishers, Inc., 1982).

[6] Aron Rodrigue, "Difference and Tolerance in the Otoman Empire: Interview with Reynolds," *Stanford Humanities Review*, 5,1, (1995).

[7] Cevdet Küçük, "Osmanlı'da Millet Sistemi ve Tanzimat," *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 4,1007.

[8] İlber Ortaylı, Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet," *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 4, 996-1001.

[9] Rodrigue, "Difference," 82.

dayanan bir sistem değildi; her bir milletin ayrı statüsü ve işlevi vardı.[10] Dolayısıyla, *millet* sistemi vatandaşlıktan daha farklı bir işleve sahipti. Vatandaşlık "eşitleyici ve evrenselleştirici" işleve sahip bir kurumken, *millet* sisteminin temel işlevi toplumu din temelli farklılıklara göre ayrıştırmak olmuştur. Böylelikle, *millet* sisteminin uygulanması Osmanlı İmparatorluğu'nun tebaası için ortak bir kimlik yaratamamıştır. Ayrıca, bazı araştırmacılara göre, bu farklılık ve sistem, milletler arasında milliyetçilik duygularının yükselişinin Türkler'den önce ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Yukarıda sözü edilen uygulama ve yapılar Osmanlı devlet idare felsefesini yansıtır. Gelenekselcilik anlayışına bağlı olarak toplum farklı statüleri ve rolleri olan gruplara ayrıştırılmıştı. Bunun ardında yatan neden, sapmaları engellemek ve herkesi geleneksel olarak bulunduğu yerde tutmak, yani düzeni korumak idi. Berkes, söz konusu devlet sisteminde bireysel özgürlük fikri bulunmadığı için, doğal haklar veya vatandaşlık kavramının da bulunmadığından bahseder.[11] Her bir grup bir vücudun organları gibi işlev görür, dolayısıyla eşitlik söz konusu değildir. Bu işlevlere ve insanların sahip oldukları konumlara atfedilen değerler her zaman için Tanrı'nın iradesi ve düzenine dayanır.

Sonuç olarak, Osmanlı toplumsal sistemi, olduğu gibi korunması gereken bir düzene yaslanır.[12] Kongar'ın İnalcık'tan alıntıladığı gibi, "devletin amacı toplumun geleneksel örgütlenmesinin değişmesini engellemektir."[13] Bu sistem Avrupa'daki gibi toplumsal sınıfların oluşmasını engellemiş ve Osmanlı İmparatorluğu Batı'dan oldukça farklı ve vatandaşlık ile ulusal kimliğin kurulması açısından bakıldığında bir o kadar da zor bir yol izlemiştir.

Modernleşme Çabaları

Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme çabaları on sekizinci yüzyılda başladı. Osmanlı modernleşmesini anlamak açısından saltanat dönemi önemli olan II. Mahmut tahta çıktığında ülkede bir kargaşa hâkimdi. Yerel eşrâf güçlenmekte ve hanedana karşı neredeyse ayaklanmaktaydı.

---

[10] Berkes, *Secularism*, 11-12.

[11] A.g.e., 13.

[12] Berkes, Osmanlı İmparatorluğu'nun beş yönetim ilkesinden şöyle bahseder. Birincisi, herkesin Tanrı'nın istediği yerde kalmasını ifade eden gelenekçiliktir. İkincisi, her bir grubun düzeni bozacak etkilerden korunması gerekliliğidir. Üçüncüsü, her bir grup veya birey geleneğe göre nerede ise orada kalmalıdır. Dördüncüsü, ordu ve yöneten sınıfın toplumda hiçbir kökü bulunmamalı ve padişaha bağlılık göstermelidir. Beşinci olarak ise, *nizamı*, yani farklı gruplar arasındaki dengeyi sağlayabilmek için düzenin korunması gereklidir. Bkz. Berkes, *Secularism*, 11-13.

[13] Kongar, *İmparatorluktan Günümüze*, 58.

Türkiye tarihindeki "ilk kamu hukuku" belgesi olan Sened-i İttifak 1808'-de böyle bir bağlamda ilân edildi.[14] İnalcık'a göre Sened-i İttifak yerel eşraf, yani ayanların, devlet iktidarını kontrol etme heveslerinin bir yansıması, dolayısıyla geleneksel bir belgedir.[15] Her ne kadar bazı araştırmacılar Sened-i İttifak'ı Osmanlı tarihinde anayasal bir gelişme olarak nitelendirmiş olsalar da, aslında bu belge yerel eşrâf ile devlet arasında, güçleri, faydaları ve güvenliği garanti altına almak için yapılmış bir anlaşma olarak görülebilir.[16] Bu özelliklerinin yanında, daha sonra Tanzimat ve 1876 Anayasası'nı doğuracak bir başlangıç noktası olarak da nitelenebilir.

Berkes, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşanan değişiklikleri Ortaçağ'a özgü dinsel düzenden daha seküler bir düzene bir tür geçiş olarak görürken, halkın egemenliğin kaynağı olduğu "Osmanlı devleti fikri"nin ve II. Mahmut'un halkın aydınlatıcısı olduğu düşüncesinin doğuşunu içerisinde barındırdığını da vurgular.[17] Bunlar sadece sultanın arzuları ve hevesleri değildi, aslında imparatorluğun geleneksel yapısı, özellikle de ordusu çöküşe geçmiş ve batının teknolojik gelişmelerini yakalamaktan uzak kalmıştı. Dolayısıyla, bu gelişmeler imparatorluğun gücünü tekrar kazanması için yapılan girişimlerdir.

II. Mahmut öncelikle Yeniçeri Ocağı'nı kaldırdı ve yeni bir ordu oluşturmaya başladı. Bu yeni ordu için zorunlu askerlik hizmetinin getirilmesi bir çözüm olmuştu. Ancak, asıl amaç olan ordunun reformu ve modernleştirilmesi, sadece askerî sınırlar içerisinde kalmadı. Ordudan okullara, tıbbiyeye, hükümetin merkezîleşmesine ve yeni bir vergi sistemine yayıldı. Bu gelişmelere paralel olarak, Osmanlı tarihindeki ilk nüfus sayımı 1830 yılında yapıldı.[18] Başka bir deyişle, halkı bir kitle olarak gören zihniyetten bu kitleyi İmparatorluğun vatandaşlarına dönüştüren yeni bir tür gözetleme (*surveillance*)[19] başlatılmış oldu.[20] Ayrıca, 1831'de halkın bilinç düzeyini artırmak üzere ilk Osmanlı gazetesi *Takvim-i Vekâyi* ya-

[14] Halil İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu," *Belleten*, Ekim 1964, 28 (112), 603.

[15] A.g.e.

[16] Bkz. Bülent Tanör, *OTAG*, 56-64.

[17] Berkes, *Secularism*, 92.

[18] Bu nüfus sayımında sadece erkekler sayılmış ve etnik ve dinî özekliklerin yanında meslekler de sorulmuştur. Erkeklerin toplam nüfusu 3,753,642 idi. Bkz. Nuri Akbayar, "Tanzimat'tan Sonra Osmanlı Devleti Nüfusu," *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 5, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 1239.

[19] *Surveliance* için bkz. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Random House, 1979); Stewart R. Clegg, *Frameworks of Power* (Londra, Newbury park, Yeni Delhi: Sage Publications, 1989), 153-159, 167-178.

[20] Ortaylı nüfus kayıtlarının on dokuzuncu yüzyılın önemli bir oluşumu olduğunu ve devlet ile tebaası arasında artan ilişkileri yansıttığını ifade eder. Bkz. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (İstanbul: Hil Yayınları, 1995), 3. basım, 31.

yınlanmaya başladı. Halkın bilinç düzeyini artırma amacı Cumhuriyet tarihinde de devam edecek ve seküler ve rasyonel bir kuşağın yetiştirilmesi devletin bekasının ayrılmaz bir parçası olarak görülecekti.[21] Yöneten sınıf, düzenli bir gazete yayınlanmasının önemini "hem tebaa ile devlet arasındaki bağları güçlendirmek, hem de tebaasına ve diğer ülkelere ideolojisini ve faaliyetlerini duyurmak için bir araç" olarak açıklayacaktı.[22]

Bu gelişmeler yüzeysel olarak bakıldığında Batı'daki gelişmelere benzese de, Osmanlı deneyiminde taleplerini dile getiren ve gelişmelerin taşıyıcısı olan yükselen bir orta sınıf yoktu. İlerleyen yıllarda da görüldüğü gibi, bu girişimler ve gelişmeler sultan tarafından ve çoğunlukla Batı'ya bir tepki olarak başlatıldı.

TANZİMAT DÖNEMİ

II. Mahmut döneminde başlayan gelişmeler sultanın ölümünden sonra da hızlanarak devam etti. 1839 yılında *Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu* Mustafa Reşit Paşa tarafından ilân edildi. Bu, hem devleti reformlar yoluyla modernleştirme, hem de imparatorluğu belirli bir "Osmanlı" kimliği etrafında bir arada tutma çabasıydı. 1826'da Yunanlılar İmparatorluğa karşı isyana başlamış ve 1830'da kendi devletlerini kurmuşlardı. Devlet, artan askerî yenilgilerin yanında, kendi sınırları içerisinde milliyetçi hareketler ile karşılaşmaya başlıyordu. Ayrıca, batıdan gelen baskı ve zaman zaman imparatorluğun içişlerine müdahale giderek artmaktaydı. Tanzimat Fermanı tam da böyle bir ortam içerisinde ilân edildi.[23]

Ferman, devlet işlerinin düzenlenişiyle ilgili değişiklikler getirdi. Öncelikle, Sultan'ın iktidarına sınırlar getirildi; ancak, bu sınırlamalar "Orta Çağ'a özgü egemenlik doktrininin terk edilmesi"[24] anlamına gelse bile, halk egemenliğini hedeflemiyordu. Daha çok, Sultan karşısında bürokrasinin korunması yönünde bir girişim olduğu söylenebilir. Bu tarihten itibaren bürokrasi devlet işlerindeki denetimini giderek artırmaya başladı. Öte yandan, ferman, Osmanlı tarihinde ilk kez imparatorluk içerisinde yer alan herkes için eşit özgürlük ve mülkiyet hakkı ile kanun önünde eşitlik

[21] Kemal Karpat, *Turkey's Politics: The Transition to a Multi-Party System* (Princeton: Princeton University Press, 1959), 59, Metin Heper, "Türkiye'de Unutulan Halk ve Birey," *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru*, der. Artun Ünsal, (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 44'te zikredilmiştir.

[22] Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 39; 173-175.

[23] Bkz. Berkes, *Secularism*, 139-141; Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 34; Davison, *Reform in the Otoman Empire*, 234-270.

[24] Berkes, *Secularism*, 146.

getirdi.[25] Bu açıdan, millet sistemini, yani, dinî ayrışmayı aşacak ve etnik ve dinsel farklılıkları gözetmeksizin imparatorluğun tüm tebaasını bünyesinde toplayacak yeni bir "Osmanlı" kimliğinin kurulmasıyla herkesi bir arada tutmak amaçlanmaktaydı. Öyleyse, denebilir ki, Tanzimat, imparatorluk tebaası için ortak bir kimlik arayışının başlangıcıydı ve bu arayış Osmanlı döneminin sonuna kadar devam edecekti. Tanzimat'ta üç ana reform alanı vardı. Bunlar; yaşam, özgürlük ve mülkiyet garantisi, adil ve halka açık yargılama gibi hukukî sisteme dair olanlar; yeni ve düzenli bir vergilendirme sistemi ile düzenli bir zorunlu askerlik hizmeti sistemiydi.[26] Marshall'a referansla,[27] Tanzimat Fermanı'nın ilânıyla Osmanlı toplumuna ilk kez sivil hakların sunulduğunu öne sürebiliriz. Ferman'ın içeriği ve önerileri, Davison'a göre, Amerikan ve Fransız Devrimleri'nin yansımalarını taşır ve gelecekteki değişimler, yani Islahat Fermanı ve 1876 Anayasası'nın temelini oluşturur.

Islahat Fermanı

1856 yılında, Tanzimat'ın tamamlayıcısı olarak nitelendirilebilecek bir başka ferman ilân edildi. Islahat Fermanı Tanzimat ile başlatılan reformların devamı ve geliştirilmesiydi. Osmanlıcılık fikrine paralel biçimde, Islahat Fermanı'nda Tanzimat'la başlatılan, müslim ve gayrimüslim nüfusun eşitliğinin geliştirilmesi amaçlanmaktaydı. 1856 Islahat Fermanı Osmanlı tebaasının eşitliğine daha fazla vurgu yapmaktaydı. Buna bağlı olarak, bazı yargı meselelerinde Hıristiyanlar'ın şahitliğine izin verildi, gayrimüslimlerin askerlikten muafiyet için ödedikleri vergi kaldırıldı ve yukarıda bahsedildiği gibi din farkı gözetmeksizin tüm imparatorluk içerisinde zorunlu askerlik hizmeti getirildi.[28] 1843 yılında askerlik hizmeti süresi beş yıl olarak belirlenmiş; yedi yıl kadar da ihtiyatlık süresi konulmuştu. Tüm bu gelişmeler; diğer bir ifadeyle, "askerî hizmet, adaletin yönetimi, vergilendirme; sivil ve askerî okullara kabul, kamuda istihdam ve toplumsal saygı konularında"[29] eşitlik, Osmanlıcılık fikrinin yansımalarıydı. Bu noktada, kadîm hukuktan seküler hukuka geçişten bahsedilebilir.[30]

---

[25] A.g.e., Roderic Davison, *Reform in the Otoman Empire 1856-1876*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1963), 39.
[26] İnalcık, "Sened-i İttifak," 612.
[27] T.H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development*, (Garden City, New York: Anchor Boks, Doubleday and Company, 1965).
[28] A.g.e., 55.
[29] A.g.e.
[30] A.g.e.; Berkes, *Secularism*, 152.

Davison'ın işaret ettiği gibi, Islahat Fermanı'nın içeriği Osmanlı tebaasını bir arada tutacak bir vatanseverlik kavramını getirmişti. Nitekim bu çalışma açısından önemli olan gelişme, *vatandaş* kavramının ilk kez kullanılmasıdır.[31] Önceden doğum yerini ifade etmek için kullanılan "*vatan*" bu dönemde yeni bir anlam kazanmıştır.[32] Osmanlı vatandaşlığı ile ilgili başka bir gelişme 1844'ten itibaren, nüfus kayıtlarından çıkarılan nüfus tezkeresi veya nüfus cüzdanı ile mürur tezkeresi gibi iç seyâhatlerde kullanılmak üzere belgeler dağıtılmaya başlanmasıdır.[33] Bu belgeler nüfus sayımları sonucunda dağıtılır ve imparatorluk tebaasının kayıtlarını tutmayı amaçlardı. Amaç, imparatorluğun vatandaşı olmak ile halkın devlete karşı, vergi ödemek ve askerî hizmet gibi, sorumluluklarının olduğunu fark etmelerini sağlamaktı. Bir başka deyişle, nüfus tezkeresi, vatandaşlığın ispatıydı.[34] Karpat, 1839 Fermanı'nda ve daha sonra 1856'da "tebaayı saltanat-ı seniyye" ifadesinin kullanılmasının "millet deneyiminden kaynaklanan Osmanlı uyrukluk anlayışı ile Avrupa'daki vatandaşlık anlayışının uzlaştırılması" çabası olduğuna işaret eder.[35] Nihayet, 23 Ocak 1869 tarihinde Osmanlı vatandaşlığına dair ilk yasal düzenleme olan Tâbiiyet-i Osmaniyye'ye dair Nizamname (ya da Kanunname) hazırlanır. Fakat, hem "tebaayı saltanat-ı seniyye" hem de kanunname "vatandaş" yerine "tebaa" kavramını kullanır. Uluocak burada vatandaşlık ile tabiiyet kavramlarının eş anlamlı kullanılmasına işaret etmektedir.[36] Her hâlukârda, tüm bunlar millet sisteminden daha seküler ve imparatorluğun tüm tebaasının eşit kimliğe sahip olacağı bir sisteme geçişe işaret eder.

Tabiiyet-i Osmaniyye'ye dair nizamnamenin hazırlanmasının ardında yatan neden imparatorluğun gayrimüslim nüfusunun batılı ülkelerin uyrukluğunu elde edip kapitülasyonlardan faydalanmak üzere bunu Osmanlı İmparatorluğu topraklarında kullanmalarını denetim altına almak ve engellemek idi.[37] Vatandaşlık kanunu Osmanlı İmparatorluğu'nda bir ilkti

---

[31] Bianchi. *Khathy* Humaioun. Davison, s. 56 not 15'te zikredilmiştir.

[32] Bkz. Bernard Lewis, "Watan," *The Impact of Western Nationalisms*, ed. Jehuda Reinharz ve George L. Mosse, (Londra, Newbury Park, Yeni Delhi: Sage Publications, 1992), içinde, 169-179.

[33] Kemal Karpat, *an Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Otoman State*, (Princeton, 1973), s. 75den alıntılanan Kemal Karpat, "Millets and Nationality," s.169 not 18'e bkz.

[34] A.g.e.

[35] Kemal Karpat, "Millets and Nationality", 163.

[36] Nihal Uluocak, *Türk Vatandaşlık Hukuku: Karşılaştırmalı, Uygulamalı* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1989), 3. basım, 16. Vatandaşlık ve tabiiyet arasındaki bu eş anlamlı kullanım ve Türkçe literatürde *citizenship* ve *nationality* kavramlarının karşılıklarının ne olduğu konusundaki muğlaklık hâlâ devam etmektedir.

[37] Rona Aybay, *Vatandaşlık Hukuku*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 2. basım, 69.

ve Avrupa kanunlarından faydalanılarak hazırlanmıştı. Aybar'a göre aynı zamanda "İslâm dünyasında, din ilkelerinden bağımsız ilk uyrukluk düzenlemesidir."[38] Kanunname, Osmanlı vatandaşlığına sahip olmanın şartlarını belirleyen dokuz maddeden oluşmaktaydı.

Bu vatandaşlık kanunu Osmanlı anne-baba veya babadan doğan her bireyin Osmanlı vatandaşı kabul edilmesini sağlayan soy ilkesine (*jus sanguinis*) dayanmaktadır. Bunun yanında, imparatorluk topraklarında doğanların erişkin olduktan sonra üç yıl içerisinde vatandaşlığa kabul edilmesini içeren toprak ilkesi (*jus soli*) de uygulanmaktadır. Ek olarak, hukukî yetkililerin kararı ile yabancılar da Osmanlı vatandaşlığına kabul edilebilirler.[39]

1876 ANAYASASI

Islahat Fermanı'nın ilânı imparatorluğun sorunlarını çözmeye yetmedi; aksine, milliyetçi hareketler ve Batıdan gelen baskı daha da şiddetlendi. Bu dönem içerisinde Bâb-ı Âli'nin bürokrat seçkinlerinin içerisinden muhalif bir entelektüel hareket doğdu. Bâb-ı Âli'nin tercüme bürosunda çalışan iyi eğitimli entelektüeller bir araya gelerek Genç Osmanlılar adıyla anayasal monarşiyi savunan bir hareket oluşturdular. İmparatorluğun kurtarılması konusunda çeşitli ve bazen birbiriyle çelişen fikirleri vardı. Düşünceleri "anayasacı liberalizmden modern İslâmcılığa, hatta Türkçülük ve sosyalizmin köklerine"[40] kadar değişmekteydi. Bu grup hem Anayasa'nın ilânında hem de daha sonra Jön Türk hareketinin doğuşunda etkili olmuştu. Genç Osmanlılar, Osmanlı tarihinde ilk defa padişaha muhalefet ve eleştirerek kamuoyu oluşturmak için basını kullandılar.[41] Berkes'e göre Genç Osmanlılar şunları eleştirmekteydi:

a- Müslüman kitlelerin ekonomik açıdan kötü durumu ve İmparatorluğun finansal durumu;

b- Ülkenin giderek büyük güçlerin rekabetine bağımlı hale gelmesi ve bu güçlerin ülkenin içişlerine müdahalesinin artarak imparatorluğun müslim ve gayrimüslim tebaası arasındaki gerilimi artırması;

c- Hükümetin sorumsuz politikaları ve hükümdarın finansal hataları.[42]

---

[38] A.g.e.

[39] Ergin Nomer. *Vatandaşlık Hukuku*. (İstanbul: Filiz Kitabevi. 1993), 8. basım, 44-45; Ulucak. *Türk Vatandaşlık Hukuku*. 20-21.

[40] İlber Ortaylı. "Bir Aydın Grubu: Yeni Osmanlılar." *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. cilt 6. 1702-1703.

[41] Şerif Mardin. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. (İstanbul: İletişim Yayınları. 1996); Davison. *Reform in the Ottoman Empire*. 222.

[42] Berkes. *Secularism*. 206.

Genç Osmanlılar arasında önemli bir figür olan Namık Kemal, *vatan* kavramını ilk kez bugünkü anlamıyla kullanmaya başladı, yani yukarıda bahsedilen dönüşümün mimarı Namık Kemal oldu.[43] Bu grup içerisinde derin bir vatanseverlik yükselmekteydi. İmparatorluğun tüm üyeleri için ortak bir kimlik yaratmak için Osmanlıcılığı, tüm sorunları çözmek üzere de anayasal monarşiyi önermeye başladılar. İmparatorluğun tüm üyelerinin eşitliğinden söz etmelerine rağmen İslâmî düşünceden önemli ölçüde etkilenmişlerdi. Genç Osmanlılar'ın önemi, entelektüeller arasından çıkan ilk muhalif hareket olmaları, görüşlerini açıklamak için basını kullanmaları ve imparatorluğu Osmanlıcılığın kurtaracağına dair inançlarından kaynaklanır. Böylelikle 1876 Anayasası'nın ilânında etkili olmuşlardır.

1876 Anayasası'nın arka plânında iç sorunlar, imparatorluğun çözülmesi ve büyük güçlerden gelen baskı vardı. Anayasa, hem imparatorluğu bir arada tutma, hem de büyük güçlerin Osmanlı İmparatorluğu'nun iç işlerine karışmalarını engelleme çabasıyla düzenlenmişti. Öte yanda, bürokrasinin devlet işlerinde güçlenmesinin bir yansımasıydı. Bu koşullar altında, Mithat Paşa anayasa tasarısını hazırladı. Anayasa asıl olarak müslim ve gayrimüslim tebaayı bir arada tutacak Osmanlıcılık fikri etrafında oluşturulmuştu ve "İmparatorluğun tüm halklarının ihtiyacı olan reform ve ilerlemeye kavuşmasını sağlayacaktı."[44] Kanun-i Esasî'yi olumlu bir gelişme olarak nitelendiren çalışmalara göre, Osmanlıcılık ve ortak vatan fikrini ilke olarak ele alan anayasa gerçekçi bir anayasaydı.[45] 1876 Anayasası üç alanda değişiklikler getirdi; devlet işlerinde seküler, sabit ve objektif kurallara geçiş; modern güçler ayrılığı girişimi; bireysel hakların tanınması ve bir yasama meclisinin kuruluşu.[46] Söz konusu haklar, kanun önünde eşitlik, bireysel özgürlükler; "hukuk sınırları içerisinde" basın özgürlüğü, dilekçe hakkı, eğitim hakkı, kamuda istihdam edilebilme hakkı, mülkiyet güvencesi, kanun usulünce vergi ve keyfi cezalandırma ile işkenceden özgür olmak idi.[47] Fakat, Anayasa'da Sultan'ın yürütmenin

---

[43] Namık Kemal, "Vatan," *Makalât-ı Siyâsiye ve Edebiye* Cüz:5 (İstanbul: Amidi Matbaası, 1327), s.320-330 ve *İbret* (10 Mart 1298). *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Cilt 1, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), içinde "Seçme Metinler, 476-480.

[44] Davison, *Reform in the Otoman Empire*.

[45] E.Z. Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. VIII, s.227-230, 241, *Bülent* Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri(OTAG)* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998), 2. basım, 165'te zikredilmiştir.

[46] H.N. Kubalı, *Türk Esas Teşkilat Hukuku*, s. 77 Tanör, *OTAG*'da zikredilmiştir.

[47] Suna Kili ve A. Şeref Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri "Senedi İttifaktan Günümüze"* (Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1985), 32-33; A. Şeref Gözübüyük, *Açıklamalı Türk Anayasaları* (Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 1995), 6; Davison, *Reform in the Ottoman Empire*, 387.

başı olması ve meclislerden Heyet-i Âyân'ın üyelerinin Sultan tarafından seçilmesinin altı çizilmekte, Sultan'ın Anayasa'yı ve parlamentoyu uygun ve gerekli gördüğü anda askıya alabileceğine dair bir madde de bulunmaktaydı. Sonuç olarak, 1876 Anayasası'yla egemenliğin Sultan'dan halka veya yürütmeden meclise geçtiğini iddia etmek zordur. Berkes'e göre, "yöneten anayasa ile sınırlandırılmamış, anayasa onun iradesine tabii olmuştur."[48]

İlk parlamento bu şartlar altında, Mart 1877'de açıldı. Gayrimüslimlerin üyelerin üçte birinden fazlasını oluşturduğu çok etnili ve çok dinli bir parlamentoydu. Fakat, devletin millet yapılarını yıkma politikasının ve Osmanlıcılığın bir sonucu olarak gayrimüslim üyeler kendi dini cemaatlerinin temsilcileri olarak değil, bireysel olarak mecliste yer aldılar. Yürütmeden sorumlu olan Meclis-i Vükelâ doğrudan Sultan tarafından atanmaktaydı. Parlamento Heyet-i Âyan ve Heyet-i Mebûsan olmak üzere iki meclisten oluşmuştu. Anayasa'ya göre, her elli bin erkek için bir temsilci olmalıydı. Seçimler iki aşamalı yapılmış ve sadece belirli bir servete sahip olup vergi ödeyen erkekler seçimlere katılmıştı. Yani, sistem genel oy ilkesine dayanmıyordu. Bu açıdan, oy hakkı Osmanlı vatandaşlığının önemli bir bileşkesi olarak ele alınamaz.

İlk anayasal dönem kısa sürdü. II. Abdülhamid, Ruslar'la olan savaşı gerekçe göstererek parlamentonun toplantılarını askıya aldı. Otuz yıllık bu askıya alma süresi aynı zamanda mutlakiyet ve sansür dönemiydi. Aynı dönemde yeni bir eğitim anlayışı da ortaya çıktı. Askeriye ve tıbbiye başta olmak üzere pek çok yeni okul açıldı. Batı'nın sadece teknolojisini değil kültürünü de benimseme anlayışıyla bu okulların müfredatı öğrencileri pozitivizm, materyalizm ve milliyetçilikle tanıştıracak şekilde oluşturulmuştu. II. Abdülhamid'in mutlak yönetimi bu öğrenciler arasında rahatsızlığa neden olmaktaydı ve onlara göre çözüm anayasal monarşinin yeniden tesis edilmesindeydi.

Genç Osmanlılardan etkilenen Jön Türkler tam da bu dönemde ortaya çıkmaya başladılar. Başlangıçta, Genç Osmanlılar gibi onlar da "tüm Osmanlıların kardeşliği"ne inanıyorlardı ve dünya görüşleri rasyonalist, sekülarist, İslâmcı ve gelenekçi düşüncelerin bir karışımıydı.[49] Jön Türklerin öncülüğünde başlayan muhalif hareket ile birlikte nihayet, müslim ve gayrimüslim nüfusun işbirliği ile 23 Temmuz 1908 tarihinde Osmanlı tarihindeki ikinci anayasal monarşi dönemi başladı. Hâkim ideoloji Osmanlıcılık idi ve Tanör'e göre "Türk ve Türk olmayan unsurların demok-

[48] Berkes, *Secularism*, 246.

[49] Tanör, *OTAG*; Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 5. basım.

ratik ve liberal bir anlaşma zemini içinde giriştikleri ilk ve son hareket"-ti.[50] Egemenliğin sultandan halka doğru kaymaya ve devletin orta çağa özgü işleyişinden ulusal ve seküler bir ideolojiye dönmeye başlandığı görülür. Fakat ikinci meşrutiyet dönemi bu ideolojinin çözülüşü ve hem gayrimüslim hem de Arnavut ve Araplar gibi Müslüman gruplar arasında milliyetçi hareketlerin yükselişine sahne olur.

Anayasal monarşiye dönüşten sonra Jön Türk hareketi içerisinde bir yanda Prens Sabahattin etrafında toplanan liberaller; diğer yanda İttihat ve Terakki Cemiyeti olmak üzere bölünmeler yaşandı. İmparatorluğun içerisindeki parçalanma ve Osmanlıcılık fikrinin başarısız olması sonucunda, Türkler arasında da milliyetçi duygular gelişmeye başladı. Bu dönemde imparatorluğu çözülmekten kurtarma amacıyla üç önemli düşünce akımı ortaya çıktı. Bunlar, Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük idi.

Batıcılık, İslâmcılık, Türkçülük

1908 ile 1918 arasında üç düşünce akımı; Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük ortaya çıkmış, yaygınlaşmış ve tartışılmıştı. Bu üç düşünce akımı da geleneksel varlıklarının tehdit altında olduğunu fark eden Türkler'in siyasî varlığı ve kültürel yeniden yapılanması için yeni temel bulma konusundaki farklı girişimlerdi.[51] Bu düşünce akımları imparatorluğu çöküşten kurtaracağı ve imparatorluk tebaasını "Osmanlı" kimliği altında birleştireceği umulan Osmanlıcılık düşüncesinin başarısızlığını takiben ortaya çıktılar. Aslında bu düşünce akımlarından hiçbirinin doğrudan vatandaşlık meselesi ile ilişkilendiğini söyleyemeyiz. Ancak, vatandaşlık meselesi ne Osmanlı İmparatorluğu'nda ne de daha sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda kendi başına sorunsallaştırılmadı, hatta gündeme gelmedi veya tartışılmadı. Vatandaşlık konusu ancak devletin bekası, ulusun ne/kim olduğunun tanımlanması veya ulus-devlet inşası ve milliyetçilik tartışmalarının içerisinde gözlemlenebildi. Bu üç düşüncenin vatandaşlık açısından önemi de bu tartışmalardaki çözüm önerileri ve vurguladıkları noktalardan kaynaklanır.

Batıcılar hayatın tüm yönlerini kapsayan topyekün bir Batılılaşmanın imparatorluğun sorunlarına çözüm olduğunu iddia ettiler. Asıl meselenin "Batı değerler sistemine dayanan yeni bir ahlak geliştirmek üzere eski değerler sistemini terk etmek" olduğuna inandılar.[52] Toplumsal ve ahlâkî hayatın da batılılaşmasını savundular. onlara göre, "Batı'nın kültürel ve

[50] Tanör. *OTAG*. 177; ayrıca bkz. Aykut Kansu. *1908 Devrimi*. (İstanbul: İletişim Yayınları. 1995); İkinci Meşrutiyet'e geçişin yaygın bir ulusal devrim ile olduğunu ileri sürer.
[51] Berkes, *Secularism*. 337.
[52] A.g.e.. 338.

entelektüel temellerini benimsemeden, ne toplumsal reform ne batılılaşma gerçekleşir."[53] Fakat topyekün Batılılaşma fikrine öylesine tutulmuşlardı ki, Türk veya İslâmî özellikleri dikkate alacak bir çözüm bulmayı başaramadılar. Bu da imparatorluğu bir arada tutabilecek bir çözüme ulaşmalarına engel oldu.

Diğer yandan, İslâmcılar da, şeriâtın doğru uygulanmayışının sorunların asıl kaynağı olduğunu savunmaktaydılar. Osmanlı İmparatorluğu'nun sorunlarının çözümü İslâmî hukuka dönüşte yatmaktaydı. Batı'nın teknolojik olarak daha üstün olduğunu kabul etseler bile, Batı'nın üstünlüğünün seküler düşünce biçimine dayandığını düşündüler.[54] Fakat, İslâmcılık da çözüme ulaşma açısından başarısız oldu ve daha sonra, erken Cumhuriyet döneminde ulusal kimlik ile birlikte vatandaşlık kurulurken İslâm bu kimliğin vurgulanmayan ve arka planda tutulan bir öğesini oluşturdu.

Türkçülük, yukarıda bahsedilen iki düşünce akımından daha sonra ortaya çıktı. Türkçüler hem batıcı hem de İslâmcı düşünceden faydalandılar ve kendilerini daha başarılı kılacak bir senteze ulaştılar. Türkçülük sadece siyasî bir öğe olarak değil, daha önce felsefe, edebiyat ve dilde bir biçim olarak ortaya çıktı. Dönemin pek çok entelektüeli Türkçülük üzerine düşündü ve yazdı. Bunlar arasında iki farklı yaklaşım vardı. Berkes bunlardan birinin "(ütopik) sosyalist eğilimleri olan eleştirel, rasyonalist ve radikal bir yaklaşım", diğerinin ise "romantik, idealist ve milliyetçi eğilimde" olduğunu belirtir.[55] Türkçülük bu ikinci yaklaşımdan gelişti ve Ziya Gökalp de Türkçülüğün kurucusu kabul edildi. Gökalp, milliyetin temelinin ortak bir kültür olduğunu şöyle ifade eder:

> ulus ne soyla, ne budunla, ne coğrafyayla, ne siyasetle, ne de istençle ilgili bir topluluk değildir. Ulus, dil, din, ahlâk ve estetik bakımından ortak olan, yani aynı eğitimi almış olan bireylerden oluşan bir topluluktur.[56]

Gökalp, İslâm'ı "ulusal kültürler pahasına kendini bir uygarlık olarak dayatma eğilimi"yle[57] milliyetçiliğin önünde bir engel olarak gördü. Türkçüler modernleşme ile batılılaşmaya ancak milliyetçilik halk tarafından benimsendiğinde ulaşılabileceğine inandılar. Ayrıca, ulusal kültür ve gelenekleri koruyarak Batı'nın sadece teknik gelişmelerini benimsemeyi

---

[53] A.g.e., 352.
[54] A.g.e., 355.
[55] A.g.e., 345.
[56] Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, ed. Mahir Ünlü ve Yusuf Çotuksöken. (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1997), 5th ed., 18.
[57] Berkes, *Secularism*, 352.

savundular. İktidara gelen İttihat ve Terakki Cemiyeti Türkçü dünya görüşünü benimsedi. Türkiye'de vatandaşlık konusunda yaşanan gelişmelere baktığımızda bunun kritik bir nokta olduğunu görebiliriz.

Osmanlıcılıktan Türkçülüğe geçiş, bir şekilde değişen dinamikler karşısında oluşan tepkileri yansıtır. Herkesi kapsayacak bir Osmanlı kimliğinin çözülen imparatorluk için bir çare olamayacağı anlaşılınca Türkçülüğe dönüldü. Bu dönüş, devletin bekasına yapılan vurguyu yansıtır. İlk önce, ortak bir Osmanlı kimliğinin imparatorluğu bir arada tutacağı umulurken farklı etnik grupların imparatorluktan ayrılmaya başlamaları üzerine devletin bekası Türkçülük vurgusunda bulundu. Türkçülük akımının önemli isimlerinden biri olan Yusuf Akçura 1904 yılında Osmanlıcılık yerine Türkçülüğün benimsenmesini savundu.[58] Bu görüş, milliyetçiliğin çıkışı ve ulusal kimliğin kurgulanışında önemliyken, bunlardan ayrılmaz biçimde vatandaşlığın temel bileşkenleri arasına da Türklüğü yerleştirmeye başladı.

Bu dönemde, Kemalist devrimin tohumlarının atıldığını iddia edebiliriz. Kazancıgil, Kemalizm'in Tanzimat dönemine kadar dayanan reform hareketleri üzerinde yapılandığını iddia eder.[59] İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin üyeleri ile Kemalist devrimin kadroları benzer eğitimden geçmiş oldukları için, Kazancıgil erken cumhuriyet döneminde yapılmış olan reformların Jön Türklerin plânlarının içerisinde de olduğunu belirtir.[60] Gökalp'in cumhuriyetçi milliyetçilik anlayışındaki etkisi hakkında farklı görüşler olsa bile,[61] Kemalist rejim de kültürü milliyetçiliğin asıl belirleyicisi olarak gördü. Burada, özelikle Türkçülük söz konusu olduğunda, Osmanlı İmparatorluğu'ndan bir kopuş değil, bir devamlılık olduğu iddia edilebilir. Arai, Jön Türklerin milliyetçiliğinin "Osmanlı Türkleri'nin uzun zamandır kaybettikleri ulusal bilinci ve Türklük gururunu kazandırmak için verdiği uğraşla" cumhuriyetçi milliyetçiliğe yol açtığını söyler.[62] Dahası, devletin halkı için ortak bir kimlik arayışı hem Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde hem de erken Cumhuriyet döneminde önemli bir mesele idi. Yine Kemalist rejimin Osmanlı İmparatorluğu'nun

---

[58] Masai Arai. *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*. (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 20.
[59] Ali Kazancıgil, "The Otoman-Turkish State and Kemalism." *Atatürk: Founder of a Modern Turkey* içinde, ed. Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun. (London: C. Hurst, 1981), 37-55.
[60] Ibid., 49-50.
[61] Örneğin, Kazancıgil Kemalist milliyetçiliğin coğrafi (territorial) niteliğinin Gökalp'ın tanımından farklılaştığını belirtir.
[62] Arai. *Jön Türk Dönemi*, 146.

deneyimlerinden ders aldığını ve imparatorluğun karşılaştığı sorunlardan kaçınmaya çalıştığını iddia edebiliriz.[63]

Sonuç

Osmanlı İmparatorluğunda vatandaşlık kavramının ortaya çıkışı Tanzimat dönemine dayanır. Bu dönemden itibaren farklı dinî ve etnik kimliklerden meydana gelen imparatorluğun tebaasının tümünü kapsayacak ortak bir kimlik oluşturma çabası başladı. Bu çabalar, modernleşme çabaları ile beraber gitti; her ikisi de imparatorluğu yıkılmaktan kurtarmak için reform yapma girişimlerinin birer parçasıydı.

Osmanlı imparatorluğunda vatandaşlığa dair gelişmeleri sınıflandırabilmek zordur. Yukarıda değinilen gelişmeler, bir yanda, cemaat yapılarını yıkıp devlet ve halk arasında yeni bir ilişki biçimi kurma girişimleridir. Öte yandan, süreç içerisinde, Osmanlı vatandaşlığının, insanları devlet ile ilişkilerinde "birey" olarak tanımaya dayanan, bir başka deyişle "statüden sözleşmeye geçişe"[64] işaret eden bir anlayışta olduğunu söylemek zordur. Bu, daha çok millet sisteminin getirdiği ayrıcalıkları ortadan kaldırma ve imparatorluğu bir arada tutma, yani ülkeyi kurtarma arzusunun bir parçasıydı. Bu açıdan ele alındığında, Kanunname vatandaşın devlet karşısındaki konumunu belirlemez; kanunda haklar ve ödevlerden bahsedilmemiştir. 1876 Anayasası liberal görünür, imparatorluğun halkı ile ilgili olan maddelerin büyük bir kısmı bireylerin hakları ile ilgilidir. Fakat tüm bunlarda eksik olan bir şey var. Öncelikle, vatandaşlık kavramı modern bir olgu olup ulus-devletler ile ilişkilendirilerek kullanılır. Osmanlı deneyiminde ise, Osmanlı vatandaşlığı meselesi milliyetçi hareketler ile ulus-devlet oluşumlarına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. İmparatorluğun çok kültürlü, çok etnili ve çok dilli nüfusunu diğer tüm kimliklerini aşacak yeni bir kimlik altında birleştirerek devletin bekasına hizmet etme amacıyla kurulmuştur.

Osmanlı vatandaşlığı kavramı iki eksene vurgu yapar. Birinci eksen, kimin Osmanlı vatandaşı olduğuna dair hukuksal tanımına; ikinci eksen ise, halkı yeni ve üst bir kimliğe dâhil etme arzusuna işaret eder. Diğer bir ifadeyle, vurgu vatandaşlığın yasal statü ve kimlik boyutlarına yapılmıştır. Fakat, bu vurgu yine daha önce belirtildiği gibi imparatorluğun çok

---

[63] Ayşe Kadıoğlu Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyeti arasındaki farkın "Osmanlı örneğinde "nizam için terakki" ve cumhuriyet döneminde "terakki için nizam" olduğuna işaret eder. Bkz. Ayşe Kadıoğlu, *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), 24-29.

[64] Bryan S. Turner, "Contemporary Problems in the Theory of Citizenship," *Citizenship and Social Theory* içinde, der. Bryan S. Turner (Londra, Newbury Park, Yeni Delhi: Sage Publications, 1993), 5.

etnili, çok dinli yapısını yeniden düzenleme amacı taşımaktadır. Tüm bunlar pratik nedenlerden ötürüdür ve tepeden inmedir. Ne İngiltere örneğindeki gibi alt sınıflardan gelen baskı sonucunda elde edilmiştir, ne de Fransız veya Alman örneğindeki gibi ulus-devletin oluşumu süreci ile ilişkilendirilebilir.[65]

Vatandaşlık çalışmalarında hâkim vatandaşlık anlayışının devlet ve vatandaş arasındaki ilişkide hangisine ağırlık ve öncelik verdiği temelindeki ayrım liberal ve cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışlarını beraberinde getirir. Kısaca değinecek olursak, liberal anlayışta bireyin devlet karşısında önceliği vardır ve devletin temel görevi vatandaşın haklarını garanti altına almaktır. Cumhuriyetçi anlayış ise daha çok topluluğun önceliğine ve vatandaşın o topluluk içerisinde yerine getireceği sorumluluklara dayanan bir anlayıştır.[66] Osmanlı vatandaşlığının liberal veya cumhuriyetçi özelliklerini tespit etmek çok da kolay değildir. Üstel, II. Meşrutiyet sonrasında vatandaşlık bilgisi derslerinin okul müfredatlarına eklenmesi ile ilgili çalışmasında, dönemin ruhu ve kitap içerikleri ile ilgili saptamalarında birey kavramı ve haklara vurgu yapıldığına işaret eder.[67] Üstel'e göre bu kitaplarda bireysel haklar oldukça kapsamlı biçimde ele alınmıştır. Ancak, vatandaşlık eğitiminin II. Meşrutiyet sonrası dönemde başlaması, Osmanlıcılık düşüncesinin çözülüşü ve imparatorluğun dağılma sürecinin şiddetlenmesi bu liberal olarak nitelendirebileceğimiz eğilimin sadece eğitim sistemi içerisinde kalmasına neden olmuştur diyebiliriz. Diğer taraftan, Tanzimat sonrası gelişmeler cumhuriyetçiliğin sorumluluk sahibi ve topluluk temelli vatandaşlık anlayışının da Osmanlı vatandaşlığında net biçimde ortaya çıkmamasına neden olmuştur. Yine de, Üstel'in belirttiği gibi erken cumhuriyet dönemi vatandaşlık anlayışının bazı kökleri burada bulunabilir.

Ancak, reform girişimleri, amaçlarına ulaşamadıkça ve İmparatorluk milliyetçi ve ayrılıkçı hareketler ile karşı karşıya kaldıkça Osmanlıcılıktan Türkçülüğe, yani imparatorluğun elinde kalan tek imkâna yöneldi.

---

[65] Bkz. T.H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development*; J.M. Barbalet, *Citizenship: Rights, Struggle and Class Inequality*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988) ve W.R. Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, London, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992).

[66] Bkz. Derek Heater, *What is Citizenship?* (USA: Polity Press, 1999); Peter H. Schuck, "Liberal Citizenship", *Handbook of Citizenship Studies* içinde, der. Engin F. Isin ve Bryan S. Turner, (London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 2002; Richard Dagger, "Republican Citizenship", a.g.e. içinde.

[67] Füsun Üstel, "II. Meşrutiyet ve Vatandaşın 'İcadı'" *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Cilt 1, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 166-179; "*Makbul Vatandaş*"*ın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004).

İmparatorluğun ortak Osmanlı kimliği yaratmadaki başarısızlığı ve Birinci Dünya Savaşı sonrasında çöküşünden sonra kurulan Cumhuriyet de, bir ulus ve bu ulusun üyeleri olan vatandaşları yaratma konusunda benzer sorunlarla üstelik daha şiddetli biçimde karşılaşacaktı. Osmanlı deneyimi yeni Cumhuriyet için ders alınması gereken bir tecrübeydi ve bugün tartışılıp eleştirilen Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı bu tecrübenin üzerine yapılandı.



Meclis-i Mebûsan'ın açılış merasimi. 1876, 'Belge ve fotoğraflara Meclis-i Mebusan 1877-1920' sergisi basın bülteninden, Milli Saraylar Daire Başkanlığı.

OSMANLI'NIN TEBAASINDAN CUMHURİYET'İN YURTTAŞINA GİDEN YOL

İsmet Parlak *
Erdem Kaftan **

GİRİŞ

Ernest Renan (2009:182) yüzyılı aşkın bir süre önce "millet nedir?" sorusunun yanıtını aradığı makalesine, insanların meydana getirdikleri toplum şekillerini açıklayarak başlamıştır:

> Beşerî toplumun muhtelif biçimleri vardır: Çin, Mısır ve kadim Babil gibi büyük insan toplulukları; Atina ve Sparta tarzı siteler; Büyük Karl (Karolinger) İmparatorluğu biçiminde farklı ülkelerden müteşekkil beraberlikler; İsrailliler gibi din bağı ile bir araya getirilen, anavatanı olmayan cemaatler; Fransa, İngiltere ve modern Avrupa'nın pek çok otonom devletlerindeki gibi milletler; Amerika ve İsviçre türü konfederasyonlar; muhtelif Cermen ya da Slav grupları arasında ırk ya da

* Y.Doç.Dr., Pamukkale Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.
** Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi.

daha doğrusu lisanın sağladığı akrabalık/soy ilişkileri... velhasıl birlikte yaşamanın geçmişe ya da günümüze ait bütün biçimleri.

Renan'ın bu ifadesi, konferansı verdiği tarihten itibaren günümüze kadar geçen süre zarfındaki tecrübe de göz önüne alındığında, insanların tarih boyunca birlikte yaşama konusunda birçok yol denediğinin bir kanıtıdır. İnsanlığın gelişimi yalnızca doğaya karşı verdiği mücadelenin değil, fakat aynı zamanda kendine karşı da giriştiği bir savaşın sonucudur. *Homo homini lupus* diyen Thomas Hobbes insanın doğaya ve kendine rağmen sürdürdüğü yaşam mücadelesinde meydana gelebilecek kaos ortamının bertaraf edilebilmesi için devlet kurumunun gerekliliğine işaret etmiştir. Kökeni Aristo'nun *aretē* (erdem) kavramına kadar dayanan iyi insan-iyi yurttaş anlayışı günümüzde de toplumsal barış adına geçerliliğini korumaktadır. Toplumsal barış adına yola çıkan kutsal dinler –hem rakip dinlere karşı giriştiği savaşlarla hem de kendi içinde meydana gelen mezhep kavgalarıyla bu konuda ne kadar başarılı oldukları tartışılır –birlikte yaşama konusunda iddialarını günümüze kadar sürdürmüşlerdir. İlkel komünal toplumdan günümüzün çok kültürlü modern toplumlarına giden süreçte insanın toplumsal yapılarla olan aidiyet ilişkisi bireyin *sosyopolitik kimliğini* (Heater, 2007) oluşturmuştur. Bireyin içinde yaşadığı toplumsal birime aidiyeti Sparta kent devletindeki *helotlar*[1] gibi zora dayalı olabildiği gibi; Kanada Konfederasyonu'ndaki göçmenler örneğindeki gibi rızaya dayalı da gerçekleşebilir. İster zora dayalı olsun ister gönülden, bireyin sahip olduğu sosyopolitik kimlik insanlık tarihi boyunca bir arada yaşamanın çeşitli biçimleri altında farklı kimliklere bürünmüştür. İnsanlar kendini gün gelmiş Atina kent devletinde (polis) *eşitlik idealine*, *özgürlüğe* ve *siyasi katılıma* inanan bir yurttaş, yeri gelmiş Ortaçağ feodalitesinde Lord'un himayesi altında yaşayan bir *serf*, başka bir tarihte de Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği içinde *yoldaş* olarak bulmuştur. Bu sosyopolitik kimliklerin temelinde ise şüphesiz ekonomik alt yapının oluşturduğu iktidar mücadelesinin belirleyiciliği yatmaktadır.

Yeni bin yılın ilk yıllarında da insanoğlunun birlikte yaşama konusunda sorunlarının devam etmekte olduğunu ve bu konuda siyaset bilimcilerin ve felsefecilerin yeni öneriler getirmekte olduğunu görmekteyiz. Günümüz modern toplumlarında ise birlikte yaşamanın formülü, uzunca bir süredir yurttaşlara bölünmüş halk yığınlarının *ulus-devlet* çatısı altındaki mesut birlikteliğidir. Bu anlamda siyasal modernliğin temel özelliği olan demokratik pratiğin merkezinde yeralan yurttaşlık kavramı, insanlar arasındaki farklılık ve eşitsizliklerin ötesinde, özellikle de onursal açıdan eşit

[1] Spartalıların savaşarak boyunduruk altına aldıkları Mesanyalı komşularına verdikleri ad.

oldukları, hukuksal ve siyasal anlamda eşit muamele görmeleri gerektiği (Schnapper, 1998:150) düşüncesine dayanmaktadır. Aynı zamanda yurttaşlık, modern devletin bireyleri yerel ve ulus öncesi topluluklara ait bağlarından kopartıp kendi tekeline alma projesidir. Yurttaşlık statüsü bağlamında bireyler bir devlet etrafında birleştirilirler ve evrensel hakların tanınmasıyla aralarındaki farklılıkların ortadan kaldırılması olanaklı kılınarak, ulus inşa edilmesi başarılabilir. Böylece yurttaşlık hem yeni bir topluluk/ulus hem de yeni bir siyasal egemenlik ideolojisinin/milliyetçiliğin yaratılmasını içerir (Gülalp, 2007:12-13).

Yurttaşlık kavramı üzerine eğilen bu makalenin asıl amacı ise farklı dinsel inançlara ve farklı etnik yapılara sahip yetmiş iki buçuk milleti altı yüzyıl bir arada tutmayı başarmış olan Osmanlı Devleti'nin XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren tüm dünyada bir salgın gibi yayılan ulus-devlet anlayışına verdiği tepkinin sonucunda, Türkiye Cumhuriyeti'ne miras bıraktığı yurttaş imgesinin izlerini sürebilmektir. Çalışmanın ilk bölümünde *sosyopolitik bir kimlik olarak yurttaşlık* olgusunun tarih boyunca farklı coğrafyalardaki tezahürü kısaca kaleme alınmış; ikinci bölümde ise Osmanlı devlet adamlarının ve aydınlarının *devletin bekası* adına XIX. yüzyılın başından Birinci Dünya Savaşı'na kadar müşterek olarak giriştikleri yurttaş imalatının bir kesiti sunulmaya çalışılmıştır.

YURTTAŞLIK: SPARTA VE YUNAN TECRÜBESİ

Tarih öncesi çağlardaki aile birliğinden doğan ilkel topluluk biriminde toplumun üyeleri – genelde erkek – birbirine az çok eşit statülere sahiptir. Benzer hak ve ödevlere sahip bu bireylerin oluşturdukları bu toplumsal birime bağlılıklarının temelinde kan bağı temelinde oluşan 'aile olma' saiki yatmaktadır. Bu toplumsal yapının idaresini elinde tutan erk bazen en güçlü olan erkekte, bazen en yaşlı ve deneyimli olan kişide bazen de en güçlülerden veya en yaşlılardan oluşan bir grubun elinde olabilmekteydi. Birlikte toplayıp/avlayıp birlikte tüketen bu insanlar için sahiplenme güdüsünü oluşturacak ihtiyaç fazlası meydana gelmediği sürece bölüşüm konusunda bir sorun çıkmamıştır. İhtiyaç fazlası oluşmaya-birikmeye başladığında Georges Bataille'ın *lanetli pay* adını verdiği bu yükten kurtulmak için öncelikle *potlaç*[2] yöntemine başvuran bu ilkel kabile toplumları, zamanla pastanın paylaşımı konusunda iktidarın gücünü idrak etmeye başlamışlardır. Bir akrabalık ilişkisi içinde birbirine bağlı olan bu

[2] Kuzey Amerika'da yaşayan yerli başkanların ya da zengin kimselerin doğum, erginleme töreni, ölüm, totem direği dikme vb. önemli olaylar sırasında düzenlenen törenlerde ellerindeki malları ve değerli nesneleri başkalarına bağışlaması ve yok etmesi işlemi ve bununla ilgili tören.

göçebe toplumsal birim, toprağın ekilip biçilmeye başlamasıyla yerleşik düzene geçerek farklı bir iktisadî yapılanmaya doğru evrilmiştir. Kendi içlerinde görece eşit bir kaderi yaşayan bireylerin oluşturduğu bu toplumsal birimler antik çağa gelindiğinde birbirine bağlı köylerden oluşan kent devletlerine dönüşecektir. Yurttaşlığın verili bir toplumsal birim içinde bir statü ve karşılıklı aidiyet biçimi oluşturmaya başlamasının kökenleri de bu tarz kent devletlerinden biri olan Sparta'ya kadar gitmektedir (Heater, 2007). Zaten tarihsel olarak yurttaş kavramı klasik Roma ve Yunan kent devletlerinin gelişimine bağlı kalmıştır. Bu anlamda kent devletler, rasyonel ve özgür bireyler için dış tehdit ve anlaşmazlıklara karşı kolektif bir güvence üreten kamusal arena idi (Turner, 2008:122).

Savaşçı bir toplum olan Spartalılar, komşu kentlere karşı yayılmacı bir siyaset gütmüştür. Bozguna uğrattıkları bu komşuları boyunduruk altına alarak onları tarlalarda köle şeklinde çalıştırmışlardır. Bu insanlar artık birer helot olmuştur; helotluk, o tarihlerde tüm Sparta topraklarına yayılmış ve bu insanların yaşamlarının tanımlayıcı sosyoekonomik temeli olarak kemikleşmiş bir tabiiyet biçimidir (Heater, 2007:16). Sparta'nın bu sosyoekonomik düzeninin bekasının sağlanması için askeri seçkinlerden oluşan bir zümrenin gerekliliği ortaya çıkmıştır. 'Spartiat' adı verilen bu seçkinler "eşitlik ilkesi, kamu arazisinden bir bölüme sahip olmak, ekonomik açıdan helotların çalışmasına bağımlılık, katı bir yetiştirme ve eğitim sistemi, yemeklerin karavanadan yenmesi, askeri hizmet, yurttaş erdemine sahip olmak ve devlet yönetimine katılım" (Heater, 2007:17) ilkeleri altında Sparta kent devletine bağlı bir yurttaşlık kurumunun oluşmasına ön ayak olmuşlardır.

Antik Çağ filozoflarından Platon ve Aristoteles'in devlet ve yurttaşlık anlayışlarının şekillenmesinde büyük payı olan Spartalılar özellikle yurttaşlık statüsünün sürekliliği için her ne kadar militarist yönleri ağır bassa da eğitime verdikleri önemle hatırlanmaktadırlar. Kamu eğitimi konusunda Platon ve Aristoteles Sparta örneğini çoğu çalışmalarında ön plana koymuşlardır. "En iyi düzene varmak isteyen devlette kadınlar, çocuklar ve bütün eğitim ortak olacak" (Platon, 2009:267) diyen Platon, eğitimin aretê sahibi iyi yurttaşların yetiştirilmesi için elzem olduğu fikrindedir. Yine de Platon'un işlemek istediği erdemler, Sparta'nın aksine savaşın başarıyla yürütülmesi için değil yurttaşlar arası uyum için gerekliydi (Heater, 2007:29). Platon bunun yanı sıra yurttaşları servetlerine göre ayırmış ve üretici sınıfların kamu işlerine katılımını desteklemeyerek ikinci sınıf pasif yurttaşlık anlayışı geliştirmiştir.

Aristoteles de yönetme ve yönetilmenin nöbetleşe ifa edildiği bir yurttaşlık algısıyla kamu işlerine doğrudan katılımı öngörmektedir. Eğitim ile

ölçülülük, aşırılıklardan kaçınma, adalet, yurtseverliği de kapsayacak biçimde cesaret ve karar verme kapasitesini içeren akıl ilkelerinden oluşan aretê sahibi iyi yurttaş vurgusunu yapmaktadır (Heater, 2007:34). Aktif yurttaşlığın yani kamu görevlerine doğrudan katılımın sağlanması için hem nüfus hem de coğrafi bakımdan devletin küçük olması gerektiğini düşünen Aristoteles devleti oluşturan yurttaşların yapısının ve bu yurttaşların aktif katılımıyla gerçekleşecek devlet yönetiminin esaslarının bir anayasa ile belirlenmesi gerektiğini ileri sürerek günümüzde de tartışılan anayasal yurttaşlık şeklini vurgulamaktadır. Antik Çağda kent devletlerindeki yurttaşlardan oluşan halkın kendi kendini yönetmesi anlayışından doğan demokrasi, Yunan kent devleti ve bir İmparatorluğa dönüşecek olan Roma kent devleti gibi birçok kent devletinde gelişerek hâkim yönetim biçimi olmuştur. Ancak unutulmaması gereken nokta hukuksal açıdan eşit haklara sahip olan ve meclislerde yönetime katılan yurttaşların sadece belli yaştaki erkek nüfustan oluşmasıdır. Kadınlar, çocuk ve genç erkekler, köleler ve tüccarlar (yani yabancılar) yurttaşlık haklarından yararlanamamaktadırlar.[3]

Roma tecrübesi

Antik dünyadaki sınıfsal yapı, köle olan ve olmayan arasındaki basit ayrımın ötesinde bir anlam ve karmaşıklık taşımaktadır. Örneğin erken dönemin cumhuriyetçi Roması'nda temel ayrım soylular (patrici) ile plebler arasında idi (Turner, 2008:123). Diğer bir deyişle, Roma kent devletinde yurttaşlık *pleb* adı verilen sıradan Roma halkı ve *patrici* denilen ayrıcalıklı sınıf arasındaki çekişmeler sonucunda şekillenmiştir. M.Ö. 494'te patrici zümresine karşı ayaklanan plebler halk meclislerinin kurulmasını sağlayarak belirli haklar elde etmeyi başarmıştır. Antik Yunan'da sınırlı bir grubun ayrıcalığı, bir *zoon politikon* olmanın zorunlu koşulu olarak anlaşılan katılımcı aktif yurttaşlığın gelişmesine karşılık, Roma'da patrici ve pleplerin varlığıyla somutlaşan (her ikisi de "yurttaş" olan patrici ve plebların arasına sokulan sınıf ayrımı sonucu) iki düzeyli bir yurttaşlık anlayışı ortaya çıkmıştır: *Hem katılım hem de statüyü içeren* yurttaşlık ile *yalnızca statüyü içeren* yurttaşlık (Üstel, 1999:53). Roma kent devleti kendi halkıyla yaşadığı sorunları onlara ikinci sınıf yurttaşlık hakkı vererek çözdüğü gibi benzer yöntemi komşu devletlerle yaşadıkları sorunları çözerken de kullanmıştır. Örneğin, sürtüşme yaşadığı bir devletle savaşmak yerine bu devletin özerk yönetimini tanıyıp halkına yurttaşlık statüsü vererek Roma'ya bağlı Romalı yurttaşlar yaratmaya başlamıştır. Böylece

[3] Özellikle tüccar, kadim dünyada nereden geldiği belli olmayan, üstelik kültürel özelliklerini silik tutan; dolayısıyla biraz da "ne idüğü belirsiz" bir figürdür (Öğün, 2009:42).

ilk başta doğduğu kentin sınırları içine hapsolan yurttaş, Roma'nın yurttaşlaştırma politikalarıyla birlikte kentin sınırlarını aşmış ve İmparatorluk Çağı ile birlikte kölelerin de sahip olabildiği bir hukuksal statü halini kazanmıştır (Heater, 2007:55-60).

Roma İmparatorluğu'nda yurttaşlık anlayışı Yunan kentlerindeki tabandan gelen aktif/katılımcı nüvesini kaybederek hakları yukarıdan aşağıya pragmatik işbirliği karşılığında verilmiş ayrıcalıklar olarak gören Michael Mann'ın hâkim sınıf stratejisini andıran bir şekle dönüşmüştür. Kent devletlerinde birbirine gönülden bağlı halkın *biz olma* duygusu ile görece eşit bir yurttaşlık algısı gelişebilmiştir. Ancak bir imparatorluk haline gelen Roma'nın uçsuz bucaksız topraklarının güvenliği ve idaresinin artık kent devletlerindeki *erdem sahibi iyi yurttaşların* sorumluluk bilinci ile kotarılması imkânsızdır. Lejyonlarının saflarının sıklaştırılması için daha çok insana ihtiyaç vardır ve ayrıca bu paralı askerlerin maliyetinin karşılanması için de vergi toplanması gerekmektedir. Böylelikle imparatorluk sınırları içinde doğan herkesin kaydının tutulmaya başlanmasıyla yurttaşlık statüsü sistematikleştirilmeye başlamıştır. Roma'nın bir *cihan* imparatorluğu kimliğine kavuşmasıyla imparatorluk sınırları içindeki insanlar öncelikle içinde doğdukları topraklardaki toplumsal birimin yurttaşı, ardından da Roma'nın yurttaşı olarak ikili bir statünün aktörleri haline gelmiştir. Daha çok hukuksal yönü ağır basan Romalı olma durumu yüzyıllar boyunca imparatorluk sınırları içerisinde önemli bir etiket olmuştur. Fakat Romalı yurttaşların sayısının gün geçtikçe siyasal nedenlerle arttırılması *Romalı olma*nın cazibesini ortadan kaldırmıştır. Roma'nın sosyo-ekonomik yapısının zamana yenik düşüp çatırdamaya başlamasıyla, bozulan düzenin iyileştirilmesi ya da yeniden inşası için ise yeni fikirlere sahip düşünürler ortaya çıkmaya başlamıştır. Stoacılar adı verilen bu düşünürler erdemini (virtus) yitirmiş Romalı'ların yalnızca doğdukları kentin ya da Roma Devleti'nin bir yurttaşı değil buna ek olarak bir *"kosmopolites"* (evren yurttaşı) olurlarsa hakikate erişeceklerini ileri sürmektedirler. Tarihsel bir rastlantı eseri Stoacı felsefenin doğumundan birkaç yüzyıl sonra ortaya çıkan Hıristiyanlık da evrensel bir tabiiyet ileri sürecektir.

Ortaçağ ve Yeni Çağ Tecrübesi İle Ulus-Devletin Oluşumu

Büyük Roma İmparatorluğu'nun tarih sahnesinden çekilmesiyle yaşanan miras kavgası, Roma'nın batısında bulunan Avrupa'da Ortaçağ'ı başlatmıştır. Yunanlılar ve Romalılarca icat edilen *devlet* kavramının kendisi, bilindiği üzere geçici bir süre ortadan kaybolmuştu (Heater, 2007:68). Ortaçağ ile birlikte Avrupa'da bozulan siyasal bütünlük, herkesin bir güç-

lüye bağlanması anlamına gelen *vassalite* (tabiiyet) ilişkisinin doğmasıyla feodalite sistemine dönüşecektir. Ancak Germen saldırıları sonucu kendini korumak için kaleler inşa eden feodal beyler, bağlı oldukları Kral'a karşı da daha korunaklı bir konuma yükselmişlerdir. Güç dengesinin kendi lehine geçmesiyle yargılama hakkı anlamına gelen *Immunitias* (bağışıklık) belgesini Kral'dan alan feodal beyler, taştan ördükleri kalelerin içinde görece bağımsız krallıklarını kurmuşlardır. Antik Çağ'ın kent devletlerindeki özgür yurttaşlar zorbalığın hüküm sürdüğü bu çağda, surların ardında tutsak hayatı yaşamaya başlamışlardır. Kilise, Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nda resmî din olarak kabul edilmesinden sonra idarî olarak tüm Roma kentlerinde yapılanmıştı. Roma'nın dağılmasından sonra siyasal sistem üzerinde yerel derebeylerin yanı sıra kilise de kentlerde bulunan temsilcileri sayesinde oldukça büyük güç kazanmıştır. Tanrı ve derebeyi arasına sıkışıp kalan Ortaçağ insanının geçmiş hatıralarını canlandıranların başında gelen ilahiyatçı Aquinumlu Thomas ve ardından gelen diğer düşünürler unutulmaya yüz tutmuş olan yurttaşı Aristoteles'in tekrar gün yüzüne çıkan çalışmalarında bulmuşlardır. Bu anlamda Aquinumlu Thomas 'Hıristiyanlık ile yurttaşlığı bir arada idare etmeye çalışmıştır' (Heater, 2007:70).

Antik Çağ düşünürlerinin yüzlerce yıl sonra yeniden hayat bulması, *kıyıda köşede* kalmış olan İtalyan kentlerinin feodal sistemden ve kiliseden özerk yapılanmaları sayesinde mümkün olmuştur. İçine kapanan derebeyliklerin aksine bu liman kentleri iktisadî gelişmelerin ve buluşların etkisiyle bir çekim merkezi haline gelmişlerdir. Böylece kente girmek için taşrayı terk etmek tipik olarak *medenileşme* süreci ile ilişkilendirilmiş ve kentli olmak ise kişiyi *"yurttaşlaştırmak"* şeklinde yorumlanmıştır (Turner, 2008:125). Zaman ilerledikçe kentlerde yaşayan bu tüccarlar zenginleşerek aristokrasi ve kiliseye karşı rakip bir sınıf odağına dönüşmüştür. Bu sınıfı oluşturan kişilere kentli anlamına gelen *burjuva* adı verilmiştir. Gelişen savaş teknolojileri ile merkezî krallıkların karşısında güç kaybeden yerel derebeylerinin yerini artık burjuva sınıfı doldurmaktadır. Burjuva sınıfı güçlendikçe, mutlakıyetçi bir yönetim tarzını arzulayan kralların iktidarını sınırlandırmak ve bu iktidarda pay sahibi olmak için İngiltere ve Fransa uzun yıllar sürecek olan iç savaşların baş aktörleri hâline gelmişlerdir. Burjuvaların hâkim sınıflarla girdiği mücadele Avrupa'nın birçok kentinde farklı şekilde tezahür etmiş ve farklı sonuçlar doğurmuştur. Bu çağa tanık olan düşünürlerden Thomas Hobbes ve John Locke İngiltere'de, Jean Bodin ve Montesquieu Fransa'da yaşanan kaos ortamından kurtulmanın çaresini 'devletin yeniden canlandırılmasında' bulmuşlardır. Siyasal birliği yeniden inşa edecek olan devletin, kralın

mutlak idaresinde mi olacağı ya da başını burjuva sınıfının çektiği halkın katılımıyla meşrûtî bir yapıda mı olacağı tartışmaları uzun süredir gözlerden ırak olan yurttaşı siyaset sahnesine tekrar sokmuştur. Bu düşünürlere göre "yurttaşlık uyrukluk ile denk tutularak monarşiyi de, daha küçük parçalanabilir güçleri hükümsüz kılarak devleti de destekler" (Heater, 2007:94).

Henüz iki arada bir derede olan bu düşünürler yurttaşlığı tanımlarken daha çok sorumluluklar penceresinden bakmak suretiyle, yurttaşlığın haklar yönünü ihmal etmekteydiler. Hükümranın kendisine karşı sorumluluk taşımadığı, ama vergi, askerlik vb. çeşitli ödevlerle yükümlendirebildiği halk, herhangi bir hak sahibi değildi (Göztepe, 2003:231). Ticaretle kazandığı paranın bir kısmını biriktirerek müsrif kralların masraflarını karşılayacak bankacılık sisteminin doğmasını, parasının kalan kısmını da üretim araçlarına yatırarak sanayinin gelişmesini sağlayan burjuvazi bu çabalarıyla tüm Avrupa'ya günümüzde de geçerli olmaya devam eden kapitalist iktisadî sistemi kabul ettirmiştir. Kapitalizmin etkin olmaya başladığı yıllarda Avrupa uzun yıllardır süren din ve mezhep savaşlarıyla boğuşmaktadır. XVII. yüzyılın sonunda imzalanan Westphalia Antlaşması ile söz konusu din ve mezhep savaşları sona erdirilerek Avrupa'nın siyasî sınırları günümüzdeki sınırlarına yakın bir şekilde çizilmiş ve bu sınırlar dâhilinde tüm prensliklerin ve krallıkların egemenlik hakları tanınmıştır. Böylece ortaya birbirine bitişik olan topraklarda oluşan ve artık sınırları belirlenmiş ülkelerin halkları üzerinde denetim imkânını gerçekleştirmiş olan bir devlet biçimi çıkmaktadır (Vergin, 2007:216). Siyasal istikrarın sağlanması için sınırların çizilip bölgelerin taksim edilmesine rağmen gittikçe güçlenen kapitalizm ise girişimci ruhu ile asla *sınır* tanımayacaktır.

Kapitalizm henüz emekleme çağındayken Avrupa pazarını yayıncılık alanında istila etmeye başlamıştır. Benedict Anderson'un söylediği gibi "kapitalist girişimciliğin nispeten eski biçimlerinden biri olan kitap yayıncılığı, kapitalizmin bütün o durmak bilmeyen pazar arayışını yaşadı" Kitap yayıncılığının bir sanayiye dönüşerek öncelikle Latince ağırlıklı kutsal metinlerin seri üretimine geçilmesi, ardından Latince'nin pazarının kısıtlı olması nedeniyle sınır tanımayan kapitalistlerin halk dillerini yazıya dökmesi yurttaşlığın evriminde mihenk taşlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır (Anderson, 2009:52).[4] Söz uçar yazı kalır *aksiyomunun* da

[4] Mardin ise Anderson'un bahsettiği yayıncılık faaliyeti ötesinde bir 'kamuoyu' yaratması bakımından *gazeteciliğe* ve genel olarak iletişim araçlarına ayrı bir yer verir. Nitekim Batı'daki kamuoyunun arkasında çok eski zamanlara uzanan topluluğun ekonomik kesimlerinin oluşturduğu, fakat onların varlığı dışında çalışan bir kişi ve grup özelliği vardır. Bu nedenledir ki,

ifade ettiği gibi halk dillerinin yayın dilleri olarak kullanılır oluşu, Latince'nin kutsal mekânların soğuk mermerlerinde unutulmasıyla Kilisenin bütünleştirici gücü oldukça zayıflamaya başlamıştır. Kapitalizmin gelişmesiyle karmaşıklaşan mevcut krallıklardaki bürokraside hangi dilin konuşulacağına dair seçimin etkisiyle ortak bir dil birliği şekillenmiştir. Yayıncılık dili ve bürokrasi dili herhangi bir siyasî birlik içinde bir araya geldiği anda helezonik bir dalga oluşturup önüne gelen tüm farklılıkları yok etmiştir. Böylelikle ilk olarak antik çağda karşımıza çıkan devlet modern zamanlarda yeni bir formasyonla arz-ı endam etmeye başlayacaktır. Dil birliğinin çatısı altında birleşen yığınlar artık bir ulus olduklarını iddia ederek büyük bir hızla içinde bulundukları tüm devletleri de uluslaştırmışlardır.

Ulus-devlet olarak karşımıza çıkan bu *hayâlî cemaatler*de artık tanrı ve egemenliğini ondan aldığını iddia eden hükümdar sorgulanacaktır. Yöneten ve yönetilenlerin arasında gerçekleştirilen bir toplumsal sözleşme ile kralların mutlak güçleri sınırlandırılarak iktidar, yurttaşların temsilcileri ve krallar tarafından paylaştırılacaktır. Literatüre toplumsal sözleşme ya da toplum sözleşmesi olarak geçen bu anlayışın kökleri Hobbes'a kadar gitmektedir. Hobbes toplumsal sözleşmede kralın yanında yer alırken ardılı Locke insanın akıl sahibi (rasyonel) bir varlık olduğunu öne sürerek iktidarın ortak akıl ile oluşan çoğunluk idaresinde bulunması gerektiğini savunmuştur. Locke, yasama faaliyetine, rasyonel düşünebilme ve davranabilme yeteneklerini kendi yaşam pratiklerinde gerçekleştirdiği açıkça görülen insanların (toplum kesimlerinin) katılabileceğini söylemekteydi (Köker, 1998:59). Yurttaşlık hakkı kazanacak olanlar da ancak kendi yaşam pratiklerinde sahip oldukları varlıklarını arttırabilen rasyonel kişilerdir. Bu görüşün ise mülkiyetle doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Rousseau'nun öne sürdüğü gibi gücünü insan aklının gelişmesinden alan ve sonunda mülkiyet yasalarıyla gerçekleştirilen toplumsal eşitsizlik uygarlık tarihinin her döneminde iktidar tarafından meşrulaştırılmıştır. Yurttaşlığın ilk emarelerinin gözüktüğü Sparta kent devletinden beri yurttaşlık hakkı ile mülkiyet sahibi olma birbirine koşut iki olgudur. Kısacası, malı mülkü olmayan bir kişinin kendisini kamu işlerine verecek boş zamanı olmayacaktı; malı mülkü olan, olmayana göre rüşvete çok daha az

---

Batı'da milli çıkar dendiğinde kişi ve grup özerkliği akla gelirken; Türkiye'de millî çıkar, kişi ya da grup özelliklerine bağlı olmayan kollektif bir anlama sahiptir. Bu kollektif anlayış ise bir taraftan Osmanlı bürokratik-patrimonyal idaresinin devlete bağlı olma ve meşruiyet anlamını üretirken; diğer taraftan da iletişim araçlarının ve aydın gruplarının gelişememesi ve İslâmî sistemlerde devlete karşı koyma geleneğinin bir meşruiyet kaynağı olarak Batı'daki gelişmelere benzer toplumsal dayanaklardan mahrum kalmış oluşunu ortaya koymaktadır (Mardin, 2000:17).

meyledecekti ve mülk sahipliği, kudretli olmak anlamında 'erdemin' bir işareti olarak görülüyordu (Heater, 2007:104).

Hükümdarlara en son darbeyi vuran da Fransız düşünür Jean-Jacques Rousseau olmuştur. Rousseau, ortak akılla oluşacak *genel irade*nin egemenliğinde bir devlet fikri ortaya atmıştır. Yurttaş olmaya hakkı olanların ortak aklı ile seçilen temsilcilerin idaresinde gerçekleşecek bir yönetim biçimi tasavvur eden Rousseau, fikirleriyle Fransız Devrimi'nin fitilini ateşlemiştir.[5] Fransızlar eşitlik, özgürlük ve kardeşlik sloganıyla Avrupa kıtasında, İngiliz Kolonileri de *"oy yoksa vergi de yok"* serzenişiyle Amerika kıtasında Cumhuriyet yönetimine geçerek imparatorluklar çağının sonunu getirmişlerdir. Artık dünyanın her yerinde kapitalist ekonominin mucitleri olan burjuvalar önderliğinde devletler birer birer cumhuriyet yönetimi altıda uluslaştırılmaya başlanacaktır.

Son yıllarda ise ulus-devlet çatısı altında serpilip gürbüzleşen modern yurttaşlık kurumu içerisindeki farklı etnik ve dini cemaatlere bağlı yurttaşların ulus gömleği giymiş olan devletlerine bağlılıklarını sorguladıklarını görmekteyiz. Zira ulus-devletler anayasal cumhuriyetlerini kurdukları günden itibaren yaygınlaştırılmış örgün eğitim kurumlarıyla piyasanın ihtiyaç duyduğu tipte yurttaşın seri üretimine geçmişler, bu üretim ise tek kültürlü bir topluma yol açmıştı. Öyle ki ulus-devletlerin temel amacı sınırları içinde bulunan halkı *eğitim yoluyla* yurttaş haline getirmeye çalışmak olmuştur (Kadıoğlu, 2008a:23). Çünkü modern ulus-devletler (özellikle milliyetçilik ideolojisinin de katkısıyla) var olan toplumsal-siyasal düzenlerini, kurguladıkları ideolojik söylemler aracılığıyla yeni kuşaklara aktararak meşrulaştırmak ve benimsettirmek maksadıyla eğitim kurumunu bir araç olarak kullanmaktadırlar. Eğitim sürecinde aktarılan temel değerler, anlam dünyası, inançlar vb. çocuk tarafından içselleştirildiğinde, düzenin geleceği de garanti ve kontrol altına alınmış olacaktır (Parlak, 2005: 91). Halkın bu çerçevede yurttaşlaştırılmasının örneklerine, özellikle Fransız ve Türk tipi ulus-devlet yaratma sürecinde yoğun olarak rastlanılmaktadır. Ancak günümüzde ödevlerini aksatmadan yapan çokkültürlü halklardan oluşan yurttaşlar, devletlerinden çokkültürcü politikalar üretmesini istemektedirler. Buna bağlı olarak da insanlığın bir arada yaşamanın yollarından biri olarak tasavvur ettiği ulus-devletler çok-

[5] Bu noktada, Schnapper'i (1998:149) takip ederek, yurttaşlık ilkesinin tek başına yurttaşlar cemaati oluşturmaya yetmeyeceğini, egemenlik ve yurttaşlığın birer kurmaca olduğunu, bu soyut düşüncelerin insanları fiilen tek başına harekete geçiremeyeceğini tersine insanların ancak "toplumsal ve tarihsel, özel bir toplaşmanın belirleyici nitelikleri olan, kuşakların varoluş ve bir arada yaşama biçimlerini birbirine ileten ortak kurumların sürekli etkinliğiyle bütünleşebileceklerini" belirtmek gerekir. Bu doğrultuda ulus-devlet için eğitim kurumları (okullar) yurttaş yetiştirmekten sorumlu yegâne kurumlar olarak belirmiştir.

kültürcü talepler karşısında direnememektedir. Yurttaşlık da içinde bulunduğu siyasal birimle birlikte yeni bir dönüşüm içerisindedir. Bu anlamda insanlar arasındaki eşitliğin sağlanmasının bir tarihi olan yurttaşlık kurumunun gelişimi henüz tamamlanmış değildir. Bir kentin yurttaşlığından başlayan serüven evrensel yurttaşlığa doğru gitmektedir. Ancak asıl yanıtlanması gereken soru mülkiyet yasalarıyla gerçekleştirilen toplumsal eşitsizliklerin ne kadarının bertaraf edilebileceğidir.

YURTTAŞLIĞIN BOYUTLARI

Buraya kadar olan bölümde insanoğlunun tecrübe ettiği yurttaşlık olgusunun aşağı yukarı 2500 yıllık serüveni tarihsel süreç göz önünde tutularak özetlenmeye çalışılmıştır. Ancak, başındaki aretê halesiyle üyesi olduğu kent devletinin tüm kamu işlerine dur durak bilmeden koşturan aktif antik çağ yurttaşından kendi mahrem dünyasına sıkışıp kalmış oy kullanmaktan bile aciz günümüzün 'modern' yurttaşına kadar geçen süre zarfında yurttaşlık statüsünün içeriği çağdan çağa ve ülkeden ülkeye derin farklılıklar göstermiştir. Fransa ve Amerika'da devrimci bir hareketle tabandan gelen bu dönüşüm, bu tecrübeye ve kapitalist dönüşüme sahip olmayan diğer pek çok ülkede yukarıdan-aşağıya toplumsal mühendislik anlayışı ile gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Buna bağlı olarak *pasif demokrasilerde* yurttaşlık yukarıdan aşağıya verilen bir statü ve yurttaş ise sadece tebaa olarak görülür ve algılanır olmuştur. Ancak tersine *liberal demokratik sistemlerde* ise katılıma vurgu vardır. *Plebisiter demokrasilerde* ise bireyyurttaş, devletin kutsallığı içine gömülüdür ve liderin seçilmesine katılmak gibi asgari bir katılıma olanak tanınmaktadır (Turner, 2008:134).

Avrupa'daki devletleşme ve uluslaşma süreçlerinde kritik bir konumu beraberce işgal etmiş bulunan Fransa ve Almanya, iki yüzyıl boyunca birbirinden ayrı, hatta birbirine zıt ulusallık ve ulusal bilinç modeli geliştirmiş, işlemiş ve başka ülkelere örnek olmuşlardır (Brubaker, 2009: 23). Nitekim Fransa'da toprağa dayalı bir yurttaşlık modeli (*jus soli*) varken, Almanya'da etnik kan bağına dayalı bir yurttaşlık modeli (*jus sanguinis*) bulunmaktadır (Gülalp, 2007:21). İtalya'daki Roma Hukuku etkisinde bulunan kent devletleri ile bir ada devleti olan İngiltere'nin uluslaşma sancıları da birbirinden oldukça farklı gelişerek farklı yurttaş tiplerinin oluşmasına yol açmıştır. Fransız Devrimi'nin fitilini ateşlemesiyle yaşanan tüm bu gelişmeler bir yangın gibi birbirini etkileyerek tüm dünyaya yayılmış ve farklı kültür ve coğrafyalarda farklı ulus-devlet yapılarının, buna bağlı olarak da farklı yurttaşlık anlayışlarının oluşmasına neden olmuştur. Bu anlamda Fransız Devrimi hem ulus-devleti hem de ulusal yurttaşlık kurumunu ve ideolojisini icat etmiştir (Brubaker, 2009: 59). Ancak Fran-

sa'nın bu icadını ithal eden diğer ülkeler kendi kültürel ve coğrafi yapılarındaki farklılıklardan dolayı hem ulus-devleti hem de ulus-devletin yeni üyeleri olan modern yurttaşı farklı şekillerde içselleştirmişlerdir.

Farklı ulus-devlet ve yurttaş algılamalarına bağlı olarak değişik yurttaşlık kategorilerinin geliştirildiği görülmektedir. Yurttaşlık ve ulusçuluk çalışmaları alanının önde gelen araştırmacılarından Rogers Brubaker'a göre Fransa'da yurttaşlık kavramı Fransız Devrimi ile birlikte siyasal kültürün bir parçası olmuştur; yurttaşlar arasında eşitlik ilkesinin ve ulusal egemenlik kavramının geliştirilmesi, siyasal hakların kurumsallaşması, yurttaşlık ilkesiyle bir ulusa aidiyet ilkesi arasında bağ kurulması, yurttaş ve devletin birbirleri karşısında görev ve sorumlulukların belirlenmesi devrimin getirdiği yeniliklerdendir (Brubaker, 2009: 11). Toplumsal eşitsizliklere ve özel ayrıcalıklara karşı toplumun alt kesimlerinden gelen bir tepkinin ürünü olan Fransız Devrimi sonucu şekillenen *etkin/aktif* Fransız yurttaşlığının yanında "Almanya'da 1840'larda radikal burjuva devriminin başarısızlığı ve 1870'te Bismarck yöntemleriyle yukarıdan gerçekleştirilen bir birleşme *edilgin* Alman yurttaşlığının ortaya çıkmasına neden olmuştur" (Kadıoğlu, 2008c:179). Alman ve Fransız deneyimlerindeki farklılıklardan yola çıkanların başında gelen Bryan Turner etkin-edilgin ve özel-kamusal ideal tiplerinden hareketle bir yurttaşlık tipolojisi oluşturmuştur. Turner'a (2008:121-134) göre, yurttaşlığın Fransa ve Amerika'da olduğu gibi devrimci bir mücadele sonucu geliştiği ülkelerde, aktif ve radikal bir yurttaş katılımı geleneği ortaya çıkarken; yurttaşlığın yukarıdan aşağıya verildiği yerlerde, söz konusu katılım pasif ve genellikle olumsuz bir biçim almıştır. Bunun yanında Turner'ın öne sürdüğü diğer karşıtlık olan yurttaşlığın özel ve kamusal eksen üzerindeki yeri yurttaşın hangi alanda (kamusal ya da özel) daha görünür olduğu ile belirlenmektedir. Örneğin siyasal etkinlik alanının sınırlı ve dar olduğu yerlerde, yurttaşlık pasif ve özeldir (Üstel, 1999: 57).

Kapitalist ekonominin ulus-devlet pazarları yaratarak oluşturduğu piyasa sisteminin devamı için ihtiyaç duyduğu modern yurttaşın oluşumunda iki farklı yaklaşım bulunmaktadır; *cumhuriyetçi yurttaşlık* ve *liberal yurttaşlık*. Rousseau ve Tocqueville geleneğinin uzantısında yer alan cumhuriyetçi yurttaşlık anlayışında yurttaşlık, *taahhüt* ve *bağlanma*yla anlam kazanır (Üstel, 1999:70). Daha çok sorumlulukların ön plana çıktığı cumhuriyetçi yurttaşlığın tersine liberal yurttaşlık "devletin, yurttaşlarının yararı için var olduğunu, aslında onların belli haklara sahip olması ve bu hakları kullanmasını sağlama yükümlülüğü bulunduğunu öne sürer" (Heater, 2007:14). Yönetilenlerin temsili ilkesine dayanan ve meşruluğunu bu kaynaktan alan ulus-devletin temel sorusu da doğal olarak,

'kimlerin meşruluk kaynağı olan halka/ulusa dahil olduğu'dur (Göztepe. 2003:232). Devletlerin siyasî birliği ulusal aidiyet bağlarıyla şekillenmeye başlarken, bir devletin doğal yurttaşı olan halktan kimlerin *aktif* olarak yurttaşlık haklarının tamamından yararlanacağı konusu; XVIII. yüzyıldan XX. yüzyılın ortalarına kadar ulus-devletlerin gündemini meşgul eden ana meselelerden biri olmuştur. Ulus-devletlerdeki kadın-erkek, zenginfakir, çoğunluk-azınlık, siyah-beyaz benzeri toplumsal eşitsizlikler yurttaşlık kurumuna da yansıyarak, birinci sınıf ve ikinci sınıf yurttaşlık algısı oluşturmuştur. Çünkü yurttaşlık, yeni ve siyasal olarak inşa edilen bir kimliği tanımlamakta olup, ulusal bir topluluğun üyesi kimliğiyle kimlerin içeride ya da kimlerin dışarıda yer alacağını belirlemektedir (Gülalp, 2007:13).

Liberal ve cumhuriyetçi anlayış, yurttaşın sahip olduğu haklar ve yerine getirmesi gereken görevler arasındaki ilişki temelinde oluşmaktadır Özellikle, haklara vurgu yapan liberal geleneğin zayıf olduğu ve bunun yerine cumhuriyetçi geleneğin öne çıktığı bağlamlarda, yurttaşlık kavramı ile birtakım görevlere işaret edilmektedir. Cumhuriyetçi yurttaşlığın kökenleri Sparta kent devletine kadar gitmektedir. Yurttaşın *topluma karşı yükümlülükleri* açısından anlam kazandığı cumhuriyetçi yurttaşlık statüsünde *genel iradenin* egemenliği altında maksimum *toplum yararı* gözetilmektedir. Liberal bireycilik ise yurttaşlığı *'haklar'* temelinde bir *statü* olarak tanımladığından ihtiyaçlar ve yetkilere bağlı bir yurttaşlık dilinin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Kadıoğlu, 2008a:28).

Liberal yurttaşlık da, eşitlikçi ve özgürlükçü yurttaşlık şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Eşitlikçi liberaller refah devletini destekler, kimi sosyal ve ekonomik haklarla (refah, eğitim, sağlık, v.b.) birlikte belirli bir insan hakları modelini tercih ederken; özgürlükçü liberaller pazar ekonomisini savunmakta ve yeniden paylaşımcı siyasetlerin insan haklarını zedelediğini iddia etmektedirler (Üstel, 1999:60). Eşitlikçi liberaller ve özgürlükçü liberaller arasındaki çatışma özellikle 1980 sonrasında sosyal refah devleti anlayışını terk edip yeni-sağ adı verilen kapitalist piyasa ekonomisine geçen İngiltere'de alevlenmiştir. Kapitalist sistemin refah devleti ile girdiği bu mücadele, eşit hak ve yükümlülüklere sahip yurttaşların ekonomik açıdan maruz kaldıkları toplumsal eşitsizliklerin yeniden hatırlanmasını sağlamıştır. Modern yurttaşlık kurumunun da toplumsal eşitsizliğin sürdürülmesinde bir araç olduğunu iddia eden T. H. Marshall 1950 yılında yayımlanan *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar* adlı çalışmasında bu konu üzerinde durmaktadır. Marshall'ın yurttaşlık yaklaşımının özünde, oy verme hakkına ilişkin biçimsel siyasal eşitlik ile kapitalizmin doğrudan sonucu olan sosyal ve ekonomik eşitsizlik arasındaki çelişki bulunmaktaydı

(Üstel, 1999: 61). Marshall, daha da ileri giderek, yurttaşlığın, kapitalist toplumsal yapı içindeki eşitsizliklerin devamını sağlayan ve meşrulaştıran bir kurum olduğunu söylemektedir (Marshall ve Bottomore, 2006:100).

Modern yurttaşlık oluşumunu İngiltere'deki kapitalizm sürecine koşut olarak başlatan Marshall XVIII. yüzyılda *medenî* yurttaşlık, XIX. yüzyılda *siyasal* yurttaşlık ve XX. yüzyılda da *sosyal* yurttaşlık şeklinde üç aşamalı bir gelişim modeli sunarak yurttaşlığın çözümlemesini yapmaktadır. Dolayısıyla haklar temelinde inşa edilen yurttaşlık statüsü, yaratacağı siyasal eşitlikler üzerinden kapitalist sistemdeki sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri meşrulaştırıp, sürekliliğini sağlayacaktı.[6] Çünkü yurttaşlık bütün bireylerin yaşadıkları toplumun eşit ve özgür üyesi olarak değer bulması anlamına gelmekteydi ve bu nedenledir ki olabildiğince çok sayıda insana bu hakların verilmesi gerekmektedir.

Kapitalistleşme sürecine giren burjuvanın mülkiyet sahipliği ile yurttaşlık hakkı arasındaki ilişki tek başına ele alınırsa önemli bir nokta gözden kaçırılmış olacaktır. Şöyle ki B.Moore'un da işaret ettiği üzere, siyasal açıdan modern sistemlerin gelişiminin ardında başarılı burjuva devrimlerinin bulunması parlamenter demokrasi ve sivil hakları tesis etmede en önemli unsur olmuştur (Turner, 2008:135). Ekonomik gücün siyasal alana ikame edildiği süreçte burjuva, yaşamakta olduğu kentsel mekânları da özgürlüğe kavuşturmaktadır. Diğer bir deyişle, söz konusu mekânlar "siyasînin sultasından kurtulabilmiş" alanlara dönüşmektedir. Sivil toplumun temelini oluşturan bu kentsel alanlar siyasînin sultasından kurtulma anlamında özgürlüklerin mekânı ve aynı zamanda *medenilik* aşaması olarak ele alınır olmuştur. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi, Batı tipi kentsel mekânları gelişmeyen ya da sivil toplum geleneğine dayanmayan, kapitalistleşme süreci dışında kaldığı için burjuva devrim sürecinden geçemeyen topluluklarda devlet sınırlandırılmamış bir bürokrasi aracılığıyla toplum ya da tebaa üzerinde ciddi baskı üretebilmiştir (Mardin, 2000:14-15). Diğer bir deyişle genel olarak Doğulu toplumlarda, bireyi devlet gücü karşısında koruyacak sivil toplumsal mekânizma ya da yapılar inşa edilememiştir (Sarıbay, 2000:2). Bu anlamda sivil toplum, her tür tekelleşmeci ve tahakküm kuran iktidar odaklarına karşı aşağının/halkın/burjuvanın dirençlerinin oluştuğu bir alandır (Uğur, 1998:204). Diğer bir

[6] Ancak yurttaşlık statüsünün kuruluşunu birbirini takip eden evrimsel aşamalara bağlaması, İngiltere örneğinden hareketle oluşturduğu modelin diğer Batı ülkelerindeki geçerliliği sorunu – örneğin Almanya'da tarihsel olarak sosyal devletin serbest seçimleri önceleme olgusu – yurttaşlık haklarının gelişim sürecinde etnisite problemini göz ardı etmesi, kadınların yurttaş olma mücadelelerini dikkate almaması gibi noktalar Marshall'ın geliştirdiği modele yöneltilen eleştirilerden bazılarıdır (Caymaz, 2008:158).

deyişle, sivil toplumun temeli olan özgürlüklerin, kökleşerek kamu hayatının temel unsurları haline gelemeyişi; dolayısıyla bireysel ve grup özerkliğinin yeşeremeyişi (Karaman, 1990:7), böylece sivil toplum alanının devlet ya da siyasal toplumun karşısında alternatif bir yaşam alanı/mekânına dönüşemeyişi tebaadan yurttaşlığa geçişi geciktirmiştir.[7] Bu nedenledir ki, feodal bağlılık ilişkilerinden kapitalist sözleşmeye dayalı ilişkilere doğru değişimin itici gücü olan yurttaşa (Kadıoğlu, 2008c:169), Batı dışı toplumlarda XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren rastlanılmaya başlanmaktadır. İşte Osmanlı'da II. Meşrutiyet döneminden itibaren ilköğretimde okutulan Mâ'lûmât-ı Medeniye dersleri tebaayı yurttaşa evirirken, aynı zamanda Batı'daki sivil toplumsallaşma, kentleşme, kapitalistleşme vb. süreçleri yaşayamayan o bireylerin toplumsal ve kamusal alanlardaki davranışlarını Üstel'in (2004:320) ifadesiyle söylemek gerekirse *"medenilik"* çerçevesinde düzenlemeyi esas almıştır. Diğer bir deyişle, Batı dışı toplumlar ve Osmanlı Devleti, güçlü merkezi ve aşkıncı devlet geleneği çerçevesinde kendi iç dinamikleriyle ve tedricen bu dönüşüm süreçlerinden geç(e)mediğindendir ya da padişaha/krala/sultana/devlete direnmek *fesatlık*[8] ile eş tutulduğundandır ki medeni yaşam, egemenin yukarıdan aşağıya doğru dönüştürme projesinin uzantısı şeklinde topluma *öğretilmiştir.*

Yukarıda genel hatlarıyla açıklanmaya çalışılan yurttaşlık kategorileri verili bir toplumsal birim içindeki yurttaşın ontolojik yapısını ortaya koyarken işimizi de kolaylaştırmaktadır. Cam fanus içinde itinayla yetiştirilen kobay-yurttaş ile çorak topraklarda ayrık otu gibi arsızca biten insan-yurttaş arasındaki ayrımı görebilmeyi sağlayan bu sınıflandırmalar günümüz siyasetine de ışık tutmaktadırlar.

Osmanlı Millet Sisteminden Cumhuriyet Yurttaşlığına

Osmanlı Beyliği. Anadolu'da siyasî bir birliğin bulunmadığı ve kargaşanın hâkim olduğu yıllarda Anadolu'da bulunan muadili birçok beylikten sıyrılarak bir devlete ve ardından üç kıtaya hâkim bir imparatorluğa dönüşmeyi başarmıştır. Anadolu'da şeyh ve dervişlerin desteğini alan Os-

---

Batı dünyasında özellikle ulus-devletleşme sürecine paralel olarak şekillenen sivil toplum, devlete karşı nisbî bir özerkliğe sahip olmuş fakat devlet-sivil toplum ilişkisi hiçbir zaman toplamı sıfır olacak türden gelişmemiştir. Diğer bir deyişle, sivil toplum alanı devletten özerk olmayı gerektirmekle birlikte ondan yabancılaşmayı gerektirmez ve devlet iktidarına karşı daima saygılıdır (Sarıbay, 2000:59-70).

[8] Osmanlı'da devlet geleneği adeta toplumda kendisine karşı bir *fesat* olduğu anlayışına dayanmış, lakin bu anlayış Cumhuriyet dönemiyle birlikte tersine çevrilmek yerine daha da güçlendirilmiştir (Sarıbay, 2000:57).

manlı Beyliği Rum ellerinde ise tekfurların kurmaya başladığı feodal yapıdan kurtulmak isteyen halkın desteğini de alarak siyasî birliği sağlamıştır. Selçuklu'dan kalan ikta sistemini tımarlı sipahilerle kendine uyarlayan Osmanlı Devleti'nde toprak miri topraklar adı altında *devlete* aittir. Tımarlı sipahilerin gözetimi altında toprağa bağlı çalışan köylü de reaya adı altında toprağı tasarruf etme hakkına sahiptir. Ancak tımarlı sipahilerin reaya üzerinde, Avrupa'daki feodal beyler gibi tasarruf hakları bulunmamaktaydı. Özellikle yargılama hakkı, Osmanlı merkezi yönetiminin temsilcileri olan kadılara aitti. Tımarlı sipahiler, yaşadıkları alanlarda asayişi sağlamak, tımar yani vergi toplamak ve gerekli durumlarda savaşa asker olarak katılmak vb. görevlerle yükümlü idiler. Bu açıdan günümüzde taşrada bulunan jandarma teşkilatına benzetilebilir.

Osmanlı klasik devrinde görülen bu toplumsal yapılanma Avrupa'da yaşanan feodalite oluşumundan farklıdır. En önemli farklılık, ekonomik alt yapısal ilişkiler ya da mülkiyet ve sömürü ilişkileri çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bu farklılık artık ürünün doğrudan üreticilerden (köylüler) alınış biçiminden doğmaktadır (Tanilli, 1991: 260). Osmanlı Devleti sınırları fetihlerle genişleyip bir imparatorluk haline gelmeye başlayınca toplum yapısı oldukça heterojen bir şekle bürünmüştür. Toplum, büyük ölçüde örtüşen ve kısmen kendi kendilerini idare eden gruplardan, örneğin dinî cemaatlerden (millet) ve tarikatlardan, yerel loncalardan ve gayrimüslim yerel dinî liderlerin yönetimi altındaki ünitelerden (parish) oluşmaktaydı (Heper, 2006:52). Bir nevi günümüzün federatif devlet oluşumunu hatırlatan bu bölünmenin başında da "merkezi'in çevre'yi hemen bütünüyle hâkimiyeti altına alması ve devletin hayatın çeşitli alanlarını düzenleme yetki ve geleneğini elinde bulundurması" (Karaman, 1990:9) anlamında *patrimonyal* güç ve yetkisiyle padişah bulunmaktadır. Osmanlı-Türk devlet felsefesine göre padişah, Tanrı tarafından toplumun çeşitli zümrelerini bir arada tutmak üzere atanmıştır (Heper, 2006:57). Bu mantığın uzantısı olarak da devlet, bütünüyle bir 'hane halkı' biçiminde algılanmıştır. Doğal olarak yönetici sınıf da paternalist aile reisinin kölesi/kul'u statüsündedir. Haliyle imparatorluk toprakları hanedanın mülkiyetinde olup (Heper, 2006:61), duraklama dönemine kadar da özel mülkiyete geçilmemiştir. Bu devlet anlayışı hem kapitalistleşme sürecinin, hem bireylerin tebaa statüsünden yurttaş statüsüne geçişinin hem de sivil toplumun genişlemesinin önünde ciddi bir engel teşkil etmiştir. Çünkü patrimonyal sistemlerde yurttaş ya da halk'tan bahsetmek olanaksızdır, bireyler bütün olarak uyruklar topluluğunu oluşturur.

Klasik dönemdeki sözü edilen patrimonyal yapılanma, Osmanlı toplumunun siyasal anlamda da Avrupa'daki devletlerin aksine oldukça mer-

kezî bir şekilde örgütlendiğini göstermektedir. Devletin merkezinde saray (padişah), asker (seyfiye) ve ulema zümrelerinin oluşturduğu hâkim sınıf, çevresinde de halkı temsil eden tebaanın oluşturduğu tâbi sınıf bulunmaktaydı. Ayrıca Osmanlı padişahları da asker ve ulema zümresinin devlete karşı girişeceği herhangi bir iktidar savaşında kendi gücünü oluşturmak için devşirme yöntemiyle kul sistemini oluşturarak devlet yönetimini büyük ölçüde anonimleştirmiştir. Özellikle ekonomik değişkenler Mardin'in değerlendirmelerinde *seçkin resmî görevliler* (merkez) ile *çevre* arasındaki ayrımın en önemli temelini oluşturur. Örneğin resmî görevlilerden vergi alınmadığından bunların servetleri zengin tüccarlardan aşağı kalmamıştır. Bu durumda yazar Osmanlı'da en önde gelen yurttaşların tüccarlar değil de siyasal çıkarları elinde tutanlar olduğu yönünde bir sonuca ulaşmaktadır (Mardin, 2000:40). Bunun ötesinde Osmanlı'da özellikle siyaset sahnesinin Heper'in (2006:40) satırlarının da işaret ettiği gibi "otoriter kişiliklerin gelişmesi için uygun bir ortam" oluşturduğunu, "ülkenin geleceğinin, padişahın elindeki yaptırımları her an uygulayabileceği tehdidine ve böylece tebaanın daima korku ve ümit arasındaki gri noktada tutulduğu"nu, çünkü aksi bir yapılanmanın "ülkenin bütünlüğünü parçalayabileceğine" inanılması, kul ya da tebaanın Batılı anlam ve içeriğiyle yurttaşa dönüşmesinde en büyük engel olduğunu belirtmek gerekir.

Osmanlı Devleti, toplumsal yapılanmada tebaayı oluşturan halkı ise Müslüman ve Gayrimüslim şeklinde "inanç temeline göre çeşitli milletlere ayırmıştır" (Eryılmaz, 1992:11). Osmanlı tabiiyetinde bulunan Müslüman ve Gayrimüslimler'in sosyopolitik *kimlikleri* açısından bariz farklar bulunmaktaydı. Çünkü gayrimüslimler, İslâm devletinin himayesi altında oldukları için, bir nevi misafirlik statüsüne sahiptirler; görevleri daha az olduğundan hakları da buna göre düzenlenmiştir (Eryılmaz, 1992:11). Örneğin silah taşıma yasağı, ata binme yasağı, özel biçimde ve renkte elbiseler giyme zorunluluğu, kiliselerin çan çalma yasağı gibi (Somel, 2006:90). Osmanlı'da devlet eliyle oluşturulan bu toplumsal katmanların meydana getirdiği zümrelerin bir arada tutulmasının sağlanması, kökleri İbn-i Haldun ve hatta Aristoteles'e giden *Daire-yi Adliye*'ye (adalet dairesi fikrine) dayanmaktadır. "Hükümdar askerleri olmadan iktidar sahibi olamaz, askerler parasız olmaz, tebaanın refahı olmadan para olmaz ve adalet olmadan halkın refahı sağlanamaz!" (Heper, 2006:56). Bu döngü iki açıdan önemlidir. Birincisi, söz konusu adalet dairesi Osmanlı Devleti klasik döneminde sorunsuz bir şekilde işlemiştir ancak Aydınlama Çağı ile Avrupa'da yaşanan ekonomik, siyasal ve toplumsal değişimlerin etkisiyle bu adalet zinciri kopmuştur. Osmanlı'nın son yüzyılı çok milletli bir imparatorluktan, tek milletli bir devlete dönüşümün sancılarıyla geçmiş-

tir. Özellikle yeni ticaret yollarının bulunarak İpek Yolu'nun tâli yola dönüşmesiyle önemli bir gelir kaybı yaşayan Osmanlı Devleti, buna ek olarak Avrupa'nın gelişen askeri teknolojisinin gerisinde kalarak fetihçi ekonomik yapısını daha fazla sürdüremez hale gelmiştir. Askerî teknolojideki yeni gelişmeler karşısında ise Osmanlı ordusunun ve Osmanlı vergi sisteminin geleneksel olarak bel kemiğini oluşturan tımar sistemi geçerliliğini yitirmiştir (Heper, 2006:63). Bilhassa ekonomik alanda yaşanan bu kopukluk hızla adalet dairesinin içindeki tüm tarafların dengesini bozmuştur. Bu dönemde çıkan Celali isyanları sosyo-ekonomik yapıdaki bozulmaya karşı halkın verdiği tepkinin en somut örneğidir. Toplumun tâbi sınıfının isyan ederek tepki verdiği bu bozulmaya hâkim sınıf XVIII. yüzyıldan itibaren sessiz kalmamıştır. Adalet dairesi döngüsünün ikinci ve daha önemli bir boyutunu ise Sarıbay'ın (2000:63) belirttiği üzere devletin toplumsal bir tabandan yoksun kalışı ve toplum kesimlerinin somut çıkarlarından çok genel çıkarlara önem verilişi oluşturmaktadır. Buna bağlı olarak yönetici sınıf için elzem olan düşünce, çıkar gruplarının uzlaştırılması değil, ülke/devlet için 'neyin en hayırlı olduğu' sorusu olmuştur. Kısacası temel mesele öncelikle devleti korumak olduğundan, devlet toplumdan giderek uzaklaşmaya, uzaklaştıkça giderek kutsallaşıp aşkınlaşmaya, aşkınlaştıkça toplumdan biraz daha fazla uzaklaşmaya başlamıştır.

İlber Ortaylı'nın (2006:38) ifade ettiği gibi "XVIII. yüzyıl, değişmenin adının konmayıp zaruri olarak yaşandığı bir asırdır" Medeni hakları ait oldukları cemaatin din kurallarına bağlı olan, siyasal hakları ise başta padişahın ve ardından cemaat liderinin sultası altında ezilip kalmış olan Osmanlı tebaası, Fransa'dan gelen Devrim haberleriyle bir değişim içine girmeye başlamıştır. Milliyetçilik rüzgârının Osmanlı Devleti içinde yaşayan birçok halkın uluslaşma serüvenine katılmasına yol açmasıyla Osmanlı siyasî birliğinde çözülmeler meydana gelmeye başlamıştır. Bu değişim sonraki yüzyıllarda tarihçi ve siyaset bilimciler tarafından *Batılılaşma* olarak adlandırılacaktır. Milliyetçilik ideolojisinin gücünü ilk olarak fark eden II. Mahmut'un gayretleriyle bir Osmanlı ulusu inşasının temelleri atılmıştır. Güçlü devlet geleneğine sahip olan Osmanlı'da uluslar çağına ayak uydurabilmek için kendi ulusunu icat etme sürecinde önceleri Fransız milliyetçiliğinin etkisiyle anayasal/sözleşmeci toplum anlayışının ağır bastığı görülmektedir. 1804 Sırp İsyanı ile başlayan bu sancılı süreçte Avrupa Devletleri ve Çarlık Rusyası gayrimüslim tebaa adına Osmanlı Devleti'nin içişlerine karışmaya başlamıştır. Bu dönemde padişah olan II. Mahmut'un askerî ve idarî bakımdan gerçekleştirdiği ıslahat hareketleri "yukarıdan aşağı bir gidiş takip etmiştir" (Tunaya, 1960:28). Oysa daha önce tartışıldığı üzere Fransa'daki değişim süreci, tabandan gelen milli-

yetçi oluşum sayesinde aktif bir yurttaşlık olgusunu oluşturmuştur. Fakat II. Mahmut kendisinden önceki padişah ya da devlet yönetiminde etkin olan bürokratlar gibi batılılaşmayı sadece askerî ve bürokratik modernleşme olarak algılamamış, hâkimiyeti altındaki tebaanın esenliği için medenî hakların da gerekliliğini idrak etmiştir. Mülkiyet hakları, kanun önünde eşitlik gibi hakların yanında "bilhassa din ve vicdan hürriyeti Mahmut II'nin meşhur vecizesiyle ilan edilmiştir: Tebaamdan Müslümanları ancak camide, Hıristiyanları kilisede, Musevileri de havrada görmek isterim" (Tunaya, 1960:29).

İmparatorluğun son yüzyılında, uyruklar ordusundan *yurttaşlar ordusuna* geçişin hukuksal gereklerini içeren bir dizi gelişme yaşanmıştır. Tüm Osmanlı uyruklarının can, mal, ırz ve konut dokunulmazlıklarını güvence altına alan 1839 tarihli *Gülhane Hatt-ı Hümayunu* ile gayrimüslim uyrukların hukuksal statülerinde, dinsel ve toplumsal yaşamlarında bir kısım düzenlemeyi içeren *Islahat Fermanı* (1856), II. Meşrutiyet'le birlikte siyasal seçkinlerin başat hedefi haline gelecek olan bir *'yurttaşlar cemaati oluşturma yoluyla'* imparatorluğun çöküşüne son verme idealinin hukuksal arka planını oluşturur (Üstel, 2006:166).

Tüm bu yasal değişimler ve 1876 tarihinde kabul edilen Kanun-i Esasi'nin 8. maddesinde yer alan "Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine her hangi din veya mezhepten olursa olsun bilâ istisna Osmanlı tabir olunur" ifadesi, Osmanlı devlet politikasında medenî haklar temelinde hukuk önünde eşitlikçi bir yurttaşlık anlayışının hâkim olduğunu göstermektedir. Meşrutiyetin ilanıyla kısa süre de olsa anayasalı-parlamentolu tepeden inme bir temsili demokrasinin yaşanması bu dönemdeki Osmanlı yurttaşı icadında Fransız yorumunun etkilerini ortaya koymaktadır. Ancak şekil itibariyle benzerlik taşımakta olsa da Fransa'da tabandan gelen değişimler, Osmanlı yurttaş adaylarına devlet katından tebliğ (bahş) edilmiştir. Yukarıdan aşağıya tanımlanması Osmanlı yurttaşının (ki, Cumhuriyet döneminde de yukarıdan aşağıya toplumun tanzim edilmesine dayalı mühendislik anlayışı geçerliliğini sürdürmüştür) Fransız yurttaşına nazaran oldukça *edilgin* olmasına neden olmuştur. Meşrutiyet'in kabul edildiği uluslaşma sürecinde Osmanlıcılık fikrinin egemen olması nedeniyle, Kanun-i Esasi'nin 8. maddesinde belirtilen 'gayrimüslimlerin özel hayatına müdahalenin söz konusu olmaması' bu dönemdeki Osmanlı yurttaşlık kavramında liberal ve çoğulcu yurttaşlık tipinin emarelerini ortaya koymaktadır.

İmparatorluk sınırları içerisinde yaşanan bu değişimi zorunlu kılan ise imparatorluğun erken dönem kurumsallaşmasının yozlaşmasıdır. Bu anlamda özellikle 1839-1876 Tanzimat Dönemi'nde yoğunluk kazanan

değişim çabaları, bürokratik ve siyasal kurumları iyileştirilmeye dönüktür (Heper, 2006:16). Batılılaşma hareketleri öncelikle savaşlardaki ardı ardına gelen yenilgilerin bertaraf edilmesi için yalnızca askeri alanda yapılan taklitlerden ibaretti ve bu nedenle de Osmanlı Devleti'nin sorunlarına derman olamamaktaydı. Uzun zamandır kendini hissettiren uluslaşma olgusunun XVIII. yüzyılının sonlarına doğru Fransız Devrimi ile vücut bulması Osmanlı Devleti için kaçınılmaz sonun başlangıcı olmuştur. İmparatorluklar Çağı'nın yerini Milletler Çağı'na bıraktığı bu dönemde, Osmanlı Devleti'nin yaşayabilmek için farklı dinî ve etnik cemaatlerden meydana gelen halklarını bir 'millet' haline getirmekten başka çaresi yoktur (Türköne, 1994:41).

Yenilikçi padişahlardan başlayarak Tanzimat paşaları ve Yeni Osmanlı-Jön Türk Kadroları ile devam edip İttihat Terakki ile Cumhuriyet ideologlarına miras kalan anlayış, *'toplumun henüz kemale ermemiş sübyan bireylerden oluştuğu'* ve *'hızla değişen dünyaya ancak devlet seçkinlerinin himayesinde ayak uydurulabileceği'* anlayışı tebaanın yurttaşa dönüşümü sürecini oldukça güçleştirmiştir. Modern Dünya, merkeziyetçi millî devletlerini kurarak yoluna devam ederken, modernleşmeye çalışan Osmanlı İmparatorluğu, devleti yaşatmak için zaruri gördüğü reformları hikmet-i hükümete dayandırarak[9] ve devletin önceliği ile temellendirerek pervasızca uygulamaya geçmiştir (Türköne, 1994:49). Milletler çağında milletsiz kalan Osmanlı seçkinleri ve aydınları toplumsal mühendislik anlayışı çerçevesinde bir bakıma halkı (ve cumhuriyete miras kalacak yurttaş algısını[10]) pasifleştirmiştir. Söz konusu tebaa giderek pasifleşirken XIX. yüzyılın özellikle asker ve sivil bürokrasi yetiştiren eğitim kurumları modernleştirilmeleri sayesinde 'devlet çıkarlarını' göz önünde tutan iyi yetişmiş ve bilgili bir bürokrat seçkinler zümresini de ortaya çıkarmışlardır. (Mardin, 2000:56).

II. Mahmut'tan itibaren yapılan yenilikler (Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılıp yerine Asakir-i Mansure-i Muhammediyye'nin kurulması dışında) eski kurumlarıyla birlikte ikili bir sistem oluşturacak şekilde gerçekleştirilmiştir. Batı'nın modern eğitim ilkeleriyle çalışacak eğitim kurumları Medrese'nin yanında kurulmuştur. Şeri'ye Mahkemeleri'nin yanında Nizamiye Mahkemeleri'nin temelleri atılmıştır (Tunaya, 1960:30). Bu ikili

[9] Hikmet-i Hükümet anlayışı klasik dönemde de geçerli olan devlet felsefesinin bir uzantısıdır. Bu felsefe çerçevesinde toplumun refahı, kendilerini devletle özdeşleştiren zümrelerin elindeki kaynakların yeterli olmasına dayanmakta idi. Fakat hikmet-i hükümet büyük ölçüde *Rechtsstaat* özellikleri taşıdığından bir keyfi iradeye de yol açmamıştır. Ayrıntılı okuma için bkz. (Heper, 2006).

[10] Cumhuriyet döneminde ders kitapları üzerinden kurgulanan yurttaş tipinin (ve genel olarak erken cumhuriyet dönemi ideolojik söyleminin) analizi için bkz. (Parlak, 2005).

uygulamanın olumsuz sonuçları Osmanlı Devleti'nin son yüzyılı boyunca etkisini gösterecektir. Kurumların bu ikili yapısının temelinde Osmanlı seçkin ve aydınlarının henüz uluslaşmanın esaslarını idrak edemeyişleri yatmaktadır. Locke'un *tabula rasa* kavramı ile kaderciliğin kaderiyle oynayarak ve Rousseau'nun da *egemenliğin kayıtsız şartsız millette* olduğunu iddia ederek dini, devlet işlerinden ayırmaları sonucu seküler yönetim anlayışı ortaya çıkmıştır. Osmanlı Devleti'nin son yüzyılında eğitim, hukuk, vilayet yönetimi, askeri yapı vb. alanlarda laik temelli kurumlar oluşturmasına ve devletin yeniden şekillendirilmeye başlanmasına[11] rağmen var olan dini ağırlıklı kurumlar lağvedilememiş; yine de bu üç çeyrek asırlık süreç, Marshall'ın İngiltere'de gözlemlediği modern yurttaşlığın üç yüz yıllık gelişimine tekabül etmiştir. Fakat Osmanlı'daki bu sürecin İngiltere'ye göre daha kısa olması, modern yurttaşlığın imparatorlukta içselleştirilemediğinin ve toplumsal bir mühendislik aracı olarak yaratıldığının da bir göstergesidir (Kadıoğlu, 2008b:37).

1856 yılında ilan edilen Islahat Fermanı ile birlikte ise gayrimüslim-müslüman ayrılığını ortanda kaldıran *müsavat* (eşitlik) anlayışı geçerlilik kazanmıştır. Tanzimat ve Islahat Fermanları'nda gerçekleştirilen bu değişikliklerle *hâkim* millet Müslümanlar'ın *mahkum* millet gayrimüslimlerle eşitliği kuruluyor. aynı zamanda dinî temelli olmayan yeni bir Osmanlı milleti oluşturulmasının gerekliliği ortaya çıkıyordu.[12] Bunu Yusuf Akçura (1976:19) Üç Tarz-ı Siyaset adlı makalesinde şöyle açıklamaktadır:

> Osmanlı Milleti vücuda getirmek arzusu, pek yüksek bir hayali gayeye, pek yüksek bir hayale doğru yükselmiyordu. Asıl maksat, Osmanlı memleketindeki müslim ve gayrimüslim ahaliye aynı siyasi hakları tanımak ve vazifeleri yüklemek; böylece aralarında tam müsavat husule getirmek: fikirlerce ve dince tam serbesti vermek; bu müsavat ve serbestiden faydalanarak, söz konusu ahaliyi aralarındaki din ve soy ihtilaflarına rağmen yekdiğerine karıştırarak ve temsil ederek, Amerika Birleşik Hükümetleri'ndeki Amerikan milleti gibi müşterek vatanda birleşmiş yeni bir milliyet, Osmanlı milleti meydana çıkarmak ve bü-

[11] Vergiden askerlik hizmetine kadar pek çok alanda gerçekleştirilen reformlar Osmanlı uyruklarını yurttaşa dönüştürmeye çalışırken aynı zamanda devleti çevreye yaklaştırmak suretiyle bireyleri yönetim ve adalet süreciyle daha yakın ilişkiler içerisine sokmaya başlamıştır (Mardin, 2000:52).

[12] Heper (2006:80) ise tebaa arasında eşitlik ilkesi getiren fermanın asıl amacının, kitleleri yerel eşrâfa karşı devletin yanına çekmek ve aynı zamanda Avrupalılar'ın iç işlerine karışmalarına son vermek olduğunu belirtmektedir. Fakat aynı zamanda Tanzimat döneminin başlaması sivil bürokratların devletin seçkinci konumuna yükseldikleri, Ferman'ın bu doğrultuda önemli yasal güvenceler getirdiği (2006:87) de belirtilmelidir.

tün bu zor ameliyatın neticesi olarak da, "Devlet-i Aliyye-i Osmaniye"yi aslî şekliyle yani eski hudutlarıyla muhafaza eylemekti.

Akçura'nın devletin bekası adına tüm açıklığıyla dile getirdiği Osmanlıcılık fikrinin Osmanlı toplumunun *–bütünleştirici* – harcı olmadığı yakın bir gelecekte görülecektir. Nitekim yüzyıllar boyunca dinî farklılık temeline dayalı millet esasına göre yaşayan gayrimüslimlerden, müşterek bir Osmanlı fikrine katkıda bulunmalarını beklemenin yersiz olduğu görülecektir. Kılık-kıyafet farklılığı, ayrı yasaları, müstakil eğitim ve kültür kurumları, homojen mahallî hayatlar, gayrimüslim egemen milletin dışında adeta bir getto hayatı sürmesine imkân sağlamıştır (Eryılmaz, 1992:72). Selanik ya da İzmir gibi kentlerde her birinin sadece kendine mahsus hatıraları olan ve neredeyse hiçbir müşterekleri bulunmayan beş altı cemaat (Renan, 2009:185) yaşadığı bilinmektedir. Yine de Osmanlıcılık XIX. yüzyılının en önemli resmî ideolojilerinden biridir. Önceleri pragmatik siyasal gerekler ve kısmen de diplomatik baskılar sonucunda ortaya çıkan, aynı zamanda Tanzimat'ın otoriter merkeziyetçi siyasetine bir tepki olarak şekillenen Osmanlıcılık düşüncesine, Yeni Osmanlı ve Jön Türk düşünürlerince ve II. Meşrutiyet'in muhalif aydınlarınca entelektüel öz kazandırılmıştır (Somel, 2006:104, 115). Bu sayede Osmanlı tarihinde ilk defa birey, iktidar karşısına çıkarılmış ve bireysel özgürlük rejiminin hukukî garantilere bağlanması ile çağdaş devlet formülüne varılması tezi savunulmuştur (Tunaya, 1960:34).[13]

Tanzimat'ın medeni haklarla başlayan değişiminin ardından II. Meşrutiyet sonrasında kabul edilen Cemiyetler Kanunu, Tatil-i Eşgal Kanunu ve yapılan genel ve ara seçimlerde yurttaşların oy kullanması yurttaşlık kurumunun siyasal haklar üzerinde inşa edilmeye devam edildiğinin bir göstergesidir. Yine de tüm bu gelişmeler, iktidarı ele geçiren seçkinlerin güdümünde gerçekleştiğinden, Turner'in tipolojisindeki ABD ya da Fransa örneğinde görülen türden aktif ve radikal bir yurttaş türü belirememiştir. Osmanlı'da bu dönemde yaratılmaya çalışılan yurttaş tipinin, ağırlıklı olarak *pasif/edilgen* ve siyasal etkinlik alanının sınırlı/dar olmasından dolayı da *genel* yurttaş kategorisine dâhil olduğu söylenebilir. Çünkü yurttaşlığa kuluçka görevi yapacak olan ve kurumlardan ziyade belli dav-

[13] 1876 Anayasası ile birlikte yaşama geçirilen Osmanlı'nın ilk anayasalı ve parlamentolu sisteminde Osmanlıcılık fikrinin ete kemiğe bürünebilmesi için Mebusan Meclis'inin oluşturulmasında müsavat ilkesi gereğince Müslüman ve gayrimüslim üye sayısı birbirine yakın tutulmuştur. Birinci Meclis-i Mebusan oturumlarından birinde dil meselesi üzerine çıkan tartışma sonucu sayıca fazla olan Müslüman mebuslar sayesinde Türkçe'nin galip gelmesi ise oluşmakta olan ulusun harcını belirlemiştir (Somel, 2006:115). Ancak bu deneyim II. Abdülhamit'in toplumun henüz meşruti yönetimi içselleştirecek kadar olgunlaşmamış olduğu iddiasıyla, otuz yıl sürecek bir kesintiye uğrayacaktır.

ranış ve değer kodlarının şekillendirdiği, farklı bir 'öteki' kavramını esas alan, sorgulanabilir otoritenin varlığını kabul eden kültürel zemine dayalı sivil toplum alanı henüz yaratılabilmiş değildir (Sarıbay, 2000:66). Sivil toplum alanı belli bir olgunluk çerçevesinde yaratılamadığında ise bir taraftan tepeden inmeci ve dolayısıyla konsensüs boyutu düşük bir siyasal reform girişimi, diğer taraftan çoğulculuk ve çeşitliliğin-farklılığın zenginlik olarak görülmeyişi ve bunlara yaşam hakkı verilmeyişi, fakat aynı zamanda da farklılığı temsil edenler arasında diyaloğun oluşmayışı nedeniyle rasyonel önermeler yerine duygusal tepkilerin vuku bulması kuvvetle muhtemel olacaktır (Uğur, 1998:vii).

Yukarıda bahsi geçen bu yoksunluklar ya da eksiklikler çerçevesinde askerî ve bilimsel açıdan Osmanlı Devleti'nin Batılı devletlerin gücüne yetişebilmesi ve mutlakıyetçi rejimin devamlılığının sağlanabilmesi için tıpkı ulus devletlerin yaptığı gibi bir *makbul yurttaş* yetiştirmek gerektiği ve bunun yolunun ise eğitim kurumlarının yaygınlaştırılması ve merkezileştirilmesinden geçtiği nihayetinde anlaşılmıştır. Çünkü eğitim kurumları ulusal düzeyde medenileşmenin gerçekleşti(rildi)ği alanlardır (Parlak, 2005:100). İşte Osmanlı Devleti'nde yurttaş Batılılaşma yönünde gerçekleştirilen bu dönüşüm sürecinin bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin eğitimi yaygınlaştıran 1869 tarihli Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesi, okullarda yetiştirilecek olan yurttaşın şekl-i şemâlinin iktidarın siyasî hedeflerine bağlı olarak kurgulanmaya başladığını göstermektedir. Fakat yurttaş eğitimi, eski ideolojilerin hafızadan kazınıp ulus-devlet ideolojisinin sular seller gibi ezberlenebilmesi için XIX. yüzyılın ortalarında Fransa başta olmak üzere Avrupa'daki birçok ülkede zaten başlamıştı. Özellikle de merkezî iktidarın, merkezkaç unsurlar karşısında güçlü olmasını sağlayacak bir ortak aidiyet bilincine ihtiyaç duyduğu federal devletlerde yurttaşlık eğitimi, öğretim programlarındaki yerini çoktan almıştı (Üstel, 2004:16). Osmanlı Devleti'nin siyasi yapısı *de facto* federatif bir kimlik arz ettiğinden Osmanlı devlet elitleri ve aydınları için de *Devlet-i Aliyye*'ye layık *muteber* yurttaşların eğitimi büyük önem arz etmektedir. Ancak II. Abdülhamit döneminde Osmanlı'nın federatif yapısı, yaşanan isyanlar ve toprak kayıplarıyla gün geçtikçe geçerliliğini yitirmiş ve Osmanlı kimliğinin içi boşalmaya başlamıştır. Bu süreçte bu kez Alman romantizminin esintisiyle 'Osmanlı ulusu'na rakip olarak yavaş yavaş da olsa 'Türk ulusu' düşüncesi şekillenmiştir. Fakat Osmanlı'nın son dönemlerine kadar Türkçülük hâkim devlet politikası olamamıştır, zira "XIX. yüzyıl Fransa ve Almanya'sını örnek alan Batılılaşma hareketi, hem Osmanlıcılığı hem de Türklüğü kültürel politikalar" olarak teşvik etmiştir. Böylesi bir tercihin altında yatan sebep ise Osmanlıcılık hareke-

tinin "o dönemde yurttaşlık haklarını geliştirmeye" çalışmasıdır (Ersanlı, 2006:76). Türköne (1994:51) ise bu durumu "bir imparatorluğun mesuliyetini taşıyan aydınlar için Türkçülük, bölücülükten başka bir şey değildir" biçiminde ifade etmektedir. Fakat genel olarak bakıldığında son yıllarına kadar Osmanlı eğitim sistemindeki yurttaş üretiminin, *Osmanlı ulusu* anlayışına dayandığı açıktır.

Özellikle de öğretim programına dahil edilen Osmanlı Tarihi, Osmanlı Coğrafyası ve Mâ'lûmât-ı Medeniye dersleri[14] ortak bir Osmanlıcılık kimliği etrafında entegrasyonu sağlamaya yönelik son bir kurtarma operasyonu niteliğindedir (Üstel, 2004:39). Yurttaş üretiminde diğer bir önemli nokta ise zorunluluğa bağlı olarak şekillenmiştir. Çünkü II. Meşrutiyet'in öngördüğü siyasal modernleşme, cemaatten topluma ve mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçişle somutlaşan *yeni bir siyasal-kamusal alan* anlayışını ve onun aktörü olacak 'yurttaş'ı gerektirmektedir (Üstel, 2004:25). Fakat daha önce de vurgulandığı üzere, Tanzimat'tan itibaren hukuk ve eğitim alanında egemen olan ikili yapı laikleşmenin ve eğitimde birliğin kurulmasının önünde çok büyük bir engel oluşturmakta idi. Bu nedenle II. Meşrutiyet'le birlikte *potansiyel bir kamusal özne*ye dönüşen çocuğun ilk ve orta dereceli okullarda Osmanlı yurttaşı olarak üretilmeye başlamasının yanında, Tanzimat'tan beri ulusal bütünlüğün sağlanmasında elzem olduğu düşünülen zorunlu askerlik uygulamasının hayata geçirilmiş olması anlamlıdır. Yurttaşlığın sorumluluklar yönüne işaret eden bu gelişmeler Osmanlı yurttaşının, *cumhuriyetçi yurttaş* tipine girdiğini göstermektedir. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta ise Osmanlı'da II. Meşrutiyet ile birlikte başlayan 'tebaa'dan yurttaşa geçiş sürecinin, esasında XIX. yüzyıl ortalarından itibaren merkezî bürokratik devletin tahkimine bağlı olarak yaşanan anayasal gelişmeler ve kanunlaştırma hareketleri bağlamında anlam kazandığıdır (Üstel, 2004:25).

Mâ'lûmât-ı Medeniye dersleriyle sistematik bir süreç kazanan yurttaş eğitimi imparatorluğun son demlerine kadar hâkim ideolojinin yaygınlaştırılmasında önemli bir dayanak olacaktır. Çünkü yurttaş yetiştirme görevi modern devlet tarafından okullara verilmiştir. Bu yüzdendir ki bütün uluslarda başta tarih öğretimi olmak üzere müfredat, etnik topluluk içinde biçimlenen tarihsel bir cemaat duygusu uyandırmak zorundadır (Schnapper, 1998:149). Özellikle rejim sorunlarının duyarlılığa neden olduğu

[14] Bu dersin amacı "herkese devlete karşı olan görevlerini öğretmek ve aynı zamanda da devleti sevdirmektir" şeklinde ifade edilmektedir. Çünkü bu ders "bizim gibi idaresinde henüz bir inkılap yapmış olan, bu inkılâb-ı idârîye içtimâî kökler saldırmak, içtimâî meyveler verdirmek için uğraşmaya mecbur olan milletlerde" ilköğretimin en önemli derslerindendir (Üstel, 2004:47).

dönemlerde, bir ideoloji oluşturma aracı olarak okul büyük önem kazanmaktadır (Doğan, 1994:20). Eğitim kurumlarında yeni kuşakları şekillendirmeyi ve ideolojik söylemini bu kuşaklar üzerinde hâkim kılmayı başarmış olan sistem, geleceğini de garanti altına almış olacaktır. Bu anlamda genel olarak eğitim ve özel olarak müfredat/ders kitapları itaat, eden, eylemlerini/söylemlerini/düşüncelerini 'sınırları çizilmiş' bir siyasal ve toplumsal alana uygun olarak gerçekleştiren bireyler yaratmada en önemli araçlardandır (Parlak, 2005:102). Buna II. Abdülhamit saltanatındaki istibdat döneminin meşrulaştırılması ile II. Meşrutiyet sonrası iktidara gelen İttihat ve Terakki hareketi ideolojisinin meşrulaştırılması örnek olarak verilebilir. Osmanlıcılık kimliğinin inşasında tarih, coğrafya ve mâ'lûmât-ı medeniye gibi doğrudan yurttaş eğitimine yönelik ders kitaplarında yer alan okuma parçalarının, yurttaş kimlik ve erdemlerini geliştirmek üzere mesajlarla yüklü olduğu görülmektedir (Üstel, 2004:36). Nuri Doğan'ın *Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*[15] ve Füsun Üstel'in *Makbul Vatandaş'ın Peşinde* adlı kitaplarında ayrıntılarıyla sundukları gibi ders kitaplarında Osmanlı yurttaşının egemen ideoloji doğrultusunda baştan aşağıya inşası söz konusudur. Bu anlamda II. Meşrutiyet ideolojisinin icat etmeye çalıştığı makbul vatandaşın temelinde üç nokta bulunmaktadır: Din-vicdan özgürlüğü ve basın özgürlüğü etrafında şekillenen *Hürriyet*; hukuk önünde eşitlik ve fırsat eşitliği üzerine dayanan *Müsâvat* ve halkların kardeşliği ilkesinde hayat bulan *Uhuvvet* (Üstel, 2004:319-320).

Buna rağmen II. Meşrutiyet döneminin ders kitapları, yurttaşın açık bir tanımını yapmaktan sakınarak vatandaşlar topluluğu üzerine odaklanmıştır. Kitaplarda yer alan yurttaş anlayışı, *birey-yurttaş* değil, *topluluk-yurttaş* anlayışına dayanır. Yurttaş, vatan adı verilen ortak bir evde yaşayan bir ailenin evlatlarından başka bir şey değildir (Üstel, 2004:73). Anasına babasına saygılı, vatanına milletine bağlı, oturup kalkmasını bilen, iyi ahlaklı, sağlıklı ve dinç, girişimci, vergisini veren ve askerden kaçmayan; eşitlik idealleriyle donatılmış, özgürlük türküleri söyleyen birbirine kardeşlik bağlarıyla sıkı sıkıya bağlanmış olan modern *Osmanlı* yurttaşı-

[15] Doğan (1994:163-167), dönemin ders kitaplarında yaratılmak istenilen ideal insanın tipik özellikleri arasında Allah'a, peygambere ve padişaha kayıtsız şartsız bir itaat olduğunu tespit etmiştir. Padişahın nefsi kutsal ve sorumsuz olarak sunulmakta; tebaa ise bu kutsallığı kabul edip, padişaha gerekli saygıyı göstermekle vazifelendirilmektedir. Fakat II.Meşrutiyet sonrası İttihatçı iktidarlar döneminde ideal insanın tipik özellikleri dönüşmeye başlamıştır. II.Abdülhamit döneminde Batı'nın ilim ve teknolojisi örnek gösterilip kültürü reddedilirken, artık Batı bütün değerleriyle örnek olarak sunulmaya başlanmıştır. Padişah ve din, meşruiyetin yegâne kaynağı olmaktan çıkartılmış ve Osmanlıcılık ideolojik düşüncenin ana ekseni haline getirilmiştir.

nın icadı Osmanlı Devleti'nin sırtını dayayacağı ulusu tam manasıyla tahayyül edememesi nedeniyle yarım kalmıştır. Fransa'nın anayasal ulus temelli yurttaşlık anlayışının izdüşümü olan Osmanlıcılık ile Almanya'nın organik ulus anlayışının yansıması Türkçülük arasında gidip gelen aydınların, yurttaşlarına hangi deli gömleğini giydirecekleri konusunda kararsız kalmaları nedeniyle yeni ulus hayali bir başka bahara kalacaktır. 1908 yılında Bulgarlar'ın bağımsızlık kazanmasının ardından imparatorluk düşlerinin suya düşmesiyle aydınlar arasında Türkçülük tartışmaları hız kazanmıştır. Osmanlı'da yarım kalan ulus tahayyülü bu tartışmaların etkisiyle Cumhuriyet'le birlikte tekrar canlanacak ve orada yeni bir yurttaşlık inşasına dönüşecektir. Fakat bu son dönemdeki yurttaşlığın yurtseverlik anlayışı çerçevesinde şekillendirilmeye çalışıldığını da eklemek gerekir. Nitekim Üstel'in (2004:20, 319) de belirttiği üzere evrensel anlamda yurttaşlık toprağa yönelik bir sadakat duygusu ile rejimin temel kurum ve değerlerine yönelik bir sadakati içermek durumundadır. Bu bağlamda özellikle *Mâ'lûmât-ı Medeniye* dersleri, yeni rejimin ve yeni toplum projesinin ihtiyaç duyduğu insan ve yurttaş üretiminde önemli bir yere sahip olmuştur. Modern bir kamusal-siyasal özne olarak yurttaşın üretimine damgasını vuracak bu anlayışın temel amacı ise, Meşrutiyet rejimi kurumlarına bağlılığın telkini ve rejimin ürettiği değerlerin içselleştirilmesi.

Sonuç yerine

Osmanlı Devleti'ndeki yurttaşın izini sürerken özellikle Batı akademik literatüründeki kuramsal kategorilerden yararlanılmaya çalışılmıştır. Karşılaştırmalı bir değerlendirme yapılarak ortak noktalar ve farklılıklar üzerinden hareketle Osmanlı yurttaş tipolojisi çizilmiştir. Ancak buradaki incelememiz sonucunda Batı normlarına dayandırarak elde ettiğimiz bu yurttaş kurgusu, gerçeğin bir sinema perdesine yansımasından başka bir şey değildir. Fiiliyatta, günümüz Türkiye Cumhuriyeti yurttaşının içine kadar işleyen Osmanlı yurttaşının tipik özellikleri Batı ülkelerindeki muadillerine nazaran oldukça farklıdır. Osmanlı yurttaşının tepeden inmeci bir şekilde kurgulanması, Almanya'daki Bismarkçı yurttaş versiyonunun imalatını hatırlatsa da sonuç itibariyle arada derin ayrılıklar bulunmaktadır.

Bu ayrılıkların temelinde yatan olgunun ise yurttaş kelimesinin kökenlerinde aranması gerektiği düşünülmektedir. Klasik çağda *civitas*'tan türeyen yurttaş kavramı, Roma döneminde *civitatus*'a evrilmiş, sonrasında Fransızcadaki *cité*'den *citoyen*'e dönüşerek, bir kent bağlamında sınırlı haklara sahip yurttaş topluluğunun ortaya çıkmasını sağlamıştır (Turner,

2008:122). Dolayısıyla "Ortaçağ'da, taşradaki feodal prens ya da kralların iktidarı altındaki 'tebaa'dan kesin bir biçimde ayrılan 'yurttaş' (citizen) sözcüğü yalnızca bir kentin sakini anlamını taşırken" (Üstel, 1999:57); "Alman geleneğinde yurttaş fikri, kentli (burger) fikriyle zorunlu olarak bağlantılıydı ve sivil toplum bir bakıma yalnızca şehirlilerin yaşadığı yerdi (burgerdom)" (Turner, 2008:126).[16] İngiltere'de de *citizen* teriminin oturma izni olan kişi ya da bir kentin *sakin*'i ya da hür insanı olarak kullanıldığı bilinmektedir (Turner, 2008:125). Bu gibi örnekler Avrupa'daki diğer dillerde yapılacak etimolojik incelemelerle çoğaltılabilir.

Yurttaş ve kent ilişkisinde 'sivil toplum' kategorisini de gözden kaçırmamak gerekir. Zira XVII. ve XVIII. yüzyılda Batılı düşünürler 'sivil' kavramını özgürlükleri kasteder anlamda kullanmaya başlamışlardı (Mardin, 2000:10). Dolayısıyla Batı'da Ortaçağ feodal düzeniyle birlikte 'kentsel mekân-özgürlükler-haklar-yurttaş' arasında doğrusal yönlü bir nedensellik ilişkisi bulunmaktadır. Nitekim, ticaret geliştikçe kentler kentler geliştikçe ticaret gelişmekte ve burjuvazi ekonomik olarak güçlendikçe kent yaşamında söz hakkı talep etmeye başlamaktadır. Mardin'in ifadeleriyle söylemek gerekirse, kentliler kent hayatının sürdürülmesini olanaklı kılacak hak ve imtiyazlar talep edecekler ve dahası bunları elde de edeceklerdir. Soyluların kent yaşamına karışmaması, kentlilerin kendi askerî güçlerini örgütlemeleri, hukuk kurallarının kent yaşamının tayin ettiği şekilde işleyebilmesi, kendi mahkemelerini kurabilmeleri gibi. Burjuvazinin elde ettiği bu tür hakları 'özgürlük' olarak adlandıran Mardin, zaman içerisinde belli kentlerde belli bir özgürlük anlayışının odaklaşmaya başladığını, bunun ise bireylerden farklı olarak bir tüzel kişilik yarattığını, kentlilerin bu kollektif kimlikle pekçok işi kotarabildiğini belirtir. Bu tip özgürlükler Osmanlı kentlerinde ortaya çıkmadığı gibi sözü edilen tüzel kişiliklere de sadece ve belli bir dereceye kadar dinî birimlerde rastlanıldığını belirtmek gerekir (Mardin, 2000:11).

Ortaçağ feodal düzeninden itibaren Batılı kentlerin geçirdiği evrelerden geçemeyen ve dolayısıyla sivil toplum[17] aşamasıyla tanışamayan Osmanlı'da tebaanın da yurttaşlık statüsüne doğru evrimi gerçekleşememiştir. Diğer bir deyişle, merkezi idareye bağlı olmaksızın işleyebilen ve mülkiyet haklarına dayanan bir toplum katı eksik kaldığı gibi; kent özgür-

[16] Turner (2008:125) Rousseau'nun meşhur *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde 'kasabalı' ile 'yurttaş'ı birbirine karıştırmanın yaygın hata olmasından yakındığını nakleder. Rousseau'ya göre evler bir kasaba yaratmakla birlikte, kenti yurttaşlar yapmaktadır.

[17] Sivil toplum kuramcıları, sağlıklı bir demokrasi için medenilik ve özdenetim üzerine vurgu yapmaktadır. Fakat bu erdemleri öğrenebilmenin yolu sivil toplum ve bu alandaki gönüllü sivil örgütlenmelerdir. Bu anlamda sivil toplum, yurttaşlık kavramının "tohum yatağı" olarak değerlendirilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. W.Kymlicka ve W.Norman (2008:199-201).

lükleri ve kentlerde oluşan grupların özerk kişilik kazanabilmeleri de güdük kalmıştır (Karaman, 1990:8). Osmanlı örneğinde *yurttaş* (vatandaş) ifadesi ile *kent* (şehir) ya da (hak/imtiyaz anlamında) *özgürlük* veya *sivil toplum* kelimeleri arasında anlamsal ve biçimsel olarak bir ilişki kurulamamaktadır. Dolayısıyla Avrupa'da ticaret ve kapitalizmin gelişmesiyle birlikte kentte yaşayan insanların *ekonomik* dönüşüm sonucu elde ettikleri gücü, *hukuksal* ve *siyasal* alana tahvil etmek için kullanmalarıyla ortaya çıkan modern yurttaşın, Anadolu'da taşraya saçılmış Osmanlı tebaasında karşılık bulmasını beklemek pek gerçekçi olmayacaktır.

Osmanlı toplumsal ve ekonomik yapısı Karl Marx'ın Doğu sorunu üzerinde düşünürken ortaya attığı *Asya Üretim Tarzı* ideal tipi ile benzerlikler göstermektedir. Mülkiyetin devletin elinde olduğu, köylü üretiminin kullanma değeri dışında kalan bölümünün son buğday tanesine kadar vergi ile yağma edilmesi ve bu artık ürünün de yalnızca birkaç kentte konuşlanan yönetici sınıf tarafından tüketilmesi, Avrupa'da kapitalizmin doğmasına neden olan piyasaların içeride yaygınlaşması olgusuna engel olmuştur. Bu engel Batı'da devlet ile tebaa arasında bir köprü ya da tampon vazifesi gören yerel '*parlement*'lerin eksikliğini (Mardin, 2000:23) de beraberinde getirmiştir. Devlet tarafından uzun yıllar boyunca *genel olarak sömürülen* Osmanlı tebaası, kapitalist sermaye birikim sürecinin ötesinde kaldığından XIX. yüzyıla gelindiğinde devletin modernleşme çabaları karşısında duyarsız kalmıştır. Yaşadığı köy sınırları içinden çıkması zaten yasak olan Osmanlı tebaasının yüzyıllar boyunca kendisinden istenen yalnızca toprağı ekip biçmesi, karnını doyuracak kadar gereken ürünün dışındakileri devlete vermesi, yeri geldiğinde savaşlara katılması ve günü geldiğinde sessiz sedasız bu diyarlardan göçüp gitmesi olmuştur. XVII. yüzyıldan beri dünyada yaşanan değişimlere ayak uyduramayıp yatağa düşen Osmanlı son bir gayretle Batılılaşma sevdasına düşmüştür. Bu nedenle tebaasını muasır medeniyetler seviyesine taşımak için dur durak bilmeden onu şekillendirmeye başlamıştır. Bu çabaların somut örnekleri Tanzimat sonrasındaki ders kitaplarından itibaren görülmektedir. Ancak kurgulanan yurttaşlık durumunun yaşanan toplumsal şartlara uymaması nedeniyle bir dengesizlik oluşmuştur. Özellikle Heper'in (2006:41) işaret ettiği üzere Cumhuriyet'e de miras kalan birey ve toplumu önceleyen aşkın devlet geleneği ya da devlet kültü ve zayıf (sivil sıfatına sahip olamayan) toplum anlayışı bu süreçte önemli bir uğrak noktası olarak gözden kaçırılmamalıdır. Tıpkı Osmanlı'da olduğu gibi Cumhuriyet döneminde de bürokratik seçkinler aşkın devleti, topluluğu birarada tutabilmenin vazgeçilmez koşulu olarak algılamışlardır. Fakat aşkın devlet anlayışının XIX. yüzyıldan itibaren klasik dönemden farklı bir şekilde

formüle edildiği ve Cumhuriyete kalan mirasın asıl bu bağlamda şekillendiği belirtilmelidir. Bu formülasyonda sivil bürokrasi ön plana çıkarak siyasal nüfuz elde etmeye, böylece padişah ve çevresinden özerk bir alan yaratmaya, kendi dünya görüşünü belirlemeye başlamıştır. Bu dünya görüşünün şekillenmesinde ise aydınlanmacı dünya görüşünün ve seküler eğitimin payı büyüktür (Heper, 2006:89). Bu gelişmelerin şekillendirdiği aşkıncı anlayış ise açık ve çoğulcu bir siyasal sisteme geçilmesini güçleştirdiği gibi, devlet ile toplum ilişkisini şekillendirecek olan yurttaş'ın inşasını da haklardan çok görev ve sorumluluklar üzerinden olanaklı kılmıştır. Diğer bir ifadeyle Avrupa'da toplumsal şartların hayat verdiği yurttaş, Osmanlı'da devlet elitlerinin ve aydınlarının elinde mıncıklayıp durdukları oyun hamurundan çok da farklı bir şey olamamıştır.

Kaynakça

Akçura, Yusuf (1976). *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara: TTK Yayınları, s:19-36.

Anderson, Benedict (2009). *Hayali Cemaatler-Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, (Çev:İ.Savaşır). Metis.

Brubaker, Rogers (2009). *Fransa ve Almanya'da Vatandaşlık ve Ulus Ruhu*, (Çev:V.Pekel), Ankara:Dost Kitabevi.

Caymaz, Birol (2008). *Türkiye'de Vatandaşlık Resmi İdeoloji ve Yansımaları*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Doğan, Nuri (1994). *Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*, Ankara: Bağlam Yayıncılık.

Ersanlı, Büşra (2006). *İktidar ve Tarih, Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İstanbul: İletişim Yayınları

Eryılmaz, Bilal (1992). *Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi*, İstanbul:Ağaç Yayıncılık.

Göztepe, Ece (2003). "Yurttaşlığın Kamusal ve Ulusüstü Boyutu: Avrupa Yurttaşlığı Ve 'Göçmen Forumu' Örnekleri", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt:52, Sayı:4, s:229-248.

Gülalp, Haldun (2007). *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma: Ulus-Devletin Sorgulanması*,İstanbul: Metis Yayınları.

Heater, Derek (2007). *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, (Çev: M.Delikara Üst), Ankara: İmge Kitabevi.

Heper, Metin (2006). *Türkiye'de Devlet Geleneği*, (Çev:N.Soyarık), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Kadıoğlu, Ayşe (2008a). "Vatandaşlık Kavramının Farklı Anlamları", [(Ed.) A.Kadıoğlu (2008) *Vatandaşlığın Dönüşümü, Üyelikten Haklara*, İstanbul:Metis Yayıncılık] içinde: 21-30.

(2008b). "Vatandaşlığın Ulustan Arındırılması: Türkiye Örneği" [(Ed.) A.Kadıoğlu (2008) *Vatandaşlığın Dönüşümü, Üyelikten Haklara*, İstanbul:Metis Yayıncılık] içinde: 31-54.

(2008c). "Türkiye'de Vatandaşlığın Anatomisi", [(Ed.) A.Kadıoğlu (2008) *Vatandaşlığın Dönüşümü, Üyelikten Haklara*, İstanbul:Metis Yayıncılık] içinde: 168-184.

Karaman, M.Lütfullah (1990). "Sivil Toplum Kavramı ve Türkiye Üzerine Değerlendirmeler: Bir Yeniden Bakış", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 10, Bahar, s:4-22.

Köker, Levent (1998). *İki Farklı Siyaset*, Ankara:Vadi Yayınları.

Kymlicka, Will ve W.Norman (2008). "Vatandaşın Dönüşümü: Vatandaşlık Kuramındaki Yeni Çatışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", [(Ed.) A.Kadıoğlu (2008) *Vatandaşlığın Dönüşümü, Üyelikten Haklara*,İstanbul:Metis Yayıncılık] içinde: 185-217.

Mardin, Şarif (2000). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset-Makaleler 1*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Marshall, T.H. ve T.Bottomore (2006). *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar-Yurttaşlık, Azınlıklar ve Çokkültürcülük*, (Çev:A.Kaya), İstanbul:Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Ortaylı, İlber (2006). "Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar", [(Ed.) M. Ö Alkan (2006) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt:1*, İstanbul:İletişim Yayınları] içinde: 37-41.

Öğün, Süleyman Seyfi (2009). "Politika-Kültür İlişkilendirilmesinin Sorunları", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 99.

Parlak, İsmet (2005). *Kemalist İdeolojide Eğitim: Erken Cumhuriyet Dönemi Tarih ve Yurt Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Turhan Yayınevi.

Platon (2009). *Devlet*, (Çev. S. Eyüboğlu- M. A.Cimcoz), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Renan, B. Ernest (2009). "Millet Nedir?", (Çev. K. Koçdemir), *Türkiye Günlüğü*, Sayı 99.

Sarıbay, A.Yaşar (2000). *Kamusal Alan, Diyalojik Demokrasi, Sivil İtiraz*, İstanbul: Alfa.

Schnapper, Dominique (1998). "Yurttaşlar Cemaati", [(Haz.) T.Ilgaz (1998) *Dersimiz: Yurttaşlık*, İstanbul: Kesit Yayıncılık] içinde: 145-156.

Somel, Selçuk Akşin (2006). "Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913)" [(Ed.) M. Ö. Alkan (2006) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt:1*, İstanbul:İletişim Yayınları] içinde: 88-116.

Tanilli, Server (1991). *Uygarlık Tarihi*, İstanbul:Say Yayınları.

Tunaya, Tarık Z (1960). *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Siyaset İlmi Serisi 8, İstanbul: Yedigün Matbaası

Turner, Bryan (2008). "Bir Vatandaşlık Kuramının Anahatları", [(Ed.) A.Kadıoğlu (2008) *Vatandaşlığın Dönüşümü, Üyelikten Haklara*, İstanbul:Metis Yayıncılık] içinde: 107-139.

Türköne, Mümtaz'er (1994). "Milli Devlet-Laiklik-Demokrasi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı:29.

Uğur, Aydın (1998). *Üç Sempozyum: Sivil Toplum Kuruluşları*, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları.

Üstel, Füsun (1999). *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

(2004). *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde-II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, İstanbul: İletişim Yayınları

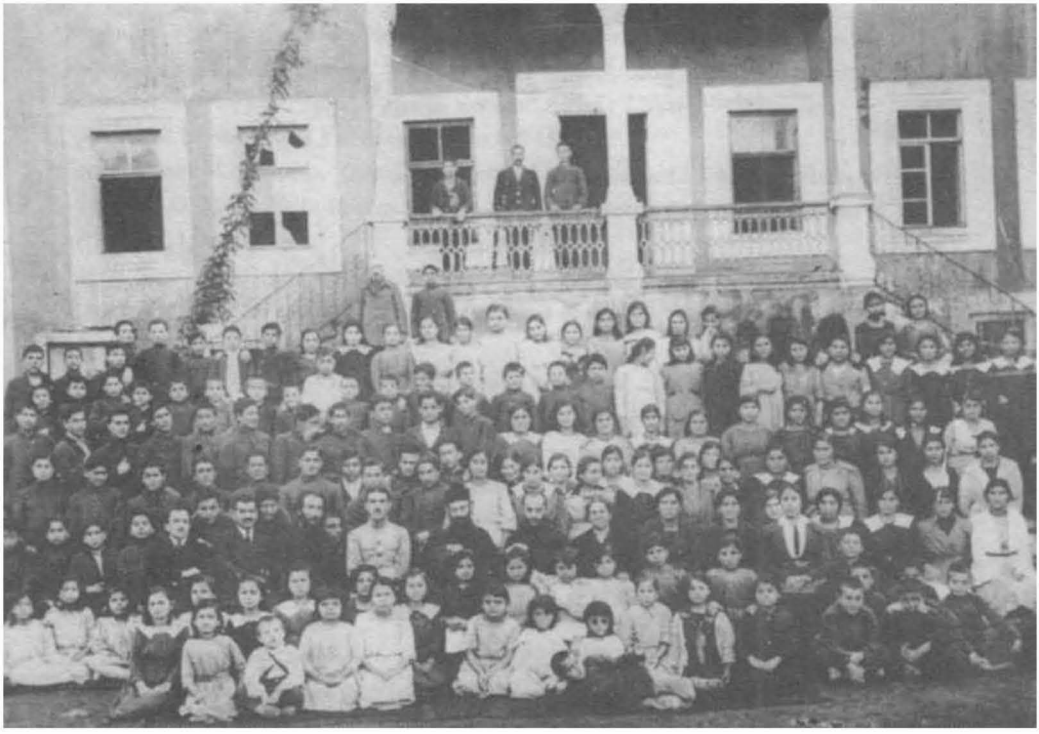
(2006). "II. Meşrutiyet ve Vatandaşın 'İcad'ı", [(Ed.) M. Ö. Alkan (2006) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt:1*, İstanbul:İletişim Yayınları] içinde: 166-179.

Vergin, Nur (2007). *Siyasetin Sosyolojisi-Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, İstanbul: Bağlam.

Eğitim



Fıransisken rahibeler ve Hristiyan kızlar, 1900'lerin başları, Mardin
(M.Paboudjian Koleksiyonu



Trabzon Ermeni Okulu öğrencileri

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA RUHSATSIZ OKULLAŞMA: 19. YÜZYILDA AÇILAN GAYRİMÜSLİM VE YABANCI OKULLAR ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Şerife Yorulmaz*

ÖZET

Osmanlı topraklarında misyoner faaliyetlerine bağlı olarak 19. yüzyıl başından itibaren okullaşma giderek büyük bir hız kazanmıştır. 1869'da Maârif Nizamnâmesi'nin ilanı ile ülkede yabancılara resmen okul açma hakkı tanınmıştır. Ancak 1886'da Maârif Nezareti'nde yabancı okullarla ilgili bir bölüm kurulmuş, gereken şartları yerine getirerek izin alamayan bazı okullar 1888'de kapatılmıştır. Fakat buna rağmen çok sayıda ruhsatsız okulun çalışmaya devam ettiği elimizdeki belgelerden anlaşılmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda açılmış olan ve sayıları binleri bulan gayrimüslim ve yabancı okullarının çok azının ruhsatlı olduğu bilinmektedir. Burada 19. yüzyıl sonlarına ait bir belge-defterden yola çıkarak, ruhsatı olmayan okullar konusunda genel bir profil ortaya konmaya çalışılacaktır. Resmi ruhsatı olmayan ve elimizdeki belgeye göre sayısı 5431'i bulan okulların, yabancılara ait olanları 387'yi bulmaktadır. Ruhsatı olanlar bu sayıya dâhil değildir.

* Prof. Dr. Şerife Yorulmaz. Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi. Tarih Bölümü.

GİRİŞ

Osmanlı İmparatorluğu'nda yabancı okullar, kapitülasyonlar ve misyoner hareketleriyle güdümlü bir gelişme göstermiştir. Misyoner faaliyetleri, İmparatorluğun Müslüman kesimlerinde ilgi görmemiş ve gayrimüslimleri hedefleyerek çeşitli mezhep ve tarikatlar kanalıyla onlar üzerinde nüfuz oluşturmuştu.

Yabancı okulların açılması başlangıçta kapitülasyonların gölgesinde gerçekleşmişti. İlk örneği de 1583'te Galata Latinleri'nin Papa'dan ricası ve Fransız elçisinin aracılığı ile İstanbul'a gelen ve Galata'da Saint-Benoît Kilisesi'ne yerleşen 5 *Cizvit* rahibin açtığı okuldu. 1629'da Fransız *Kapusen* rahipleri de yine Galata'da Saint-Georges Kilisesi'nin yanında bir okul açmıştı.[1]

1844'ten itibaren *Lazarist* misyonerler, İstanbul'da 60 gencin Avrupa düzeyinde eğitim görebilecekleri bir kolej açmışlardı. Hıristiyan okullarının frerleri, bütün dinlerden 300 öğrenci kabul etmişlerdi. *Charité* misyonunun 14 rahibesi, çocukların eğitimine ayrılmış okullarda ve hastaların hizmetine ayrılmış binalarda 450 genç kızı barındırmaktaydı.

Picpus misyonunun çabalarıyla İzmir'de bir kolej açılmıştı. 700 çocuk ise, *Charité* misyonunun rahibeleri ve Hıristiyan okullarının frerlerinden ders almaktaydı.

Eugéne Boré adlı kişinin, İran ve Mezopotamya'da gerçekleştirdiği çalışmalar sonucunda Halep'te, Beyrut'ta birçok okul açılmıştı.

Carmes, Dominiken ve Kapusen din adamları Bağdat'ta, Musul'da, Urfa'da, Diyarbakır'da ve Mardin'de görevlerini sürdürüyorlardı. 1864 yılında misyonerlerin sayılarının ikiye katlandığı görülür. *Fransiskenler*'in toplam 780 din adamı faaliyet göstermekteydi.

Charité rahibelerinin, İskenderiye'de, Beyrut'ta, İzmir'de, İstanbul'da sayıları yaklaşık 50'yi bulmaktaydı ve bunlar hastaneler, okullar ve pansiyonlar açmışlardı.[2]

Bu arada ilk misyoner okullarının 19. yüzyıl içinde açıldığını öne süren başka bir yaklaşım daha söz konusuydu. Bu yaklaşım, misyoner faaliyetlerinin 19. yüzyıl başından itibaren büyük bir hız kazanması ve Doğu'yu adeta istila etmiş olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Bu görüşe göre, Türkiye'de ilk misyoner okulu Miss Mary Reynold tarafından açılmıştır. Bu kişi, diğer Amerikan Board misyonerleri ile birlikte 1826'da İzmir'e gelmişti. 1904 yılı için verilen rakamlara göre Orta Doğu bölgesinde

[1] Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, İstanbul. 1993, s.89.
[2] R.P.Michel, "Les Missions Latines en Orient", *Revue de L'Orient Chrétién*, Supplément Trimestrien, Premiére Année, Paris. 1896, s.109-111.

6.000 kadar misyoner okulu ve bu okulların da 60.000 dolayında öğrencisi vardı.[3]

Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal ve dinsel yapısı misyonerlere çok uygun bir ortam sunmaktaydı. 19. yüzyılda misyoner etkinlikleri büyük bir ivme göstermiş ve okullaşma da bu doğrultuda artarak yaygınlaşmıştır.

Osmanlı'da gayrimüslimlerin İslam'ın dışında bir başka dine geçmesine iyi bakılmaz ve izin verilmezdi. Ancak bu kurallara mezhepler arası geçişte pek uyulmadığı anlaşılmaktadır. Mezhep değiştirmek, gayrimüslimler için Tanzimat'tan sonra daha da serbest hale gelmişti. Osmanlı yönetimi ise gruplar arasında çatışma ve olaylar çıkmadıkça bu konuyla pek ilgilenmemiştir.[4]

19. yüzyıl boyunca Katolikler'le Ortodokslar, Protestan misyonerlerle Katolik misyonerler, Fransızlar'la İngilizler, Ruslar'la İngilizler, Rum din adamlarıyla Rus misyonerler, Maruniler ile Dürziler çatışma halindeydiler. Milliyetçilik hareketlerinin yükselişi ile de örtüşen ve birleşen bu durum, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılma sürecini etkileyen en önemli unsurlardan biriydi.

İngiltere gibi Protestan ülkeler, önceleri Katolik propagandasına karşı Osmanlı yönetimini desteklerken, daha sonra onlar da Protestan propagandası ve misyoner faaliyetlerine yönelmişlerdi. İngiliz Protestan misyonerleri, 19. yüzyıl başından itibaren etkinliğini artırmış ve onu Amerika, Almanya, Hollanda ve diğer Avrupa devletleri izlemiştir. Osmanlı yönetimi, Türkiye'de Protestan olmadığını ileri sürerek, başlangıçta İngiltere'ye bir Protestan kilisesi inşa etme izni vermemişti. Papa'yı da kaygılandıran İngiltere, Osmanlı yönetimine karşı bu konudaki çalışmalarını gizlice sürdürmüştür. Sonuçta da 1842'de Kudüs'te bir Protestan kilisesi kurulmuştur. Amerika ve Almanya'dan gelen Protestan rahipler, İngiliz rahiplerle birlikte çalışarak çeşitli yerlerde kolej, dershane ve hastane gibi kurumlar açmışlardır.[5]

Amerikan misyoner taşkilatı "*American Board of Commisioners for Foreign Missions*" adıyla Boston'da 1810'da kurulmuş ve 1819'da Türkiye'ye yönelik faaliyetlerine başlamıştır. Anadolu'ya ilk misyonerlerini

[3] Erol Kırşehirlioğlu, Türkiye'de Misyoner Faaliyetleri, İstanbul, 1963, s.31-32.

[4] İlber Ortaylı, "Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değiştirme Olayları", Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu Bildirileri (31 Ekim-3 Kasım 1989), Ankara, 1994, s. 486.

[5] Cevdet Küçük, " Osmanlı Devleti'nde "Millet Sistemi", Osmanlı, Cilt 4, Ankara, 1999, s. 212.

1821'de göndermiştir. Bu tarihin Mora'daki Yunan ayaklanmasıyla çakışmasının anlamlı bir rastlantı olduğu düşünülebilir.[6]

1850'de İngiliz ve Amerikan misyonerlerinin Protestan'a dönüştürdükleri 15.000 dolayında bir Ermeni topluluğu Protestan milleti olma hakkını elde etmişti.[7] 1870 yılında kayıtlı Protestan sayısı 20.051'di. Protestan okullarının sayısı ise 233. Bu okullarda 5.880 öğrenci bulunmaktaydı.[8]

Örneğin, Amerikalı Protestan Doktor Meyton, Suriyeli Nusayriler'den bazı kızları Mersin'deki kendi okuluna getirip eğittikten sonra Amerika'ya gönderiyordu. burada Protestanlık üzerine tam bir eğitimden geçtikten sonra onları tekrar Adana ve çevresinde görevlendirerek burada kendi cemaatinden olanlara telkinlerde bulunmalarını amaçlıyordu. Bazı Protestan rahip ve rahibeler de Adana çevresinde toprak satın alarak buralarda yeni okullar açmak gibi, siyasi hedefleri açıkça görülen girişimlerde bulunuyorlardı.[9]

Osmanlı'nın hizmetine girmiş olan Moltke, Rusya, Fransa ve İngiltere'nin Osmanlı üzerindeki nüfuzunu gördüğünden, Almanya'nın da bundan yoksun kalmaması için Filistin bölgesinde bir "*Alman Bölgesi*" oluşturulmasını tavsiye etmekteydi. 1842'de Prusya Kralı IV. Frederik Gilyom da bu tavsiyeye önem vererek Filistin'de Alman nüfuzunun temelini atmıştı.[10]

Fransa'nın Osmanlı topraklarında yürütmüş olduğu politikaya gelince, Fransa'nın amaçlarını ve okulların önemini yine Doğu'daki okullarla ilgili bir Fransız yetkili şöyle anlatmaktaydı:

> Himayemiz sadece Katolik toplumu üzerinde değil aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün Hıristiyan halkı üzerinde etkilidir. İmparatorluk üzerindeki bizim politikamız hayır kurumları, ticaret, bankalarımız, sanayi girişimlerimiz, demiryolları ama özellikle okullarımız vasıtasıyla kendisini göstermektedir. Herkes tarafından arzu edilen okul, Doğu'daki nüfuzumuz ve Fransız girişimi için en mükemmel

---

[6] Salahi Sonyel. "Ermeni Propagandasının Amerika Boyutu Üzerine", Tarih Boyunca Türklerin Ermeni Toplumu İle İlişkileri Sempozyumu Bildirileri (8-12 Ekim 1984 Erzurum), Ankara 1985, s.92.

[7] Yuluğ Tekin Kurat. "Çok Milletli Bir Ulus Olarak Osmanlı İmparatorluğu", Osmanlı, Cilt 4, Ankara. 1999, s. 220.

[8] Uygur Kocabaşoğlu, Kendi Belgeleriyle Anadolu'daki Amerika, Ankara, 1989, s. 105-108.

[9] Atilla Çetin: "Maârif Nazırı Ahmet Zühdü Paşa'nın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yabancı Okullar Hakkındaki Raporu", Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi. Sayı:10-11, 1981-1982, s. 201.

[10] Süleyman Kâni İrtem, Şark Meselesi, Haz. Osman Selim Kocahanoğlu, İstanbul. 1999. s. 252

araçtır. İşte bundan dolayı ticaretimizin ve dilimizin üstünlüğünü garanti altına alabilmek için Türkiye'nin her köşesinde okulların sayısını artırmalı ve onları korumaya dikkat etmeliyiz..."[11]

A. TANZİMAT DÖNEMİ VE SONRASINDA OSMANLI YÖNETİMİ'NİN EĞİTİME İLİŞKİN YENİ DÜZENLEMELERİ VE OKULLARIN RUHSATA BAĞLANMASI

Tanzimat'ın eğitim politikası "*Osmanlılık*" ilkesi doğrultusundaydı. Yeni okullar açılacak, müslim, gayrimüslim herkes buralarda eğitim görüp aydınlanacak[12] ve Osmanlılık bilincine erecekti. Tanzimatçılar'ın öngördükleri politika, ilköğretimi yaygınlaştırmak fakat bunu devlet hizmeti olarak değil, vakıflar ve cemaatler eliyle yürütmekti.

Galatasaray Sultânîsi, çeşitli din, ırk ve mezhepten olanlara Osmanlılık düşüncesini aşılamak amacıyla açılmasına rağmen 1877'ye kadar Müslümanlar'dan ziyade gayrimüslim unsurların işine yaramıştı.[13]

Söz konusu Mekteb-i Sultânî'de müdürlük yapan Ali Suavi'ye göre; dönemin güncel sorunu olan Şark Meselesi'nde, Batılılar'ın ileri sürdüklerinin aksine Osmanlı'daki Hıristiyan vs. azınlıklar özellikle eğitim konusunda tam bir serbestlik içindeydiler. Üstelik onlar bu konudaki etkinliklerinde devlet tarafından denetlenmemekteydiler. İmparatorlukta cemaatler arasında bir eğitim savaşı vardır. Herkes, her millet kendi yolunu çizmiş, eğitim ve bilimde ilerlemektedir. Burada kazançlı çıkacak olan da eğitim ve bilimde ileri giden taraf olacaktır.[14] İmparatorlukta eğitim savaşı sadece cemaatler arasında değil onlar üzerinden yabancı devletler ve onlara bağlı olarak açılan yabancı okullar arasında da söz konusuydu.

---

[11] Mgr. Charmetant (Protonotaire Apostolique Directeur Général de l'Oeuvre des écoles d'Orient), Lettre Ouverte-a nos hommes d'Etat: Constantinople, Syrie et Palestine, Paris, Tar.yok., s.10-11.

[12] Tanzimat dönemi yöneticileri, gayrimüslimlere karşı daha müsamahalı davranmakla kalmayarak çeşitli unsurların birbiriyle kaynaşması ve "Osmanlılık" ideali ile açmış oldukları İdâdiye ve Sultâniye mekteplerinden gayrimüslimlerin de yararlanmalarını sağlayarak onların lehlerine olan durumu daha da büyütmüşlerdir. Bu okullardan yararlanan gayrimüslimler, Tanzimatçılar'ın istedikleri anlamda Osmanlı olmadıkları gibi kendi milliyet fikirlerini güçlendirmişlerdir. Bkz. Sadrettin Celal Antel:"Tanzimat Maârifi". Tanzimat. İstanbul. 1940, s. 446.

[13] Bayram Kodaman-Abdullah Saydam, "Tanzimat Devri Eğitim Sistemi", 150. Yılında Tanzimat. Ankara. 1992, s. 487.

[14] İsmail Doğan. Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi, İstanbul. 1991. s.328.

MAARİF NAZAMNAMESİ VE GETİRDİKLERİ

Bir görüşe göre, İmparatorluğun yabancı okullara ilişkin hiçbir politikası olmamıştır. Daha doğrusu Osmanlı, yabancı okulların her istediklerini yapabilmelerine göz yuman bir politika izlemekteydi.[15]

Başka bir görüşe göre de, Hıristiyan okullarının yayılması Osmanlı yönetiminde güvensizliğe neden olmuştur. 1869 Maârif Nizamnâmesi'nin 129. maddesine göre, bu özel okullarda öğretmenlik yapacak olan kişilerin mesleki yeterliliklerinin Osmanlı Maârif Nezareti tarafından tanınması şartı konulmuş, taşra yönetimine de bu okulların ders program ve kitapları üzerinde söz söyleme hakkı verilmiştir. Farklı ayrıcalıklara sahip ve çeşitli gruplara ayrılmış, devlet birliği düşüncesinin karşısında yer almış topluluklar, bu kanunu hiç hoş karşılamamışlardı.[16] Buna paralel olarak, okulların sayısı artmaya devam ettiği gibi hukuksal olarak getirilen kıstasların ve denetimlerin de tam olarak uygulanamadığı anlaşılmaktadır.

Osmanlı eğitim tarihinde 1869 yılı önemlidir. Çünkü bu tarihte çıkarılan Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesi ile eğitim konusu bir bütün olarak devlet işi ve kamu hizmeti olarak düşünülmüştür. Saffet Paşa'nın çabalarıyla o güne dek parça parça yapılan eğitim ıslahatı yerine eğitim alanı bir bütün olarak teşkilatlandırılmıştır. Nizamnâme'ye göre okullar iki kısma ayrılmıştı.[17]

1.Nezareti ve idaresi devlete ait olan *"umumî mektepler"* ; Bunlar sıbyan ve rüşdiye okulları, idâdiye ve sultânîler ve Dâr'ülmuallimin gibi yüksek okullardır. Köy ve mahallelerde açılması istenen sıbyan okulları cemaatin ve vakıfların elinde bırakılmıştır. Her 500 haneli kasabada müslim ve gayrimüslimler için ayrı ayrı rüşdiye okulları açılacaktı. Her vilayet merkezinde açılacak olan sultaniye okullarına da müslim ve gayrimüslim öğrenciler birlikte devam edeceklerdi.

2.Yalnız nezareti devlete, tesis ve idaresi kişilere veya cemaatlere ait olan okullar. Bunlar *"hususî"* okullar yani cemaatler, Osmanlı devleti veya yabancı tebaadan olan kişiler tarafından ücretli veya ücretsiz olarak kurulan okullardı. Bunların masrafları kurucuları tarafından veya bağlı oldukları vakıflar tarafından sağlanır ve idare edilirdi. Nizamnâme'ye göre bu okulların açılmasına şu şartlarla izin verilecekti; Öğretmenlerin elinde, Maârif Nezareti tarafından veya mahallî maârif idaresinden veri-

---

[15] Yahya Akyüz, "Abdülhamit Devrinde Protestan Okulları İle İlgili Orijinal İki Belge", A.Ü. *Eğitim Fakültesi Dergisi*, C:3, Sayı:1-4, s. 122.

[16] C. Mayeur-Jaouen, "Les Chrétiens d'Orient au XIX e siècle: un renouveau lourd de menaces", *Histoire du Christianisme, tome XI; Libéralisme, Industrialisation, Expansion Européenne(1830-1914)*, Desclée, 1997, s. 804.

[17] Sadrettin Celal Antel, a.g.m., s. 454.

len bir *şehadetname-diploma* bulunması, bu okullarda âdâba ve devlet politikasına karşı ders okutturulmaması için okutulacak ders programlarının ve kitapların, Maârif Nezareti veya bölgenin maârif idaresi tarafından tasdik edilmesi.[18]

Osmanlı yönetimi, 19. yüzyılın sonlarına doğru misyonerlerin faaliyetlerini birtakım esaslara bağlamak amacıyla bazı hukuki düzenlemelere gitmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi 1869 tarihli Maârif-i Umumiye Nizamnâmesi'nde, yabancı okulların ruhsat alabilmesi için devlete karşı ve zararlı dersler okutulmaması, ders kitap ve programlarının tasdik edilmiş olması şartları getirilmiştir. II. Abdülhamit döneminde de, misyoner çalışmalarının durdurulmasına dönük olarak bazı misyoner okulları kapatılmış, bazılarının da okul mülklerinden vergi alınmak istenmişti.[19]

II. Abdülhamit'e verilen bir raporda, 284 okulun kendi döneminden önce açıldığı, halen mevcut olan 392 Protestan okulundan sadece 51'inin ruhsatlı olduğu belirtilmektedir. II. Abdülhamit'in 1876'da tahta çıktığı ve 1869'da Maârif Nizamnâmesi'nin ilanı ile yabancılara resmen okul açma hakkı tanınıp, azınlıklara dahi okullarının ruhsata bağlanması zorunluluğunun 1856 Islahat Fermanı ile getirildiği düşünüldüğünde okulların ne kadar serbestçe ve rahatlıkla açılabildiği[20] görülmektedir.[21]

1886'da Maârif Nezareti'nde yabancı okullarla ilgili bir bölüm kurulmuş, gereken şartları tamamlayıp izin alamayan bazı okullar 1888'de kapatılmıştır. Ancak yoğun dış baskılar nedeniyle Osmanlı Devleti, 1901'de ruhsatsız da olsa bir önceki yıla kadar faaliyet gösteren okulları tanımış ve yenilerine de izin vermiştir.[22]

---

[18] Sadrettin Celal Antel, a.g.m., s. 455-456.

[19] Ömer Turan, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'de Protestan Misyonerlik Faaliyetleri", *Osmanlı*, Cilt 2, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, s. 205.

[20] Hidayet Vahapoğlu, Osmanlı'dan Günümüze Azınlık ve Yabancı Okulları, İstanbul, 1992, s.79-80.

[21] Hidayet Vahapoğlu, a.g.e., s. 100.

[22] 1901'de Osmanlı-Fransız ilişkilerinde "Midilli Vakası" olarak da bilinen bunalım sonucunda okullar başta olmak üzere Osmanlı topraklarında açılmış olan bütün kültür kurumları resmen tanınmıştır. Bunun üzerine diğer devletlerin de aynı istekleri kapitülasyon anlaşmalarının gereği olarak ileri sürmeleri ve diplomatik baskılarıyla, söz konusu devletlere bağlı olarak Osmanlı İmparatorluğu topraklarındaki kurumları resmen tanınmıştır. Bunlar arasında en büyük bölümü okullar oluşturmaktadır. Konuyla ilgili olarak bkz. Şerife Yorulmaz, " Osmanlı-Fransız İlişkileri Çerçevesinde Osmanlı Topraklarında Açılan Fransız Kültür Kurumları ve Bunların Meşruiyet Kazanması (19.yüzyıl-20.yüzyıl başları)", OTAM, sayı.11, AÜ.DTCF Yayını, Ankara, 2000, s.697-768

1876 ANAYASASI (KANUNİ ESASİ) VE SONRASINDA GAYRİMÜSLİM VE YABANCI OKULLARI KONUSUNA YAKLAŞIM

1876 Kanûn-i Esâsî'nin 15. ve 16. maddelerinde eğitim hakkı vurgulanırken, her türlü okulun devlet denetiminde olacağı ve inanç işleriyle ilgili öğretim konusu dışında, Osmanlı tebaasının eğitiminde birlik sağlanması doğrultusunda gereken önlemlerin alınacağı belirtilmekteydi. 16. maddede belirtilen din dışı eğitimin müşterek programlarla yürütüleceği düşüncesi, devlete sadık bireyler yetiştirme düşüncesine dayanmaktaydı. Ancak çok geç kalındığından bu fikir istenildiği gibi uygulanamamış ve o güne kadar süregelmiş olan farklılaşma engellenememiştir.[23]

1886'da, yönetimin denetim ve nezaretinden uzak çalışan gayrimüslim ve yabancı okulları üzerinde "*Müfettiş-i Mahsûsa*"lar aracılığıyla önce İstanbul'dan başlayarak denetim kurulmak istenmiştir. Ancak bütün bunlarla birlikte gayrimüslim ve yabancı okulları hızla artmaya devam etmiştir.

1887'de müfettişlikler ayrı bir birime dönüştürülmüş ve *Gayrimüslim ve Ecnebi Mektepleri Müfettişliği* kurulmuştur. 19. yüzyılın sonlarında bu müfettişliğin konumu değişerek "*Mekâtib-i Âliyye ve Husûsiye Müfettiş-i Umûmisi*" adıyla bir kurumun yanında ayrı bir birim olarak "*Mekâtib-i Gayrimüslim ve Ecnebiye Müfettişliği*"ne dönüşmüştür.[24]

19. YÜZYILIN İKİNCİ YARISINDA GAYRİMÜSLİM VE YABANCI OKULLARINDA ARTIŞ VE OSMANLI YÖNETİMİNİN TUTUMU

Yabancılar, Tanzimat'ın özgürlüklerinden yararlanarak eğitim alanında önemli gelişmeler sağlamışlardı. Islahat Fermanı ile de gayrimüslim tebaa, din ve kültürlerine dönük ilk, orta ve yüksek dereceli okul açma olanağı elde etmişlerdi. Rumlar, Ermeniler, Bulgarlar, Hıristiyan Araplar çok sayıda okul açarken, Katolik ve Protestan propagandası yaparak bu mezhepleri yaymaya çalışan Fransa, İtalya, Avusturya, İngiltere ve Amerikan kilise çevreleri de birbiriyle rekabet halinde okul açma kampanyası yürütüyorlardı. Sonuçta bir süre sonra Osmanlı topraklarında bu ülkelere ve kültürlerine hayranlık duyan topluluklar ortaya çıkmakta gecikmemişti.[25]

Tanzimat dönemine girerken İstanbul'da 40 kadar Katolik okulu vardı. Tanzimat döneminde de yeni okullar açılmıştı. Bu okullara 6 bin dolayında öğrenci devam ediyordu. Protestan okullarına gelince, 1830'da im-

[23] Hidayet Vahapoğlu, a.g.e., s. 50.
[24] Bkz.Bayram Kodaman, a.g.e., Ankara, 1991, s. 39-40.
[25] Necdet Sakaoğlu, Osmanlı Eğitim Tarihi, İstanbul, 1991, s. 90.

zalanan ilk Osmanlı-Amerikan anlaşmasından sonra Board örgütü misyonerlik faaliyetlerini artırmış ve bu tarihten itibaren –1824'te Beyrut'ta açılan okul dışında– ülke genelinde Protestan okulları açılmıştır. İlk dönemlerde Latin-Katolik okullarının ardındaki devletler ve Ortodoks Rum Patrikliği, Amerikan misyonerlerinin bu faaliyetlerine karşı çıkmışlardır. Fakat Amerikan misyonerleri ve okulları sürekli artış göstermiştir. 1845'de 34 misyoner, 7 okul ve 135 öğrenci varken on yıl sonra 1855'de 58 misyoner, 38 okul ve 363 öğrenci söz konusuydu. 1900'de ise misyoner sayısının 187, okul sayısının 425 ve öğrenci sayısı da 23.040 'a yükselmiş olduğu bazı çalışmalarda vurgulanmaktadır.[26]

Ahmed Zühdü Paşa ünlü raporunda, yabancıların fesat ve tahriklerine engel olmak için,[27] gayrimüslim kasaba ve köylerindeki okullarda yabancı öğretmenlerin bulundurulmaması, yabancıların okul açacakları yerlerde yabancı tebaa çocuğu yok ise kuruluşuna ruhsat verilmemesi, verilirse de gerekli denetimlerin yapılması, Osmanlı tebaası çocuklarının bu okullara kesinlikle gönderilmemesi, gayrimüslim okullarında Osmanlı dilinin öğretiminin zorunlu tutulması, eğitim konusundaki yıllık bütçe harcamalarının artırılması önerilerinde bulunmaktaydı;

19.yüzyılın sonlarında bazı araştırmacılara göre, Türkiye'de 10'u yüksek, 46'sı lise ve dengi ve 1450 de ilk ve orta düzeyde olmak üzere 1500'den fazla yabancı okul vardı. Bu okullara 60 bin dolayında öğrenci devam etmekteydi.[28]

Ahmed Zühdü Paşa'nın raporuna göre, Suriye ve Lübnan bölgesinde bulunan Dürziler'in çoğu İngiliz, Maruniler'in çoğu ise Fransız politikasına tabiiydi. Almanya özellikle Yafa ve Kudüs bölgesine gönderdiği kişiler aracılığıyla, emlak edinme ve buralarda okul vs. kurumlar açarak Fransız ve İngilizler'le rekabet etmek veya en azından onlardan geride kalmamak istemiştir. Rusya, Havran'da ve Şamiye çevresinde Rumlar'ın bazı kiliselerinin tamiri yoluyla faaliyet gösterirken Amerikalılar, bölgede okullar açarak halkın nazarında önemli bir yer edinme çabasındaydı.[29]

Maârif-i Umûmiye Nezareti, ilk Salnâme'yi 1316/1898'de çıkarmıştır. Salnâme, Osmanlı eyaletlerinde faaliyet gösteren tüm okullarla ilgili istatistikî bilgiler vermekteydi. Fakat bu tarihten 7 yıl öncesine ait olan ve Beyrut Vilayeti'nde bulunan gayrimüslim ve yabancı okulları ve eğitimi hakkında Kudüs-ü Şerif Mutasarrıflığı'nda çalışan Kaymakam mülazımlarından Mihran Boyacıyan adında Ermeni asıllı bir görevli tarafından

[26] Necdet Sakaoğlu, a.g.e., s.90-91.
[27] Atilla Çetin; "Maârif Nâzırı Ahmet Zühdü Paşa'nın...", s. 192.
[28] Necdet Sakaoğlu, a.g.e., s. 92.
[29] Atilla Çetin; "Maârif Nâzırı Ahmet Zühdü Paşa'nın...", s. 202.

sunulmuş olan 27 Eylül 1891 tarihli bir rapor da kayda değer görünmektedir. Bu rapora göre, 1891'de Beyrut Vilayeti'nde 24 gayrimüslim ve yabancı okul olduğu anlaşılmaktadır.[30]

1316 (1898-1899) yılı Maârif Salnâmesi'ne göre yabancı okulların vilayetlere göre dağılımı şöyleydi.

Vilayet	Yabancı (ilk-orta)
Edirne	2
Erzurum	
Adana	6
Ankara	
Aydın	15
Bitlis	
Hüdavendigâr	6
Diyarbakır	1
Sivas	
Trabzon	2
Kastamonu	
Konya	
Mâmuretü'l Azîz	5
Van	3
İzmit Sancağı	2
Çatalca Sancağı	
Kalâ-i Sultâniye Sancağı	
Toplam	**42**
İşkodra	
Basra	
Bağdat	2
Beyrut	21
Cezair-i Bahr-i Sefid	2
Halep	9
Selanik	7
Suriye	13
Kosova	

[30]Atilla Çetin, "II.Abdülhamit'e Sunulmuş Beyrut Vilayeti'ndeki Yabancı Okullara Dair Bir Rapor". Türk Kültürü, Sayı:253, s. 324.

Manastır	1
Musul	1
Yanya	
Bingazi Sancağı	
Zor Sancağı	
Kudüs Sancağı	
Toplam	**56**

Bu tabloya göre, Osmanlı topraklarında 98 yabancı okul bilgisi kayıtlıdır.

Yine 1316 yılı Maârif Salnâmesi'ne göre, 1900 yılına doğru Anadolu'daki yabancı okul dağılımı şöyledir;

Vilayet	**Yabancı Okul Sayısı**
Edirne	2
Erzurum	10
Adana	6
Ankara	?
Aydın	17
Bitlis	
Hüdavendigâr	5
Diyarbakır	5
Sivas	9
Trabzon	2
Kastamonu	
Konya	
Mâmuretü'l Azîz	5
Van	2
İzmit Sancağı	2
Çatalca Sancağı	
Kalâ-i Sultâniye Sancağı	1
Toplam	**66**

Ancak yukarıdaki rakamların doğruluğu tartışılabilir. Çünkü bu rakamlara İstanbul'daki okullar dâhil olmadığı gibi başka bazı vilayetlere ilişkin verilerde de belirsizlik vardır.[31]

19. yüzyılda, özellikle II. Abdülhamit döneminde önemli konularda birçok rapor ve layiha hazırlanarak Padişah'a sunulduğu bilinmektedir. Bunlardan bazıları özellikle eğitimle ilgilidir.

Ahmed Zühdü Paşa'nın Osmanlı topraklarında bulunan Amerikan ve Protestan okullarıyla ilgili olarak da bir rapor sunduğu ve buna göre, tahminen 413 yabancı ve 4547 gayrimüslim tebaa okulu olup bunların 4049'unun ruhsatsız, 498'inin de ruhsatlı olduğu görülmektedir. Yine aynı rapora göre, yabancıların okul vs. kurumların tesis ve inşâsı için hukuken bir açıklık bulunmamakta, sadece müsaade ve inşâsı için *irade-i seniyye* çıkarsa, inşa ruhsatını gerektiren *emr-i âli* düzenlenmekteydi. Divan-ı Hümayun'da kayıtlı olanlar inşâ olunanlara ilişkin olup, ferman-ı âli alındıktan sonra bunların inşâ edilip edilmedikleri meçhuldü. Bunun dışında özel olarak bir okul binası yapılmaksızın bir evin veya her hangi bir yerin okula dönüştürülmesi mümkündü. Bu yüzden bir işlem yapılmamaktaydı. Bu nedenlerden dolayı yabancı okulların tam bir listesini saptamak da çok zordu.[32]

20. yüzyıl başında yapılan bir saptamaya göre ülkede gayrimüslim ve yabancılar tarafından açılan özel okul sayısı 10.000, bu okullara devam eden öğrenci sayısı da 500.000 kadardı.[33]

1901'de Fransız Donanması'nın Midilli'ye asker çıkarması, Osmanlı ülkesindeki Fransız eğitim, din ve hayır kurumlarının mevcudiyetinin Osmanlı yönetimi tarafından resmen tasdikine neden olmuştu. Bundan hemen sonra kapitülasyonlara dayanarak, "*en fazla imtiyaza sahip olan millete ait müsaadeden yararlanmak isteyen*" Rusya ve Almanya devletleri de kendi kurumlarını resmen tasdik ettirmişlerdir. Bunlardan sonra İngiliz Elçiliği de, Osmanlı topraklarında bulunan İngiliz okullarıyla birlikte diğer kurumlarının bir listesini vererek bunların tasdik edilmesini istemişlerdir. Listede işaret edilen kurumların "*kadîm*"den yani eskiden beri varolduğu bilinmekteyse de Maârif Nezareti, vilayetlerden tahkikata gerek görmüştür. Bu gibi kurumların bulunduğu yerlerden alınan cevaplar bunların mevcudiyetini onaylamış ve İstanbul'daki İngiliz eğitim kurumlarıyla diğerleri aynen kabul edildiyse de tahkikat sonucu hakkında, Dâhiliye Nezareti'nden beklenen cevap gelmediğinden tasdik işlemleri gecik-

[31] Bkz. Salnâme-i Nezaret-i Maârif-i Umûmiye, Matbaâ-i Âmire, Dersaadet 1316.
[32] Atilla Çetin: "Maârif Nazırı Ahmet Zühdü Paşa'nın...", s. 192-194.
[33] Cemil Koçak, "Tanzimattan Sonra Yabancı ve Özel Okullar", Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansilopedisi, Cilt 2, s. 488.

miştir. Bu gecikme epey uzun sürmüştür. Bu durum ise *"emsali hilafına"* ve yalnız İngilizler aleyhine bir istisnaî uygulama olduğu şeklinde görülerek İngiliz Elçiliği tarafından şikâyette bulunulmuştur. Said Paşa, söz konusu şikayeti *Meclis-i Vükela*'ya iletmiştir. Bu konu görüşülürken Dahiliye Nazırı Memduh Paşa, elindeki bir evrakı *–Baş Kitabet'den Sadaret'e Tezkire-i Hususiye*–Sadrazam Said Paşa'ya iletmiştir. Burada, bazı nedenlerle söz konusu İngiliz okulları vs. kurumlarının tasdik edilmemesi gizli olarak tavsiye edilmekteydi. Fakat diğer devletlere tanınmış olan bir ayrıcalığın hilafına davranılamayacağı sonucuna varılarak İngiliz eğitim vs. kurumlarının da tasdik edilmesi mazbata ile sunulmuş ve iradenin çıkmasıyla bunlar da tasdik edilmiştir.[34]

Zühdü Paşa'nın, 1894 tarihli ve Protestan Okulları konusunda hazırlamış olduğu raporun çizelge bölümünde, 398 okulun yer aldığı görülmektedir. Bunların 22'si Diyarbakır, 22'si Halep, 89'u Beyrut, 33'ü Suriye, 29'u Kudüs, 22'si Bitlis ve 18'i Adana ve 6'sı da İstanbul bölgesindedir.[35]

Board'un 1897 yılı faaliyet raporuna göre, 50.000 kişilik bir Protestan cemaat oluşmuştu.[36] 1900 yılında Amerikan misyonerlerinin açmış oldukları Protestan okullarına bakıldığında, hızlı bir artış kaydedildiği ve 378 ilkokul, 33 ortaokul ve lise, 3 ilahiyat okulu, 3 kolejin söz konusu olduğu görülmektedir.[37] Amerikan misyonerleri çalışmalarını özellikle Ermeniler üzerinde yoğunlaştırmış ve Anadolu'da bir Protestan cemaati oluşturmakta ve pek çok okul açmakta başarılı olmuşlardır. Ermeni toplumunun içinde sarrafların önüne geçen tüccarlara dayanmışlardı. Bu kesimin yükselişi ve çıkarları Amerikan kapitalizmiyle uygunluk göstermişti. Özellikle uzantıları Cumhuriyet dönemini de etkileyen kolejlerle politik yatırımlarını güçlendirmişlerdir.[38] Öncelikle İstanbul'daki Katolik okullarının çok büyük bir kısmını Fransız misyonerlerin açtığı okullar oluşturmaktaydı. Bunlara Fransız soyundan olmamakla birlikte Fransız himayesini kabul eden ve Fransızca eğitim yapan bazı yabancı Katolik misyonerlerinin okullarını da eklemek gerekir[39]. Sadece İstanbul'da 1892'de Latin Katolik rahiplerinin 306, rahibelerinin de 354 kurumu vardı. Katolik okullarının sayıca çokluk derecesine göre bağlı oldukları devletler sırasıyla Fransa, İtalya ve Avusturya olarak belirtilebilir.[40]

---

[34] Mehmed Said Paşa; Hatırat, İkinci Cild, Dersaadet, 1327, s. 329-330.
[35] Yahya Akyüz, a.g.m., s.124.
[36] Ömer Turan, a.g.m., s. 205-206.
[37] Uygur Kocabaşoğlu, a.g.e., İstanbul, 1989, s. 157.
[38] Bkz.Uygur Kocabaşoğlu, a.g.e.
[39] Nurettin Polvan, Türkiye'de Yabancı Öğretim, cilt 1, İstanbul, 1952, s. 126.
[40] İlknur Polat Haydaroğlu, a.g.e., s. 182.

RUHSATSIZ OKULLARIN İDARİ BİRİMLERE DAĞILIMI	
Vilayet	Ruhsatsız Okul Sayısı
Edirne Vilayeti	219
Erzurum Vilayeti	187
İşkodra Vilayeti	10
Adana Vilayeti	55
Ankara Vilayeti	26
Aydın Vilayeti	259
Bitlis Vilayeti	0
Basra Vilayeti	0
Bağdat Vilayeti	16
Bingazi Vilayeti	2
Beyrut Vilayeti	138
Biga Mutasarrıflığı	17
Cebel-i Lübnan Mutasarrıflığı	300
Cezair-i Bahr-i Sefid Vilayeti	91
Çatalca Mutasarrıflığı	33
Haleb Vilayeti	47
Hüdavendigâr Vilayeti	103
Diyarbekir Vilayeti	61
Zor Mutasarrıflığı	2
Selanik Vilayeti	582
Suriye Vilayeti	148
Sivas Vilayeti	154
Trablusgarb Vilayeti	5
Trabzon Vilayeti	424
Kudüs Mutasarrıflığı	16
Kastamonu Vilayeti	23
Kosova Vilayeti	143
Konya Vilayeti	49
Girit Vilayeti	288
Mâmuretü'l-Azîz Vilayeti	132
Manastır Vilayeti	483
Musul Vilayeti	7
Van Vilayeti	53
Yanya Vilayeti	494
Şehr-emâneti	134
İzmid Mutasarrıflığı	0
Toplam	**5431**

2. *RUHSATSIZ* GAYRİMÜSLİM VE YABANCI OKULLARI

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulduğumuz bir Defter[41], Osmanlı İmparatorluğu'nda açılmış olup sayıları binleri bulan, çeşitli cemaat ve topluluklara ait, ortak özelliği ruhsatsız faaliyet göstermek olan okullarla ilgili önemli bilgileri kapsamaktadır. Defter tarihsizdir, Ancak 1891 yılından sonraya ait olduğu kesindir. Çünkü kayda geçirilen okulların kuruluş tarihi de verildiğinden, en geç tarihli okulu dikkate alarak böyle bir tahminde bulunabiliriz. 1891 tarihinde kurulan birkaç okulun da kayda geçmiş olması nedeniyle belge-defter'in tarihini yüzyılın sonları olarak düşünüyoruz. Ayrıca Maârif Salnâmesi de dâhil olmak üzere kapsamlı bilgiler içeren çalışmaların bu dönemde yapıldığı görülmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda açılmış olan ve sayıları binleri bulan gayrimüslim ve yabancı okullarının çok azının ruhsatlı olduğu bilinmektedir. Ele alacağımız envanter niteliğindeki bu defter, ruhsatı olmayan okulları içermektedir. Daha önce verdiğimiz 1897 yılına ait rakamlara bakacak olursak, ele aldığımız defterde yer alan okulların sayısı ile arasında çok küçük bir fark olduğu görülmektedir. Bu da okulların neredeyse tamamına yakınının ruhsat almadan açıldığını göstermektedir. Defter'de okulların durumu; okul adı, sayısı, bulundukları vilayet, sancak, kaza ve köy, tâbiiyeti, kurucusu, kuruluş tarihi, nasıl bir binada bulunduğu vs. konularına göre düzenlenmiş envanter niteliği taşıdığını düşündüğümüz bir çizelgede belirtilmiştir.

İmparatorluk'taki okulların tam sayısı ve bunlardan ne kadarının resmi izin alarak açılmış yani ruhsatlı olduğu hala bilinmemektedir.

Resmi ruhsatı olmayan ve elimizdeki belgeye göre sayısı 5431'i bulan okulların Osmanlı idari birimlerine yani vilayet ve mutasarrıflıklara göre dağılımı şöyledir:

Ruhsatı bulunmayan okulların 29 vilayet, 6 mutasarrıflık ve bir belediye bölgesine olan dağılımına bakıldığında, Selanik Vilayeti 582 okul ile başta gelmektedir. Onu 494 okul ile Yanya, 483 okul ile Manastır, 424 okul ile Trabzon vilayetleri, 300 okul ile Cebel-i Lübnan Mutasarrıflığı, 288 okul ile Girit, 259 okul ile Aydın ve 219 okul ile Edirne vilayetleri izlemektedir. Erzurum, Sivas, Elazığ, Suriye ve Beyrut bölgelerinde de bir ölçüde yoğunlaşma vardır. Ancak *Şehr-emâneti*'nde yani merkezde dahi 134 ruhsatsız okulun bulunması oldukça ilginç ve kayda değer. Bu rakamlar, gayrimüslimlerin yoğun oldukları yerlerde, gerek kendi cema-

[41] Başbakanlık Osmanlı Arşivi, B.E.O. Gelen-Giden Defterleri, Gelen Defteri, no.1352-1353

atlerinin gerekse misyonerlerin açtığı ruhsatsız eğitim kurumlarını ifade etmektedir.

Sayısı binleri bulan ruhsatsız okulların Rum ve Ermeniler dışındaki topluluklara olan dağılımı da küçük bir yanılma payı ile şöyledir:

RUHSATSIZ OKULLAR	
Bulgar	400
Musevi	138
Ulah	15
İslav	6
Protestan	198
Katolik	61
Keldani	3
Keldani Katolik	1
Nasturi	2
Gürcü	2
Kazak	1
Maruni	10
Süryani Katolik	7
Süryani Protestan	1
Dürzi	1
Nemçe	1
Fransız	22
Latin	31
Amerika	7
İngiliz	4
Avusturya	4
İtalyan	3
Alman	1
Cizvit	5
Toplam	**923**

5431 ruhsatsız okulun, yaklaşık 1000 kadarı değişik topluluklar arasında dağılmış görünürken kalan yaklaşık 4.500 kadarını, Rum ve Ermeni okulları oluşturmaktadır.

Bu okulların bir kısmının, ruhsatnâmesinin bulunup bulunmadığı meçhul görünmektedir. Çünkü ruhsat gösterememiş oldukları kayda geçmiştir. Bir kısmı, fiilen ruhsatsız çalıştığı için kapatılma yoluna gidilmiştir. Bazılarının ise ruhsatının korunamadığı, örneğin bir yangında yok olduğu veya kaybolduğu belirtilmektedir. Bazı okullar ise çok eskiden beri faaliyette olduğundan ruhsatı olup olmadığının bilinemediği gibi çok eski olması bir muafiyet gerekçesiymişçesine *"kadim"* dendikten sonra açıklama yapılmamıştır. Bir kısım okulun ise ruhsat işlemleri sürmektedir. Henüz okulların inşa halinde olduğu belirtildiğinden, bunlar, ruhsatsız görünmektedir.

Ancak incelediğimiz belgede bazı noktalarda belirsizlikler de söz konusudur. Bunlardan birincisi, okulların hangi topluluğa ait olduğunun belirtildiği sütunda bazen, yanda okul sayısı belirtildiği halde topluluk adının belirtilmemiş olması ve bu tür boşlukların bazen diğer sütunlarda da görülmesidir. Bu da öncelikle kaydı tutan kişi tarafından, gelen bilgilerin işlendiği ve açıklama gelmeyen bölümlerin boş bırakıldığı düşüncesini akla getirmektedir. Belirtilmesi gereken başka bir nokta da, *"Erzurum Vilaâyeti Zeyli"* bölümünün bir kısmındaki mükerrer yazımdır. 15 dolayında okul bütün bilgileriyle tekrar yazılmış olup iki yazım arasında köy adlarının yazılışında da farklı harflerin kullanıldığı görülmektedir. Bu da kaydın ikinci bir memur tarafından yanlışlıkla tekrar edilmiş olabileceğini düşündürmektedir.

Okulların bir kısmının kilise avlusunda, önemli bir kısmının ev veya başka bir haneden dönüştürülen odalarda ve bazen kiralanmış yerlerde, bir kısmının ise yeni yapılan bir yerde faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu tür belgeler Osmanlı eğitim sisteminin bir başka müsamahalı yapısını da ortaya koymaktadır.

Bir evin odasında bile eğitime başlanabilmesi, İmparatorluk'ta okullarla ilgili kesin bir saptamanın neden yapılamadığını, istatistik oluşturulamadığını ve denetimin neden hemen sağlanamadığını açıklamaktadır. Yasal düzenlemeler söz konusu etse bile, bir okulun açılacağı yerle ilgili olarak uzun bir süre altyapı çalışmasından kesinlikle söz edilemeyeceğini düşünebiliriz. Bu konuda elimizdeki belgeden yararlanarak bazı belirlemelerde bulunmak mümkün. Geleneksel eğitim kurumlaşması açısından Müslüman toplumda nasıl okul öncelikle cami yakınında doğmuş ise gayrimüslim kesimde de kilise avlusunda ortaya çıkmış olması da anlaşılabilir. Ancak belgede saptadığımız okulların bir kısmının, evlerin bir bölümünün veya bir odanın okula dönüştürülmesiyle açıldığı görülmektedir. Daha da ilginç olanı, taşranın ücra köşelerinde açılan bazı okulların, sayısı az da olsa *"kat"* denilen yerlerde yani başka bir deyimle mağaralarda

açılmış olmasıdır. Dinsel eğitimle başlayıp daha sonra ülkelerinin politikaları gereği laik eğitime yönelen misyonerlerin, modern eğitim kurumlarıyla yol alabilecekleri anlaşılmıştı. Amerikan misyonerlerinin açtığı kolejler bunu göstermektedir. Ancak bölge şartlarının belirleyici olduğu ve misyonerlerle birlikte, politize olmuş cemaat bireylerinin hangi şartları zorladıkları burada açıkça görülmektedir.

Elimizdeki belgeye göre 19. yüzyıl sonlarında ruhsatsız faaliyet gösteren yabancı okulların toplam sayısı 387'yi bulmaktadır. Bunların vilayetlere göre dağılımı şöyledir:

RUHSATSIZ YABANCI OKULLAR	
Edirne Vilayeti	6
Erzurum Vilayeti	34
İşkodra Vilayeti	4
Adana Vilayeti	21
Ankara Vilayeti	10
Aydın Vilayeti	29
Basra Vilayeti	-
Bağdat Vilayeti	6
Beyrut Vilayeti	63
Konya Vilayeti	14
Manastır Vilayeti	6
Musul Vilayeti	6
Van Vilayeti	4
Şehremaneti	36
Suriye Vilayeti	51
Sivas Vilayeti	32
Trablusgarb Vilayeti	5
Kudüs-ü Şerif Mutasarrıflığı	15
Biga Mutasarrıflığı	4
Halep Vilayeti	18
Hüdavendigâr Vilayeti	1
Diyarbakır Vilayeti	4
Selanik Vilayeti	18
İzmid Sancağı Mutasarrıflığı	
Toplam	**387**

Tabloda belirtilen okulların vilayetlerdeki durumuna gelince;

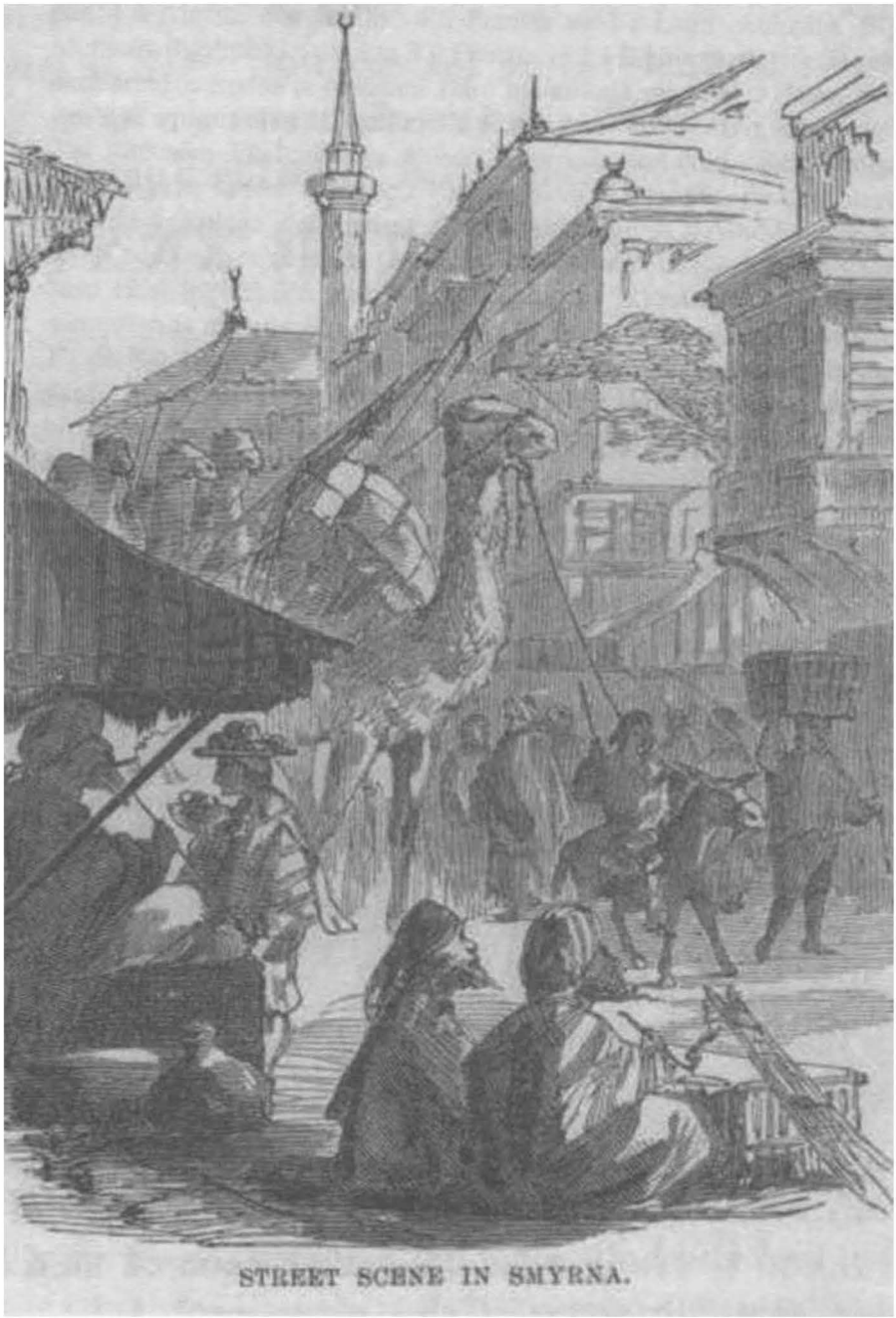
Edirne Vilayeti'nde, 6 okulun 5'i Fransız ve 1'i İtalyan okuludur. Okullardan biri kızlara mahsustu. Erzurum Vilayeti'ndeki ruhsatsız 34 okulun 19'u Protestan okuludur. Bu okullardan 2'sinin Amerikalılar'a ait olduğu açıkça belirtilmektedir. 8 okul'un ise Katolik okulu olduğu belirtilirken diğerleri ile ilgili bilgiler açık değildir. Amerikan okullarının, eğitim faaliyetini birer hanede yani evde yürüttüğü anlaşılmaktadır. Okulların 3'ü Erzurum içinde, 17'si Hınıs ve köylerinde, 14'ü ise Kemah kasabasındaydı. İşkodra Vilayeti'ndeki 4 okuldan 3'ü Fransisken, 1'i ise Avusturya okuluydu. Adana Vilayeti'nde bulunan 21 okulun dağılımı şöyleydi: Adana'da, 2 Protestan, 2 Cizvit (Fransız), 3 Amerikan okulu; Mersin'de 2 Fransız, 6 Amerikan okulu; Hane kazasında ise 1 Fransız (Lazarist), 1 Katolik, 2 Protestan ve 2 Amerikan okulu. Ankara Vilayeti'ndeki okullardan Kayseri'ye bağlı Tavas'da 1 Fransız, Erkilet'de 1 Fransız ve 1 Amerikan okulu (Talas'da) vardı. Ankara Vilayeti'ndeki 10 okulun hepsi evden okula dönüştürülen binalarda eğitim vermekteydi. Aydın Vilayeti'nde; 3 Avusturya, 15 Fransız, 3 İtalyan, 2 İngiliz, 4 Amerikan, 1 Alman ve 1 Rus okulu bulunmaktadır. Okulların 24'ü İzmir'deydi. Geri kalan 5 okula gelince, Nazilli'de 1 Amerikan, 1 Avusturya, Aydın Sancağı'nda 1 Avusturya, 1 Fransız, Urla'da ise 1 Amerikan okulu vardı. Basra Vilayeti'nde; ruhsatsız okul bulunmadığı belirtilmektedir. Bağdat Vilayeti'nde; Bağdat'ta 5 Fransız okulu, Bingazi Sancağı'nda 1 İtalyan okulu bulunmaktaydı. Beyrut Vilayeti'ndeki 63 okuldan 20'si Fransız, 3'ü İtalyan, 20'si Amerikan, 1'i Alman, 2'si milliyeti belli olmayan Protestan. 1'i "*meçhul*", 4'ü İngiliz, 4'ü Rus okuluydu. 1 de Alyans İsrailite'nin museviler için açmış olduğu okul vardı. Okulların 28'i Beyrut'da, 23'ü Lazkiye'de, 6'sı Trablusşam'da ve 6'sı da Belka Sancağı'ndaydı. Konya Vilayeti'ndeki 14 okulun; 6'sı Amerikan, 3'ü Latin ve 5'i Fransız okuluydu. Manastır Vilayeti'ndeki 6 okulun 1'inin Fransız, 2'sinin Protestan okulu olduğu anlaşılmaktadır. Musul Vilayeti'ndeki okulların 4'ü Fransız, 2'si Domeniken okuluydu. Van Vilayeti'ndeki 4 okul da Amerikan misyonerlerinin Ermeniler için açtığı okullardı. Şehremaneti'ndeki 36 okulun; 21'i Fransız, 4'ü İtalyan, 1'i Amerikan, 3'ü İngiliz, 2'si Frenk, 3'ü Avusturya okuluydu. Suriye Vilayeti'nde; 18'i Şam'da, 19'u Beka'da ve 15'i Selat'da olmak üzere toplam 51 okulun 27'si Protestan okuluydu. Bu Protestan okulların 11'inin Amerikan okulu olduğu açıkça belirtilmiştir. 3 okul Cizvitler'e aitti. Diğer okulların 9'u Latin, 6'sı Fransız, 3'ü de Katolik okuluydu. Sivas Vilayeti'nde bulunan 32 okulun 8'i Sivas'tadır. 28'i Protestan okuluydu. Bunların 21'inin Amerikan okulu olduğu açıkça belirtilmektedir. Diğer okulların 3'ü Cizvit, 1'i Katolik, 1'i de Alman okuluydu. Trablusgarb Vilayeti'ndeki 5 okulun 2'si Fransız,

3'ü İtalyan okuluydu. Kudüs-ü Şerif Mutasarrıflığı'nda bulunan 15 okuldan 4'ü Alman, 6'sı İngiliz, 4'ü Fransız ve 1'i Latin okuluydu. Biga Mutasarrıflığı'ndaki 4 okulun 3'ü Fransız ve 1'i İngiliz okuluydu. Fransız okullarından Rodos'ta bulunanı Dârü'lmuallimin okuluydu. Halep Vilayeti'nde açılmış olan 18 okulun 3'ü Fransisken, 12'si Cizvit, 5'i Fransız, 2'si Kapusen, 3'ü İngiliz ve 4'ü de Amerikan okuluydu. Hüdavendigâr Vilayeti'nde; sadece 1 Fransız Katolik okulu vardı. Diyarbekir Vilayeti'ndeki 4 okuldan 2'si Fransız, 2'si ise Amerikan okuluydu. Selanik Vilayeti'nde faaliyet gösteren 18 okulun 13'ü Selanik merkezindedir. Okulların 12'si İngiliz, 3'ü milliyeti belli olmayan Protestan, 1'i Şimendifer memurlarına mahsus Alman-Avusturya okulu, 1'i Fransız, 2'si İtalyan ve 1'i de Katolik okuluydu. Ayrıca bir de Fransızca eğitim veren bir sınıf vardı. İzmid Sancağı Mutasarrıflığı'nda ise birtakım girişimler olmakla birlikte bunların bağımsız okula dönüştürülemediği belirtilmektedir.

Sonuç

Osmanlı İmparatorluğu'nda Balkanlar, Anadolu ve Arapların yaşadığı vilayetlerde rahatlıkla denetimsiz ve izinsiz yüzlerce yabancı, misyoner ve gayrimüslim okulu açılmış olduğu açıkça belgelenmektedir. Bu altyapıyla, gayrimüslim ve müslim tebaa çocukları üzerinde, bunları açan devlet ve cemaatlerin propaganda etkileri kendini göstermekte gecikmemiştir. Osmanlı Maârifi'nin buna karşı koymaya çalıştığı birçok araştırmada vurgulanmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasında siyasî faktörler yanında özellikle söz konusu okulların yapmış olduğu eğitimin etkisi de tartışılmaktadır. Batılı büyük devletler, Osmanlı Devleti'ne karşı izleyecekleri politikaları oluştururken doğal olarak bu altyapıdan yararlanmak isteyeceklerdi. Özellikle Amerika'nın 20. yüzyıl başlarında oluşturduğu ve izlediği Protestan diplomasi buna örnektir.

Amerika'nın Osmanlı Seyâhatı



Mark Twain'in ***Abroad or the New Pilgrims ' Progress*** kitabından, "İzmir'de bir sokağın görünümü' The Innocents Hartford, Conn.: American Publishing Company, 1869

OSMANLI İMPARATORLUĞU, ORTA DOĞU VE KUZEY AFRİKA ÜZERİNE 19. YÜZYILDA YAZILAN AMERİKAN SEYÂHATNAMELERİ

Cansu Özge Özmen Pushkin*

18. ve 19. yüzyıllarda, Amerika'da 'Orient' denilen sınırsız ya da sınırları sabit olmayan bir coğrafya tasavvur edilirdi. Bu dönemde, Doğu üzerine insanlarının ırklarının, kültürlerinin, normlarının ve en çok da dinlerinin yazılışının farklılaştığı topraklarla ilgili 314 yazar tarafından kaleme alınan 397 seyâhatnâme yayımlandı. Bu yazarların meslekî altyapıları da birbirinden farklıydı. 19. yüzyılda, aralarında misyonerler, din adamları, denizciler, yazarlar, diplomatlar, ressamlar, avukatlar ve yazarlar bulunan ve Doğu'ya seyâhat eden binlerce insan arasından 314'ü gezi anılarını kaleme alıp, Amerikan okuyucularıyla paylaşmayı tercih ettiler. Birkaç kişi ise, kendi ve yakın çevrelerinin zevki için anılarını özel olarak kitaplaştırmayı tercih etti. Tarihi bir deniz seyâhatiyle başlayan Amerika'nın okuyucu profilini oluşturan orta sınıf erkekleri de hiç kuşkusuz bu edebî türe karşı içgüdüsel ilgilerini gizlemiyorlardı. Genel üsluplarına gelince, en azından edebiyatı meslek olarak icra eden azınlık için denebilir ki, İngiliz yazarlarına nazaran okyanusun ötesindeki gizemli ve kutsal toprakları zamansal olarak geç keşfetmiş olmalarının verdiği tedirginlik seyâhatnamelerine hâkimdi. Bu tedirginlik, Harold Bloom'un 1973 yılında *Anxiety of Influence* (Etkilenme Endişesi) diye adlandırdığı orijinal bir

* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

eser üretme kaygısının hâkim olduğu bir duyguydu. Jan Borm seyâhatnamelerle ilgili bir makalesinde seyâhatle ilgili yazıları bir "tür" olarak algılayamayacağımızı ortaya koyar: "o [gezi] bir yazın türü değildir; ana teması seyâhatle ilgili, kurgusal ya da kurgusal olmayan çeşitli metinlere verilen kolektif isimdir."[1] Seyâhatnamelere içkin melez doğa tabii ki tartışılmaz, fakat "kurgusal ya da kurgusal olmayan" ayırımı ve ikisinin bu tür addedilmeyen türdeki aynı anda varoluşunun asıl nedenlerinden en önemlisi belki de temsiliyet sorunu ve bu sorunun kendini her dönemde yeniden şekillendirmek durumunda kalmasıdır. Hem gördüklerini hem de gördüklerinden yola çıkarak kendisini temsil eden yazar, geldiği genç ulusun da ilkelerinin üstünlüğünü karşılaştırmalı tasvirlerle kanıtlamak zorundaydı. 1870 yılına gelindiğinde buharlı gemi rekâbeti zirve noktasına ulaşmış, Atlantik ötesi seyâhatler orta sınıf ailelerinin, yani seyâhatnamelerin hedef kitlesinin ekonomik olarak karşılayabileceği düzeye inmişti. Daha 1840 yılında Atlantik ötesi buharlı gemilerde seyâhat eden yolcu sayısı yılda birkaç binden otuz bine kadar çıkmıştı.[2] 18. yüzyılda ise ana teması Orta Doğu'da gezi veya ikâmet olan sadece iki adet kitap yayımlanmıştı. Biri John Foss'un diğeri de Daniel Saunders'ın olmak üzere bu kitapların her ikisi de esaret öyküsüydü. İkisi de 18. yüzyılın son on yılında basılmıştı. Esaret teması, özellikle Amerikan edebî tarihinde Amerika'nın kuruluşundan beri millî duyguları pekiştirme görevini –yazılma amacından bağımsız olarak üstlenmiş bir alt tür olarak incelenebilir.

Aşağıda sıralı olan 395 eser basım tarihleri göz önüne alınarak kaynakçaya dâhil edilmiştir. Bu kaynakça, Harold F. Smith'in *American travelers abroad: a bibliography of accounts published before 1900* (1999), David H. Finnie'nin *Pioneers East: The Early American Experience in the Middle East* (1967) kitaplarından ve çeşitli kütüphane ve arşiv taramalarından yararlanılarak bir araya getirilmiştir. Kitapların çoğunluğunun artık basılmıyor olması, kimi kitapların özel olarak basılması ve dağıtılması gibi nedenlerden dolayı nihaî bir kaynakça değildir bu. Listede yer alan kitaplar gerek Amerikan gerekse Osmanlı tarihçilerine, antropologlara, etnograflara ve edebiyatçılara yararlı olabilecek yan kaynaklardır. Bu listedeki birçok yazar Osmanlı-Amerika, Amerika-Avrupa ya da Amerika-Uzak Doğu ilişkilerinin gelişiminde zaman zaman doğrudan rol oyna-

[1] Jan Borm, "Defining Travel: On the Travel Book, Travel Writing and Terminology," *Perspectives on Travel Writing*, ed. Hooper, Glenn, Youngs. Tim, Aldershot: Ashgate, 2004, s. 14

[2] Foster Rhea Dulles, "A Historical View of Americans Abroad," The Annals of the American Academy of Political and Social Science; Vol. 368, 1966, s. 13

mışlar zaman zaman da bu ilişkileri kendi altyapıları ve kişisel geçmişleri doğrultusunda Amerikan basınına veya yazınına yansıtmışlardır.

1. Adams, L. L. "Mrs. G. M. Adams" *Çocuklar için At Sırtında Kutsal Topraklar*, L. L. A. Boston, Hoyt, 1874.
2.Aldrich, Louisa M. *Eski Fransa'da Altı Hafta ya da Chateau de Montagland'dan L. M. A. Mektuplarla Dr. Thom'un Tatili*, Albany, New York, American Bureau of Foreign Travel, 1887.
3.Adger, John B. *Hayatım ve Zamanlarım*, 1810-1899, Richmond, VA: The Presbytarian Committee of Publication, 1899
4.Allen, Harriet Townbridge, *1858-9 ve 1863-4 Yıllarında Avrupa ve Doğu'da Seyâhatler*, özel baskı, 1879.
5.Allen, Mary S., *Batıdan Doğuya ya da Bana Göründüğü Şekliyle Eski Dünya: Kaliforniya'dan İngiltere, Fransa, İsviçre ve İtalya Yoluyla Kutsal Topraklar'a ve Mısır'a Yapılmış Seyâhatin Tasviri*, Chicago, Free Methodist Publishing House, 1898.
6.Allen, Thomas Gaskell, Jr., *Bisiklet Üzerinde Asya: İki Genç Amerikalı Öğrencinin Konstantinopol'den Pekin'e Seyâhati*, New York, Century, 1894.
7.Appleton, Thomas Gold, *Bir Nil Seyâhati*, Boston, Roberts, 1876.
Suriye Güneşi, Boston, Roberts, 1877.
8.Bainbridge, Lucy (Seaman) *Devr-i Âlem Mektupları*, Boston, Lothrop, 1882.
9.Baker, John Martin, *Ana Limanların Haritalarıyla Adriatik ve Mora dâhil Birleşik Devletler ve Akdeniz Limanlarının Ticarî İlişkilerine Bakış*, Philadelphia, Barrington & Murphy, 1847.
10.Ballantine, Henry. *İran'da Geceyarısı Yürüyüşleri*, Boston, Lee & Shepard, 1879.
11.Ballou, Maturin Murray, *Batı'ya Doğru ya da On Günde Devr-i Âlem*, Boston, Houghton, Mifflin, 1884.
Seyyahın Ayak İzleri ya da Birçok Diyarda Seyâhat, Boston, Ginn, 1889.
12.Barber, Julia Langdon, *Akdeniz Mozaikleri ya da Sapphire Yatının Seferi*, özel baskı, 1895.
13.Barrows, John Henry, *Bir Dünya Haccı (1896-1897)*, ed. Mary Eleanor Barrows, Chicago, McClurg, 1897.
14.Barrows, John Otis, *At Sırtında Kapadokya ya da Gidenlerin Gördüklerinden Oluşan bir Misyoner Turu*, Boston, Congregational Sunday School Publication Society, 1884.
15.Bartlett, Samuel Colcord, *Sina'dan Mısır ve Filistin'e Yaban ve Güney Diyarları: Özellikle İsraillilerin Tarihi Göz Önüne Alınarak Yapılan Geziden Gözlemler*. New York, Harper, 1879.
16.Bassett, James, *İran: Doğu Misyonu: Fars ve Farsi-Türkçe Dillerinde İncil*

Uyarlamalarının ve Hıristiyan Edebiyatının Tasviriyle Doğu İran Misyonunun Kuruluşu ve Talihinin bir Anlatısı, Presbyterian Board of Publications, Philadelphia, 1890.
İran: İmamların Diyarı: Seyâhat ve İkâmetin bir Anlatısı: 1871-1885, New York, Scribners, 1886.

17 Batchelder, James, *Azdaki Çokluk: Emekli Lokomotif Mühendisi James Batchelder'ın Hayatı ve Seyâhatlerinden Notlar*; San Francisco, Pacific Press Publishing, 1892.

18. Bates, James Hale, *Yabancı Ülkelerde Seyâhatten Notlar*, New York, Burr, 1887.

19. Bausman, Benjamin, *Sina&Ziyon ya da Vaat Edilen Topraklara Yapılan Hac Ziyaretinin Öyküsü*, Philadelphia, Lindsay & Blakiston, 1861.

20. Beatty, Daniel F., *Belediye Eski Başkanı Daniel F. Beatty'nin Avrupa, Avusturalasya, Polinezya ve Amerika'yı Kapsayan Dünya ve Asya Rotası*, Washington, NJ, 1890, broşür olarak basılmıştır.

21. Bellows, Henry Whitney, *Eski Dünya'nın Yeni Yüzü: 1867-68 Yıllarında Avrupa'dan İzlenimler*; New York, Harper, 1868-69.

22. Benjamin, Samuel Greene Wheeler, *İran ve İranlılar*; Boston, Ticknor, 1887.
Türk ve Yunanlı ya da İmanlar, Irklar, Toplum ve Türkiye, Yunanistan ve Yunan Adalarından Manzaralar; New York, Hurd & Houghton, 1867.
Dünyanın Cennetleri ya da Sanatoryumda Hayatın, Manzaranın ve İklimin Tasviri, New York, Appleton, 1880.

23. Bennett, De Robigne Mortimer, *Doğrunun Peşinde Dünya Gezisi, Dünya Turu Esnasında Yazılmış Mektuplar*; New York, Bennett, 1882.

24. Bird, Isaac, *İncil Diyarlarında İncil'in Öngördüğü İşler ya da Suriye Misyonu Tarihinden Olaylar*; Presbyterian Board of Publications, 1872.

25. Bliss, Orville Justus, *Roma ve Viyana Fuarında Hayat ve Şark'ta Üç Ay*, Chicago, Griggs, 1875.

26. Bonsal, Stephen, *Sir Charles Evan Smith'in Fas Misyonu: Gerçek Hâliyle Fas*, London, Allen, 1894.

27. Bottome, Margaret (McDonald), *Günışığı Gezisi: Şark'a Kısa bir Bakış, Margaret Bottome'n Mektuplarından Seçmeler*, New York, London, Edward Arnold, 1897.

28. Brewer, Josiah, *Patmos ve Asya'nın Yedi Kilisesi*, Bridgeport, Conn., Bradley & Peck, 1851.
1827 Yılında Konstantinopol'de İkâmet, New Haven, Durrie & Peck, 1830.

29. Brewster, Frederick, *Bağımsızlık Salonundan Tüm Dünyaya*, Philadelphia, Levytype Co., 1895.

30. Bridgman, Frederick Arthur, *Cezayir'de Kışlar*; New York, Harper, 1889.

31. Brooks, James, *Dünyanın Altında, Üstünde, Etrafında Yedi Aylık Koşu*, New

York, Appleton, 1872
32.Brooks, Noah. *Akdeniz Gezisi: Batı Akdeniz'de ve Doğu Akdeniz Kıyılarındaki Ana Noktaların bir Rehberi*, NY, Scribner, 1895.
33.Brooks, Phillips, *Gezi Mektupları*, New York, Dutton, 1893.
34.Brown, Adna, *Dönüş Yolu'nda Beyrut, İzmir; Efes, Atina, Konstantinopol Budapeşte, Viyana, Paris, İskoçya ve İngiltere: Vermont'tan Şam'a*, Boston, G. H. Ellis, printer, 1895.
35.Browne, John Ross, *Almanya'da bir Amerikan Ailesi*, New York, Harper, 1866
Zanzibar Adası'nda Misafirlik Notları: Bir Balina Seyrinden İzlenimler; New York, Harper, 1846.
Yusuf ya da bir Frank'ın Seyâhati; doğuda Haçlı Seferi, New York, Harper, 1853.
36.Bryant, William Cullen, *Doğu'dan Mektuplar*, New York, Putnam, 1869.
Bir Seyyahın Mektupları, New York, Appleton, 1859.
37.Buckham, George, *Bir Turistin Günlüğünden Notlar*, New York, G. Houston, 1890.
38.Buckley, James Monroe, *Üç Kıtada Geziler: Avrupa, Asya, Afrika*, New York, Eaton & Mains, 1894.
39.Butler, William, *Devr-i Âlem*, New York, Scribner, 1884.
40.Carnegie, Andrew, *Devr-i Âlem Notları*, (özel baskı). New York, 1879.
41.Carpenter, Mary Thorn, *Bir Kızın Hindistan'da Geçirdiği Kış*, New York, Randolph, 1892.
Kahire ve Kudüs'te Yazılmış Bir Doğu Defteri, New York, Randolph, 1894.
42.Carradine, Beverly, *Filistin'e Gezi*. St. Louis, Woodward, 1891.
43.Chapin, James Henry, *Japonya'dan Granada'ya: 1887-8 Yıllarında Yapılan Dünya Gezisinden Gözlemler*, New York, Putnam, 1889.
44.Child, Theodore, *Yaz Tatilleri; Avrupa'dan Gezi Notları*, New York, Harper, 1889.
45.Choules, John Overton, *Buharlı Yat North Star'ın Seyri; Mr. Vanderbilt ve Heyetinin İngiltere, Rusya, Danimarka, Fransa, İspanya, İtalya, Malta, Türkiye, Madeira Gezisinin Hikâyesi*, Boston, Gould & Lincoln, 1854.
46.Claghorn, Mrs. James L., *İki Senelik Avrupa Seyâhatim Sırasında Oğluma Yazılmış Mektuplar*, Philadelphia, Henry R. Ashmead, Book & Job Printer, 1873.
47.Clark, Francis Edward, *Yoldaş Seyyahlar: Üç Kıtadaki Seyâhat Sırasında İnsanlar, Şeyler ve Olaylarla İlgili Edinilmiş Kişisel İzlenimler*, New York, Chicago, Fleming H. Revell, 1898.
Kırk Bin Millik Bir Senelik Dünya Turumuzun Resimli Kaydı, Hartford, Worthington, 1894.

48. Clayton, Thomas Jefferson, *Avarelik ve İzlenimler: Biscay'den Karadeniz'e ve Etna'dan Horn Burnu'na, Asya, Afrika, Amerika ve Adalar'a Kısa Bir Bakış*, Chester, Pa., Press of the Delaware Co. *Republican*, 1892.
49. Clemens, Samuel Langhorne, *Masumlar Yurt Dışında ya da Çarmıh Yolcusu; Buharlı Gemi Quaker City'nin Avrupa'ya ve Kutsal Topraklara; Ülkelerin, Milletlerin, Olayların ve Keyif Seferi Maceraların Yazara Göründüğü Şekliyle Tasviri*, Hartford, American Publishing Co., 1869.
50. Cobb, Henry Nitchie, *Uzaklarda: Asya'daki Misyon Diyarlarımızdan Mektuplar*, New York, Woman's Board of Foreign Missions, 1893.
51. Codman, John, *Kırım Savaşı'nda bir Amerikan Askerî Aracı*, New York, Bonnell, Silver, 1897.
52. Coffin, Charles Carleton, *Dünya Etrafında Yeni Yolumuz*, *Boston*, Fields, Osgood, 1869.
53. Cogswell, Parsons Brainard, *Suyun Öteki Yanından Parıltılar*, Concord, N.H., Public Press Association, 1880.
54. Collins, Laura G. (Case), *Geçmişteki Turistik Günler: Gezi Mektupları*, Cincinnati, Robert Clarke, 1899.
55. Colton, Walter, *Gemi ve Liman ya da Doğu Akdeniz Seyir Defterinden Yapraklar*, New York, Leavitt, Lord, 1835.
Konstantinopol ve Atina Ziyareti, New York, Leavitt, Lord, 1836.
56. Converse Loring, *Notlar: Dünya Turunda* Gördüklerim, Bucyrus, Ohio, Forum Steam Printing House, 1882.
57. Cooley, James Ewing, *Mısır'daki Amerikalı, 1839 ve 1840 Yıllarında Petra'da ve Kutsal Topraklarda Avarelik*, New York, Appleton, 1842.
58. Coop, Timothy, Henry Exley, *Dünya Turundan Mektuplar*, Cincinnati, Ohio, H.C. Hall & Co., 1882.
59. Cox, Samuel Sullivan, *Bir Ohiolu Yurt Dışında ya da Avrupa ve Şark'ta Serserilik*, New York, Putnam, 1852.
Bir Diplomatın Türkiye'deki Eğlenceleri, New York, Webster, 1887.
Prenslerin Adaları ya da Büyükada'nın Keyfi, New York, Putnam, 1887.
Şark'ta Güneş Işınları ya da Babıâli'den Filistin Üzerinden Piramitlere, New York, Putnam, 1882.
Akdeniz Kıyı Şeridi'nde, Korsika'da, Cezayir'de ve İspanya'da Kış Güneşi Peşinde, New York, Appleton, 1870.
60. Crosby, Howard, *Müslüman Diyarları, Bir Şark Gezisi Anlatısı*, New York, Carter, 1851.
61. Curtis, Benjamin Robbins, *Daire Etrafındaki Noktalar*, Boston, Osgood, 1876.
62. Curtis, George William, *Suriye'de bir Seyyah*, New York, Harper, 1852.
Bir Seyyahın Nil Notları, New York, Harper, 1851.

63.Cuyler, Theodore Ledyard, *Nil'den Norveç'e ve Eve Dönüş*, New York, Robert Carter & Bros., 1882.
64.Dana, Charles Anderson, *Şark Gezileri: Rusya, Kafkaslar ve Kudüs Gezilerinden Notlar*, New York, Appleton. 1898.
65.Davis, Richard Harding, *Akdeniz'in Hükümdarları*, New York, Harper, 1894.
66.Davis, William Potter, *Boydan Boya Deniz: Avrupa ve Şark'tan Gözlemler ve Tecrübeler*, Trenton, N.J., John J. Murphy, 1889.
67.Day, Henry, *Pireneler'den Herkül Sütunları'na: İspanya Gözlemleri, Tarihi ve İnsanları*, New York, Putnam, 1883.
Yurt Dışında bir Avukat: Neyi Nasıl Görmeli?, New York, Robert Carter, 1874.
68.DeForest, John William, *Şark Ahbaplığı ya da Suriye'den Mektuplar*, New York. Dix, Edwards, 1856.
69.deGoesbriand, Louis, *Kudüs'teki Kutsal Mezar Kilisesi üzerine Ekte Bilgiyle Kutsal Topraklar Üzerine Altı Ders*, Burlington, Vt., Free Press Association, 1883.
70.DeHass, Frank, *Kurtarılan Gömülü Şehirler; ya da, İncil Diyarlarında Keşifler*, Philadelphia, Bradley, Garretson, 1884.
İncil Diyarlarında Yakın Zamandaki Geziler ve Keşifler: Kişisel Gözlemlere Dayanılarak Çizilmiş Skeçler, New York, Philips & Hunt, 1880.
71.DeKay, James Ellsworth, *1831 ve 1832 Yıllarında Bir Amerikalının Türkiye Tasviri*, New York, Harper, 1833.
72.DeLeon, Edwin, *Hidiv'in Mısırı ya da Yeni Hükümdarlarla Eski Esaret Hikâyesi*, London, Low, Marston, Searle & Rivington, 1877.
Hayatımın Üç Kıtadaki Otuz Yılı, London, Ward & Downey 1890.
73.Ditson, George Leighton, *İslâm Âlemi ve Fransız* Haçlıları, New York, Derby & Jackson 1859.
Fransa, Mısır ve Etiyopya'dan Bir Kuruşluk İzlenimler, New York, Mason Bros., 1858.
74.Dodge, Robert, *1847 Yılında Yapılmış Avrupa Turundan Günlükler, İzlenimler ve Eleştiriler*, New York, özel baskı, 1850.
75.Dorr, Benjamin, Mısır. *Kutsal Topraklar ve Türkiye Gezilerinden Notlar*, Philadelphia, Lippincott, 1856.
76.Dorr. David F., *Bir Zenci'nin Devr-i Âlemi*, Cleveland, özel baskı, Cleveland, 1858.
77.Dulles, John Welsh. *Filistin'de Gezinti*, Philadelphia, Presbyterian Board of Publications, 1881.
78.Durbin. John Price. *Başta Mısır, Filistin, Suriye ve Anadolu Olmak Üzere Şark'tan Gözlemler*, New York, Harper, 1845.
79.Dwight, Harrison Gray Otis, *Türkiye'de Hristiyanlık: Amerikan Kilisesinde*

Protestan Reformunun Bir Anlatısı, London, James Nisbet, 1854.
Hıristiyanlığın Şark'ta Dirilişi ya da Türkiye'deki Ermeniler Arasında Tanrı'nın İşinin bir Anlatısı, New York, Baker & Srcibner, 1850.

80. Dwight, Henry Otis, *Savaş Sırasında Türklerin Hayatı*, New York, Scribner, 1881.

81. Dye, William McEntyre, *Müslüman Mısır ve Hıristiyan Etiyopya ya da Hidiv Emrinde, Vilayetlerde ve Sınır Ötesinde Amerikan Askerî Hizmeti*, New York, Atkin & Prout, 1880.

82. Eames, Jane (Anthony), *Bir Başka Koleksiyon ya da Şark'ta Gördüklerim*, Boston, Ticknor & Fields, 1855.
Koleksiyonun Sonu, Boston, Ticknor & Fields, 1860.

83. Earle Pliny, *Avrupa'da On Üç Akıl Hastanesine Ziyaret*, Philadelphia, Dobson, 1841.

84. Eddy, Daniel Clarke, *Eddie'nin Asya ve Afriya Seyâhatleri*. Boston, Brown, 1893.
Rip Wan Winkle'ın Yabancı Ülkelerde Gezileri, Boston, Brown, 1881.

85. Emerson, Jesse Milton, *New York'tan Şark'a, Yazarın Buharlı Gemi Oregon'un Kaybı Sırasındaki Tecrübeleriyle Avrupa'dan Filistin'e Gidişi ve Mısır, İtalya, Fransa ve İngiltere Üzerinden Dönüşünde Yazılan* Mektuplar, New York, Cassel, 1886.

86. English, George Bethune, *Mısır Valisi Yüce Mehmet Ali Paşa Emriyle Ekselans İsmail Paşa Komutanlığında Yürütülen Dongola ve Sennar Keşif Seferinin Bir Anlatısı*, London, J. Murray, 1822.

87. Fairbanks, Rev. Hiram Francis, *Avrupa'ya ve Kutsal Topraklara bir Ziyaret*, New York, Benziger Brothers, 1888.

88. Felton, Cornelius Conway, *Avrupa'dan Tanıdık Mektuplar*, Boston, Tickner & Fields, 1865.

89. Field, Henry Martyn, *Kutsal Tepeler Arasında*, New York, Scribner, 1884.
Berberi Kıyısı, NY, Scribner, 1893.
Mısır'dan Japonya'ya, New York, Scribner, Armstrong, 1877.
Killarney Gölleri'nden Haliç'e, New York, Scribner, 1876.
Yunan Adaları ve Savaş Sonrası Türkiye, New York, Scribner, 1885.
Çölde: Mısır'da Yakın Zamanda Gerçekleşen Olayların Kısa bir Özeti, New York, Scribner, 1883.

90. Field, Maunsell Bradhurst, *Hükümdarlar, Krallar, Kraliçeler, Prensler, Cumhurbaşkanları, Devlet Adamları, Yazarlar ve Artistlerle İlgili Son Otuz Yılda Yurt İçinde ve Dışında Edinilmiş İzlenimler*, New York, Harper, 1874.

91. Fisk, Pliny, *Filistin Misyoneri Peder Pliny Fisk'in* Anıları, Boston, Crockner & Brewster, 1828.

92. Fiske, Samuel Wheelock, *Mr. Dunn Browne'ın Yurt Dışındaki Tecrübeleri*,

Boston, Jewett, 1857.
93.Floyd-Jones, DeLancey, *1885-86 Yıllarında İngiltere, Hindistan, Çin ve Japonya Üzerinden Yapılan Dünya Turundan Mektuplar*, New York, Public Service Pub. Co., 1887.
94.Fogg, William Perry, *Arabistan ya da Binbir Gece Masalları'nın Diyarı*, Hartford, Dustin, Gilman, 1875.
Binbir Gece Masallarının Diyarı Mısır; Arabistan, İran ve Bağdat Gezileri, New York, Scribner, 1882.
Japonya, Çin, Hindistan ve Mısır'dan Mektuplar, Cleveland, Ohio, 1872.
95.Forbes, Robert Bennet, *Kişisel Hatıralar*; Boston, Little, Brown, 1878.
96.Francis, Harriett Elizabeth (Tucker), *Meridyenler Arasından Tamamlanmamış Mektuplar*, New York, DeVinne, 1887.
Karadan ve Denizden: Tarif ve Efsaneler; Gezi, Troy, New York, Nims & Knight, 1891.
97.Franklin, Samuel Rhoades, *Birleşik Devletler Deniz Kuvvetlerinde Çeyrek Asırdan Fazla Görev Yapmış Bir Tuğamiralin Anıları*, New York, London, Harper, 1898.
98.Freese, Jacob R., *Eski Dünya. Filistin, Suriye ve Anadolu'dan Mektuplarla Olaylar ve Tarih Tasviri*. Philadelphia, J.B. Lippincott & Co., 1869.
99.Furniss, William, *Deniz Aşırı İzlenimler*, New York, Appleton, 1850.
Eski Dünya ya da Yabancı Ülkelerden Manzaralar ve Şehirler. New York, Appleton, 1850.
Waraga ya da Nil'in Büyüsü. New York, Baker & Scribner, 1850.
100.Gage, William Leonard, *Kutsal Gizem Diyarları ya da Kendi Topraklarında İncil Okumak*, Hartford, Case, Lockwood & Brainard, 1871.
Tarihî Filistin'in Tasviri ya da Tanrı'nın Kullarının Evi, Boston, Estes & Lauriat, 1883.
101.Galloway, Charles Betts, *Dünyanın Çevresi*. Nashville, Tenn., Publishing House of the M. E. Church, South, 1895.
102.Gibson, Charles Dana, *Mısır Tasvirleri*, New York, Doubleday & McClure, 1899.
103.Gilis, Charles J., *Yedi Ayda Devr-i Âlem*, New York, özel dağıtım, 1891.
104.Goodell, William, *Türk İmparatorluğu'nda Kırk Yıl ya da Konstantinopol'de A.B.C.F.M. Misyoneri Peder William Goodell'in Anıları*. New York, Robert Carter, 1875.
Eski ve Yeni ya da İncil'i Açıklayan Bazı Doğu Âdetleri ve Doğu'da Son Otuz Yıldaki Değişim. New York, Dodd, 1853.
105.Gorringe, Henry Honeychurch, *Mısır Obeliskleri*, New York, kendi basımı, 1882.
106.Gray, Albert Zabriske, *Toprak ve Hayat: Filistin'deki Çalışmalar ve*

Tasvirler, New York, Randolph, 1876.
107.Green, Lenamay, *Bir Kızın Avrupa, Mısır ve Kutsal Topraklar Gezisi*, Nashville, Tenn., yazarın kendisi için basılmıştır, 1889.
108.Greene, Francis Vinton, *1877-1878 Yıllarında Rus Ordusu ve Türkiye'deki Askerî Operasyonları*, New York, Appleton, 1879.
Rusya'da Askerî Hayatın Taslağı, New York, Scribner, 1880.
109.Griffin, George Hermon, *New York'tan Kudüs'e ya da Yabancı Ülkelerde Gezi Notları*, New Haven, Tuttle, Morehouse & Taylor, 1881.
110.Griswold, Mrs. Louise M. (Roope), *Bir Kadının Kutsal Topraklardaki Hac Öyküsü ya da Yurt Dışında Keyifli Günler; Bayan Stephen M. Griswold Tarafından Yazılmış Avrupa ve Doğu Gezisi Notları*, Hartford, Conn. J. B. Burr & Hyde, 1871.
111.Groome, P. L., *Bir Güneylinin Üç Kıtada Avareliği, Gezi Rotasında Yaşayan İnsanların Detaylı Tasvirleri*, Greensboro, N.C., Thomas Brothers, 1889.
112.Grosvenor, Edwin Augustus, *Konstantinopol*, Boston, Roberts 1895.
Konstantinopol Hipodromu ve Hâlâ Var Olan Anıtları, London, Joseph Causton, 1889.
113.Haight, Mrs. Sarah Rogers, *New Yorklu bir Kadının Eski Dünyadan Yazdıkları*, New York, Harper, 1839.
Okyanusun Ötesinde ya da New Yorklu bir Kadının Birçok Ülkeden İzlenimleri, New York, Paine & Burgess, 1846.
114.Hale, Edward Everett, *Mısır ve Suriye Üzerinden Bir Ailenin Göç Hikâyesi*, Boston, Lothrop, 1882.
115. Hall, Adelaide Susan, *Avrupa'da İki Seyyah*, Chicago. Stanton, 1898.
Yurt Dışında İki Kadın: Fas'ın Yarı Medeni İnsanları, İtalya ve Fransa'nın Köylüleri, İspanya, Yunanistan ve Diğer Ülkelerdeki Eğitimli Sınıflar Arasında Gördükleri ve Yaşamları, Chicago ve Philadelphia, Monarch Book Co., 1897.
116.Hamlin, Cyrus, *Türkler Arasında*, New York, Robert Carter, 1878.
Hayatım, Boston ve Chicago, Congregational S. S. ve Pub. Soc., 1893.
117.Harman, Henry Martyn. *1869-70 Yılları Arasında Mısır ve Kutsal Topraklara Yapılan Gezi*, Philadelphia, Lippincott, 1873.
118.Harriman, Walter, *Doğu'da Geziler ve Gözlemler ve Avrupa Ülkelerinde Acele Göç*, Boston, Lee & Shepard, 1883.
119.Harris, Miriam (Coles), *İspanya'nın bir Köşesi*, Boston ve New York, Houghton, Mifflin, 1898.
120.Harrison, Carter Henry, *Güneşle Yarış ya da Chicago'dan Başlayan On Altı Aylık Dünya Turu*, New York, Putnam, 1889.
121.Hawes, Joel, *İzlenimlerle Doğu'nun Dini*, Hartford, Belknap & Hamersley, 1845.

122.Hawks, Francis Lister, *Mısır Anıtları ya da Mısır: İncil'in Tanığı*, New York, Putnam, 1850.
123.Heffner, George H., *Genç Gezgin ya da Eski Dünya'yı İlk Kez Gören Genç Amerikalıların İhtiyaçlarına Göre Yapılan İngiltere, Fransa, Belçika, Hollanda, Almanya ve Ren, İsviçre, İtalya ve Mısır Gezisinin Anlatısı*, Orefield, Penn., A. S. Heffner, 1876.
124.Hendrix, Eugene Russell, *Devr-i Âlem*, Nashville, Tenn., A. H. Redford, 1878.
125.Henshaw, Joshua Sidney, *Devr-i Âlem: Amiral George C. Read Komutasında Doğu Hindistan Filosu Seyrinin Birleşik Devletler Subayı Tarafından Kaleme Alınmış Bir Anlatısı*, New York, Francis, 1840.
126.Hepworth, George Hughes, *At Sırtında Ermenistan*, New York, Dutton, 1898.
127.Holyoke, Maria Ballard, *Eski Dünya Diyarlarından Altın Değerinde Hatıralar ya da Avrupa, Mısır, Filistin ve Yunanistan'da Gördüklerim*, New York, Chrales H. Herr, 1893.
128.Hoppin, Augustus, *Nil Üzerinde*, Boston, Osgood, 1874.
129.Hoppin, James Mason, *Bir İlahiyat Öğrencisinin Notları*, New York, London, Appleton, 1854.
130.Hornaday, William Temple, *Ormanda İki Yıl: Bir Avcı ve Doğabilimcinin Hindistan, Seylon, Malaya ve Borneo Adası'ndaki Tecrübeleri*, New York, Scribner. 1885.
131.Horner, Gustavus R. B., *Akdeniz'de, Portekiz, İspanya ve Diğer Ülkelerde Tıbbî ve Topoğrafik Gözlemler*, Philadelphia, Haswell, Barrington & Haswell, 1839.
132.Hott, James W., *Eski Dünya'da Geziler ya da Avrupa, Filistin ve Mısır*, Dayton, Ohio, United Brethren Pub. Co., 1888.
133.Howe, Fisher, *Doğuda Kutsal Manzaralar (Yunanistan, Türkiye ve Filistin'deki Gezilerden Notlar'dan)*, New York, Dodd, 1854.
134.Hubbell, Nathan, *İngiltere, İskoçya, İrlanda, Fransa, Belçika, Almanya, Hollanda, İsviçre, İtalya, Yunanistan, Türkiye, Filistin ve Mısır'ı da İçeren Kudüs Gezim*, New York, Hunt & Easton, 1890.
135.Hurst, John Fletcher, *Hintliler: Hindistan ve Seylon, Ülkeler ve İnsanları*, New York, Harper, 1891.
136.Hutton, Laurence, *Kudüs'ün Edebî Dönüm Noktaları*, New York, Harper, 1895.
137.Ireland, John B., *Wall Street'ten Kaşmir'e. 1851-1856 Yılları Arasında Dannemora Demir Madenleri, Yedi Kilise, Truva Ovaları, Palmira, Kudüs, Petra, Seringapatam, Surat Gezilerini İçeren Asya, Afrika ve Avrupa'da Beş Yıl Boyunca Yazılmış Günlük*, New York, Rollo,

1859.

138.Israel, John, ve Henry Lundt, *Birleşik Devletler Gemisi Delaware 74'ün 1833 ve 1834 Yıllarında Akdeniz Seyri*, Mahon, Minorca, Widow Serra & Son, 1835.

139.Jessup, Henry Harris, *Suriye'de Ev Hayatı*, New York, Dodd & Mead, 1874.
Çocuklar için de Bir Bölümle, Arap Kadınları, New York, Dodd & Mead, 1873.

140.Jones, George, *Kutsal Topraklarla İlgili Doğruyu ve Yanlışı Birbirinden Ayırma Amacıyla. Birleşik Devletler Gemisi Delaware'in Kahire, Kudüs, Şam ve Baalbek Gezileri Sırasında Yazılmış İzlenimler*, New York, Van Nostrand & Dwight, 1836.
Brandywine ve Constitution Fırkateynlerinden Akdeniz Kıyılarından Yazılan Mektuplarla İnsanlar, Gelenekler, Manzara Tasvirleri ve Harbiye Hayatı, New Haven, Hove, 1829.

141.Keating, John McLeod, *General Grant'le Doğu'da*, Philadelphia, Lippincott, 1879.

142.Kendall, William E., *1859 ve 1860 Yıllarında Avrupa'dan ve Doğu'dan Yazılan Mektuplar*, New York, Whitehorne, 1860.

143.Kendig, John A. J., *Avrupa, Uzak Doğu ve Yol Üzerindeki Başka Ülkelerde Gezilerden İzlenimler*, Chicago, The Chicago Legal News Co., 1882.

144.Kerr, Robert Pollok, *Kutsal Işığın Diyarı: İncil Topraklarında Seyâhatin Kitabı*, Richmond, Va., Presbyterian Comm. of Publishing, 1891.

145.King, Edward Smith, *Fırtınalı ve Sessiz Avrupa'nın Portresi: Bir Amerikan Gazetecisinin Yirmi Yıllık Tecrübeleri*, Springfield, Mass., Nichols, 1885.

146.Knox, Thomas Wallace, *Bahşiş, ya da Doğu'da Hayat ve Maceralar*, Hartford, Worthington, 1875.
Dünya Turu Cep Rehberi. Dünya Gezginleri için Cep Rehberi, New York, Dillingham, 1883.
Avrupa İçin Cep Rehberi. Kıta, İngiliz Adaları, Kuzey Afrika, Mısır ve Kutsal Topraklar'ı Gezmek İsteyenler İçin Pratik bir Cep Rehberi, New York, Dillingham, 1882.

147.Lane, Mrs. L. C., *Gezi Mektupları*, San Francisco, Calif., Bancroft, 1886.

148.Lansing, Rev. Gulian, *Mısır'ın Prensleri: Nil Vadisinde Misyon Mücadelesinin bir Anlatısı*, New York, Robert Carter & Bros., 1865.

149. Laurie, Thomas, *Geri Dönen bir Misyoner Tarafından Yazılan Kadın ve İran'daki Kurtarıcısı*, Boston, Gould & Lincoln, 1863.

150.Lawrence, Rosewell Bigelow, *1892 Yılının Şubat ve Haziran Ayları Arasında Medford Mercury'ye Mısır'dan ve Kutsal Topraklar'dan Yazılmış Mektuplar*, Boston, T.M. Barrows & Co., 1892.

151.Leech, Harry Harewood, *Duygusal bir Gezginin Yunanistan, Türkiye, Mısır,*

Nubiya ve Kutsal Topraklar'dan Yazdığı Mektuplar. New York, Appleton. 1869.

152.Leland, Lilian. *Bir Başına Seyâhat. Bir Kadının Dünya Turu*, New York, American News Co., 1890.

153.Lent. William Bement, *Körüklü At Arabası, Eyer ve Tahtırevan Üstünde Kutsal Topraklar*, New York. Bonnell, Silver & Co, 1899.

154.Lester. Charles Edwards, *Bostonlu bir Centilmenin Oradaki Arkadaşına Asya'dan Yazdığı Mektuplar*, New York, Goodrich. 1819.

155.Little, Anna P. "Mrs. Amos R. Little., *Bizim Gözümüzden Dünya*, Boston, Cupples. 1887.

156.Lombard, Louis, *Bir Seyyahın Gözlemleri*. New York, Louis Lombard. 1894.

157.Loring, William Wing. *Mısır'da Güneyli bir Asker*. New York, Dodd. Mead. 1884.

158.Lynch. Jeremiah. *Mısır İzlenimleri*, New York. Scribner & Welford, 1890.

159.Lynch. William Francis. *Ürdün Nehri'ne ve Lut Gölü'ne Amerikan Keşif Seferi*, Philadelphia, Lee & Blanchard 1849.
Ürdün Nehri'ne ve Lut Gölü'ne Yapılan Amerikan Keşif Seferi'nin Resmi Raporu. Baltimore, Murphy. 1852.

160.Mabie. Henry Clay. *Aydınlık Asya'da*, Boston, Corthell, 1891.

161.McCollester. Sullivan Holman, *Tarihî Topraklarda ve Başkentlerde Seyâhatlerden Sonraki İzlenimler*, Boston, Lothrop. 1883.
Bir Amerikalının Gözlerinden Babil ve Ninova, Boston. Universalist Publishing House, 1892.
Eski ve Yeni Yollardan Dünya Turu, Boston, Universalist Publishing House, 1890.

162.McCormick. Richard Cunningham, *St. Paul'den Ayasofya'ya ya da Avrupa'dan İzlenimler*. New York. Sheldon, 1860.
Sivastopol'dan Önce Kamp Ziyareti, New York, Appleton. 1855.

163.MacGahan. Januarius Aloysius, *Ceyhun'da Seferberlik ve Hive'nin Düşüşü*, New York. Harper. 1874.
Bulgaristan'daki Türk Zulmü. Daily News Özel Muhabirinin Mektupları, London. Bradbury. Agnew & Co., 1876.

164.McGarvey, John William. *İncil Toprakları. Mısır, Suriye, Anadolu ve Yunanistan'dan Mektuplarla Filistin'in Coğrafî ve Topoğrafik Tasviri*. Philadelphia ve London, Lippincott, 1881.

165.MacGavock. Randal William, *Yurt Dışında bir Tennesseeli ya da Avrupa, Afrika ve Asya'dan Mektuplar*, New York, Redfield. 1854.

166.MacKenzie. Alexander, *Yurt Dışındaki Bir Takım Şeyler*, Boston, Lothrop, 1887.

167.Mackin, Sarah Maria Aloisa (Britton) Spottiswood, *İki Kıtada Sosyetik bir*

Kadın, New York ve London, Transatlantic, 1896.
168.McLennan, William Etridge, *Onun İzinde: Doğumundan Göğe Yükselişine Kadar Hz. İsa'nın Hayatını Belirlemeye Yönelik Kutsal Topraklarda bir Gezinin Notları*, New York, Eaton & Mains, 1896.
169.March, Daniel M., *Büyülü Topraklarda Gün Işığı*, Boston, Congregational Sunday School ve Publication Society, 1891.
170.Marvin, Enoch Mather, *Batıdan Doğuya. Yazarın Son Misyonerlik Dünya Turunda Kâfirlerin Topraklarındaki İzlenimleri*, St. Louis, Bryan, Brand & Co., 1877.
171.Massett, Stephen C., *Kayıp Gitmek ya da Pipesville'den Jeems Pipes'ın Gördükleri ve Yaptıkları*, New York, Carleton, 1863.
172.Mendenhall, James William, *Filistin'den Yankılar*, Cincinnati, Walden & Stowe, 1883.
173.Meredith, Robert, *Altmış Dolarla Devr-i Âlem*, Chicago, Laird & Lee, 1895.
174.Meriwether, Lee, *Akdeniz Kıyılarında*, New York, Scribner, 1892.
Bir Avarenin Gezisi: Günde Elli Kuruşla Avrupa, New York, Harper, 1887.
175.Merrill, Selah, *Ürdün'ün Doğusu: 1875-1877 Yıllarında Moab, Gilead ve Basan Topraklarında Seyâhat ve Gözlemler*, New York, Scribner, 1881.
176.Miles, Nelson Appleton, *Askerî Avrupa: Kişisel Gözlem ve Tecrübeler*, New York, Doubleday & McClure, 1898.
177.Millard, David, *Mısır; Petra ve Kutsal Topraklarda Seyâhat Günlüğü*, Rochester, New York, Shepard, 1843.
178.Miller, Mrs. D. L., *Eski Dünyadan Gençlere Mektuplar: Gezi Notları*, Mount Morris, Ill, Brethren's Pub. Co., 1894.
179.Moerlein, George, *Bir Dünya Gezisi*, Cincinnati, Burgheim, 1886.
180.Montgomery, James Eglinton, *Amiralimizin Bayrağı Yurt Dışında. 1867-68 Yıllarında Avrupa Donanması Komutanı Amiral D. G. Farragut'ın Seyri*, New York, Putnam, 1869.
181.Moore, Joseph, Jr., *Avrupa'nın Üçra Köşeleri ve Yakın Doğu. Yakın Zamanda Yapılmış bir Gezinin Anlatısı*, Philadelphia, Lippincott, 1880.
Kraliçenin İmparatorluğu ya da Ind ve İncisi, Philadelphia, Lippincott, 1886.
182.Morris, Caspar, *Dr. Caspar Morris'in Gezi Mektupları*, Philadelphia, özel dağıtım, 1896.
183. Morris, Charles, *Amerikan Donanmasından Tuğamiral Charles Morris'in Otobiyografisi*, Boston, Williams, 1880.
184.Morris, Edward Joy, *Türkiye, Yunanistan, Mısır, Petra ve Kutsal Topraklarda bir Turun Notları: Atina, Sparta, Delfi, Kahire, Thebai, Sina Dağı*, Philadelphia, Carey & Hart, 1842.
185.Mott, Valentine, *1834-41 Yılları Arasında Avrupa ve Doğuda Seyâhatler*, New York, Harper, 1842.

186.Mutchmore, Samuel Alexander, *Moğol, Moğollular; Mikado ve Misyoner: Denemeler*, New York, Ward & Drummond, 1891.
Yafet, Sam ve Ham'a Ziyaret. New York, Carter, 1889.
187.Myers, Philip Van Ness. Kayıp İmparatorlukların Kalıntıları: Hindistan ve Palmira, Ninova, Babil ve Persepolis Harabelerinin Eskizi, New York, Harper, 1875.
188.Newman, John Philip, *"Dan'dan Beerşeba'ya" yada Şimdi Göründüğü Şekliyle Vaat Edilen Topraklar. Sınırların Tasviri, Topoğrafya, Tarım Alanları, Antik Kentler ve Harika Toprakların Bugünkü Sakinleri*, New York, Harper, 1864.
Babil ve Ninova'nın Tahtları ve Sarayları, Bir Kıyıdan Öbürüne; At Sırtında Binlerce Mil, New York, Harper, 1876.
189.Ninde, Mary Louise, *İkimiz, Yalnız, Avrupa'da*, Chicago, Jansen, McClurg, 1886.
190.Noah, Mordecai Manuel, *İngiltere, Fransa, İspanya ve Berberi Ülkelerinde Seyâhat 1813-14 ve 15*, New York, Kirk & Mercein, 1819.
191.Noyes, James O., *Romanya: Hıristiyan'ın ve Türk'ün Sınır Ülkesi, Doğu Avrupa ve Batı Asya'da Seyâhatler*, New York, Rudd & Carleton, 1858.
192.Ober, Frederick Albion, *Kuzey Afrika'da Nakavt Kulübü*, Boston, Lee & Shepard, 1890.
193.Olin, Stephen, *Yunanistan ve Haliç*, New York, Derby, 1854.
Stephen Olin'in Hayatı ve Mektupları... Wesleyan Üniversitesi'nin Merhum Rektörü, New York, Harper, 1853.
Mısır; Petra ve Kutsal Topraklarda Seyâhatler, New York, Harper, 1843.
194.Osborn, Henry Stafford, *Filistin, Geçmiş ve Bugün. İncille İlgili Notlar, Edebî ve Bilimsel Bildiriler*, Philadelphia, Challen, 1859.
195.Packard, J. F., *Grant'in Dünya Turu; İngiltere, İrlanda, İskoçya Seyâhatlerinde Yaşananlar*, Philadelphia, Flint, 1879.
196. Paddock, Judah, *Güney Berberi Kıyılarında Oswego Gemisinin Enkazının Anlatısı; Kaptanın ve Personelin Araplar Arasında Esaret Altındayken Yaşadığı Acılar; Ülke, Yerliler ve Sahilin Kendine Has Tehlikeleri*, New York, Collins & Seymour, 1818.
197. Paddock, Wilbur Fisk, *Yurt Dışında Gözler ve Kulaklar ya da bir Papazın Kilise Okulu Öğrencileri İçin Gördükleri Ve Duydukları*, Philadelphia, William B. Evans & Co., 1873.
198.Paine, Caroline, *Çadır ve Harem: Bir Şark Seyâhatinin Notları*, New York, Appleton, 1859.
199.Palmer, Lucia A. (Chapman) "Mrs. H. R. Palmer," *Şark Günleri*, New York, Baker & Taylor, 1897.
200.Parmalee, Moses Payson, *Cennet Bahçesinin Nehirleri Kıyısında Ev ve İş,*

Philadelphia, American Sunday School Union, 1888.
Ağrı Dağı'ndan Hayat Manzaraları, Boston, Sabbath School Society, 1868.

201.Parsons, Levi, *Filistin Misyoneri Merhum, Muhterem Peder Levi Parsons'ın Anıları*, Poultney, Vt. Smith & Shute, 1824.

202.Patterson, *Samuel, Rhode Islandlı Samul Patterson'ın Dünyanın Birçok Yerine Seyirlerinde Yaşadığı Acıları, Yoklukları ve Gelenek Görenekleriyle Sandwich ve Fejee Adası İnsanlarının Anlatıları*, Providence, 1825.

203.Patton, Robert, *İncil Toprakları ya da Robert Patton ve Kızlarının Avrupa, Mısır, Filistin ve Suriye Gezileri*, n.p., n.d., 1880.

204.Paxton, John D., *Filistin'den 1836, 7, ve 8 Yıllarında Orada İkâmet Ederken Yazılmış Mektuplar*, London, C. Tilt, 1839.

205.Penfield, Frederic Courtland, *Günümüz Mısır'ı*, New York, Century, 1899.

206.Perkins, Justin, *İran'da Nestoryan Hıristiyanları Arasında Sekiz Yıl İkâmet ve Müslümanlar Hakkında Notlar*, New York, Dodd, 1843.

207.Perry, Amos, *Kartaca ve Tunus, İki Bölümde Geçmiş ve Gelecek*, Providence, R.I. Providence Press Company, 1869.
Tunus Krallığının Doğu Kıyılarında Resmî Tur: Ülkenin Coğrafyası, Tarihi ve İnsanların Gelenek Görenekleri, Providence, R.I. Providence Press Company, 1891.

208.Peters, John Punnett, *Nippur ya da Fırat Nehri'nde Keşifler ve Maceralar, 1888-90 Yılları Arasında Pennsylvania Üniversitesi'nin Babil'e Yaptığı Keşif Seferinin Anlatısı*, New York, London, Putnam, 1897.

209.Phelps, Sylvanus Dryden, *Avrupa ve Mısır'a bir Bakış ve Kutsal Topraklar*, , New Haven, Chatfield, 1872.
İncil Topraklarında Gezi ve Dinlence; Yurt Dışında Başka Seyâhatler; Dünyanın Dört Bir Yanında Verilen Vaazler, NY, Ward & Drummond, 1887.

210.Porter, David, *Konstantinopol ve Çevresi. Türklerin, Ermenilerin, Yahudilerin, ve Rumların Gelenek ve Göreneklerini, Genel Durumlarını Anlatan bir Amerikalı Tarafından Yazılan bir Dizi Mektup*, New York, Harper, 1835.

211.Post, Henry A. V., *1827-8 Yıllarında Konstantinopol ve Yunanistan'a Gezi*, New York, Sleight & Robinson, 1830.

212.Potter, Henry Codman, *Doğu'nun Kapıları: Mısır ve Suriye'de bir Kış*, New York, Dutton, 1877.

213.Prime, Edward Dorr Griffin, *Devr-İ Âlem: Birçok Ülke ve Denizde Seyâhat Tasvirleri*, New York, Harper, 1872.

214.Prime, Samuel Irenaeus, *İncil'de Doğu Akdeniz ya da Amerikan İncil Topluluğu Vekili Papaz C. N. Righter'ın Hayatı de Mektupları*, New York, Sheldon, 1859.
Avrupa ve Doğu'da Seyâhatler: İngiltere, İskoçya, Galler, Fransa, Belçika,

Hollanda, Almanya, Avusturya, İtalya, Yunanistan, Türkiye, Suriye, Filistin ve Mısır'da bir Yıl. New York, Harper, 1855.

215.Prime, William Cowper, *Mısır ve Nubiya'da Tekne Yaşamı*, New York, Harper, 1857.

Kutsal Topraklar'da Çadır Yaşamı, New York, Harper, 1857.

216.Randall, David Austin, *Mısır, Sina ve Kutsal Topraklar'da Tanrı'nın Elyazısı: Batı'nın Büyük Vadisinden Doğu'nun Kutsal Yerlerine Seyâhatin Kaydı*, New York, Sheldon, 1862.

217.Rapelje, George. *Amerika, Avrupa, Asya ve Afrika'da Farklı Zamanlarda Yapılmış Seyâhatler, Seyirler ve Gezilerin Anlatısı*, New York, yazarın kendi baskısı, 1834.

218.Raum, George Edward, *Bir Dünya Turu. İki Yıllık Avarelik Sırasında Avrupa, Afrika, Asya ve Amerika'da Görülen En İlginç Manzaraların Kısa Bir Tasviri*, New York, Gottsberger, 1886.

219.Reeve, Charles McCormick, *Nasıl Gittik ve Neler Gördük? Mısır, Suriye ve Ege Adaları'nda İvedi Bir Tur*, New York, Putnam, 1891.

220.Revere, Jospeh Warren, *Tekne ve Eyer: Kırk Yıllık Bahriye Geçmişime Bakış*, Boston, Osgood, 1872.

221.Richardson, D. N., *Ekvatorun Çevresinde, Uzak Ülkelerden Eve Mektuplar*, Chicago, McClurg, 1888.

222.Ricketts, Clemuel Green, *1841-42 Yıllarında Yapılan Konstantinopol Gezisini de Kapsayan Avrupa, Mısır ve Kutsal Topraklar Seyâhat Notları*, Philadelphia, Sherman, 1844.

223.Ridgaway, Henry Bascom, *Tanrı'nın Toprakları: Kızıldeniz'den Hama, Sina, Petra ve Filistin Gezisinin Anlatısı*, New York, Nelson & Philips, 1876.

224. Riley, James, *Ağustos 1815'te Batı Afrika Sahilinde Enkaza Çıkan Amerikan Briki Commerce'ün Kaybı. Timbuktu'nun Tasviri. O Zamana Kadar Keşfedilmemiş Büyük Wassanah Şehri*, London, Murray, 1817.

Riley'nin Anlatısının Devamı: Kaptan James Riley'nin Gemi Enkazından ve Arap Çöllerinde Yaşadığı Esaret ve Acıların, Anavatanına Dönüşünden Ölümüne Dek Hayatı. Çoğunlukla Ölümünden Sonra Oğluna Bıraktığı Günlük ve Müsveddelerden Derlenmiştir, Columbus, Brewster, 1851.

225.Robinson, Edward, *Filistin'de ve Çevresindeki Bölgelerde İncil'le İlgili Araştırmalar: 1838 Yılında Seyâhatler Sırasında Tutulan Günlük*, Boston, Crocker & Brewster, 1841.

Filistin ve Çevresindeki Bölgelerde Daha Sonraki Araştırmalar: 1852 Yılındaki Seyâhatte Tutulan Günlük, Boston, Crocker & Brewster, 1856.

226.Ruschenberger, William Samuel Waithman, *Muskat ve Siyam'a Sefaret Erkânıyla Gezi de Dahil Olmak Üzere bir Dünya Turu*, Philadelphia, Carey, Lea & Blanchard, 1838.

227.Russell, Robert Howard, *Doğu'nun Ucu*, New York, Scribner, 1896.
228.Samuels, Samuel, *Üst Güverteden Kamaraya*, New York, Harper, 1887.
229.Schaff, Phillip, *İncil Topraklarında: Mısır, Çöl ve Filistin'den Gezi Notları*, New York, American Tract Society, 1878.
230.Schauffler, William Gottlieb, *Doğu'da Kırk Yıl Misyonerlik Yapan William Gottlieb Schauffler'ın Otobiyografisi*, New York, Randolph, 1887.
231.Schneider, Eliza Cheney (Abbott), *E. C. A. Schneider Hanım'ın Anadolu'dan Yazdığı Mektuplar, Kâfirlerle İlgili İzlenimler ve Onlara Karşı Sorumluluklarımızı İçeren Bir Makale*, Chambersburg, Pa., German Reformed Church, 1846.
232.Schroeder, Francis, *Seyâhat Tasvirleri ve Akdeniz Kıyıları*, New York, Harper, 1846.
233.Scollard, Clinton, *Güneşli Kıyılarda*, New York, Webster, 1893.
Yaz Semâları Altında, New York, Webster, 1892.
234.Sessions, Francis Charles, *Doğu Akdeniz'in Batısında*, New York, Welch, Fracker, 1890.
235.Seward, William Henry, *William H. Seward'ın Dünyanın Etrafında Gezileri*. New York, Appleton, 1893.
236. Shippen, Edward, *Denizde Otuz Yıl. Bir Denizcinin Hayat Hikâyesi*, Philadelphia, Lippincott, 1879.
237.Shoemaker, Michael Myers, *Güneş Ülkesine Doğru*, Cincinnati, Clarke, 1893.
Hazar Denizi'nin Doğusu; Çar'ın Mühürlü Toprakları, Cincinnati, Clarke, 1895.
238.Smith, Eli, *Papaz E. Smith ve H. G. Dwight'ın Ermenistan'daki Araştırmaları: Urmiye ve Salmas'taki Nestoryen ve Keldanî Hıristiyanlarını Ziyareti de İçeren Anadolu'dan Gürcistan ve İran'a bir Seyâhat*, Boston, Crocker & Brewster, 1833.
239.Smith, J. J., *Doğu'nun Harikaları ya da Avrupa, Mısır ve Kutsal Topraklar Gezisi*, New York, Goodenough, 1873.
240.Smith, Jerome Van Crowninshield, *Mısır'a Hac Ziyareti, Nil'de Keşifler, İnsanların Tutumları, Gelenekleri ve Kurumlarıyla İlgili Gözlemler ve Eski Eserlerin, Kalıntıların Şimdiki Hâli...*, Boston, Gould & Lincoln, 1852.
241.Smith, William Andrew, *Garp'tan Şark'a: Avrupa, Mısır, Kutsal Topraklar, Anadolu ve Yunanistan'da Dokuz Aylık bir Gezinin Kayıtları*, Pittsburgh, Pa., United Presbyterian Board of Publications, 1897.
242.Southgate, Horatio, *Ermenistan, Kürdistan, İran ve Mezopotamya'da Tur: Giriş ve O Ülkelerdeki Müslümanlık ve Hıristiyanlık Hakkında Bazı Gözlemler*, New York, Appleton, 1840.
Mezopotamya'daki Suriye (Jakobit) Kilisesinin Tasviri, Türkiye'deki

Hıristiyanlığın Son Durumu, Doğu'daki Kiliselerin Karakteri; Geleceği Üzerine Notlar ve Fikirler, New York, Appleton, 1844.

243.Southworth, Alvan S., *Afrika'da Dört Bin Millik Seyâhat: Nil'de, Sudan'dan Orta Afrika Hudutlarına Gezinin Kişisel bir Anlatısı, Köle Ticaretinin bir İncelemesi ve Nil'in Kaynak Sorunlarının Tartışması*, New York, Baker, Pratt, 1875.

244.Spencer, Jesse Ames, *Doğu: Mısır ve Kutsal Topraklar'da Seyâhatin bir Tasviri*. New York, Putnam, 1850.
Mısır ve Kutsal Topraklar, New York, Barnes, 1854.

245.Stephens, John Lloyd, *Mısır, Petra ve Kutsal Topraklar'da bir Amerikalının Yaşadıkları*, New York, Harper, 1837.
Yunanistan, Türkiye, Rusya ve Polonya Seyâhatlerinde Yaşananlar. New York, Harper, 1838.

246.Stevens, Thomas, *Bisikletle Dünya Turu*, New York, Scribner, 1887-,8.

247.Stoddard, Charles Warren, *Süveyş'ten San Marco'ya Hilâl Altında Seyir*, Chicago ve New York, Rand, McNally, 1898.
Maşaallah! Mısır'a Kaçış, New York, Appleton, 1881.

248.Stoddard, John Lawson, *Mısır*, Chicago, Belford, Middlebrook & Co., 1897.

249.Straiton, Mrs. M., *Yurt Dışında İki Serseri Kadın, Neredeyse bir Yıl Süren Hindistan, Anadolu, Mısır, Kutsal Topraklar, Türkiye, Yunanistan, İtalya, Avusturya, İsviçre, Fransa, İngiltere, İrlanda Gezisi Sırasında Yazılmış Mektuplar*, New York, Evening Journal Press, 1881.

250.Sweeney, Zachary Taylor, *On Bayrak Altında. Tarihî Hac*, Cincinnati, Standard, 1888.

251.Sweetser, Delight, *Dünya Etrafında Tek Yön*, Indianapolis, Bowen-Merrill 1899.

252.Swift, John Franklin, *Erika'ya Gidiş, İspanya ve Doğu Seyâhatlerinin Tasviri*, New York ve San Francisco, A. Roman & Co., 1868.

253.Tadlock, Clara Moyse, *Bohem Günler: Bir Dünya Turunun Anlatısı*, New York, Alden, 1889.

254.Talmage, Thomas DeWitt, *Dünya Kuşatması. Bugünkü Hâliyle Dünya. Yarı Medenî ve Kültürlü İnsanlardan Manzaralar ve Onların Arasında Yaşanan Tecrübeler: Papaz T. Dewitt Tarafından Kâleme Alınmış...*, New Haven, Conn., Butler & Agler, 1896.
Piramitlerden Akropolis'e: İncil Gözlüklerinden Görülen Kutsal Yerler. Philadelphia, Historical Publishing Co., 1892.
Talmage Filistin'de: Papaz T. Dewitt Talmage'ın Yakın Zamanda Kutsal Topraklar'a Yaptığı Ünlü Hac Gezisinde Gördüklerini ve Öğrendiklerini Detaylarıyla Anlatan Vaazları. New York, W.D. Rowland, 1890.

255.Taylor, Bayard, *1874 Yılında Mısır ve İzlanda. Fyoom'a Keşif Gezisinden Notlar*, New York, Putnam, 1874.
Orta Afrika'ya Seyâhat ya da Mısır'dan Beyaz Nil'deki Zenci Krallıklarına Kadar Hayat ve Manzaralar, New York, Putnam, 1856.
Müslüman Toprakları ya da Filistin, Anadolu, Sicilya ve İspanya'dan Resimler, New York, Putnam, 1855.
1853 Yılında Hindistan, Çin ve Japonya Gezisi, New York, Putnam, 1855.
256.Taylor, Fitch Waterman, *Sancak Gemisi ya da Amerikan Fırkateyni Columbia ve Ona Eşlik Eden Amiral George C. Read'in Flamasını Taşıyan Savaş Gemisi John Adams'la Dünya Turu*, New York, Appleton, 1840.
Dünya Turu ve Amerikan Fırkateyni Columbia ve Ona Eşlik Eden Amiral George C. Read Komutasındaki Savaş Gemisi John Adams'la Birçok Ülkeye Ziyaret. New Haven, Mansfield, 1849.
257.Temple, Daniel, *23 Yıl ABCFM ile Batı Asya'da Misyonerlik Yapan Papaz Daniel Temple'ın Oğlu Tarafından bir araya Getirilmiş Hayat Hikâyesi ve Mektupları. Giriş Papaz R. S. Storrs Tarafından Yazılmıştır*, Boston, Congregational Board of Publication, 1855.
258.Terhune, Albert Payson. *Eyer üstünde Suriye*. New York ve Boston, Silver, Burdett, 1896.
259.Terry, Milton Spencer. *Eski Dünyada Avarelik*. Cincinnati, Cranston & Curts, 1894.
260. Thomas, Rev. Charles W., *Afrika'nın Batı Sahillerinde ve Adalarında Maceralar ve Gözlemler. Madeira, Kanarya, Biafra ve Yeşil Burun Adaları'ndan Tarihi ve Betimsel Taslaklar...*, New York, Derby & Jackson, 1860.
261.Thomas, Mrs. Susan Brewer, *Avrupa, Mısır ve Filistin'de Geziler*, Philadelphia, Lippincott, 1860.
262. Thompson, Frederic Diodati, *Güneşin Peşinde: bir Gezginin Günlüğünden Bölümler*. New York, Appleton, 1893.
263.Thompson, Joseph Parrish. *Mısır'ın Geçmişinin ve Geleceğinin Ayrıntılı Tasvirleri*, Boston, John P. Jewett, 1854.
264.Thomson, William McClure, *Vatan ve Kitap ya da Kutsal Topraklar'daki Usûl ve Âdetlerden Çıkarımlarla Yapılmış İncil'le İlgili Açıklamalı Çizimler*, New York, Harper, 1859.
265.Tiffany, Francis, *Bu Güzel Suret: Dünya, Japonya, Çin, Mısır; Filistin ve Yunanistan'da Olaylar; Manzaralar ve İnsanlarla İlgili Gözlemler*, Boston, New York, Houghton, Mifflin, 1895.
266.Tompkins, Edward Staats DeGrote, *Davut'un Diyarı: Kutsal Topraklar'a Seyâhatin Kitabı*, Troy, New York, Nims & Knight, 1889.
267.Torrey, Franklin P., *1839, 1840 ve 1841 Yıllarında Amerikan Gemisi*

Ohio'nun Akdeniz Sefer Günlüğü, Boston, Dickinson, 1841.
268.Torrey, William, *Torrey'in Anlatısı ya da Marquesas Adaları'nda Yamyamlar Tarafından Esir Alınan William Torrey'nin Hayatı ve Maceraları...*, Boston, Wright, 1848.
269.Train, George Francis, *Avrupa, Asya ve Avustralya'da Amerikalı bir Tüccar; Cava, Singapur; Çin, Bengal, Mısır, Kutsal Topraklar; Kırım ve Kırım'ın Savaş Meydanları, İngiltere, Melbourne, Sidney vb. Ülkelerden Yazılmış Mektuplar*, New York, Putnam, 1857.
270.Trumbull, Henry Clay, *Kadeş-Barnea; Önemi ve Olası Yeri'ni Arayışın Hikâyesi, Beni İsrail'in Mısır'dan Göçünün Rotası ve Kutsal Topraklar'ın Güney Sınırıyla İlgili Çalışmalar*, New York, Scribner, 1884.
271.Tuckerman. Charles Keating, *Saygın İnsanların Evde ve Yurt Dışındaki Anıları*, London, Bentley. 1895.
272.Tupper, Henry Allen. *Gözlerimizi Dört Açtık, Dünyayı Geziyoruz, Resim ve Yazıyla Dünyanın Harikaları*, New York, Christian Herald Bible House, 1898.
273. U.S. Military Commission to Europe, *1855-56. 1854, 1855 ve 1856 Yıllarında Amerikan Askerî Heyetinin Avrupa'daki Savaş Sanatı Üzerine Albay E. Delafield Tarafından Yazılmış Raporu*, Washington, Bowman, 1860.
274. Upham, Thomas Cogswell. *Avrupa, Mısır ve Filistin'den Yazılmış Estetik, Sosyal, ve Ahlakî Konularda Mektuplar*, Brunswick, Maine, Griffin, 1855.
275. Upton, Emory, *Asya ve Avrupa'nın Orduları: Japonya'dan Kafkaslar'a Yapılan Gezi Sırasında Yazılan Tasvirî Mektuplarla Birlikte, Japonya, Çin, Hindistan, İran, İtalya, Rusya, Avusturya, Almanya, Fransa, İngiltere Ordularıyla İlgili Resmî Raporlar*, New York, Appleton, 1878.
276.Van, Lennep. Henry John, *Yunan Eşkıyaları Arasında On Gün*, Boston, Congregational Sunday-School ve Publishing Society, 1874.
Anadolu'nun Az Bilinen Yörelerinde Seyâhat, İncil Edebiyatından Resimli Örnekler ve Arkeolojik Araştırmalar, New York, A. O. Van Lennep, 1870.
277.Vassar. John Guy, *Dünyanın Etrafında Yirmi Yıl*, New York, Rudd & Carleton, 1861.
278.Vetromile, Eugene. *Her İki Yarıkürede Tur ya da Dünya Turu*, New York & Montreal, Sadlıer. 1880.
Avrupa, Mısır, Arabistan, Petra, Filistin ve Suriye'de Geziler., New York, Sadlier, 1872.
279.Vincent, Frank, *Gerçek Afrika ya da Gelişen Kıta: Bir Keşif Gezisi*, New York. Appleton, 1895.
280.Vincent. John Heyl & Robert E. M. Bain, *Celileli Adamın Dünyevî Adımları, Lord'umuzun ve Havarilerinin Dünyevî Hayatlarıyla İlgili Yerlerin Dört Yüz Fotoğrafla Tasviri*. New York & St. Louis, N. D. Thompson, 1893.
281.Wallace. Susan Arnold (Elston) "Mrs. Lew Wallace," *Boğaz Kıyısında ve*

Diğer Tasvirler, New York ve Chicago, Rand, McNally, 1898.
Mısır'da İstirahat: Potpuri, New York, Alden, 1888.
Hikâyesi Olan Deniz, Boston, Osgood, 1883.

282.Walworth, Ellen Hardin, *Genç Gözlerle Eski bir Dünya ya da Devr-i Âlem*, New York, Appleton, 1877.

283.Ward, Aaron, *Piramitlerin Etrafında: Kutsal Topraklar, Avrupa'nın Birçok Ülkesinde ve Afrika'nın Bazı Bölgelerinde 1859-60 Yıllarındaki Geziler*, New York, Carleton, 1864.

284. Ward, Matthew Flournoy, *Louisville Gazetesinin Arkansas Muhabiri M. Tarafından Üç Kıtadan Yazılan Mektuplar*, New York, Appleton, 1851.

285.Warner, Charles Dudley, *Doğu Akdeniz'de*, Boston, Osgood, 1876.
Mumyalar ve Müslümanlar. Hartford, Conn., American Publishing Co., 1876.
Mumyalar ve Müslümanlar Arasında Nil Kıyılarında Geçen Kış. Hartford, American, 1876.
Dolambaçlı Yollar, Boston and New York, Houghton, Mifflin, 1884.

286.Warren, Edward, *Baltimorelu Dr. John Norris'e Yazılan Mektuplar: bir Doktorun Üç Kıtadaki Tecrübeleri*, Baltimore, Cushings & Bailey, 1885.

287.Warren, Henry White, *Manzaralar ve İçyüzleri ya da Seyâhatle Edinilen Bilgi*, New York, Nelson & Philips, 1874.

288. Warren, John Esaias, *Avare ya da İspanya'da bir Ateşe: Fas İmparatorluğu'na Yapılan Kısa bir Gezinin Anlatısı da Dâhil*, New York, Scribner, 1851.

289. Warren, Mary Bowers, *Yurt Dışında Kısa Geziler*, Boston, Knight, 1895.

290.Warren, William Wilkins, *Nil Üzerinde Tekne Gezisi, Kahire'den Aswan'a Geziler ve 1866-67 Yıllarında Suriye ve Filistin Ziyareti*, Boston, Lee & Shepard, 1883.

291. Weeks, Edwin Lord, *Karadeniz'den İran ve Hindistan'a. Yazar Tarafından Resimlendirilmiş*, New York, Harper, 1896.

292.Wells, Thomas, *Filistin Üzerine Mektuplar ya da Akdeniz'in Doğu Kıyılarında Seyâhatin Betimlemesi*, Boston, Mussey, 1846.

293.Wheeler, Crosby Howard, *Fırat Üzerinde On Yol ya da İlkel Misyonerlik Politikalarının Örneklerle Açıklanması*, Boston, American Tract Society, 1868.

294.Wheeler, Mrs. Susan Anna (Brookings), *Cennet Bahçesinde Misyonerlik: Fırat Vadisindeki Hayattan Manzaralar*, New York and Chicago, Revell, 1899.

295.Whittle, Walter Andrew, *Yurt Dışında bir Baptist ya da Avrupa ve Tüm İncil Topraklarında Geziler ve Maceralar*, New York, Hill, 1890.

296.Wieting, Mary Elizabeth, *Dr. John M. Wieting'in Hayatındaki Önemli Olaylar, Eşiyle Dünya Gezileri*, New York, London, Putnam, 1889.

297.Wight, Orlando Williams, *Dönemeçli Yollardan Geçerek Ziyaret Edilen Ülkeler ve İnsanları*, Boston, Houghton, Mifflin, 1888.

298.Wikoff, Henry, *Bir Avarenin Anıları*, New York, Fetridge, 1880.

299.Willis, Nathaniel Parker, *Amerikan Fırkateyniyle Akdeniz'de Yaz Seferi*, New York, Scribner, 1853.

Yol Üstünde Karalamalar; Fransa, İtalya, Yunanistan, Anadolu, Türkiye ve İngiltere'de İkâmet ve Seyâhat, New York, Morris & Willis, 1844.

300.Wilson, Alpheus Waters, *Doğu'dan Evdeki Kızlarına Mektuplar*, 1890.

301.Wilson, Edward Livingston, *İncil Toprakları: Yazar Tarafından Çekilmiş Orijinal Fotoğraflardan Çizilmiş 150 Resimle Kutsal Yerlere Farklı bir Bakış*, New York, Scribner, 1890.

302.Wilson, Edward Stansbury, *Bir Doğu Gezisi: Akdeniz Kıyılarında Tarihî Şehirlere Yapılan Ziyaretlerin Anlatısı*, Cincinnati, Cranston & Curts, 1894.

303.Wilson, Samuel Graham, *İran'da Hayat ve Âdetler; Aslanın ve Güneşin Topraklarında İkâmet Sırasında Yaşananlar ve Manzaralar*, New York ve Chicago, Revell, 1895.

304.Wines, Enoch Cobb, *Donanmada İki Buçuk Yıl ya da Amerikan Fırkateyni Constellation'la 1829, 1830 ve 1831 Yıllarında Akdeniz Seferinin Seyir Defteri*, Philadelphia, Carey & Lea, 1832.

305.Wise, Henry Augustus, *Kadırga, Cebelitarık'tan İstanbul'a. (Harry Gringo)*, New York, Scribner, 1857.

306.Wood, Mrs. Mattie Sisson, *İngiltere ve Doğu ya da Hıristiyan Kutsiyetini Yaymak Amacıyla Yapılmış Evangelistlerin Dünya Turundan Manzaralar Olaylar ve Yapılan İşler*, North Attleboro, Mass., J.A. Wood, 1882.

307.Woodruff, Samuel, *1828 Yılında Malta, Yunanistan, Anadolu, Kartaca, Cezayir; Mao ve İspanya'ya Yapılan Turun Güncesi. 1828 Yılının Mayıs Ayında Herald Gemisiyle New York Şehri Yunan Komitesi Vekilleri Tarafından Izdırap İçindeki Yunanlılara Getirilen Erzak ve Kıyafet Kargosunun Dağıtımının Kaydı*, Hartford, Cooke, 1831.

308.Woolson, Constance Fenimore, *Mentone, Kahire ve Korfu*, New York, Harper, 1895.

309.Worcester, John, *1882 Yılının Baharında Filistin'e bir Gezi*, Boston, Massachusetts New Church Union, 1884.

310.Workman, Fanny (Bullock), *Cezayir Anıları: Sahra Çölü ve Atlas Dağları Üzerinden Bisiklet Turu*, New York, Randolph, 1895.

311.Young, John Russell, *General Grant'le Dünya Turu: 1877, 1878, 1879 Yıllarında Eski Amerikan Başkanı General Grant'in Avrupa, Asya ve Afrika'nın Çeşitli Ülkelerine Gezisi*, New York, American News Co., 1879.

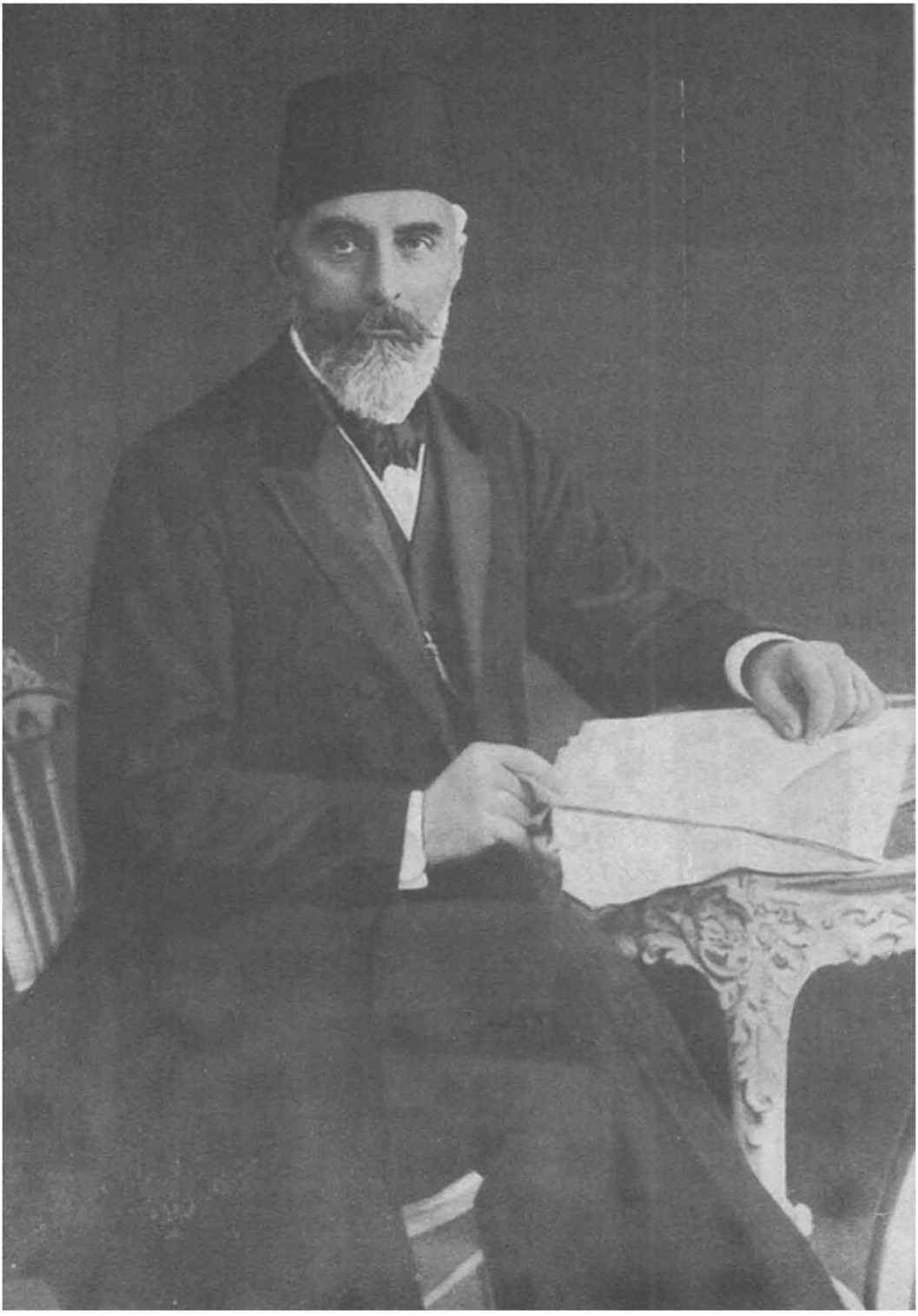
312.Young, Robert Anderson, *Resimli Yurt Dışı Gezileri*, Nashville, Tenn., Publishing House of the Methodist Episcopal Church, 1892.



‘Bu da Geçer Ya Hû!’

Anadolu ve Rumeli kazaskeri Mustafa İzzet Efendi’nin celî sulûs levhası; ‘Bu da Geçer Ya Hu!’ Osmanlı Devleti’nin bir yüksek bürokratı olan Mustafa İzzet Efendi, Ayasofya Camii’ndeki levhaları ve İstanbul Üniversitesi giriş kapısı üzerindeki yazıları da kaleme alan kişidir. ‘Basmasa mübârek kademin rûy-i zemine/ Pak itmez idi kimseyi hâk ile teyemmüm’ levhaları da meşhurdur.

JÖN TÜRKLER



Ahmet Rıza Bey

JÖN TÜRK DÜŞÜNCESİNDE MODERNLİK VE MODERNLEŞME

İlyas Söğütlü *

GİRİŞ

Osmanlı-Türk toplumunda modernleşme, Batı'da olduğu gibi, toplumun iç dinamiklerinin yarattığı, sivil çevresel aktörlerce yönlendirilen çok boyutlu bir değişim süreci olarak başlamış değildir. Türk modernleşmesi temelde, yönetici elit içindeki dar bir kadronun Batı ile Osmanlı arasındaki güç dengesini yeniden kurma amacıyla yürürlüğe koyduğu reform programlarına dayanır. Türk reformistlerinin algılamalarına göre bir toplumda modernleşme yönünde bir değişim, ancak bu işlevi toplum adına üstlenen bir seçkinler kadrosunun bilinçli ve kararlı çabaları ile gerçekleştirilebilir. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk aydın bürokratı sorunu bu biçimde koymuş ve kendisini de bu değişimin faili ve sorumlusu olarak konumlandırmıştır. Bu söylemin düşüncelerimiz üzerinde kurduğu hegemonya nedeniyle, kendisini modernleşmenin baş aktörü olarak konumlandıran bu aydın-bürokrat kadroların modernlik algıları ile modernleştirme önerilerinin, modernleşmek için gerekli iç dinamiklerden yoksun olan

* Y. Doç. Dr. İlyas Söğütlü, Bilecik Üniversitesi, İİBF Siyaset ve Sosyal Bilimler ABD.

bir toplumda modernleşme yönünde bir açıklığın yaratılması açısından ne ölçüde elverişli olduğu sorusu üzerinde yeterince durulmamıştır[1].

Bu yazının amacı, bu aydın öncülüğü tezinin, Batı düşüncesinden alınan teorik desteklerle daha da güçlenerek hegemonik bir düzeye ulaştığı Jön Türk düşüncesini, bu temel soru(lar) açısından ele almaktır. Bu doğrultuda ilk olarak, "bu vatan nasıl kurtarılabilir?" sorusuna Jön Türklerden önce bulunan karşılıkları genel çizgilerle de olsa ele almak gerekir. Çünkü Jön Türk hareketi, Osmanlı İmparatorluğu içindeki reformcu hareketlerin bir halkasıdır. Ve tabiatıyla ilki ve sonu da değildir. Bu itibarla, kendisinden öncekilerden etkilendiği gibi sonrakileri de etkilemiş ve şekillendirmiştir.

TANZİMAT MODERNLEŞMESİ

Osmanlı, Batı karşısında aldığı ilk yenilgiden itibaren hep Batı ile arasındaki güç dengesizliğini giderecek tedbirleri alma yönünde bir arayış içinde oldu. Ancak bu doğrultuda atılan adımlardan hiçbiri, Osmanlı'yı bir Batı toplumu haline dönüştürmeyi hedeflemiyordu. Amaç, geleneksel düzeni Batı'dan bazı askerî ve idarî teknikleri alarak revize etmekten ibaretti. 19. yüzyılın başlarına gelindiğinde ise Osmanlı devlet ricâli, devletin devam ve bekası için Osmanlı klasik sisteminde esaslı bir değişiklik yapma zarureti ile karşı karşıya kaldı. 1839'da yayımlanan Gülhane Hattı Hümayûnu ile başlayan Tanzimat hareketi bu konudaki kararlılığın en somut yansıması oldu.

Tanzimat'ın reform programı, Batı başarısının asıl kaynağının ne olduğu sorusuna bulunan cevapla paralellik arz etmiştir. Tanzimat yazarlarının gözünde Batı'ya bu üstünlüğü sağlayan en temel öğe bilim ve teknolojidir. Batı karşısında aldığı yenilgiler dizisine son vermek için Osmanlı'nın yapması gereken de bir an evvel bu güç kaynaklarına sahip olmaktır (Hanioğlu, 1989: 9-27). Görüldüğü üzere Tanzimat kadroları, Batı'yı daha çok bir fizikî güç olarak algılamış ve Batı bilim ve teknolojinin gerisinde daha derin düşünceler olduğu gerçeğini fark edememişlerdir. Bu nedenle de Tanzimat, modernleşmeyi, devlete eski gücünü kazandıracak bir bilgi, teknoloji ve kurum aktarımı olarak telakki eden oldukça muhafazakâr bir anlayış etrafında şekillenmiştir.

---

[1] Bu çalışmada "modernleşme" kavramı, Osmanı Türk toplumunu Batı sistemine uydurma amacına yönelik çabaları anlatmak için kullanılmaktadır. Hiç şüphesiz gerek Tanzimatçılar, gerekse Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler, bu yöndeki eylemlerini adlandırmak için "modernleşme" kavramını kullanmamışlardır. Ancak ıslahat, reform, Batılılaşma gibi alternatif kavramlara kıyasla, onların bu yöndeki çabalarının yöneldiği nihai amacı daha açık anlatması bakımından modernleşme kavramı tercih edilmiştir.

Tanzimat ricâlinin, Batılılaşmayı bir kimlik sorunu, Batı'yı da kültürel boyutları da olan bir bütün olarak algılayamamasının en başta gelen nedenlerinden biri, kendi dünya görüşünün doğruluğuna olan aşırı güvendi. Bu kuşağa göre Batı'nın üstünlüğü, sadece maddi alanla sınırlıydı, ahlâki ve manevi değerler bakımından ise üstünlük Müslümanlarda idi. Hattâ onlara göre Batı'nın bu maddi güce erişmesini sağlayan bütün unsurlar İslâm'da da mevcuttu. Yani Osmanlı için sorun, teoride değil, uygulamadaydı (Çetinsaya, 2002: 57-58)[2]. Dolayısıyla Osmanlı için 'Batılılaşma', hem bir kurtuluş hem de bu anlamda bir öze dönüş hareketi olacaktı. Gerçekten de Tanzimat seçkinlerinin gözünde Batılılaşma, yansız ve teknik bir kavramdı. Bu, belki de o günden bu güne, toplumumuzda Batılılaşmanın en geniş anlamda kabul gören biçimi oldu.

Tanzimat'ın reform programı kapsamında Osmanlı askerî düzenini, idarî teşkilatını ve hukuk sistemini Batı'ya uydurmak üzere bir reformlar dizisi yürürlüğe konuldu (Ortaylı, 2008). Batı gücüne erişme yolunda kendisine sihirli bir güç atfedilen pozitif bilimi ve teknolojiyi yeni kuşaklara öğretmek üzere birbiri ardına Batı tarzı okullar açıldı. Tanzimatçılar, yapılacak bu askerî, idarî ve hukukî düzenlemelerle Batı ile aradaki mesafenin kısa bir sürede kapatılabileceği şeklinde naif bir inanç içerisindeydiler[3]. Bu inanç, onların, Batı'nın ulaştığı düzeyin arka planındaki süreçleri yeterince kavrayamamış olmalarından kaynaklanıyordu. Bu yüzden Tanzimatçılar, Osmanlı'yı Batı düzeyine çıkarmak üzere Batı'dan nelerin alınabileceğini belirlerken daha çok Batı'nın görünen yüzü üzerinde yoğunlaştılar ve Batı'ya dair bazı imajları ve parçaları bütünün kendisi sandılar. Çünkü Tanzimat kadroları, bir medeniyeti temellendirmenin soyut kavramlarla mümkün olacağı gerçeğinin farkında değillerdi (Yavuz, 2002: 212).

Yürürlüğe konulan reformlar, beklenebileceği gibi, toplumda sahici ve derinlere giden bir modernleşme dinamiği yaratamadı ve daha ziyade üst yapıyla sınırlı bir takım hukukî ve idarî düzenlemelerden ibaret olarak kaldı. İşlevsel olabilecekleri nesnel koşulların oluşmaması nedeniyle, salt

---

[2] Bu yüzden Avrupa'ya gönderilecek öğrencilerin Batı kültürü ve düşüncesi ile temas etmesini engellemek üzere Paris dışında bir konakta ikamet etmeleri bir çözüm yolu olarak düşünülmüştür. Zira yegâne amaç onları, bir bilim ve teknoloji ithalatçısı olarak Batı kültürü ile hiçbir ilişkiye geçmeden ülkeye döndürmektir (Hanioğlu,1989:13).

[3] Tanzimat Fermanı'nda yer alan "Devlet-i Aliyyemizin mevki-i coğrâfîsine ve arazi-i münbitesine ve halkın kabiliyyet ve istidatlarına nazâran esbâb-ı lazimesine teşebbüs olunduğu halde beş on sene zarfında bi-tevfikihî teâlâ süver-i matlûba hâsıl olacağı zâhir olmağla...Devlet-i Aliyye ve memâlîk-i mahrûsamızın hüsn-i idâresi zımmında b'azı kavânîn-i cedide vaz' ve tesisi lazım ve mühim görünerek..." (Inalcık-Seyitdanlıoğlu, 2006:1) ifadeleri meselenin ne kadar hafife alındığının bir göstergesidir.

Batı'ya benzeme uğruna aktarılan kurum ve normların çoğu, ithal edildikleri toplumlardaki gibi bir öze ve espriye asla kavuşamadılar (Mardin, 1992: 12-13). Büyük umutlarla başlayan Tanzimat, Osmanlı'yı Batı kadar güçlü kılma noktasında kendisinden beklenen yararı sağlayamadı. İnalcık'ın ifadeleriyle (İnalcık, 2006: 135); "Kâğıt üzerinde yapılan ıslahat, yeni adlar altında eskinin devamından yahut en çok eski ile yeniyi uzlaştıran bir tedbirden ibaret kaldı" Öte yandan Batı'nın gümrükte bırakılmak istenen kültürü, hedeflenenin aksine Osmanlı toplumunun gündelik yaşamını ve düşünme biçimlerini etkilemeye başladı. Bu amaçlanmamış gelişme, çok geçmeden halk katlarında ciddi bir tepkiye yol açtı ve bu tepkiler Osmanlı düşünce hayatında da yansıma buldu. Bunun Türk modernleşmesi açısından en kritik sonucu ise Batılılaşmanın bir zihniyet ve kimlik sorunu olarak da tartışılmaya başlanması oldu[4].

YENİ OSMANLILAR

Tanzimat ricalinin uyguladığı bu merkeziyetçi modernleşme yöntemine ve modernleşmenin geleneksel kültür üzerinde yarattığı etkilere yönelik ilk esaslı tepki, 1860'larda ortaya çıkan bir aydın hareketi olan Yeni Osmanlılar'dan geldi. Burada öncelikle belirtilmesi gereken husus, bu grubun Tanzimat'a değil onun uygulanma biçimine karşı olduklarıdır. Namık Kemal'e göre Tanzimat düzenlemeleri Osmanlı toplumunun kendine has özellikleri dikkate alınmadan, Batılı olan her şeye yüksek değer atfetmekten türeyen bir taklitçilikti (Lewis, 2004: 142). Batı'ya benzemek ve Batı'yı memnun etme uğruna aktarılan kurum ve değerler, kendi toplumuna yabancılaşmış müstebit bir memurlar zümresi ortaya çıkarmaktan başka bir işe yaramamıştı (Mardin, 1989: 12). Kendilerine büyük umutlar bağlanan merkeziyetçi reformların yükü ise, bu reformlardan en ufak bir fayda görmemiş olan halk yığınlarının boynuna yüklenmişti.

Namık Kemal, Tanzimatçıları, reform konusunda yeterince samimi bulmuyordu. Çünkü ona göre Tanzimat, hukukî ve sosyal boyutu zayıf olan ve daha çok Batı'nın gözünü boyamaya yönelik sınırlı bir siyasî reform programından ibaretti ve onlar da Babıâli'nin eşiğini aşamamıştı (Lewis, 2004: 169). Başta Namık Kemal olmak üzere Yeni Osmanlılar, reformlar konusunda daha ileri gidilmesi taraftarıydılar. Namık Kemal için esas sorun, *keyfî* yönetimden *yasal* yönetime geçişti. Tanzimat, ilânıyla bu yöndeki umutları uyandırmış olmakla birlikte, uygulama tam bir

[4] Bu türden bir batılılaşmanın toplum katlarındaki yansımalarının dönemin edebi eserlerinde hangi figürler üzerinde ifade bulduğuna dair esaslı bir çalışma için bakınız: Şerif Mardin,"Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi*, 2.Baskı, Der. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İletişim Yay., İstanbul 1992.

düş kırıklığı yaratmıştı (Namîk Kemal, 2005: 221-222). Ona göre bütün sorunların kaynağı olan şahsi yönetimden, ancak icra organını sorumlu tutacak bir parlamentonun açılması ve temel hak ve hürriyetleri güvenceye alacak bir Anayasa'nın kabulü ile kurtulabilirdik (Tunaya, 2004a: 58).

Yeni Osmanlılar'a göre Tanzimat, bir kültür taklitçisi olduğu için, kültür planında da kısır kalmış ve Müslüman toplumu kökünden sarsmıştır (Mardin, 1992: 87-88). Hareketin sembol isimlerinden Namık Kemal, medeniyetin ancak bize faydalı olan yanlarının alınabileceğini, Batı'nın kültürünü ve ahlâkımıza aykırı olan âdetlerini almak zorunda olmadığımızı belirtir (Namık Kemal, 2005: 360-361)[5]. Yeni Osmanlılara göre; Batı kadar güçlü olmak için onlara benzemeye lüzum yoktur. Bize yakışan kendimiz kalmaktır ve bunun yolu da kendisine yabancılaştığımız özümüze; *hakiki İslâm*'a geri dönmektir. Zira hakiki İslâm, zaten Batı'daki siyasal ve toplumsal gelişmeyi sağlayan bütün unsurları içermektedir[6]. Namık Kemal bu tezi doğrulamak için Batı terakkisinin nedeni olarak gördüğü öğelerin İslâmi karşılıklarını bulup çıkarmak ve hattâ Batı ile İslâm'ı bağdaştırmak için yoğun bir entelektüel çaba içerisine girdi (Ahmad, 2003: 38)[7]

Namık Kemal'in modernleşme önerileri salt siyasî konularla sınırlı değildir. O, Osmanlı'nın içinde bulunduğu kötü vaziyetin en önemli sebeplerinden biri olarak iktisadî geriliği gösterir. Bu geriliğin nedeni İslâm değil, imparatorluğun dünya ekonomisinin bir pazarı haline gelmiş olmasıdır (Ahmad, 2003: 39). Dış ticarette yabancılara tanınan imtiyazlar, dış borçlanma, ağır vergi yükü ve askerlik sebebiyle gerileyen tarımsal üre-

---

5 Aynı dönemde *İbret*'te şöyle deniyordu: "Biz medeniyetimizi ilerletmek için Avrupa'dan mahsûl-i akl olan terakkiyat-ı ilmiye ve sınaiyeyi almaya çalışacağız. Sokak baloları, ahlâk serbestliği, açlıktan ölenlere acımamak, insaf ve merhamete lüzumsuz iki lûgat-ı garibe nazarıyla bakmak gibi beliyyât-ı şeytaniyesini istemiyoruz" (aktaran: Hanioğlu, 1989: 29).

6 Ancak Yeni Osmanlıların bu konudaki tutumu dönemin muhafazakâr modernistlerinden bir ölçüde farklıdır. Şerif Mardin, Namık Kemal'deki gelenek savunusunun bir ölçüde araçsal bir anlamı olduğundan söz etmektedir. Namık Kemal'in, Batı'nın faydalı yönleri dururken onun, tüketim kalıplarını, eğlence biçimlerini alan taklitçi, köksüzlüğün ve züppeliğin sembolü olan Bihruz Bey'e yönelik eleştirisinin ana nedeni, bu tipin halkın "hakiki bir ilerleme" yönünde seferber edilmesine engel olmasıdır. Kısaca, tipik bir muhafazakâr modernist olan Ahmet Mithat Efendi'nin Bihruz eleştirisi ile Namık Kemal'inki farklıdır. Namık Kemal'in gelenek savunusu da çok taktikseldir. Modernleşme yolunda dinden bir araç olarak yararlanma biçiminde daha sonra Jön Türk düşüncesinde de izine rastlayacağımız tutum, Yeni Osmanlıları, Batı'dan aktarılacak olan öğelere İslâmi bir dayanak bulmak gibi bir davranışa yöneltmiştir. Hâlbuki Namık Kemal özel yaşamında klasik tipten çok Bihruz'a yakındır (Mardin, 2007: 53; Hanioğlu, 1989: 27).

7 Bu çabalar onu, Batı'nın siyasî düzeni konusunda döneminin en derli toplu ve açık fikir sahibi kişisi haline getirdi. Namık Kemal'in Temmuz 1872 tarihli *İbret*'teki "Hukuk-u Umumiye" başlıklı makalesi onun demokratik bir siyasî düzenin pek çok öğesini kavramış olduğunu göstermektedir. Bkz. Namık Kemal, 2005: 124.

tim, yolların ve eğitim imkânlarının yokluğu bu geriliğin başlıca âmilleridir (Lewis, 2004: 170-171). Yapılacak bir vergi reformuyla Türk tarımının yeniden canlandırılması, askerliğin gayrimüslimlere de yaygınlaştırılarak Türk unsurundaki azalışın durdurulması, imâlat sektörünün canlandırılması için uygun kredi sisteminin tesisi ve bu alanı tahrip eden vergi tarifesinin kaldırılması onun önerilerinden bazılarıdır (Mardin, 1996: 356). Ona göre Batı karşısında ayakta kalmanın yegâne etkin yolu sanayileşmedir. Bunun için de toplumda belirli bir sermaye birikimine ulaşılması, bankaların, ticarî şirketlerin ve fabrikaların kurulması gerekir. Bu önerilere bakarak Namık Kemal'in Batı'nın meydan okumasına karşılık aktif bir cevap verme yani misillemeci bir tavır içinde olduğu söylenebilir. Sermaye birikimi ve şirketleşmenin Batı düzeyine ulaşmanın itici gücü olduğunu ve bunun diğer parametreleri de harekete geçireceği yönündeki teşhisi (Namık Kemal, 2005: 48-49) onun Batı uygarlığının olgusal boyutunu kavrama noktasında aldığı mesafeyi gösterir. Namık Kemal'in modernleşme önerisinde değişim, tabandan tavana yürüyen bir süreçtir ve bu sürecin ana aktörü devlet değil, toplumdur (Namık Kemal, 2005: 212). Bu yüzden o, Batı uygarlığının prototipi olarak Fransa'yı değil İngiltere'yi göstermiştir. Namık Kemal her ne kadar kültürel değerleri koruma anlamında muhafazakâr bir tutum sergilese de onun ilerleme stratejisi geriye değil kesinlikle ileriye doğrudur.

Yeni Osmanlıların, Batılılaşmanın düzeyi ve sınırı konusunda tam bir mutabakat içinde oldukları söylenemez. Bu aydın grubu içinde çoğunluk tarafından paylaşılan Namık Kemal'in muhafazakâr, sentezci modeline karşı Şinasi farklı bir çizgide yer almaktadır. Yeni Osmanlılar arasında Batı düşüncesinin derinliklerini en iyi anlayabilen ve o düşüncenin laik niteliğini kavrayabilmiş olan kişi Şinasi'dir (Mardin, 1992b: 84; Berkes, 2004: 283). Şinasi dışında Avrupa'nın rasyonalizm akımına katılabilenleri sayısı, –Abdullah Cevdet istisna edilirse– hattâ İkinci Meşrutiyet'ten sonra bile yok denecek kadar azdır (Mardin, 1992a: 167). Namık Kemal'in aksine Şinasi meseleyi bir medeniyet tercihi olarak görür. Ona göre yeni medeniyetin esası "akıl"dır. Yanlış inançlar yüzünden farklı bir biçim almış olan İslâmiyet de aslında akılcılığı esas almaktadır (Ülken, 1994: 66-67). Osmanlı toplumunun kurtuluşu da bu akılcı düşünce biçimini içselleştirebilmesine bağlıdır. Şinasi, bu mülahaza nedeniyle zamanının çoğunu, siyasî konulardan ziyade entelektüel faaliyetlere hasretmiştir (Ebuzziya Tevfik, 2006: 341-344). Namık Kemal tarafından medeniyete giden yol dinî ahlâk tarafından çizilirken, Şinasi için bu yol ancak rasyonalite tarafından garanti altına alınmıştır (Göle, 1998: 72). Hareket içinde vücut bulan bu iki farklı modernlik kavrayışı ve modernleşme

modeli, Jön Türk düşüncesi içinde çeşitli uğraklardan geçerek daha da billurlaşacak ve Geç Osmanlı döneminde modernleşme tartışmaları, 1902 Jön Türk Kongresi'ne kadar, temelde bu eksen üzerinden ilerleyecektir.

JÖN TÜRKLER

Bu kısımda ilk olarak Jön Türklerin modernleşme kavrayışını belirleyen temel parametreler ele alınacak sonra da hareket içinde dile getirilen farklı önerilerin birbiriyle benzeşen ve ayrılan yönleri üzerinde durulacaktır. Ancak Jön Türkler'in muhalefetten iktidara geçtikleri 1908 Devrimi sonrasındaki modernleşme tartışmaları bu çalışmanın dışında tutulacaktır.

Bilindiği üzere 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin karşı karşıya bulunduğu başlıca sorun, gayrimüslim ayrılıkçı milliyetçiliğidir. Dış devletlerin, özellikle de Rusya'nın kışkırtmaları, sorunu büsbütün ağırlaştırmış ve Osmanlı Devleti'ni bir varoluş meselesi ile karşı karşıya getirmiştir. İmparatorluğun dağılma tehlikesine karşı bir çare olarak formüle edilen ve tüm tebaayı bir ortak vatan fikri etrafında birleştirmeyi hedefleyen *Osmanlıcılık* ideolojisinin en somut ifadesi olan Meclis-i Mebusan'ın kapatılması ve 1876 Anayasası'nın askıya alınması, Osmanlı aydın zümrelerinde büyük bir hayâl kırıklığına yol açmış ve Yeni Osmanlıların başlatmış oldukları hürriyetçi mücadelenin yeniden canlanmasına zemin hazırlamıştır (Akşin, 2009: 48). Temelde Abdülhamit'in mutlakiyetçi rejimine son verme ortak paydasında birleşen tüm bu muhalif grupları ifade etmek üzere bulunan isim "Jön Türkler" dir (Somel, 2002: 107).

Hareketin ilham kaynağı, 1877'de Abdülhamit tarafından dağıtıldıktan sonra faaliyetlerini Avrupa'da ve yurt içinde sürdüren Yeni Osmanlıların, yani Namık Kemal, Ziya Paşa ve Şinasi'nin hürriyetçi fikirleridir. Önderleri ise modernist bürokratlar yetiştirmek üzere açılan okullarda yetişen ve zihniyet dünyaları devleti çöküşten kurtarma ve devlete hizmet etiğiyle şekillenen ve yaşamlarının bir kısmını gerek tahsil gerekse sürgün nedeniyle Avrupa'da geçiren aydın kişilerdi. Jön Türklerin entelektüel yönelimlerini ve eylemlerini, Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü koruma, onu geri kalmışlıktan ve Batı karşısında yaşadığı eziklik duygusundan bir an evvel "kurtarma" kaygısı şekillendiriyordu[8]. Onlara göre imparatorluğun siyasî birliği için tek çözüm, 1876 Anayasası'nın yeniden yürürlüğe konulması ve parlamentonun açılmasıydı. Tüm tebaanın temsil edildiği bir parlamento ve anayasal güvence altına alınmış vatandaşlık hakları, milliyetçi eğilimleri gemlemek ve bütün Osmanlı unsurlarını bir

[8] Bu çatı altında toplananların ideallerini, kurmuş oldukları örgüt için buldukları isim en açık biçimde özetliyordu: İttihat ve Terakki.

Osmanlı vatanı ve vatandaşlığı fikri etrafında birleştirmek için yeterliydi[9]. Osmanlı toplumunun yüz yüze olduğu ikinci sorun ise geri kalmışlıktı. Birinci amaç konusunda hareket içinde hemen herkes hemfikir olmakla birlikte, terakkinin nasıl mümkün olacağı ve Batılılaşmanın sınırı, kapsamı ve yöntemi konusundaki görüşler muhtelifti[10].

Öncelikle belirtmek gerekir ki; Jön Türk kadroları arasında ana tartışma, Batılılaşma veya mevcudu muhafaza konusunda değildi. İmparatorluğu, düşmüş olduğu bu vahim durumdan çıkarmak için Batılaşmanın bir zaruret olduğu noktasında hemen herkes hemfikirdi. Uyuşmazlık, Batı uygarlığını var eden nedenler ve modernleşmenin kapsamı ve yöntemi konusundaydı[11]. Tunaya'nın (2004a: 60) belirttiği gibi o dönemde ne kadar Jön Türk varsa, adeta o kadar ıslahat programı vardı. Buna rağmen Jön Türk düşüncesine yakından bakıldığında, bu konularda hareket içinde bir ölçüde iç tutarlılığı olan başlıca üç önerinin billurlaştığını ve bunların Türk modernleşmesinin sonraki aşamalarındaki modernleşme tartışmalarına da temel oluşturdukları görülmektedir (Berkes, 2004: 393). Bu çalışmada bu öneriler, muhafazakâr, radikal ve liberal modernleşme modelleri olarak ele alınacaktır.

Muhafazakâr Modernleşmeci Kanat

Jön Türk düşüncesinde başlangıçtaki hâkim eğilim, selefleri Yeni Osmanlı düşüncesinde olduğu gibi, modernleşmenin kültürel olmaktan çok bi-

---

[9] Ancak bütün bunlardan Jön Türk kadrolarının liberal demokratik bir düzenden yana oldukları sonucu çıkmamaktadır. Zira bu aydın grubunun bu pragmatist amacın ötesinde bir hürriyet kuramı yoktu (Mardin, 1992b: 100). "Onların parlamentarizmden muratları sorunlara âşina ve çözüm üretebilecek donanıma sahip seçkinlerden oluşan bir meclisin memleket meselelerine vaziyet etmesiydi. Üzerinde ittifak ettikleri bir husus, halkın talebine göre iş görmenin hikmet-i hükümete aykırı olduğuydu. Bu nedenle hayalini kurdukları meclis, farklı çıkar ve görüşlerin ifade bulduğu bir temsil organı değil, bir seçkinler topluluğuydu. Çünkü Mizancı Murat'ın ifadesiyle "*Az çok devlet umuruna aşina adamlardan mürekkep mahdut bir meclis-i meşveret daha ziyade iş görebilir*" di (Mardin. 1989: 78).

[10] Jön Türkler, hiç şüphesiz bütün görüşleri birbiriyle örtüşen kişilerden oluşan homojen bir grup değildir. Hareket, içinde çok farklı görüşleri, niyetleri ve kişilikleri barındıran oldukça geniş bir yelpaze manzarası arz eder. Örneğin Ahmet Rıza pozitivist, Mizancı Murat İslâmcı, Abdullah Cevdet biyolojik materyalist, Malûmyan Efendi Ermeni Komitecisi, Yusuf Akçura Türk milliyetçisidir. Ancak hepsini birleştiren ortak bir nokta vardır; o da Abdülhamit karşıtlığı ve anayasal rejim taraftarlığı (Hanioğlu, 1981: 33).

[11] Jön Türklerin bu temel konulardaki görüşleri arasında kesin ayırımlar yapmak çok da kolay değildir. Çünkü o dönemde, bir an için bir görüşü hararetle savunan bir Jön Türk'ü kısa bir süre sonra oldukça farklı bir yöneliş içinde görmek mümkündür. Zira bu kişilerin Batı ile ilgileri entelektüel kaygılardan çok devletin çöküşünü durdurmak üzere Batı'dan nelerin alınabileceği gibi oldukça pragmatist bir niyetten türemiştir. Bu yüzden, soruna çare olarak gördükleri her düşünceyi, bilgiyi bir kurtuluş reçetesi olarak sunma gibi aceleci bir tutum içinde olmuşlardır. Düşüncelerinin eklektik ve yüzeyselliğinin nedenlerinden biri budur.

limsel ve teknik bir mesele olarak ele alınmasıdır (Mardin, 1989: 75-76). Bu yaklaşımda modernlik, *özsel* değil *araçsal* bir değeri haizdir. Kısaca sorun, bir zaruret gereği, Osmanlı'yı eski şaşalı günlerine döndürecek kimi tekniklerin Batı'dan alınması olarak takdim edilir. Hareket içinde, bu muhafazakâr modernlik çizgisini Mizancı Murat Bey'in temsil ettiğini görüyoruz (Hanioğlu, 1989: 190-191; Mardin, 1989: 80-102). Muhafazakâr modernleşme önermesinin ilk dikkati çeken yanı, bütünlüklü bir modernlik kavrayışına dayanmayışıdır. Burada Batı, daha çok bir fizikî güç olarak tahayyül edilir. Bu gücün tek kaynağı ise bilim ve fendir, Batı'nın kültürü ve ahlâkı değildir. Örneğin Mizancı Murat'a göre İslâm dini, imparatorluğun çöküşünün sebebi olmadığı gibi onun yeniden toparlanmasının önünde bir engel de oluşturmamaktadır (Ramsour, 2001: 57; Berkes, 2004: 396). Batı'ya bu maddi üstünlüğü sağlayan tüm ilkeler İslâm'da da mevcuttur.[12] Dolayısıyla hakiki İslâm'a dönmemiz bile tek başına bu geriliğin kendiliğinden bertaraf olmasına yetecektir.

Görüldüğü üzere bu kanat, sınırlı bir modernleşmeden yanadır ve ilerleme stratejileri de Batı'nın maddiyatı ile İslâm'ın maneviyatı arasında bir senteze dayanmaktadır.[13] Ancak onların, bilimsel ve teknik ilerleme konusundaki önerileri bir hayli yüzeysel ve meselenin özüyle ilgili olmaktan uzaktır. Bunlar arasında elle tutulur olan tek öneri, "eğitim"dir. Muhafazakâr kanada göre bilimsel ve teknik ilerleme, genel eğitim düzeyinin yükselmesine paralel olarak âdeta kendiliğinden gerçekleşecektir (Mardin,1989: 70). Zira "sorun"un kaynağına dair teşhislerinde de aynı yüzeysellik göze çarpar. Örneğin Mizancı Murat yayınladığı risalecikte sorunu padişahın[14] ve bürokratların âdil ve dürüst olmamaları, hânedân üyelerinin harem entrikalarıyla zaafa uğramış olması, idarenin bozulmuş olması olarak sıralamaktadır. Ona göre hânedân üyelerinin eski sağlıklı günlerine geri dönmesi, parlamentonun yeniden açılması, basın hürriyetinin sağlanması ve bu yolla idarenin kötülükleriyle mücadeleye imkân sağlanması, çalışkan ve dürüst memurların iş başına getirilmesi ile çöküş

[12] Bu o yıllarda, yönetimin de benimsemiş olduğu bir anlayıştır. Bu nedenledir ki; II. Abdülhamit döneminde okullarda temel felsefî ve dünyaya bakış gibi konuların ele alınmasına izin verilmemiştir (Karpat, 2006: 66-67).

[13] Şerif Mardin, Mizancı Murat'ın tezlerini savunmak için İslâm'a müracaatını, İslâm'ın değerine inanıp onu gerçekten Batı uygarlığı ile bağdaştırmaya çalışan birinin girişiminden çok İslâm'ı kendi benliğini korumak için bir silah olarak kullanan birinin hareketi olarak değerlendirmektedir (Mardin, 1989: 92).

[14] Şerif Mardin, "âdil hükümdar" idealinin modernleşme akımına katılan İslâm topluluklarının Batılılaşmanın ilk evresinde gösterdikleri tipik bir tepki olduğunu belirtmektedir (Mardin, 1989: 67). Bu hususta ayrıntılı bir çalışma için bkz: Bedri Gencer, "Garp Meselesi: Son Osmanlı ve Mısır aydınlarının Batı medeniyeti Tasavvuru" *Muhafazakâr Düşünce*, Sayı:16-17. Bahar-Yaz 2008, ss. 33-57.

durdurulabilecektir (Ramsour, 2001: 57-58). Mizancı Murat, bu öneriler arasında, güvenilir bir *öncü elit* yetiştirmeye özel bir önem vermiştir. Zira kısa devlet hizmeti sırasında asalak bir memur zümresinin nasıl toplumu sömürdüğünü gözleme fırsatı bulmuştur. Bu yüzden o, devlet hizmetinde "verim" kavramını yerleştirmek ve Batı'da olduğu gibi devleti ve bürokrasiyi rasyonel bir araç haline dönüştürmek, yani Webergil anlamda yasal-ussal bürokrasiyi oluşturmak istemiştir (Mardin, 1989: 100).

Mizancı Murat, kültürel modernleşme konusundaki muhafazakâr tavrının aksine siyasî modernleşme konusunda daha ilerici bir tutum içindedir. Hukuk devleti, yasalar önünde eşitlik, basın özgürlüğü, bütün Osmanlı tebaası için genel siyasî af, seçimle gelen bir meclis ve bu meclise karşı sorumlu bir hükümet onun hayâlini kurduğu siyasî düzenin başlıca ilkeleri arasındadır.[15] Ancak onun siyasî önerilerinde sultanın otoritesin sınırları, laik hukuk tarafından değil, şeriat tarafından çizilir. O, sorunların temel çözümü olarak gördüğü Meşrutiyet'i de, şeriat dairesi içinde bir meşveret olarak tarif eder (Berkes, 2004: 395-396).

Bu kanadın görüşlerindeki ilk naif yan, Batı'nın kültürü ile bilim ve teknolojisinin birbirinden ayrı gerçekliklermiş gibi algılanmasıdır. İkincisi ise imparatorluğun Batı karşısındaki yenilgisinin nedenlerini iktisadî, düşünsel ve siyasî yönleriyle tüm bir toplumsal yapının içinde aramak yerine, onu salt idarî yapıdan kaynaklanan ve yine idarî kararlarla istenirse hemen düzeltilebilecek bir dizi aksaklıklar olarak görmüş olmasıdır.

Radikal Kanat

Hareket içinde önderliğini Ahmet Rıza'nın yaptığı ve bu çalışmada "radikal kanat" olarak adlandıracağımız grup ise muhafazakâr gruptan daha farklı bir öneriler demeti sunmuştur. Öncelikle bu farklılığı ortaya çıkaran nedenler üzerinde durmak gerekir. Osmanlı toplumunda, 19. yüzyılın ikinci yarısında, gerek tahsil gerekse sürgün nedeniyle Batı'ya giden kuşaklar arasında, dünya meselelerine bakışta İslâm'ın moral değerlerinden çok, Avrupa'nın Aydınlanma ilkelerini ölçüt almaya başlayan bir aydın grubu oluşmaya başladı. Bu zihniyet değişimi, Batı'yı körü körüne taklitten yorumlamaya yönelik epistemolojik bir kırılmanın da başlangıcını oluşturdu (Göçek, 1999: 274). Çünkü artık yeni kuşak Osmanlı aydınları, modernliğin görünür yüzünün arkasındaki düşünsel dünyayı keşfetmeye

[15] Bu önerilerine rağmen onun sultanın hükümranlık hakkının büsbütün ortadan kaldırıldığı tam bir liberal demokratik düzenden yana olduğunu söyleyemeyiz. O, sadrazamın atanması hakkını sultana bırakır, bakanlar meclise, sadrazam da padişaha karşı sorumlu olacaktır (Mardin, 1989:100).

ve onu bir zihinsellik (episteme) olarak kavramaya başlamışlardır. Zira Batı'ya ayak uydurma projesi çerçevesinde açılan modern okullar;

> ...(Y)aşadıkları düzenle değer çatışmasına giren ve içinden çıktıkları sosyal gerçekliğin tamamıyla dışında bir gerçekliği hayal eden fertler yetiştirme işlevi görmüşlerdir. Bu noktadan itibaren de Batılılaşma ve yaşanılanın dışında bir düzen kurma fikri eğitimle seçkinlik kazanan kitlenin temel arzusu olmuştur (Hanioğlu, 1992: 150).

Öte yandan aynı süreç, bu kitle arasında, Batı kültürünün üstünlüğü ve buna mukabil içyapının geriliği yönünde bir kanaatin oluşmasına da yol açmıştır. Açıkça dillendirilmese bile bu yeni kuşak için geriliğin baş sorumlusu "gelenek" ve "din"dir (Hanioğlu, 1989: 39). Batı uygarlığını var eden güç ise akıl ve bilimdir. Vapur, telgraf, tren, yeni ziraat usulleri, sanat, ticaret Batı'yı güçlü kılan her ne varsa pozitif bilimin ürünüdür. Bilimin gücüne duyulan bu katışıksız inancın ilk filizlenmeye başladığı yer, Mekteb-i Tıbbiye'dir.[16] Bu okulu Mekteb-i Mülkiye gibi diğer yüksek okullar izlemiştir (Mardin, 1989: 42-51). Tanrı'nın varlığına dair yapılan tartışmaların, çoğu kez biyolojik materyalistlerin zaferiyle sonuçlandığı Mekteb-i Tıbbiye, içinde yaşadıkları toplum değerleriyle çatışmaya giren yeni bir aydın tipinin ortaya çıkmasında önemli bir işlev görmüştür (Hanioğlu, 1989: 46). Bunda ise büyük ölçüde, pozitivizmin ve biyolojik materyalizmin Fransız aydın zümreleri arasında etkili olduğu bir dönemde Mekteb-i Tıbbiye'ye bu ülkeden getirilen kitaplar ve eğiticiler belirleyici olmuştur. Bu etkilenme, çok geçmeden, Jön Türk kuşakları arasında, içinde yaşadıkları evreni maddi biçimde açıklama yönünde güçlü bir eğilim yaratmıştır (Hanioğlu, 1989: 44-45).

Bu yeni bakış açısına sahip kadrolara göre İslâm ile Batı medeniyetinin temelindeki pozitif felsefe, birbirine zıt iki farklı bilgi kaynağıdır ve bu nedenle de ikisinin bağdaştırılmasına imkân yoktur. Bu teşhis, Batı medeniyetinin bütün boyutlarıyla bir bütün ve ayrı bir medeniyet olduğu ve Osmanlı için kurtuluşun da ancak tam bir Batı toplumu olmakla mümkün olabileceği biçiminde radikal Batıcı görüşün Jön Türk düşüncesi içinde mayalanmaya başladığının bir işaretidir[17] Türk modernleşmesi açısından bunun başlıca iki sonucu olacaktır. Birincisi bağdaştırıcılık fikrinin

---

[16] Bu düşüncenin öbür yüzünde ise dini toplumsal gelişmenin önünde bir engel olarak görme ve toplum değerlerine soğuk ve mesafeli duruş vardır ki, bu duruşun en önemli temsilcileri olan Abdullah Cevdet ve Rıza Tevfik'in bu okulda yetişmeleri tesadüfi değildir (Hanioğlu,1981:8-9).

[17] Ancak Jön Türk kadroları, siyasî amaçlarına ulaşmak için halkın desteğine ihtiyaç duyduklarından, II. Meşrutiyet'e kadar bu konudaki fikirlerini açıkça ortaya koymaktan kaçınmışlardır.

tahtının sarsılmaya başlaması. Zira radikal kanat bunu "güzel" fakat "gerçekçi" olmayan bir kuram olarak değerlendiriyordu (Hanioğlu, 1981: 42). İkincisi ise gözlem ve deney yöntemiyle ispat edilemeyen her bilgiyi bilim dışı sayma biçimindeki pozitivist varsayımın Jön Türk düşüncesinde başat görüş haline gelmesi (Korlaelçi, 1986). Öyle ki, hareketin muhafazakâr kanadında yer alan yazarlarda bile bu yaklaşımın değişen tonlarda yansıma bulduğuna şahit olmaktayız. Örneğin Şerafettin Mağmumi, Abdullah Cevdet'e benzer biçimde "...bizde de âsâr-ı ciddiyeden ziyade 'hayaliye'ye 'fen'den ziyade şiire rağbet olun..."masından şikâyet edebiliyordu (Hanioğlu, 1981: 10). 1898'de bir Jön Türk yayını olan Osmanlı'da, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu vaziyetten salt bir siyasî rejim değişikliği ile kurtulamayacağı, tek çözümün Batı medeniyetinin bir bütün olarak alınması olduğu açıkça dillendirilmeye başlanmıştı (Mardin, 1989: 121-122).

Radikal kanada göre Batı uygarlığının temeli maddi anlamda bilimdi ve ilerlemek istiyorsak İslâm'a değil bu yeni bilgi kaynağına itibar etmeliydik (Işın, 1985:354-355). Bilimin temel referans olarak alınacağı alan açısından, muhafazakâr kanat ile bu kanat arasında ciddi bir fark vardır. Muhafazakâr kanatta bu alan, Batı düzeyine erişmemizi sağlayacak pozitif bilimlerle sınırlıyken, radikal batıcı kanat için bilim, hayatın bütün alanlarında geçerli tek referans kaynağıdır. Onların bilime olan bu aşırı güvenlerinin temelinde, pozitif bilim yöntemlerinin sosyal olaylara uygulanabileceği ve toplumsal sorunların çözümünde bilimden bir yol gösterici olarak yararlanabileceği biçimindeki pozitivist inanç yatmaktadır. Zira Osmanlı düşünce hayatında ilk sistematik Batı okuması, pozitivizm üzerinden gerçekleşmiştir ve hiç şüphesiz bu bir tesadüf sonucunda olmamıştır. Osmanlı reformcu kadroları, nasıl Batı düzeyine çıkabiliriz sorusuna en doyurucu cevabı pozitivist önermelerde bulmuşlardır. Toplumsal olayların da âdeta tabiat yasaları gibi değişmez yasalara tâbi olarak geliştiği ve bu nedenle de toplumsal sorunların bir fizik problemi gibi kesin kurallara bağlı biçimde çözülebileceği biçimindeki bilimle ilerleme arasında determinist bir ilişki kuran pozitivizm, adeta bir nass ölçüsünde kabul görmüştür [18]. Bu etkilenme düzeyini göstermesi bakımından Ahmet Rıza'nın şu ifadeleri dikkate değerdir:

> ...Cemiyet kavanin-i tabiyeye tâbi bir vücud-u mürekkepdir. Bu vücudun bir takım devri hastalıkları vardır. Teşhis-i maraz için hastayı söyletmeli, ahalinin hal ü mizacı derd ü ihtiyacı etibbayı millete malüm

[18] Döneme hâkim olan bu algılama nedeniyle onlar, toplumsal hayatın fizikî dünyadan apayrı bir yapısının olduğu gerçeğini fark edememişlerdir.

olmalıdır. Zehir bilinmedikçe panzehir bulunamaz (Hanioğlu, 1989: 604).

Geri kalmışlık hastalığından kurtulmanın ve toplumsal gelişmeyi sağlamanın tek yolu bilimin doğrularını yeni kuşaklara öğretmektir. Bu nedenle radikal kanadın modernleşme projesinin temelini modern eğitimin yaygınlaştırılması oluşturmuştur (Ahmet Rıza, 2009: 326-330). Bu kanadın prototip düşünürü Ahmet Rıza Bey'e göre Osmanlı'nın içinde bulunduğu durumdan kurtulması "ziraat ve sanayinin gelişmesine bağlıdır. Halkın bu zorunlulukları anlaması için ilk yapılacak iş, eğitim düzeyinin yükseltilmesidir (Mardin, 1989: 135). Radikal kanatla pek çok noktada fikir birliği içinde olan ancak daha sonra Prens Sabahattin'in liberal programına destek verecek olan Abdullah Cevdet'e göre; "...Hükemâ-yı müteehhirinden birinin kavline göre terakkiyat daima bir asalet-i zekâiye (Aristocratie Intellectuelle)nin yani servet ve mülkiyetçe değil fakat aklen eşraftan olanların eser-i gayretidir..." (Hanioğlu, 1981: 17)[19] Zekiler marifetiyle yeni nesillere biyolojik materyalizm aşılanacak ve böylece dinsel dogmalardan uzak yetişen bu kuşaklar toplumu ileri götüreceklerdir (Hanioğlu, 1981: 21). Çünkü o neslin inancına göre "...ilerde gelecek din fendir...ve fennin bir vatanı, bir milleti yoktur, filhakika fen herkese aittir..." (Kandemir, 1975: 67-68). Zira;

> ...İlm ü terbiye görmüş küçük bir heyet-i mütemeddinenin sây-i ihtiyârisiyle en harâb ve akîm yerler imar ediliyor. Küçük bir vilayetimiz kadar memleketlerde milyonlarca ahali bolluk ve kâmranlık içinde mes'ud yaşıyor. Bataklıkları kurutmak, mevcud araziden daha fazla mahsûl almak, on kişinin yapamayacağı ameliyatı makine kuvvetiyle bir adama gördürmek...(Ahmet Rıza'dan akt: Hanioğlu,1989: 605).

Bu değerlendirmeler bize Jön Türk düşüncesinde Batılılaşmanın gayesi, sınırı ve ölçüsü konusundaki tartışmaların gittikçe Şinasi'nin açtığı yolda ilerleyen ve pozitivist ve biyolojik materyalist fikirlerden ilham alan radikal batıcıların lehine bir yönde geliştiğini ve giderek meselenin bir *medeniyet değiştirme* sorunu olarak anlaşılmaya başladığını göstermektedir. Bu çizginin Jön Türk düşüncesi içinde filizlenmesinde ve güçlenmesinde,

---

[19] Abdullah Cevdet için bir toplumun gelişmesi o toplumda zeki insanların oranıyla alâkalıdır. Cevdet buna biyolojik bir açıklama da getirir: kafatasının çapı. Zira o kafatasının çapı ile içindeki beyin büyüklüğü ve kavrayış yetisi arasında bir paralellik olduğuna inanmaktadır. İlerleme için kafatası büyüklüğü yeterli olmayan bir toplumda, bu tür kimselerin ortaya çıkarılması için önerilen çözüm ise "eğitim"dir. Çünkü ona göre eğitim ve entelektüel çabalar, beyinde tabii ve fizikî bir büyümeye yol açacaktır (Hanioğlu, 1981: 17-18).

hiç şüphesiz en önemli pay yukarıda da değinildiği gibi pozitivizm ve materyalizme aittir.[20] Şerif Mardin bu etkilenmeyi şöyle özetlemektedir:

> Zira okul ve kitap, modern okullarda yetişen bu nesli, "ütopik" ve "model arayıcı" ya da ideal toplumu tanımlayıcı bir fikri çerçeveye sokmuştur. Pozitivizmin bu noktadaki katkısı "ütopik" yaklaşımla paraleldir. 19. yüzyılda bu görüş o kadar genelleşmiştir ki kaynağına özel bir referans vermek gerekmemektedir. Genel kanı şudur: toplumu değiştirmek mümkündür ve o yolda çalışılmalıdır (Mardin, 1992a: 200).

Buradan anlaşılacağı gibi o kuşak için bilim, insana çevresini değiştirme ve onu istediği kalıba dökme kudreti bahşeden tılsımlı bir araçtır. Halka bilimin gereklerinin öğretilmesi, bilimsel ilerleme projelerinin inşası ve uygulanması için ise doğruları bilen Batıcı seçkinlerin siyasî iktidarı ele almaları bir zorunluluktur. Zira onlara göre;

> Hey'et-i içtimaiye şahs-ı vahdin vücûdunun aynıdır. Çünkü vücûd-u beşer de bir takım hücerat-ı hayatiyenin terekkübünden hâsıl olmuş bir hey'et-i içtimaiyedir. Bir ferdin düçâr-ı emraz olan vücudunu tedavi için muâlecâta ihtiyaç bulunduğu gibi hey'et-i içtimaiyenin de kendine mahsus marazlarını tedaviye ihtiyaç var. Bu tabipler vaz'-ı kanun, erbab-ı hall ü akd, ehl-i siyaset nâmıyla yâd olunur (akt: Hanioğlu, 1989: 606).

O nedenle tüm Jön Türk kadroları ve bu kadrolarca teşekkül ettirilen İttihat ve Terakki Cemiyeti için mesele öncelikle siyasi idi (Kadıoğlu, 2007: 175). Zira halkı aydınlatmak, başka bir ifadeyle zihni sekülarizasyonu gerçekleştirmek için her şeyden önce siyasî iktidarı elde etmek gerekiyordu. Ahmet Rıza, Padişaha sunduğu layihada bir uzmanlar zümresi olmaksızın hükümet etme ilminin gereklerinin yerine getirilemeyeceğine işaret etmesi (Mardin, 1989: 134) modernleşmenin ancak elitlerin yönetiminde gerçekleşebileceği tezinin bu kadrolar arasında ne denli yaygın kabul gördüğünün kanıtıdır.

Görüldüğü üzere Jön Türkler için modernleşme, daha çok bir zihniyet ve irade sorunudur. Dahası, bu pozitivist algılamaya göre değişim için toplumun nesnel koşullarının elverişli olup olmamasının bir önemi yok-

---

[20] Bu etkilenme sürecinin ayrıntısı için bakınız: Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989; Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1981. Orhan Okay, *Beşir Fuat- İlk Türk Pozitivisti ve Natüralisti*- 2.Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008. Murteza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İnsan Yay., İstanbul, 1986.

tur. Nesnel koşullar ne olursa olsun, hazırlanacak bilimsel bir kalkınma projesiyle bir toplum azgelişmişlikten kurtarılabilir ve sanayileşmiş Batı toplumları düzeyine ulaştırılabilir. Bunun için ise aklın ve bilimin gereklerini bilenlerin topluma önderlik etmesi ve toplum yönetimini üstlenmeleri önkoşuldur[21].

Modernleşmenin iyi niyetli aydın kişilerin önderliğinde, bilimsel yöntemlerle gerçekleştirilebileceği fikri kısa sürede elitist bir teoriye dönüştü. Buna göre kitle kendisi için iyi olanı bilemeyebilir. Bu durumda onların yerine seçkinler karar vermelidir. Kendi kendilerini modernleştiricilik konumuna atayan bu seçkinler, iktidarlarını meşrulaştırmada pozitivizm dışında, Sosyal Darwinizm gibi elitist kuramlardan da destek aldılar[22] Elbette bu noktada Jön Türklerin hürriyetçi mücadelelerinin anlamını açıklamak gerekmektedir. Zira onlara göre devletin ve toplumun geri kalmasındaki âmillerden biri de altı yüz yılı bulan istibdat yönetimiydi. Bu istibdat zaman içinde ahali bir yana devlet adamlarında, ulemada bile görev bilincinin körelmesine neden olmuştu (Mardin, 1989: 72). Herkeste görev bilincinin canlanması ve toplum sorunlarına ciddiyetle eğilme tutkusunu yaratacak tek çözüm yolu ise meşruti monarşiye geçmekti. Jön Türk kadrolarının muradı politikanın tam olarak toplumsal taleplere göre biçimlendiği bir siyasal dünya değildi. Onların hürriyetçilikleri toplum sorunlarına akılcı çözümler getirecek bir uzmanlar zümresinin devlet işlerine vaziyet etmesi biçiminde ancak seçkinler düzeyinde bir siyasal katılımla sınırlı idi.

Yukarıda anlatılanlardan çıkarılabilecek sonuç, radikal Batıcı kanadın, bir ütopya olan "Batı düzeyine" nasıl ulaşılabileceği ve bu amaçla toplumsal realitede hangi yönde ne tür değişikliklerin hangi yollarla gerçekleştirileceği konusunda elle tutulur, sistematik ve analitik öneriler getiremedikleri yönündedir.[23] Zira bu kanadın analizlerinde 'bilim taraftarlığı' modernleştirici sıfatını kazanmak için yeterli kabul edilmiş ve modernleş-

---

[21] Toplumsal değişmenin ancak bir elit grubunun yönetiminde ancak projeler yoluyla gerçekleştirilebileceği biçimindeki inancı gerisinde, devletin topluma üstün ve öncelikli olduğu ve toplumun devletten hareketle belirli bir düzene kavuşturulabileceği biçimindeki kadim Osmanlı siyaset ilkesinin varlığını görmek zor değildir.

[22] Darwin'in doğada olduğunu iddia ettiği "doğal eleme"nin toplumsal yaşama uygulanması ile toplumda elitler tarafından yönetilmesi gerektiği sonucuna varmak mümkündü (Mardin,1989: 94-95).

[23] Jön Türk önderlerinden İbrahim Temo anılarında, toplumun modernleştirilmesi ve devlet yönetimi konusunda elle tutulur bir programlarının olmadığından, bunu aşmak için kendisinin önerisiyle başlayan çalışmaların da Ahmet Rıza tarafından kişisel nedenlerle sabote edildiğinden bahsetmektedir (İbrahim Temo, 2009: 191-192). Ahmet Rıza da programsızlık sorununu kabul etmekte ve 1908 Devrimi'nden sonra iktidarı ele almada çekingen davranmalarını programsızlık ve tecrübesizlikle açıklamaktadır (Ahmet Rıza, 2009:332).

menin muharrik kuvveti olarak tek başına fen kitaplarının sayfaları arasındaki bilgiler yeterli sayılmıştır. Çünkü onlar, modernliği, âdeta her yere taşınabilecek sentetik bir ürün ve meta olarak algılamışlardır. Bilimi, modernlik bitkisinin tek tohumu gibi algılayan bu kolaycı yargıları yüzünden, Batı uygarlığını var eden diğer nedenler üzerine yeterince kafa yormamışlardır. Ya da belki de, Batı uygarlığının arka planında yer alan, doğuşuna tanıklık etmedikleri o oldukça karmaşık ve çelişkili süreci anlama zahmetine katlanmamak için bu türden basitleştirmelerle yetinmek durumunda kalmışlardır.

Radikal Batıcı kanadın Batı bilimi ile gelişme arasında doğrudan ilişki kuran bu mekanistik ve düz çizgisel ilerleme kavrayışı[24], İkinci Meşrutiyet ve Cumhuriyet döneminde de seçkinler arasında etkisini sürdürdü ve bu tahayyül, Türkiye'de modernliğin bilim-din, akıl-nakil gibi ikili karşıtlıklar temelinde ve oldukça sığ bir alanda tartışılmasına temel oluşturdu. Bu tek nedenci yaklaşım yüzünden Batı'daki bilimsel gelişmeleri tetikleyen bağlam ve koşullar üzerinde bile derinlemesine bir analiz yapılamadı ve bütünlüklü bir modernlik kavrayışına ulaşılamadı[25].

Türk modernleşmesi açısından, bu naif modernlik tasavvurunun yarattığı en temel handikap, yeni bir toplumun eskinin yerini alması için, toplumsal dinamiklerin harekete geçirilmesi hususunun gözden kaçırılmış olmasıdır. Örneğin bilimin gücüne yapılan onca vurguya karşılık Jön Türk yayınlarında iktisadî verimlilik ve para ekonomisi analizine rastlanmaması bunun bir göstergesidir. Oysa Batı'daki toplumsal değişmenin en temel parametresinin "ekonomi" olduğu hususu, o tarihler için de bir sağduyu bilgisidir. Modernleşmenin ön koşulu olarak görülen akılcılaşma ve bilimsel ve teknolojik ilerleme ile kapitalist kâr tutkusu arasında yakın bir ilişki olduğu bilinen bir gerçektir. Hâlbuki Jön Türk kadroları ve özellikle radikal kanat, Batı ve modernlik denen şeyin, tarihsel süreç içinde pek

[24] Bu kadroları bu tür bir sonuca götüren nedenlerden biri ve belki de en önemlisi sosyoekonomik kökenleri idi. Zira Jön Türklerin hemen çoğu göçmen ya da yaşadıkları yerleri ve sahip oldukları konumları terk etmek zorunda kalmış eski taşra orta sınıflarından geliyorlardı (Karpat, 2007: 16) ve kişisel deneyimleri de onlara, toplumda bir konum edinme ve yükselmenin yolunun okul ve eğitimden geçtiğini gösteriyordu. Aldıkları modern eğitim sayesinde Batı ile tanışmaları bu kuşaklarda eziklik duygusuyla beraber kendi toplumlarında benzer bir gelişme aşamasının yaşanmasına yönelik güçlü bir arzu yarattı. Ne var ki, aile geçmişleri ve hayat deneyimleri yüzünden dünyayı değiştirmenin tek yolu olarak "bilim"i gördüler.

[25] Bilimle ilerleme arasında kurdukları mekanik ilişkinin doğruluğundan o kadar emindirler ki; en kısa sürede bir Batı dilini öğrenme ve Batılı kaynakları dilimize aktarmak, çıkardıkları gazete ve dergilerde bilimsel buluş ve gelişmelere ilişkin haberlere bolca yer vermek, o nesil aydınlar için toplumun modernleştirilmesi için başvurdukları temel bir uğraşı alanı oldu. Çıkarılan dergilerin amacı Batı'daki bilimsel gelişme ve buluşlardan yeni nesli haberdar etmektir. *Cerîde-i Havadis*, *Tercüman-ı Hakikat* gibi devrin ünlü gazetelerinin sayfaları âdeta bir fen bilimleri mecmuasını andırır yazılarla doluydu (Okay, 2008: 59).

çok iktisadî, kültürel faktörün bileşiminin ve etkileşiminin bir sonucu olduğu gerçeğini bir yana bırakarak onu salt bir entelektüel çabanın ürünü olarak tek faktörcü bir analiz çerçevesinde algılamışlardır. Onların bu yaklaşımı, toplumsal değişimi projeler kanalıyla yürütülen olgu olarak görme biçimindeki pozitivist ilkenin bir tezahürüdür[26]. Oysa Şerif Mardin'in ifadeleriyle; "içinden bir zemberek olup kendi kendini yönlendiren bir hareket olarak sosyal değişimin, altında "projeler" yatan bir yaklaşımda yeri yoktur" (Mardin, 1999: 54-55).

Yüzyılın sonuna gelindiğinde Jön Türk hareketi içinde radikal batıcı kanattan farklı olarak, modernleşmeyi daha çok toplumsal bir sorun olarak gören ve çözümü de toplumun içinde arayan bir görüşün dillendirilmeye başladığına şahit oluyoruz. Bu çizginin bayraktarı, 1899 yılında Avrupa'ya kaçarak Jön Türk hareketine katılan Prens Sabahattin (1887-1948)'dir. Prens Sabahattin kısa sürede Ahmet Rıza'ya karşı hareket içinde çoğunluğu kendi etrafında toplamayı başarmıştır (Berkes, 2004: 397). 1902 Birinci Jön Türk Kongresi'nde geçmişten beri süregelen fikir ayrılıkları su yüzüne çıkmış ve tartışma bir Jön Türk örgütü olan İTC'nin Prens Sabahattin'in grubunun *Teşebbüs-ü Şahsi* ve *Adem-i Merkeziyet*, Ahmet Rıza grubunun ise *Terakki* ve *İttihat Cemiyeti*'ni teşkili ile sonuçlanmıştır (Kuran, 2000: 214). Bazı şahsi çekişmelerle birlikte hareketteki bölünmenin asıl nedeni Ahmet Rıza'nın merkeziyetçilik ve millî iktisat savunusuna karşı Prens Sabahattin grubunun Teşebbüs-ü Şahsi ve Adem-i Merkeziyet'çiliğidir (Aydın, 2002: 124)[27]

LİBERAL KANAT

Prens Sabahattin ile Ahmet Rıza arasındaki çekişmeler başlangıçta kişisel, sonrasında ise ideolojiktir. Prens Sabahattin'in modernleşme meselesinin çözümü konularına yaklaşımında Fransa'da sürgündeyken irtibat içinde olduğu *Le Science Sociale* çevresinin fikirlerinin derin etkisi vardır (Kansu, 2002). Prens, bu çevre içinde şahsen de tanıştığı Edmond Demolins'in *Anglosaksonların Üstünlüğü Neden İleri Geliyor?* adlı kitabında ileri sürdüğü görüşleri, Osmanlı toplumunun çağdaşlaşma sorununa uygulamaya çalışmıştır. Demolins, Anglo-Saksonların başarısını, diğer toplumlardaki topluma güven unsurunun yerine, onlardaki bireyin kendine güven ve bireysel teşebbüs yeteneğine bağlıyordu (Lewis, 2004: 201).

[26] Jön Türkler her ne kadar düşünme biçimlerini modern olarak nitelesecler de, bu değerlendirmeler onların, bütün durumların önceden öngörülebilir ve dolayısıyla denetlenebilir olduğu biçimindeki geleneksel düşünüşün (Shayegan, 2002: 174-175) sınırları içinde kaldıklarını göstermektedir.

[27] İbrahim Temo'ya göre 15 Ekim 1907'de toplanan İkinci Jön Türk Kongresi'nde de birliğin sağlanamamış olmasının temel nedeni budur (İbrahim Temo, 2009: 20-203).

Demolins'in bu genel tezini çıkış noktası olarak alan Prens Sabahattin'e göre "ilm-i içtima" açısından iki toplum tipi bulunmaktadır. Bunlardan birisi özgürlük ve refahlarını kamuda arayan "tecemmü'i" (kolektivist)-ler, diğeri ise ekonomik ve sosyal refahlarını bireyselliğin gelişmesinde arayan "infirâdî" (bireyci)lerdir. Prens'e göre Türk toplumunun geri kalış nedenlerinin başında bireyin yaratıcılığını törpüleyen bu kolektivist (tecemmüi) toplum yapısı gelmektedir (Prens Sabahattin, 1999: 153-154). Prense göre esasında Doğu ve Batı arsındaki çatışma da bir bakıma bu iki tip arasındaki bir mücadele olarak okunabilir (Tunaya, 2004a: 80). 'Batı'-lı insan tipini birey olarak düşünen Prens, Osmanlı Devleti'nin kurtuluşu-nu, tamamen devlete bağlı atıl kul tiplemesinin egemen olduğu cemaatçi toplum yapısından bireyci topluma geçişte görmüştür. Kısaca radikal kanattan farklı olarak o, toplumun ilerlemesi için salt siyasî devrimin yeterli olmadığı kanısındadır. Ona göre Osmanlı toplumu, ancak sosyal ve kültürel alanda gerçekleştirilecek esaslı bir dönüşümle Batı düzeyine ulaşabilir ve varlığını muhafaza edebilir (Petrosyan, 1974: 274-275). Dolayısıyla Tanzimat reformlarının başarıya ulaşamamış olmasının asıl nedeni, ne Mithat Paşa ne II. Abdülhamit'tir. Sorun, esasta siyasî olmak-tan çok toplumsaldır:

> Biz eğer kuvve-i istihsaliyemizi mesaiy-i zatiyemizle temin etmezsek kanunlardan hükümetten bir faide olamaz ve Meşrutiyet nasıl büyük bir nimet olursa olsun yine esir oluruz. Fakat istibdad-ı siyasîyeden istibdad-ı iktisadiye düşeriz. Binaenaleyh bizi hür edecek ne kanunlar, ne ricali devlet, ne de harici politikadır. Kendi say-i şahsimizdir (Prens Sabahattin, 1999: X).

Prens'e göre Tanzimat, kişisel girişim ekonomisi yerine, dayandığı ku-rumsal modernizasyon anlayışı nedeniyle mevcut hantal devlet yapısına binlerce yeni memur eklemekten başka bir işe yaramamıştır (Berkes, 2004: 397).O halde yapılacak olan, bireyin girişimci doğasını bastıran pederşahî aile yapısının yerine bireyci aile yapısının konulmasıdır[28]. An-cak bu dönüşümün nasıl gerçekleştirilebileceği sorusuna verdiği cevap ise hayli ütopiktir. Çünkü o, bunun eğitim yoluyla gerçekleştirilebileceğine inanmaktadır. Durukan'ın da belirttiği üzere, toplumsal yapılanmaya dair bir sorunun salt eğitim üzerinden gidilerek çözülüp çözülemeyeceği bir hayli tartışmalı bir hususdur (Durukan, 2002: 152). Prens Sabahattin'in bu yaklaşımı, toplumun istenirse seçkinler tarafından çerçevesi çizilen ideal

[28] Prens Sabahattin'den daha önce gelenekçi kanadın önemli figürlerinden Ahmet Mithat Efen-di, modernleşmenin ancak bir Osmanlı "Homo Oeconomicus"u yaratmak suretiyle mümkün olacağını belirtmiştir (Mardin,1989:47).

bir duruma getirilebileceği biçimindeki radikal kanat tarafından savunulan pozitivist görüşün o dönem aydınları arasında nasıl bir *a priori* olarak kabul gördüğünün kanıtıdır. Zamanın ruhuna sinmiş olan bu pozitivist algılama yüzünden, eğitimle modernleşme arasında basit ve mekanik bir neden sonuç ilişkisi kurulmuş ve eğitim yoluyla, cemaatin yerine bireylerden müteşekkil bir toplumun var edilebileceği düşünülmüştür. Oysa bir olgunun ortaya çıkmasının, diğer pek çok alandaki değişimle birlikte mümkün olacağı bilinmektedir. Bir toplumda bireyciliğin, rasyonelliğin filizlenmesi ise birbiriyle ilişkili sayısız faktörün bir arada gerçekleşmesine bağlıdır. Zira kendisine benzemek istenilen Batı'da da ekonominin kapitalistleşmesi, sanayileşme, bireyleşme, laikleşme gibi süreçler bir arada, sarmal biçiminde birlikte gerçekleşmiştir.

Prens'in kurtuluş reçetesinde yer alan ikinci önerme ise "adem-i merkeziyet"tir. Prens'e göre Osmanlı toplumunun ikinci temel sorunu "merkeziyetçilik"tir. Zira *"merkeziyetçilik istibdadın kalıbıdır"* Ve *"Usul-ü merkeziyet devam ettiği müddetçe vatanımızda fikr-i teşebbüs mümkün değil ilerleyemez"* (Prens Sabahattin, 1999:XIII). İlerlemenin gerçekleşebilmesi için ilk olarak "çevre" üzerindeki merkezin tahakkümüne son verilmesi ve "çevre"nin kendi sorunlarını kendisinin çözmesine imkân tanınması gerekir (Bayur,1983:276). O, bunun için, parlamentonun açılmasını ve iktidar seçkinlerinin halk tarafından seçimle belirlenmesini yeterli görmez. Zira ona göre asıl fark, merkeziyetçilikle adem-i merkeziyetçilik arasındadır. Kendilerinden uzak bölgelerin sorunlarını bilmeyen merkezdeki memurlar ister bir kişi (hükümdar), isterse beş yüz kişi (parlamento) tarafından atansın sonuç gene otoriter bir yönetim olacaktır (Bayur,1983:275). Adem-i merkeziyet için ilk koşul ise vergilerin mahallinde toplanması ve harcanmasıdır (Petrosyan, 1974:276-277)[29] Prens'e göre halk ödediği verginin nerelere harcanacağı konusunda yetkili olmalıdır. Bu onun, vergi ve askerlik gibi yükümlülüklerinden doğan bir haktır (Prens Sabahattin, 1999:XI).

Prens, Osmanlı toplumunun karşı karşıya bulunduğu sorunların kaynağını siyasette ve devlette değil, toplumun içinde aramıştır. Ona göre siyaset ve devlet bir neden değil sonuçtur. Zira bir siyasî sistemin niteliği ile toplumun yapısı arasında doğrudan bir ilişki vardır. O, gazetelere gönderdiği bir beyannâmede şöyle der:

[29] Prens Sabahattin, adem-i merkeziyetçilik fikrini imparatorluğun Hıristiyan tebaasını merkeze raptedecek bir çözüm yolu olarak düşünmüştü (Kuran, 2000: 213). Ne var ki; imparatorluğun karşı karşıya bulunduğu ulusçu-ayrılıkçı hareketlerinin yatıştırılamaz bir boyuta ulaştığı bu yıllarda onun önerisi, onun hakkında rakiplerinin kolayca komplo teorisi üretmelerine yaradı ve bu hengâmede onun gerçekte ne söylemek istediği bir türlü anlaşılamadı.

Eğer istibdat memleketimizde cidden müsait bir zemin bulmasaydı, mümkün değil bu kadar cesim bir mikyasta teessüs edemezdi. Koca bir milletin bunca senedir birkaç haine esir oluşu o birkaç hainin kuvvetini değil, fakat o koca milletin zaafını isbat ediyor! Bu zaafın sebebi hep cehaletimize atfedilmede! Vakıa cehalet de bir sebep; fakat asıl sebep, istibdadı tevlid eden tarzı maişetimizdir ki, aynı zamanda cehli idame ediyor. Başka milletler hükümetleri haricinde veya hükümetlerine rağmen tenevvür edegeldikleri halde biz hükümetimize ittibaen câhil kaldık. Başkalarında milletin memuru olan hükümet bizde amiri mutlak kesildi. Müşahedatı fenniye sarahaten gösteriyor ki, hürriyetle istibdat, efradın kabiliyet veya adem-i kabiliyetinden doğuyor... (Kuran, 2000: 318-319).

Ona göre gerçek bir değişim tabandan tavana yürüyen bir süreç içinde olmalıdır. Oysa bizde öteden beri toplumsal hiyerarşide yükselmenin, servet, iktidar, şeref elde etmenin yolu devletten geçmektedir. Hâlbuki;

...(S)ervetlerin en fa'idelisi, iktidarların en lüzumlusu, şereflerin en âlîsi, sa'âdetlerin en hakîkîsi, istiklâllerin en kuvvetlisi hayât-ı husûsiyede kazanılanlarıdır (...) Eğer hayât-ı umûmiye ıslâhâtı hayat-ı husûsiyye ıslâhâtını hedef edinmezse, ıslâhâta evvelâ kendimizden başlamazsak, mü'essesât-ı devletin neresini ıslâha kalkışsak sa'yımız dâ'imâ temelsiz kalacak, seneler geçtikçe inkırâz tehlikesi o nisbette artacak" tır (Prens Sabahattin, 1999: 180-181).

Prens, modernleşme yolunda açılan Batı tipi okulların salt memur yetiştirmemesini ister. Çünkü bu okullar, sadece tüketici sınıfın çoğalmasına yaramaktadır. Prens ise memuriyet gibi âtıl ve verimsiz işler yerine gençlerin ziraatla, sanayiyle bağlantılı hale getirilmesi ve toplumda Batı'daki burjuva sınıfına benzer bir rol üstlenmelerini önerir. Avrupa'ya gönderilecek öğrenciler de keza *"münevver bir müstehlik yerine müteşebbis müstahsiller"* olmak üzere gönderilmelidir. Aksi halde;

Usûl-u idarede istediğiniz kadar mütefennin memûrlara mâlik olalım; isterseniz onlardan her birinin bir dâhi kesileceğini farz edelim. Köylünün mesâ'î-i zirâ'iyye, hayât-ı husûsiyyesine bunlar mı nezâret edecek? Bu lüzûmlu nezâreti kâbil-i icrâ bir hâle getiren, terakkiyyât-ı ilmiyeye mahal-i tatbîk olan çiftlikleri onlar mı idâre edecek? Fabrikalarla ticâret-hâneleri me'mûrlar mı te'sîs edecek? Hâyır!... (Prens Sabahattin, 1999: 163).

Prens'in siyasî fikirleri itibariyle tam bir liberal olarak nitelendirilemeyeceği öne sürülse de[30] yukarıda aktarılan düşünceleri dikkate alındığında, Jön Türk kadroları arasında Osmanlı toplumunun Batı'yla eklemleşmesinin yolunu açacak bir hürriyet teorisine sahip olan tek kişinin Prens Sabahattin olduğu sonucuna ulaşılabilir (Mardin, 1992: 100). Özellikle onun çöküşün nedenlerini toplumun içinde arayan yaklaşımı, Balkan faciası sonrasında, yenilginin nedenlerini izahta temel bir çözümleme çerçevesi olarak benimsenmiş ve çıkış yolu olarak ulusal bir pazarın kurulması ve milli bir burjuva sınıfının yaratılması gibi somut politikalara kaynaklık etmiştir (Tunaya, 2004b: 13).

Sonuç ve değerlendirme

Başlangıçta belirtilen sorular temelinde Jön Türk düşüncesini özetlemek gerekirse şu sonuçlara ulaşmak mümkündür: Muhafazakâr Batılılaşma modeli, Batı uygarlığına dair iki temel gerçeğin ayırdına varamamış olmakla maluldür. Birincisi bu uygarlığın olgusal boyutu ile kültürel-ideolojik boyutu arasındaki içsel ve kopmaz bağ olduğu, ikincisi ise Batı ile Doğu-İslam uygarlığının iki farklı kültür ve anlam sistemi olarak sentezlenmesinin imkânsızlığı. Örneğin, Batı'daki sermaye birikimi, dev yatırımlar ve bilimsel ve teknolojik ilerlemenin arka planındaki sınırsız kâr tutkusu ve sömürü ile İslam'ın ahlâk ilkelerini nasıl bağdaştırılabileceğine dair bu kanat mensuplarınca ileri sürülmüş dişe dokunur bir öneri bulunmamaktadır. Bu soru bile tek başına muhafazakâr Batılılaşma modelinin eklektik ve tutarsız bir öneri olduğunu göstermeye yetmektedir. Yine Batı uygarlığının bilim ve teknolojisi ile kültürünün nasıl ayrıştırılacağı da bu modelin savunucularınca cevaplanamayacak sorulardan bir diğeridir. Muhafazakâr kanadın kültür ve teknoloji arasına çektiği bu çizgi,

[30] Prens Sabahaddin'in gösterdiği bu iki çıkış yolu, ilk bakışta onun liberal bir program önerisinde bulunduğu izlenimini yaratsa da gerçek bundan farklıdır. Çünkü takipçisi olduğu Edmond Demolins ve Le Play gibi Fransız muhafazakâr düşüncesinde yer alan liberalizme ve onun değerlerine olan kuşkulu tavrı Prens Sabahattin'de de görmek zor değildir (Kansu, 2002; Zürcher, 2004: 41). Onun, teşebbüs şevkiyle dolu bireylerden oluşan bir Osmanlı burjuvazisi yaratma fikri, liberal toplumsal düzen özleminden çok, imparatorluğu çöküşten kurtaracak bir iktisadî kalkınmanın gerçekleştirilmesi gibi pragmatist bir amaca yöneliktir. Kaldı ki, esin kaynağı olan bu muhafazakâr ekol, modernliği, Ortaçağ feodal düzenindeki dinginliği, istikrarı ve hiyerarşik toplum düzenini alt üst eden bir gelişme olarak görmekte ve yadsımaktadır. Prensin siyasî fikirleri de modernliğin siyasî boyutunu oluşturan liberal demokrasi açısından bir hayli sorunludur. Zira onun siyasî konulara yaklaşımı ilkesel olmaktan çok pragmatiktir. Prens için esas olan siyasî rejimin ne olduğu değildir. Rejim mutlak monarşi de olabilir, parlamenter demokrasi de. Esas olan, ülkede ekonomik kalkınmayı sağlamaya yarayacak "bireyci aile" yapısının bulunup bulunmamasıdır (Kansu, 2002: 162). Nitekim, bu amacı tahakkuk ettirecek kadroların işbaşına gelmesi için asker destekli bir darbe tertibine öncülük etmiş olması onun siyasi sistem konusunda net bir tavır içinde olmadığını göstermektedir (Kuran, 2000:195-206; Lewis, 2004: 200).

gerçekçi bir öneri olmayıp, olsa olsa bir öz savununun, kendini kolay teslim etmek istemeyen bir ruh halinin yansımasıdır.

Muhafazakâr kanat tarafından öne sürülen yukarıdaki görüşler dikkate alındığında Batı okuması bakımından radikal kanadın daha isabetli ve gerçekçi bir tutum içinde olduğu söylenebilir. Ancak onlar da Batı uygarlığı adına gözlemlenebilen ne varsa bütün bunları yapısal bütüne katan ve organize eden yegâne gücün akıl olduğu yönünde indirgemeci ve tek faktörcü bir yaklaşım içinde olmuşlardır. Bu tek faktörcü okumaya bağlı olarak da Türkiye'nin Batılılaştırılması sürecinde önceliği rasyonel insanın ortaya çıkarılmasına vermişler ve diğer faktörlerin önemini ihmal etmişlerdir. Hiç şüphesiz radikal kanatta yer alan aydınlar, ulus, ulus devlet, vatandaşlık, ulusal ekonomi ve ulusal pazar gibi modern kategorilerin farkındaydılar. Ancak onlar da bu kategoriler arasındaki içsel bağlantıları yeterince anlayamamışlardır.

Radikal Batılılaşma projesinin Batı uygarlığı açısından tezat teşkil eden bir başka yönü de önerilen Batılılaşma yöntemi konusunda karşımıza çıkmaktadır. Yukarıda değinildiği üzere bu kanat için Batılılaşmanın ana aktörü seçkinler ve devlettir. Oysa bu, Batı'daki gelişim çizgisiyle hiç de bağdaşmayan bir yöntemdir. Aktörü toplum olan ve aşağıdan yukarıya yürüyen bir geniş çaplı değişim süreci için iç dinamiklerin yeterince elverişli olmadığı ve devletin Batılılaşmanın kurucu öznesi olarak düşünülmesinin bu zayıf tarihsellikten kaynaklandığı öne sürülebilir. Ancak bu özel durum, hiç bir biçimde hakiki bir değişimin ancak tabandan başlarsa mümkün olabileceği gerçeğini değiştirmemektedir. Bu gerçek dikkate alındığında, Batılılaşma yöntemi konusunda Jön Türk hareketi içinde en isabetli önerinin, liberal kanat tarafından ortaya konulduğunu görmekteyiz. Liberal kanat, radikal kanattan farklı olarak, önceliği, nesnel koşulların yaratılmasına vermiştir. Radikal kanat Batılılaşmaya özünde bir kültürel değişim hareketi olarak bakarken, liberal kanat için öncelik, ekonomik ve sosyal strüktürün değişiminde idi. Prens, hakiki bir değişimin, ancak piyasa ekonomisi içinde çeşitlenme yoluyla gerçekleşebileceğini düşünüyordu. Başka bir ifadeyle o, Batılılaşmanın, "toplumsal olan" ın kendi içinde dönüşümü ile vücut bulacağı, bunun da öncelikle iktisadi alanda yaşanacak köklü dönüşüme bağlı olduğu kanaatindeydi. Zira Batılılaşma yönünde bir değişim, ancak bu şekilde kendi kendini besleyen bir süreç haline gelecekti. Bu açıdan bakıldığında liberal kanadın belirlemelerinin daha ayakları yere basan bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir. Muhafazakâr ve radikal kanadın önerilerinde değişimin faili devlet iken Prensin modelinde bu, toplum ve piyasadır.

KAYNAKÇA

Ahmad, F. (2003), Turkey: The Quest for Identity, England: Oneworld Publication.

Ahmet Rıza (2009), Hatıralar, içinde: Biz İttihatçılar- İbrahim Temo-Ahmet Rıza, Yay. Haz. NurerUğurlu, İstanbul: Örgün Yayınevi.

Akşin, S. (2009). Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, 5.Baskı, Ankara: İmge Kitabevi.

Aydın, S. (2002). "Iki İttihat-Terakki: Iki Ayrı Zihniyet, Iki Ayrı Siyaset", içinde: Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt:1, Ed. Mehmet Ö. Alkan, 4.b., , İstanbul: Iletişim Yayınları.

Bayur, Y. H. (1983). Türk İnkılâbı Tarihi Cilt:1, Kısım:1, 3. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Berkes, N. (2004). Türkiye'de Çağdaşlaşma, Yay. Haz: Ahmet Kuyaş, Istanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Çetinsaya, G. (2002). "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti" Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt: 1, Ed., Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: Iletişim Yayınları.

Durukan, K. (2002). "Türk Liberalizminin Kökenleri", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt1: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, 4.Baskı, Ed. Mehmet Ö. Alkan, Istanbul: İletişim Yayınları.

Ebuzziya Tevfik. (2006). Yeni Osmanlılar, Istanbul: Pegasus Yayınları.

Göçek, F. M. (1999). Burjuvazinin Yükselişi Imparatorluğun Çöküşü, Çev. Ibrahim Yıldız, Ankara: Ayraç Yayınları.

Hanioğlu, Ş. (1981). Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi, Istanbul: Üçdal Neşriyat.

Hanioğlu, M. Ş. (1989). Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük, 2.Baskı, Istanbul: Iletişim Yayınları.

Hanioğlu, M. Ş. (1992). "Batılılaşma" , Islâm Ansiklopedisi, Cilt 5, Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Hanioğlu, M. Ş. (1995). The Young Turks in Opposition, New York: Oxford University Press.

Işın, E. (1985). "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm" Tanzimat2tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Cilt:2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ibrahim Temo (2009), İttihat Terakki Cemiyeti'nin Teşekkülü ve Hidemat-ı Vataniye ve İnkılâb-ı Milliye Dair Hatıratım, içinde: Biz Ittihatçılar- İbrahim Temo-Ahmet Rıza, Yay. Haz. Nurer Uğurlu, Istanbul: Örgün Yayınevi.

Inalcık, H. (2006). "Tanzimat'ın Uygulanması ve sosyal Tepkiler" *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Derl.Halil Inalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, 2.Baskı, Ankara: Phoenix Yayınevi.

Kadıoğlu, A. (2007). "An Oxymoron: The Origins of Civic-republican Liberalism in Turkey" Critique: Critical Middle Eastern Studies, Vol.16, No.2, 171-190.

Kansu, A. (2002). "Prens Sabahattin'in Düşünsel Kaynakları Ve Aşırı-Muhafazakâr Düşüncenin Ithali ". Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt:1, Ed. Mehmet Ö. Alkan, 2. Baskı, İstanbul: Iletişim Yayınları.

Kandemir, F. (1975). Jön Türklerin Zindan Hatırları, İstanbul: Muhit Yayınları.

Karpat, K. H. (2006). Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma, Çev. Dilek Özdemir, İmge Yay., Ankara 2006.

Karpat, K. H. (2007). Türkiye'de Siyasal Sistemin Evrimi, Çev. Esin Soğancılar, İmge Yay., Ankara 2006.

Korlaelçi, M. (1986). Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, İstanbul: İnsan Yayınları.

Kuran, A. B. (2000). Jön Türkler ve İnkılâp Tarihimiz, 2. Basım, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Lewis, B. (2000). Modern Türkiye'nin Doğuşu, Çev., Metin Kıratlı, , Ankara: Türk Tarihi Kurumu Yayınevi.

Mardin, Ş. (1989). Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 3.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1992a). Türkiye'de Toplum ve Siyaset, 3.Baskı, Derl. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1992b). Türk Modernleşmesi, 2.Baskı, Derl: Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1996). "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", içinde: Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, 2.Baskı, Ed.Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Mardin, Ş. (1996). Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, Çev., Mümtaz'er Türköne-Fahri Unan- İrfan Erdoğan, İstanbul: İletişim Yayınları.

Namık Kemal (2005). Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri 1, Haz: Nergiz Yılmaz Aydoğdu-İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Okay, O. (2008). Beşir Fuad -İlk Türk Pozitivisti ve Natüralisti-, 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Ortaylı, İ. (2008). İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, 28. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları.

Petrosyan, Y. A. (1974). Sovyet Gözüyle Jön Türkler, Çev. Mazlum Beyhan, Ankara: Bilgi Yayınevi.

Prens Sabahaddin (1999). Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? Ve İzahlar, Çeviriyazı: Fahri Unan, Ankara: Ayraç Yayınları.

Ramsour,E. E. (2001). Genç Türkler ve İttihat Terakki, Çev. Hacasan Yüncü, İstanbul: Kayıhan Yayınları.

Shayegan, D. (2002). Yaralı Bilinç, Çev. Haldun Bayrı, 4.Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.

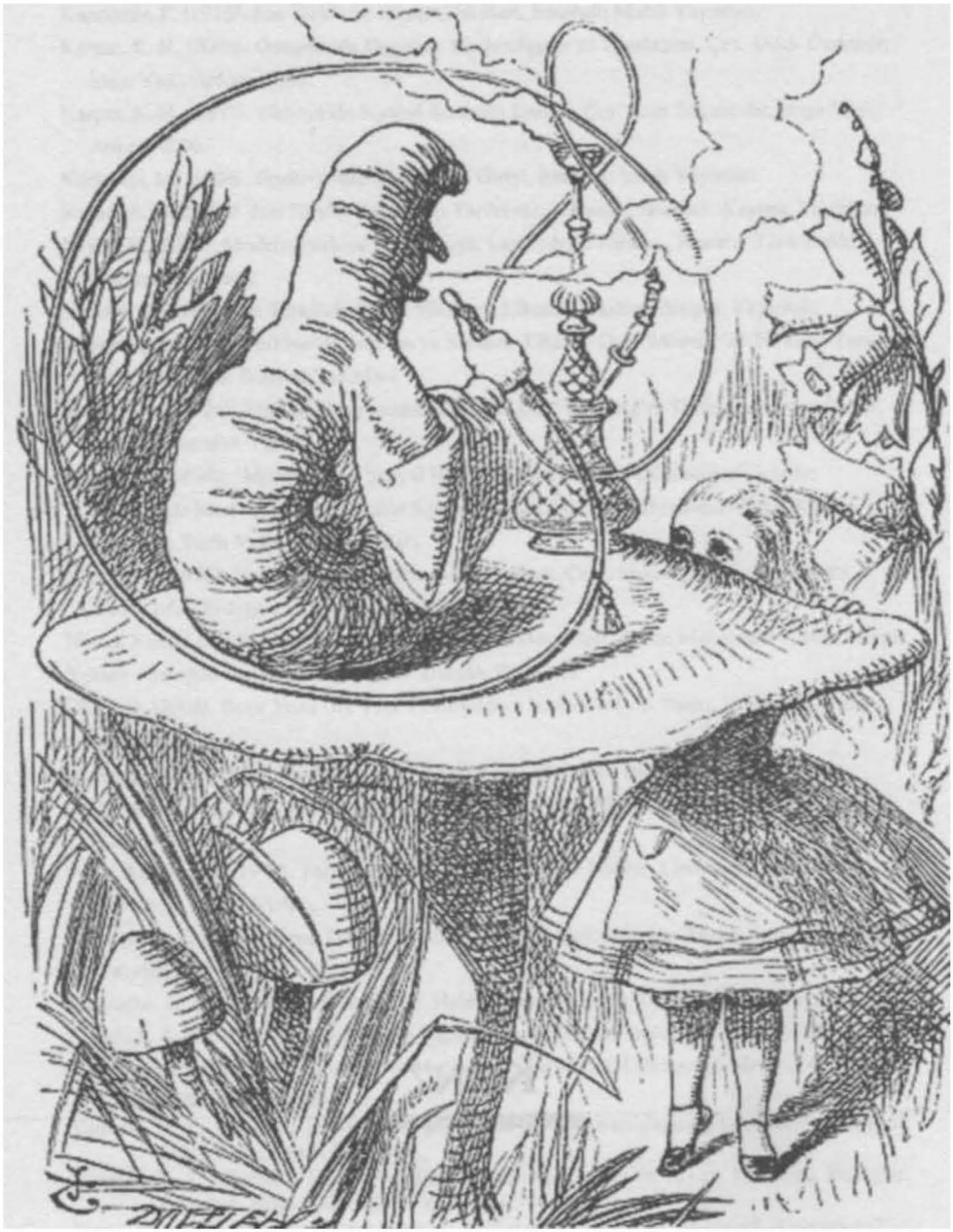
Somel, S. A. (2002). "Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi" Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt1: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi,4.Baskı, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tunaya, T. Z. (2004a), Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Tunaya, T. Z. (2004b), Hürriyetin İlanı-İkinci Meşrutiyet'in Siyasi Hayatına Bakışlar, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Yavuz, H. (2002). "Modernleşme: Parça mı, Bütün mü? Batılılaşma: Simge mi, Kavram mı?" içinde: Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt:3, Ed. Uygur Kocabaşoğlu, 2.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kenz



Lewis Carroll'un 'Alis Harikalar Diyarı'nda' kitabı için yapılmış bir çizim. Türkler gibi bağdaş kurup nargile içen meşhur mavi tırtıl Absolem, Alis'e 'Sen kimsin?' sorusunu yöneltiyor.

AVRUPA-MERKEZCİLİK ÇIKMAZINI AŞMAK: TIM JACOBY'NIN *SOSYAL İKTİDAR VE TÜRK DEVLETİ* ÇALIŞMASI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Cem Orhan

Devlet kavramının temelde hangi nitelikleri içerdiği sorusunun yanıtı ancak, geçmişin ve günümüzün devletlerinin, yapılabilirse tümünün, ortak özellikleri bakımından incelenmesiyle bulunabilir. Büyük, küçük, sıkı merkeziyetçi ya da gevşek örgütlü; monarşik, aristokratik, plütokratik ve demokratik devletler bulunabileceğine göre, bu devletlerin halkları, farklı ırklardan, farklı renklerden olabileceklerine ve uygar ya da daha az uygar, yaşamlarını tarımdan sanayiden ya da ticaretten kazanan insanlar biçiminde görülebileceklerine göre; devletin özünü, üzerinde kurulduğu toprakların genişliğinde, ülkesi ve uyrukları üzerindeki zorlayıcı gücünün niteliğinde, anayasasında ya da kültürel ve teknolojik düzeyinde bulamayacağımız açıktır.[1]

GİRİŞ

Neo-Kantçı geleneğin başta gelen temsilcisi Ernst Cassirer, yirminci yüzyılın ilk yarısında, bilim, din ya da mitoloji ayırt etmeksizin asıl kayda değer olanın "belirli bir perspektifte neyi gördüğümüz" değil, "perspektifin kendisi" olduğunu ifade ederken[2] Batı düşüncesi ve bilimi için de ref-

[1] Oppenheimer, Franz. 1997, *Devlet*. Engin Yayıncılık, İstanbul, 33-34.
[2] Cassirer, Ernst. 1953. *Language and Myth*, Dover Publications Inc, New York. 11.

leksif olma çağının çoktan gelmiş olduğunu haber veriyordu. Avrupa'da yaşanan modernitenin insanlığın tek ve zorunlu uğrağı olup olmadığı ve alternatif ya da evrensel başka bir patikanın mümkün olup olamayacağı problematiği, Avrupa-merkezci perspektifin, siyaset bilimi, antropoloji ve sosyoloji gibi disiplinlerin ontolojisine tahsis etmiş olduğu indirgeyici kavrayış nedeniyle cevaplanamaz hâle gelmişti. Bu Avrupa-merkezci bakış, ister yerel iktidar yapıları, ister toplumsal formasyonlar, isterse de hiyerarşileşmenin prensipleri üzerine tartışmalarda olsun, neyin Avrupa'-ya özgü olduğunu, neyin ise Avrupa'nın 'büyük kavramları'nın haricinde ve ondan bağımsız olarak gelişebildiğini ayırt etmekte güçlüklere yol açmaktadır.

Avrupa-merkezci kavrayışın, kendisi dışındaki coğrafyalara ait olan devlet, toplum ve kültür gibi –görece indirgeyiciliklerine rağmen açıklayıcı bir gücü de barındıran– 'büyük soyutlamalar'ı sadece kendi rasyonalitesine, tarihsel gelişimine ve toplumsal yapısına uzak ya da yakın oluşuna göre değerlendirmesi ve adlandırması, mevcut bütün kavramlar için Avrupa'yı evrensel bir standart olarak yeniden inşa etmektedir[3]. Antropoloji, sosyoloji, tarih ya da siyaset bilimi gibi disiplinlerin 19. yüzyıldaki kurumsallaşmalarından almış oldukları en başat ve kalıcı miras olan Avrupa-merkezcilik, epistemolojik ve metodolojik eleştirilere tabi tutulmuş olmasına karşın, yerleşmiş düşünce kalıplarının etkinliği, mevcut literatürün ağırlığı ve bu çıkmazı aşmayı deneyen geniş çaplı çalışmaların azlığı sebebiyle her araştırmacının kolaylıkla yenik düşebileceği bir epistemolojik uğrak olarak yerini korumaktadır. Geleneğin tahsisinde önemli rolü olan klasik sosyolojinin temel kurucu babalarından Max Weber'in, moderniteye geçişte var olan "Batı kültürüne özgü bir ussallık"[4] vurgusu gibi tahliller, Batı kültürü dışında moderniteye –ya da diğer bir deyişle endüstriyel kapitalizme– götüren başka bir yolun, Osmanlı İmparatorluğu gibi Avrupa-dışı coğrafyalara özgü olan bir pratiğin ya da zihinsel yapıların açıklanabilme imkânını kaçınılmaz olarak kısıtlamaktadır.

Osmanlı, Hint ve Çin uygarlıklarındaki çok katmanlı gelişim süreçlerinin Avrupa tarih yazımında arka plana itilmesi, tarih yazımı açısından hayâtî bir sorun olduğu gibi, bu toplumlardaki etnik, siyasî ve ekonomik çatışmaların analizi de –Avrupa'daki gelişim sürecinin ancak bir metafo-

[3] Avrupa-merkezciliğin küresel eşitsizliklerin inşasındaki rolü ise epistemolojik araçsallığın ötesinde bir unsurdur. Antonio Negri ve Michael Hardt'ın ifade ettikleri gibi, "Avrupa-merkezcilik yeni kurulan insan eşitliği fikrinin potansiyel tehlikelerine bir tepki hareketi olarak doğmuştu; bu dünya çapında bir karşı devrimdi." (Negri, Antonio ve Hardt, Michael, 2001, *İmparatorluk*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 100)

[4] Weber, Max. 2002. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Ayraç Yayınevi, Ankara, 23

ru olarak görülebildikleri için– bahis konusu toplumlar hakkında yeni bir kuramsal repertuar temin edebilmekten ziyade, ancak kendi içinde Avrupa kıtasının etki ve nüfuzunu sorunsallaştırabilmektedir. Böylelikle sadece Asya, Afrika ve Amerika gibi bölgelerin modernleşme mekanizmaları karanlıkta kalmayıp, aynı zamanda bu bölgelerin Avrupa kıtası ile ilişkisel olarak oluşan gelişme momentleri ile toplumsal/siyasal yapıları da aydınlığa çıkarılamamaktadır. Osmanlı ya da Hint toplumundaki modernite yle birlikte gelen toplumsal tabakalaşmanın, milliyetçilik hareketlerinin ve etnik çatışmaların iç dinamiklerini açıklayabilmek için Avrupa-merkezciliğin yanında, Craig Calhoun'un ifadesiyle "prototip halindeki belirli Avrupalı argümanlar ve kategoriler bağlamında düşünerek kurama entegre edilen önyargı ve kör noktalar"ın da deşifre edilmesi gerekmektedir[5]

Bu açıdan değerlendirildiğinde Avrupa-dışı milliyetçiliklerin zaman içinde inşasını, modernitenin, hiyerarşileşme ve devletleşme pratiklerinin kendine özgü yapısını kavrayabilmek için eleştirel okumaya uygun alternatif açıklamalar sağlayabilen ve takipçilerinin sunabilecekleri *ad-hoc*[6] açıklamalarla Avrupa-merkezciliği yeniden üretme tehlikesinden olabildiğince uzak kuramsal bir altyapıya ihtiyaç vardır. Avrupa-merkezci savları destekleyebilecek gelişim çizgilerini barındıran Avrupa-dışı coğrafyalar arayarak oluşturulan seçkilere göre bilimsel nesneler inşa etme çabasının aşılması için, bu coğrafyaların kendilerine ait olan bilgi kaynaklarına ağırlık vermek ve bu bölgelerdeki özgün zihinsel yapıların dönüşümlerini –Avrupa örneğinin bir aşaması olarak gören bir indirgemecilikle yeniden inşa etmeden– incelemek gerekmektedir. Tarihsel sosyoloji nezdinde Avrupa-dışı coğrafyaların kendine özgü unsurlarının arkeolojisini temin edebilecek bu türden bir teorik inşa, Milton Friedman tarzı bir teknolojik determinizmden, Jared Diamond'ın doğa-determinizminden ya da İtalyan

---

[5] Calhoun, Craig. 2007, *Nations Matter: Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*, Routledge, Abingdon. 29

[6] Popperci bilim felsefesinin temel taşlarından olan *ad-hoc* kavramı, bir kuramdaki açmazlardan, o kuramın kendisini sorumlu tutmaksızın ya da kuramın bağlantılı temel referanslarını değiştirmeksizin kuramın kurtarılması adına yedek hipotezler, ölçme araçları üzerine belirli düzeltmeler yapmak ve böylece yanlışlanabilirlik kıstasından kaçmaktır. Avrupa-merkezci tezlerin açıklayamadıkları tarihsel-sosyolojik olgulara rağmen hâlen varlıklarını sürdürmelerinin sebeplerinden birisi de budur; ad-hoc açıklama vasıtasıyla kuramın kendisi, başvurulan basit düzeltmeler yoluyla dokunulmaz hale gelmektedir. Güçlü bir aşamacılık eleştirisi yapan Manuel De Landa bu durumu, "bir kuram başvurduğu terimleri en son olumsuz kanıtlara ayak uydurmak üzere *ad-hoc* yeniden tanımlamaya başlıyorsa, yararlılığının sınırlarına da ulaşmış demektir." diyerek ifade eder (De Landa, Manuel, 2006, *Çizgisel Olmayan Tarih*, Metis Yayınları, İstanbul, 63). Sosyal bilimlerde ise bu bilimsel kıstas, uygulanabilmesi güç olsa da, Avrupa-merkezci açıklamaların önlenmesi bağlamında özel bir dikkati hak etmektedir.

otonomistlerinde görüldüğü gibi işçi temelli bir determinist anlayıştan, "burjuva devrimi" gibi Avrupa-merkezci 'aşamacılık' anlatılarından[7] mümkün olduğunca uzak kalan ve bu sayede Avrupa'nın dışında gelişen unsurlara olabildiğince duyarlı bir altyapı oluşturmalıdır.

Tim Jacoby'nin *Sosyal İktidar ve Türk Devleti* eseri[8], bahis konusu edilen sorunsala taze bir soluk kazandırması açısından Türkiye üzerine yapılan çalışmalar için önemli bir atılım niteliği taşımaktadır. Jacoby'nin Avrupa-merkezciliğin sınırlamalarını aşmayı denediği bu çalışmasında temel aldığı kuramsal çerçeveyi oluşturan tarihsel sosyolojinin önde gelen isimlerinden Michael Mann'in düşünsel repertuarı, Avrupa-merkezci kısıtlamaları içermesine karşın, Osmanlı coğrafyası gibi Avrupa'dan oldukça farklı bir güzergâhta gelişim göstermiş bir bölgeyi açıklayabilmek için önemli olanaklar da sunmaktadır.

Michael Mann ve Sosyal İktidarın Avrupa-Merkezci Çözümlemesi

Michael Mann'ın yaklaşımındaki temel öğe, Mezopotamya'dan Roma İmparatorluğu'na, devletin nasıl işlediğini ve devlet iktidarının toplumsal ağlar ve cemiyetlerin de bütünüyle dâhil olduğu toplumsal ilişkilerde nasıl yeniden üretildiğini, kısaca Weber'in ifadesiyle "*ekonomik olarak ya da başka bir suretle topluluğun kendi içerisindeki iktidarın bölüşümü*"nü[9] açıklamaktır. Toplumu birbirleri üzerine geçen iktidar ağlarının izdüşümü olarak algılayan bu yaklaşım, toplumsal iktidarın tahsisindeki belirleyici faktörlerin incelenmesini sağlar. Weber'in sınıf, statü ve parti şemasının yanında, Michael Mann, sosyal iktidarın dört kaynağı olarak gördüğü "ideolojik, ekonomik, askerî ve politik (IEAP) ilişkiler" şemasıyla kuramını biçimlendirmektedir[10]. Bu dört şema, alternatif toplumsal kontrol olanaklarına duyarlı bir biçimde ilişkisel düşünceye uygun tarzda

---

[7] 'Burjuva devrimi' açıklaması Türkiye gibi Avrupa-dışı toplumlardaki toplumsal iktidar ve devlet elitlerindeki yer değiştirmelerin açıklanmasında güncelliğini halen koruyor olmasına karşın, İngiliz Marksizminin önemli isimlerinden tarihçi Ellen Meiksins Wood, Avrupa-merkezcilikten kaçış gibi görünen bu tuzakların aynı Avrupa-merkezciliğin yörüngesine girmeye yol açabileceğini ifade etmektedir: "Burjuva devrimi gibi başka açıklamalar da mevcuttur, fakat bu görüş dahi, her ne kadar Marksist ziynetlerle donanmış olsa da, burjuvaziyi ilerlemenin vekilleri olarak kabul eden ve onları engelleyen feodal zincirlerden kurtulmakla onurlandıran Avrupamerkezci-burjuva açıklamalarından temelde farklı değildir" (Wood, Ellen Meiksins, 2002, *The Origin of Capitalism: A Longer View*, Verso Books, London, 32).

[8] Bu çalışma, Güney Çeğin'in editörlüğünde ve Devrim Evci'nin çevirisiyle kısa bir süre sonra Birleşik Yayınevi tarafından yayımlanacaktır.

[9] Weber, Max, 2002, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Routledge, London, 180.

[10] Mann, Michael, 2003, *The Sources of Social Power* Vol:1, Cambridge University Press, Cambridge, 2

kuramsal olarak yapılandırılmışken, temel yapısal dönüşümleri açıklamak için de "neo-episodik"[11] yöntemle kopuş öğelerine başvurur. Mann'in ifadesiyle, "kısa süre içinde yaşanan bir faaliyet artışıyla karşılaştığımda anlatıyı durdurur, artan iktidar kapasitesini ölçmeye çalışır ve sonra da bunu açıklamaya çalışırım"[12].

Mann'ın *Sosyal İktidarın Kaynakları* eserinde geniş çaplı bir tarihsel okuma bazında geliştirdiği bu dört boyutlu kuramsal altyapı, Tim Jacoby tarafından Türk devlet mantalitesini ve Türkiye'deki toplumsal ilişkileri açıklamakta kullanılmaktadır. Ancak tarihsel sosyoloji geleneğinde kök salmış olan Avrupa-merkezci anlayış, Michael Mann'ın toplumsal iktidar analizinde de mevcuttur. Jacoby'nin ifadesiyle "Mann'daki medeniyetin 'başı çeken aşaması' arayışının Avrupa-merkezciliği"[13], Mann'ın kuramının Türkiye üzerinde uygulanması öncesinde çeşitli eleştirel değerlendirmelerden geçmesini zorunlu kılmaktadır. Theda Skocpol'e göre "Batı'nın özgül dinamizmiyle ilgili savlarına karşılaştırmalar yoluyla geçerlilik kazandırmak için esas olarak Batılı olmayanı kullanma stratejileri"[14] olarak özetlenebilecek bu anlayış, Michael Mann'ın "Avrupa mucizesi" kavrayışında[15] yerini bulmaktadır. Bu açıdan Avrupa-merkezci savlara herhangi bir eleştiri getirmekten de kaçınarak, Fenikeliler'den Antik Yunan'a ve Roma'ya kadar uzanan geniş bir dönemin tarihsel mekanizmalarını açıklamaya adanmış olan çalışmasındaki 'Avrupalı dinamiği'ne yönelik ağır vurgu, Çin-Avrupa, Avrupa-Ortadoğu ilişkiselliğini –Avrupa-merkezcilik karşıtı okumaların aksine– göz ardı etmesine yol açmaktadır.

Bu yüzden çeşitli aşamaları *lineer* olarak inceleyerek hangi dönemlerde Avrupa mucizesinin görünür kılındığını açıklamaya çalışmak, Doğu ve Batı İmparatorluk geleneklerini değerlendirme çabasında herhangi bir çıkış noktası sunamamaktadır. Bütün çağlar boyunca "Avrupa'nın her zaman üstün olduğu" anlayışını savunan Michael Mann'ın[16] Avrupa modernizasyonu ile Avrupa-dışı coğrafyalar arasındaki farkları açıklayabilmesini sorunsallaştıran ve onun kuramına katkıda bulunarak bambaşka coğrafya, toplum ve iktidar ilişkileri üzerinden Mann'ın terminolojisini kritik eden Tim Jacoby'nin çalışması ise bu açıdan ağır Avrupa-merkezci

---

[11] ibid., 3.
[12] ibid., 3.
[13] Jacoby, Tim, 2004, *Social Power and the Turkish State*, Frank Cass Publishers, New York, 19.
[14] Skocpol, Theda, 2002, *Tarihsel Sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 9.
[15] Mann, s. 408.
[16] Blaut, J.M, 2000, *Eight Eurocentric Historians*, Guilford Press, New York, 113

argümanları barındıran bir tarihsel perspektiften yola çıkarak Avrupa-merkezcilik kritiğinin imkânını göstermesi bağlamında önemlidir[17]

Sosyal İktidar ve Türk Devleti

Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizmin Arkaik Kültürü* eserinin Türkçe basım için önsözünde *"belki de dünyada Türkiye gibi, modernite kavramının geçmişte ve şimdi bu kadar canlı olarak tartışıldığı ve acil bir mesele olarak gündemde olduğu başka ülke yoktur"*[18] diyerek Türk modernleşmesinin Türkiye'deki bütün toplumsal katmanlar için güncel kalabilen karakterine dikkat çekmektedir. Bu açıdan Tim Jacoby'nin Türk modernleşmesini toplumsal iktidar kaynakları açısından incelemesi, Doğu İmparatorluklarının modernleşme süreçlerini ideolojik, ekonomik, askerî ve siyasî ilişkisellik bağlamında ele alması, Osmanlı Devleti ve Türkiye'deki iktidarın yapısı üzerine, devamlılık ve kopuş tezlerine alternatif bir okuma ortaya koyarak özgün bir değerlendirme imkânı sunmaktadır.

Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne uzanan modernleşme sürecini analiz eden eser, beş ana bölümden oluşuyor. İlk bölümde Dennis Wrong, Theda Skocpol, W.G. Runciman gibi gelişmekte olan tarihsel sosyoloji geleneğinden gelen düşünürleri, Michael Mann'ın modelini eleştirel olarak değerlendirmeye çağırarak tahlillerde bulunan Tim Jacoby, devletin ortaya çıkışı ve devlet-toplum ilişkisi içerisinde iktidarın nasıl tahsis edildiği, devlet iktidarının toplumsal sınıflar ve statü grupları arasında nasıl bölüşüldüğü üzerine mevcut kuramsal kavrayışları tartışıyor. Devlet-sivil toplum karşıtlığının ve çeşitli iktidar biçimlerinin tartışıldığı bu bölümde, Mann'ın Mezopotamya'dan Roma İmparatorluğu'na uzanan incelemesinin açmazları dile getirilerek Osmanlı gibi Avrupa-dışı bir toplumun incelenmesi için bir kuramsal altyapı sağlanıyor.

---

[17] Ancak Avrupa-merkezcilik karşıtı değerlendirmelerin açmazı, tarihsel dönüşümlerdeki 'Avrupa'nın özgünlüğü' temasından uzaklaşırken Avrupa-dışı toplumları Avrupa'nın 'ilerleme' kategorilerine göre değerlendirme hatasına düşmeleridir. Tim Jacoby'nin başarılı eleştirel okumasının da "anti-Avrupa-merkezci Avrupa-merkezcilik" açısından sınanması gerekebilir; Immanuel Wallerstein'a göre bu türden bir "modern tarih anlayışı, Avrupamerkezcilik-karşıtlığı bakımından son derece Avrupa-merkezci görünmektedir zira Avrupa'nın 'başarı'sının önemini (yani, değerini) tam da Avrupa'nın tanımladığı terimlerle kabullenmekte ve sadece bunu başkalarının da yapabileceğini ya da zaten yapmakta olduğunu ileri sürmektedir." (Wallerstein, Immanuel, 1999, *The End of the World As We Know It*, University of Minnesota Press, Minneapolis. 181)

[18] Wood, Ellen Meiksins, 2007, *Kapitalizmin Arkaik Kültürü*, Yordam Kitap, İstanbul, 13.

İkinci bölümde ise Jacoby, Herbert Spencer'ın "zorunlu işbirliği"[19] kavramı üzerinden 16. yüzyıl ve sonrasında herhangi bir mekânsal esneklik ve yayılma sağlayamayan Osmanlı Devleti'ndeki geniş çaplı siyasal dönüşümleri analiz etmektedir. İslâm'ın "pasifiye edici normatif etkisi"[20] üzerinden bir birliğe gidildiğini göstererek, bu sınırlı esnekliğin bulunduğu dönemde geniş toplumsal iktidarın nasıl mümkün kılındığını, ilmiyye ve askerî sınıflar üzerinden açıklamaktadır. İmparatorluk ve "lejyoner ekonomisi" üzerine Mann'ın yaptığı tartışma[21] üzerine Osmanlı Yeniçeri sisteminin lejyonerlikten daha sofistike bir model olduğunu savunan Jacoby, bu sistemdeki ideoloji ve siyasetin birliğinin, Osmanlı'nın alansal haklarını meşrulaştırmakta oldukça güçlü bir etki bırakmasına karşın mekânsal kısıtlamaların gittikçe artan baskısının kendini anbean daha fazla hissettirdiği ve bu yüzden başarısızlığın kaçınılmaz bir hâl aldığını savunur. Ancak Jacoby, Mann'ın tartıştığı gibi diğer bütün "askerî-güdümlü ekonomiler"in[22], lejyoner ekonomisinin bir çeşidi olduğunu düşünmekten uzaklaşarak Osmanlı imparatorluk idaresinin askerî ve yönetimsel özgünlüğünü de ortaya koymaktadır.

Jacoby, Batı toplumunda Hıristiyanlığın iktidar ilişkileri ve modernleşmedeki rolünü değerlendiren Michael Mann'ın, Hıristiyanlığın bu rolünü analiz edebilmek için çok geniş bir açıklama sunmasına karşın, daha derin bir analizi İslâm için uygulamamakta olduğunu ifade ederek[23], onun Türk modernleşmesinde çok önemli bir faktör olan iktidar-ulema ilişkisini kurmasının mümkün olmadığı ve dolayısıyla modernleşmeye giden patikalardaki bu diyalektik bağlantıların Avrupa-merkezci montajlarla dikkatten kaçırıldığı sonucuna varmaktadır. Ancak Michael Mann, aynı zamanda toplumsal ağlar vasıtasıyla Avrupa'da modern kapitalizmin gelişme aşamasındaki en önemli rollerden birini alan Hıristiyanlık ideolojisi üzerine analiziyle, Osmanlı toplumundaki ilmiyye sınıfının benzer bir rolü devralmış olup olamayacağı sorusunu da açık-uçlu bırakmıştır.[24]

---

[19] Herbert Spencer, toplumsal yaşamdaki işbirliğini gönüllü işbirliği ve zorunlu işbirliği olarak ikiye ayırır. Spencer'a göre "zorunluluk, üstteki bütün derecelere hâkim olan bir sistemdir. Her kişinin hükmedenine olan bağlılık yemini, "ben senin adamınım" biçimini alır." (Owen, W.C., 2002, *Economics of Herbert Spencer*, University Press of the Pacific, Honolulu, 208)

[20] Jacoby, 29.

[21] Mann, 272.

[22] İbid., 275.

[23] Jacoby, 17.

[24] Henri Pirenne, Avrupa'daki kilise örgütlenmesinin zihinsel emek ile bağlantılı bütün alanları işgal etmiş olduğuna değinir: "Genel bir cehalete yeniden gömülmüş bir toplumda, yine de yalnızca kilise, okuma ve yazma gibi kültürün kaçınılmaz iki aracını elinde bulunduruyor, krallar ve büyük lordlar, şansölyelerini, sekreterlerini ve "noter"lerini, kısaca onlarsız işlevlerini sürdürmeleri mümkün olmayan tüm öğrenim görmüş personelini, zorunlu olarak kilise adamları

Michael Mann'ın ideolojik iktidar boyutu olarak değerlendirdiği din adamlarının rolü, Jacoby'e göre Osmanlı ulemasında devlet sistemi ile doğrudan bağlantılı olarak kurulan bir anlayış içinde kristalize olmuştur. Ulemanın eğitim ve hukuk alanlarını merkezî olarak kontrolü ve böylelikle 'inanç' ve 'devlet' kavramlarının ancak birbirleri üzerinden değerlendirilerek düşünülebilmeleri, Türkiye Cumhuriyeti'nde de kaçınılmaz olarak hayat bulan bir dinsel-devletçi geleneğin oluşmasına yol açmıştır. Devletin doğrudan müdahalesinin mümkün olmadığı boşlukların ulema tarafından doldurulması ve ilmiyye sınıfına duyulan ideolojik ihtiyaç, Osmanlı bürokrasisindeki iktidar bölüşümünde yer almak için mücadele veren aktörlerin önemli bir bölümünün bu uğraktan geçmelerine zemin hazırlamıştır.[25] Ancak ulema ile sultan arasında yapılandırılmış olan bu kurum-

---

arasından seçiyorlardı." (Pirenne, Henri. 2009. *Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*. İletişim Yayınları, İstanbul, 21). Avrupa'daki Hıristiyanlık ideolojisinin örgütsel boyutunun, Osmanlı'daki dinsel örgütlenme ile arasındaki ciddi yapısal benzerliklerin değerlendirilmesi, bu iki ideolojik yapının Avrupa ve Türkiye'deki modernleşmede hangi noktada durduklarını çözümlemede önemli bir ilerleme olacaktır.

[25] Bu noktada Batıdaki benzerlerinden ayrışan bir ilmiyye sınıfının bu özgünlüğünün makro-sosyolojik açıdan iktidar ile ilişkisi bağlamında yapılacak bir değerlendirmesi, ilmiyye sınıfının Yeni Osmanlılar ya da Jön Türkler gibi birçok iktidar yapılanmasının tahsisindeki yerini, tarihsel sosyoloji yardımıyla ve ilişkisel sosyolojinin sunduğu imkânlara dayanarak açıklama imkânını da barındırmaktadır. İlmiyye sınıfı içerisindeki iktidar alanında yükselişe geçerek güçlü bir yer edinmek için mücadele eden heterodoks aktörlerin yine ilmiyye sınıfının etkin aktörleri tarafından "otodidakt" olarak eleştirilmeleri ve heterodoksinin kendini merkezden tefrik ederek yine merkeze doğru iktidara yönelmesinin bir ifadesi olan otodidakt anlayışın ilmiyye sınıfının kurumsal sermayesi geniş ve muktedir konumdaki aktörleri tarafından uzun süre boyunca hoş görülmemesi, yapısal-inşacı sosyolog Pierre Bourdieu'nün 'alan' kavramı bağlamında, güçlü bir analize imkân vermektedir. Mayıs 1968 olaylarının, eğitim alanındaki iktidara ulaşamamış, merkezin kurumsal sermayesinin ve gücünün dışına itilmiş, ancak sayısal anlamda artışta olan öğrenci ve akademisyenler tarafından başlatıldığını ve eğitim alanındaki iktidarın eşitsiz dağıtımından kaynaklanan bir heterodoks hareketin eğitim alanından diğer alanlara sıçrayarak iktidar alanı için bir tehdit oluşturabildiğini ifade eden Bourdieu'nün bu 'alan' nosyonu, oldukça farklı bağlamlara ait olmalarına karşın benzer yapısal nitelikler gösteren ilmiyye-Yeni Osmanlılar, yüksekokul alanı-Jön Türkler gibi ortodoks-heterodoks bağlantıların değerlendirilmesinde yeni bir perspektif sağlayabilir. Bu bakımdan Ali Suavi gibi merkezin dışına itilen ama etkin 'otodidakt' aktörlerin, ilmiyye içerisinde iktidar alanına ulaşma çabalarının yanında Yeni Osmanlılar benzeri alternatif iktidar mekanizmalarına da dâhil olmalarındaki koşullar, Michael Mann'ın tarihsel sosyoloji modelinden de faydalanarak yeniden değerlendirilebilir. İlmiyye sınıfı başta gelmek üzere, belirli 'alan'ların kendi dinamikleriyle tahsis ettikleri özgün iktidar mekanizmalarının toplumsaldaki diğer alanlar ile olan ilişkisinin Bourdieucü analizi, Osmanlı'daki toplumsal hareketlerin arkeolojisine ulaşmak ve günümüzde de varlığını sürdüren tarihsel yapıların deşifre edilmesi açısından ufuk açıcı olacaktır ("otodidakt" heterodoksi sorunsalı için bkz: Şerif Mardin. Yeni Osmanlı Düşüncesi, Modern Türkiye'de Siyasi düşünce içinde, cilt:1, 2009, İletişim Yayınları, İstanbul, 47) (Bourdieu'nün 1968 olayları ve 'alan' nosyonu üzerine kısa bir değerlendirmesi için bkz: Bourdieu, Pierre, 2006. Pratik Nedenler, Hil Yayın, İstanbul, s:45-46, konu üzerine daha geniş bir değerlendirme için ise bkz: Bourdieu, Pierre, 1988, *Homo Academicus*, Stanford University Press, Stanford.) (Türkçede Bourdieu'nün sosyolojisi ve genel ter-

sal yakınlık, ulemanın alternatif bir iktidar odağı haline gelmesine ve kendi kontrolü içinde var olan, toplumsal olarak mobilize edilmiş bir dinsel ağ sistemini oluşturmasına imkân tanımaz. Ulemanın hareket serbestîsi engellendiği gibi askerî yapılanmalar da Avrupa modernleşmesindeki oluşumların herhangi bir aşamasına doğrudan karşılık olabilecek düzeyde bir sınıf dayanışmasına tam olarak ulaşamamışlardır. Devlet dışındaki herhangi bir unsurun yükselmesine imkân tanımayan bu merkezî yapı, Avrupa modernleşmesindeki ticaretin başat rolünün de –vergiler ve devlet regülasyonunun gücüyle– Osmanlı Devleti'nde bulunmamasına yol açmaktadır.

Eserin üçüncü bölümünde, asker, ilmiyye ve sultan arasındaki bu ilişkisellik incelemesi, iktidarın bölüşümü ve bürokratik yapıların oluşumu temelinde ulema üzerine odaklanmaktadır. Jacoby'e göre, Hıristiyan dogmanın inanç ve akıl karşıtlığını keskinleştirmesine karşılık, Osmanlı'nın İslâm üzerine örgütlenmesinde "takva", "ibadet" gibi kavramların üzerinde hâkimiyet kurmasına karşın, "muâmelât"ın kozmolojik unsurları üzerine –Batı'dakinin aksine– daha az baskı kurulmuş olması, Osmanlı'daki bu türden bir kutuplaşmanın erken dönemde belirginleşmesini önlemiştir[26]. Böylece matematik ya da astronomi üzerine Avrupa'daki karşıtlıklar –en azından bir ölçüde 19. yüzyıldaki modernleşme aşamasına kadar– görülmemiştir. Burjuvazi gibi sekülarize edici unsurlar ise –ki bu gelişimde Avrupa "jeo-politikası"nın[27] etkisi temeldir- Osmanlı'nın temel ideolojik iktidar yapısı olan ilmiyyenin ideolojik nüfuzunu aşındırmıştır. Sekülerizasyon ile gelişen yeni unsurların bir parçası olan modern Türkiye ideolojisi, Osmanlı'da sultan-halife ekseninde oluşturulan ideolojik meşrulaştırmayı, teokrasinin çok-uluslu temelinin Mustafa Kemal'in ulus devlet vizyonunun karşısında olmasının da etkisiyle, tasfiye etmiştir. Cumhuriyet bürokrasisinin altyapıya daha geniş bir uzam sağladığına dair olan ana-akım görüşlere eleştirel yaklaşan Jacoby, Osmanlı Devleti'nden miras alınan toplumsal çelişkilerin aşılamadığı ve hiyerarşik merkezîleşmenin korunduğu sonucuna varmaktadır. Osmanlı'daki ideolojik kontrol mekanizmalarını ulus devlet ideolojisine uygun biçimde dönüştürerek devralan Türkiye'de, "İmparatorluğun evrensellik, kozmopolitlik ve normatif medeniyet üzerine ideolojik vurgusu, en azından devlet politikala-

---

minolojisi üzerine başarılı bir çalışma için. bkz: Çeğin, Güney; Göker, Emrah; Arlı, Alim; Tatlıcan, Ümit. 2007, *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu derlemesi*, İletişim Yayınları, İstanbul.)

[26] Jacoby, 63.

[27] Mann, 470.

rında, tikelcilik, zorla kabul ettirilmiş tekbiçimlilik ve militarizmle yer değiştirmiş ve nihai aşamada süreç gerici olduğunu göstermiştir."[28]

Dördüncü bölümde Türkiye'deki modern milliyetçiliğin ikinci aşaması olan endüstriyel kapitalizmin 1930'lu yıllardan İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar sınıf, altyapısal dönüşüm ve ideoloji faktörüne göre nasıl bir gelişim gösterdiği üzerinde durulmaktadır. Toplumsal sınıfların niteliği ve devletle olan ilişkileri noktasında Michael Mann'ın "bir toplumdaki siyasal faktörlerin otonom iktidarı"na[29] vurgu yaparak devleti bağımsız bir aktör olarak gören anlayışına yakın bir noktada duran Jacoby, bu bölümde tarımsal mekanizasyonun ve hızla gelen şehirleşmenin tek partili otoriter devlet tarafından nasıl yönetildiğini ve bu yönetimin siyasal solun doğuşunda oluşan ağlar ile ne türden bir ilişkisellik kazandığını tartışmaktadır. 1929 buhranına kadar takip edilen ekonomik liberalizasyondan buhran sonrasında devlet kontrolünde endüstrileşmeye geçildiğinde yapısal bir dönüşüm kaçınılmaz olmuştur. Jacoby bu noktada ekonomik gelişmenin eşitsiz dağıtımının da etkisiyle devletin altyapısal menzilini arttırarak kaçınılmaz olarak merkezîleşme gücünü yitirdiğini ve bunun da bürokrasi karşıtı alternatif ekonomik ağların oluşumuna yol açtığı sonucuna varır. Böylece eşitsiz dağıtımın uzamsal boyutu, alansal birliğin tahsisini imkânsız kılarken Avrupa modernleşmesinden ciddi bir kopuş yaşanır. Başarısızlığın en temel faktörlerinden birisi de iktidarın eşitsiz mekânsal örgütlenmesidir: "Türk yönetimi tarafından beş yıllık planların altyapısal gelişim şemalarını Doğu bölgelerine yaymak için girişimlerde bulunulmuştur, ancak piyasa yönelimli tarımsal arsalar için olduğu gibi devlet yatırımlarının ve ulusal girişimciliğin de kütlesi Batı Anadolu'da kalmıştır."[30]

Beşinci bölüm 27 Mayıs müdahalesi sonrasından 1990'lı yıllara kadarki dönemde Türkiye'deki çevresel kimliklerin ve devlet reaksiyonunun militarizasyonuna ayrılıyor. Eserin bu en çarpıcı bölümünde, 'iç baskı' ve 'siyasî temsil' arasındaki ilişkiye odaklanan Jacoby, zorunlu askerlik hizmetinin, militarizasyon ve milliyetçiliğin gelişimini sağlayışını[31], 800.000 kişilik bir nüfusun askerî yapılandırmadan geçmesiyle de belirginleşen askerî yatırımlardaki artışla beraber Türk Silahlı Kuvvetleri'nin

---

[28] Jacoby, 82.
[29] Mann, 17.
[30] Jacoby, 102.
[31] 1960 sonrası döneme ait yabancı akademik çalışmalarda patlamaya yol açan temalardan birisi de zorunlu askerliğin Türk milleti nosyonunun oluşumuna ve modernizasyona yaptığı katkıdır. Askerî algıyı gözlemleyen ve olumlayan makalelerden birisi için bkz: Lerner, Daniel, Robinson, Richard D., *Swords and Ploughshares: The Turkish Army as a Modernizing Force*, World Politics, Vol: 13, No:1 (Oct. 1960), 19-44

kazandığı otonomiyi analiz etmektedir. Elde edilen otonomiyle yürütülen askeri stratejilere karşılık ortaya çıkan Kürdistan İşçi Partisi gibi gruplar ile Türk devleti arasındaki karşılıklı ilişki, Batıdaki rejim biçimleri üzerinden değerlendirilmekte ve devlet mantığının burada Mann'ın "otokratik militarizm"[32] kavramına uygun düştüğü sonucuna varılmaktadır. Askerî elit tabakanın 1982 anayasasının getirileriyle 'burjuvalaşma' sürecinde önemli bir yol katettiği ve bunun da "özellikle de geniş çaplı sendikalara ve sosyalistlere karşı"[33] saldırgan bir biçimde formüle edildiği üzerinde duran Jacoby, Türk modernleşmesindeki askerî faktörün bu belirginliğinin farklı yapısal dönüşümlere de hizmet edebildiğini açıklamaktadır.

Sonuç

Nicos Poulantzas, ünlü çalışması *Devlet, İktidar, Sosyalizm*'de, "bu yüzyılın tüm siyasî kuramlarının açık ya da örtük bir biçimde" temelde hep aynı soruyu sorduğunu ifade eder: "*Devlet, iktidar ve toplumsal sınıflar arasındaki münasebet nedir?*"[34] Bu sorunun cevabı, alışılmış biçimiyle Avrupa'dan beklenmiş ve bunun üzerine geniş bir literatür oluşturulmuşken Doğu'daki iktidar ve toplumsal sınıf kategorileri ya ilkel biçimler olarak görülmüş, yok sayılmış[35] ya da göz ardı edilmiştir. Çoğu zaman Doğu'daki iktidar biçimlerine ve bunların dönüşüm imkânlarına da Avrupa'daki aşamaların, tarihsel okumalarda tezahür edebilmesi pahasına indirgemeci açıdan değerlendirmeler yapılmıştır. Bunun etkisiyle başta gelen Fransız tarihçilerinden Annales Okulu üyesi Fernand Braudel, "rüzgâr ıslahattan yana esmektedir. 27 Mayıs 1960 askeri darbesinin çok umutlar yarattığı Türkiye'de, ıslahat gecikmektedir."[36] şeklindeki bir Avrupa-merkezci analizi, Avrupa'nın –Avrupa-dışı coğrafyalar için de

---

[32] Jacoby, 153.

[33] Ibid. 152.

[34] Poulantzas, Nikos, 2004, *Devlet, İktidar, Sosyalizm*, Epos Yayınları, Ankara, 11.

[35] Bu konuda antropoloji, etnoloji ve sosyoloji gibi disiplinlerin içinde kök salmış olan Avrupa-merkezci iktidar tahayyülünün başarılı kritiklerinden birisini yapmış olan Pierre Clastres'a dönmekte fayda var: "Etnosantrizm farklılıkların olduğu gibi kalmasını kabul etmez, onları kendisi için en bildik olandan, yani Batı kültürünün tasarladığı ve karşılaştığı biçimiyle iktidardan hareket ederek oluşturulmuş farklılıklar olarak anlamak ister. Etnosantrizmin eski suç ortağı olan evrimciliğin de hemen hemen aynı çizgide yer aldığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda ikili bir yol izlenmektedir: Önce toplumlar iktidar tiplerinin bizimkine olan yakınlıklarının azlığına ya da çokluğuna göre sınıflandırılmakta, sonra da bu farklı iktidar biçimleri arasında açık (eskiden olduğu gibi) ya da örtük (şimdi olduğu gibi) bir süreklilik bulunduğu iddia edilmektedir. Lowie'yi izleyerek Morgan ya da Engels'in öğretilerini safça bulduğu için bir yana bırakan antropoloji, artık toplumbilimsel terimler (en azından siyaset sorunu açısından) kullanamaz." (Clastres, Pierre, 2006, *Devlete Karşı Toplum*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 16-17)

[36] Braudel, Fernand, 2006, Uygarlıkların Grameri, İmge Kitabevi, Ankara, 135.

yerinde gördüğü– 'aşamacılık' ve 'ilerleme' doksalarına[37] dayanarak ifade edebilmektedir. Michael Mann'ın kuramının Avrupa dışındaki bir coğrafyaya ilk uygulanışı olan Tim Jacoby'nin *Sosyal İktidar ve Türk Devleti* çalışması ise bu yüzden Türkiye tarihinin Avrupa'da gelişen kuramsal altyapıyla barışık, Avrupa'nın Avrupa-dışındaki bölgelere dair doksik bağlantılarından mümkün olduğunca uzak durabilen, Türkiye'de uzun süre bulunmuş olmanın ve Türkçe kaynaklar üzerinde güçlü bir hâkimiyetin de getirisiyle yazılmış bir analizinin mümkün olduğunu göstermesi ve bu konudaki bilimsel çalışmaların önünü açabilmesi açısından önem arz etmektedir.

Kaynakça

Bourdieu, Pierre (1995), *The Logic of Practice*, Polity Pres. Oxford

Blaut, J.M (2000), *Eight Eurocentric Historians*, Guilford Press, New York

Braudel, Fernand (2006), *Uygarlıkların Grameri*, İmge Kitabevi, Ankara

Calhoun, Craig (2007). *Nations Matter: Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*. Routledge, Abingdon

Cassirer, Ernst (1953), *Language and Myth*, Dover Publications Inc, New York

Çeğin, Güney; Göker, Emrah; Arlı, Alim; Tatlıcan, Ümit. 2007, *Ocak ve Zanaat*: Pierre Bourdieu derlemesi, İletişim Yayınları, İstanbul

De Landa, Manuel (2006), *Çizgisel Olmayan Tarih*. Metis Yayınları, İstanbul

Jacoby, Tim (2004), *Social Power and the Turkish State*, Frank Cass Publishers, New York

Lerner, Daniel, Robinson, Richard D., *Swords and Ploughshares: The Turkish Army as a Modernizing Force, World Politics*, Vol: 13, No:1 (Oct. 1960), 19-44

Mann, Michael (2003), *The Sources of Social Power* Vol:1, Cambridge University Press, Cambridge

Negri, Antonio, Hardt, Michael (2001), *İmparatorluk*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul

Oppenheimer, Franz (1997), *Devlet*, Engin Yayıncılık, İstanbul

Owen, W.C. (2002), *Economics of Herbert Spencer*, University Press of the Pacific, Honolulu

Pirenne, Henri (2009), *Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve sosyal Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul

Poulantzas, Nikos (2004). *Devlet, İktidar, Sosyalizm*, Epos Yayınları, Ankara

Skocpol, Theda (2002), *Tarihsel Sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul

Wallerstein, Immanuel (1999), *The End of the World As We Know It*. University of Minnesota Press, Minneapolis

[37] Pierre Bourdieu'nün temel kavramlarından olan 'doksa'yı "üzerinde tartışılmayan, prerefleksif, saf, alanın temel önvarsayımları ile" oluşan "doğal itaat" olarak açıklamak mümkündür (Bourdieu, Pierre, 1995, *The Logic of Practice*, Polity Pres. Oxford, 68)

Cem Orhan

Weber, Max (2002), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Routledge, London
Weber, Max (2002), *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, Ayraç Yayınevi, Ankara
Wood, Ellen Meiksins (2007), *Kapitalizmin Arkaik Kültürü*, Yordam Kitap, İstanbul
Wood, Ellen Meiksins (2002), *The Origin of Capitalism: A Longer View*, Verso Books, London



"OSMANLI Hatırası"

İstanbul'da Sultan Abdülaziz'in emrinde çalışmış olan Polonyalı ressam Chlebowski, saray için çok sayıda resim yapmıştır. Chlebowski'nin yaptığı resimler içinde en ilginci, Abdülaziz'e kadar 32 padişahı Sultanahmet Cami'sinin önünde gösteren bu temsilî resimdir. Ortada Abdülaziz, iki yanında Sultan II. Mahmud ve Abdülmecid dikkat çeker. En solda Kanuni Sultan Süleyman, en sağda ise Fatih Sultan Mehmed vardır. Osmanlı devletinin kurucusu ilk padişahlar en arkada sıralanmıştır. (Stanislaw Chlebowski, 1867, Yağlıboya, 23 x 38.8 cm, Live Art Gallery, X-434)





GİRİŞ
HALİL İNALCIK
Osmanlı Padişahı

SANAT
LÂLE ULUÇ
On Altıncı Yüzyılda Osmanlı-Safevî Kültürel İlişkileri Çerçevesinde Nakkaşhânenin Önemi

DİN
BEDRİ GENCER
Osmanlı İslâm Yorumu

TARTIŞMA: "POPÜLER OSMANLI"
AHMET ÖZCAN
Popüler Tarihçilik ve Osmanlı Tarihine İlgisi Üzerine Bazı Tespitler

OSMANLI VE VATANDAŞLIK
NALAN SOYARIK ŞENTÜRK
Vatandaşlığın İmparatorluk Kökleri: Osmanlı'ya Bakmak

İSMET PARLAK & ERDEM KAFTAN
Osmanlı'nın Tebaasından Cumhuriyet'in Yurttaşına Giden Yol

EĞİTİM
ŞERİFE YORULMAZ
Osmanlı İmparatorluğu'nda Ruhsatsız Okullaşma: 19.Yüzyılda Açılan Gayrimüslim ve Yabancı Okullar Üzerine Bir Değerlendirme

AMERİKA'NIN OSMANLI SEYÂHATİ
CANSU ÖZGE ÖZMEN PUSHKIN
Osmanlı İmparatorluğu, Orta Doğu ve Kuzey Afrika Üzerine 19. Yüzyılda Yazılan Amerikan Seyâhatnameleri

JÖN TÜRKLER
İLYAS SÖĞÜTLÜ
Jön Türk Düşüncesinde Modernlik ve Modernleşme

KENZ
CEM ORHAN
Avrupa-Merkezcilik Çıkmazını Aşmak: Tim Jacoby'nin Sosyal İktidar ve Türk Devleti Çalışması Üzerine Bir İnceleme

ISSN 1303-72420-0
9 771303 724207