
OSMANLI'DA
TEMBEL-
LİĞİN
İCADI
MELİS HAFEZ
FOL
ÇEVİREN / DİLARA TUHUŞEYNİ



Tembelliğin İcadı

Geç Osmanlı'da Verimlilik Kültürü

FOL 301
© Mak Grup Medya Pro. Rek. Yay. A.Ş.
Sertifika No: 44396

Tarih 20
Osmanlı Tarihi 09

Tembelliğin İcadı –Geç Osmanlı'da Verimlilik Kültürü–
Melis Hafez

Çeviren: Dâra Elhüseyni

Özgün Adı: *Inventing Laziness: The Culture of Productivity in Late Ottoman Society*
Edisyon: © Cambridge University Press, 2021

Editör: Ümit Kurt
Redaksiyon: Mak Grup Redaksiyon Ekibi
Son Okuma: Cansu Aksoy
Görsel Yönetmen: Nurullah Özbay
Grafik Tasarım ve Uygulama: Tavoos

ISBN 978-625-8242-59-1

Baskı: Salmat Basım Yayıncılık Ambalaj Sanayi Ticaret Ltd. Şti.
Matbaa Sertifika No: 47771

1. Baskı: Ekim 2023

İletişim Adresleri
Cinnah Cd. Kırkpınar Sk. 5/4
06420 Çankaya Ankara
Tel.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

Tembelliğin İcadı
Geç Osmanlı'da Verimlilik Kültürü

Melis Hafez

Çeviren
Dâra Elhüseyni

FOL

Melis Hafez
California Üniversitesi Psikoloji bölümünde lisans, Tarih bölümünde yüksek lisans ve doktora eğitimini tamamladı. Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyılda geçirdiği sosyal ve siyasi dönüşümler ve modern Ortadoğu tarihi üzerine çalışmalar yürütmektedir. Şu anda 1870-1920'ler arasında toplumsal bir müdahale biçimi olarak ahlak ve ahlak teorisyenleri üzerine bir çalışmaktadır. Çalışmalarını Virginia Coomonwealth Üniversite'sinde sürdürmektedir.
Başlıca eserleri: "Reflections on the NEH Seminar on Russian and Ottoman Empire" (2015), "Morality in the Age of Nation-States: Can We Talk about Islamic Work Ethics in the Ottoman Nineteenth Century" (2014), "And the Awakening Came as a Result of the Balkan War: The Changing Conceptualization of the Body in Late Ottoman Society" (2013).

Dâra Elhüseynî
2002 yılları arasında ODTÜ Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden mezun oldu. Çeviri çalışmalarının yanı sıra "Toplum ve Kuram" ve "Kürt Tarihi" dergilerinde editörlük faaliyetleri yürütmüştür.
Başlıca çevirileri: Behlül Özkan, *Türkiye'de Milli Vatanın İnşası* (*From the Abode of Islam to the Turkish Vatan: Making of a National Homeland in Turkey*), Rodney Hilton, *Bond Men Made Free Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381*, (henüz yayımlanmadı), William Foote Whyte, *Köşebaşı Toplumu* (*Street Corner Society*), Paul Willis, *İşçiliği Öğrenmek* (*Learning to Labour*), Jessica Harland-Jacobs, *Builders of the Empire: Freemason and British Imperialism, 1717-1927*, Christine M. Philliou, *Türkiye: Tarihe Muhalif Bir Geçmiş* (2022), Kristin Fabbe, *Devletin Müritleri* (2023), Marinos Sariyannis, *Osmanlı'nın Üç Harfliler: Hortlaklar, Hayaletler, Cinler Arasında* (2023), Aysel Yıldız, *Osmanlı'da Kriz ve İsyan* (2023).

İçindekiler

Önsöz 11

Teşekkürler 13

1
Giriş 19

2
Tembelliği Süç Saymak: Osmanlı Devlet Dairelerinde Ceza, Ödül ve Müzakere 140

3
Osmanlı "Dandy"lerinin ve Çalışkan Beyefendilerinin Tahayyülü 203

4
Çalışkan Bedeni Askerileştirmek 264

5
Dışlayıcı Dilin İşleyişi: Siyaset, İktidar ve Çalışkanlık 297

Sonsöz 332

Kaynakça 338

Dizin 378

Resimler

Resim 1.1 Osmanlı Bankası Genel Müdürlük binası iç mekânındaki (SALT Galata) El-kasib-u Habibullah hat levhası. 109

Resim 2.1 "Tensikatzedegan". 192

Resim 4.1 "Ecole d'initiative privée - Teşebbüs-i Şahsi Mektebi". 279

Önsöz

Akademik ortamlar dışında araştırmalarım hakkında soru sorulduğunda, çok şey anlatan iki yaygın tepki alıyorum. Bir grup, "Doğu'nun" doğası gereği tembellikle ve dolayısıyla geri kalmışlıkla malul olduğuna dair sarsılmaz bir inançla, çalışmalarım hakkında ne paylaşırsam paylaşayım, sessizce başlarını sallayıp sadece kendi inançlarını doğrulamak için dinliyorlar. İkinci grubun tepkileri ise ilk gruba kıyasla daha bilgilendirici oluyor. Bu gruptaki kişiler, sorgulamalarına şu soruyla başlıyorlar: "Peki, bizi tembel hâle getiren şey nedir gerçekten?" Şaşırtıcı (ve belki de üzücü) biçimde, bu alaycı bir soru değildir. Pek çok insan benim bir tarihçi olarak, çalışkan ve faal olduğumuz dönemlerin yerine tembel hâle geldiğimiz dönüm noktası anının tarihsel köklerini aradığımı varsayar. O yüzden de "bizi tembel hâle getiren şey nedir" sorusunu "neden bu durumdayız" sorusuyla birleştirirler. Bu kişiler çoğu zaman kendi cevaplarını da gönüllü biçimde verir. Cevaplar genellikle kategorik açıdan benzerlik gösterse de, ayrıntılarda farklılaşır. Verilen cevaplar "İslam yüzünden" ile "İslam'ı düzgün tatbik etmememiz yüzünden" arasında gidip gelir. İdeolojik konumlarındaki farklılıkları ne olursa olsun, bu soruyu çeşitli biçimlerde soranların ilk olarak, çoğunlukla Doğu-Batı ikiliğinin Doğu tarafına düşen belirsiz bir kavram olan özsel ve homojen bir "biz" olduğu varsayımını paylaşmaları ve ikinci olarak, bakış açısına göre değişerek, bu "biz"i doğuştan gelen ya da durumsal bir güçlü tembellikle anmaları gayet anlamlıdır. En temel seviyede, birinci grup bu iki varsayıma katılır, fakat "biz" yerine "onlar"a vurgu yapar. Farklı geçmişlere ve karşıt görüşlere rağmen, her iki grup da bu iki varsayımı hakikat olarak kabul eder.

Bir "biz" olduğunu ve bu "biz"in karakterinin tembellikten mustarip olduğunu kabul eden bu ikili varsayımlar, elinizde-

ki kitapta incelediğim Osmanlı kültür üreticileri tarafından da paylaşılıyordu. 21. yüzyılda karşılaştığım bu yorumların, aralarındaki 100 yıllık zamana rağmen, 19. yüzyıl sonu/20. yüzyıl başı Osmanlı reformcularının metinlerine konulsa hiç sırıtmayacağını sık sık düşünmüşümdür. Amacım elbette bir asır arayla ortaya çıkan bu bakış açılarını tarihsel olarak tek bir sürekliliğe indirgemek değil. Günümüzde bu varsayımları ve soruları dile getirenlerin, bu kitapta incelediğim kişilerden kültürel açıdan çok uzak oldukları muhakkaktır ve bu varsayımların 21. yüzyılda farklı sosyokültürel ve siyasi içerimleri vardır. Gene de soruların ve varsayımların benzerliği dikkat çekicidir. Elinizde kitapta göstermeye çalıştığım üzere, ben bu ortak varsayımların nedenini, uzun 19. yüzyıl Osmanlı dünyası bağlamında gelişen yeni bir yurttaşlık ve özel olarak çalışkanlık kültürünün hâkimiyetine bağlıyorum.

Bu kitabın hiçbir okuyucusunun bu soruyu sormayacağından emin olsam da, yine de şu cevabı vermek istiyorum. Bana göre Osmanlılar (kim olurlarsa olsunlar) tembel (tembellik artık ne demekse) değillerdi. Öte yandan Osmanlıların çalışkan olduklarına da inanmıyorum. Günümüzde hâlâ insani deneyim sürekliliğimizi ayrıştıran bu kategoriler ve onların küresel hâle gelmiş içerimleri, "biz ve onlar" örneğinde ve türevlerinde olduğu gibi, Batı Avrupa ulus devletlerinin dünyanın geri kalanını kalkınmışlık açısından ötekileştirdiği ve devletlerin ve halkların yeniden örgütlenmesinin yeni kültürel üretimleri mümkün kıldığı 19. yüzyıl süreçlerinin doğrudan bir sonucudur. Bir tarihçi olarak, bu kategorilerin ve bu kategorilere dayanan çalışkanlık kültürünün geç dönem Osmanlı toplumunda farklı şekillerde formülleştirildiği, tartışıldığı, müzakere edildiği, uygulandığı ve deneyimlendiği süreçlere ilgi duyuyorum. Çalışkanlık kültürünün incelenmesi yoluyla, özelde Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılının, genelde ise uzun 19. yüzyılın bu dönüştürücü dinamiklerine dair yeni bir bakış açısı kazanabileceğimizi düşünüyorum. Birbiriyle çelişen bakış açıları barındıran belirli kültürel dönüşümlere bu şekilde bir anlatı getirmek, modern ve küresel bir tarihin yanı sıra Osmanlı tarihinin de anlatılmamış iktidar dinamiklerini ve çetrefilliklerini ortaya çıkaracaktır.

Teşekkürler

Tembellik üzerine çalışmaya başladığımdan beri (evet, bu ifadenin oksimoron doğasının gayet iyi farkındayım), çok fazla insana ve kuruma akademik ve kişisel açıdan borçlandım. Benim için yaptıklarının hakkını tam olarak veremeyeceğimi alçakgönüllülükle kabul ederek, bu kitabın araştırılması ve yazılması sırasında bana yardımcı olan herkese teşekkür etmek istiyorum. Bu çalışmadaki herhangi bir hata ya da eksiklik varsa, elbette ki sorumluluk tamamen bana aittir.

Bu kitabın konusu, on yıldan uzun bir süre önce Kaliforniya, Los Angeles'ta, UCLA Tarih Bölümü'nde yüksek lisans öğrencisiyken zihnimde gelişti. Bir dönem ödevi olarak başlayan bu konu, yıllar içinde önce bir teze, şimdi de bir kitaba dönüştü. James L. Gelvin'in sürekli desteği, entelektüel ilhamı ve mükemmel akademisyenliği ve danışmanlığı olmasaydı, bu kitap mümkün olamazdı. Tarih üzerine eğitim almayan bir lisans öğrencisiyken, UCLA'da Gelvin'in derslerini almamla birlikte tarihe olan ilgim yeni bir dönemece girdi. Oldukça istekliydim ve tarihçiliği bir meslek olarak seçmemi sağlayan şey, Gelvin'in bir tarihçi olarak sunduğu dünyaydı. Bu kitap ve araştırmam ona çok şey borçludur. UCLA Tarih Bölümü bana karşı hep cömert davrandı ve onlarla yakın çalışmamış olsam bile birçok profesörünün araştırmam üzerinde büyük etkisi oldu. Mariko Tamanoi, Stephen Frank ve merhum Janice Reiff ile çalışmak büyük bir ayrıcalıktı. Perry Anderson ile Carlo Ginzburg'a, doktora yıllarımın başlarında onların okuma gruplarına meraklı bir casus gibi katılmama izin verdikleri için çok teşekkür ederim. Teofilo Ruiz benim için büyük bir ilham kaynağı ve rol modeli oldu ve sonsuz des-

teği ve tanıdığım en cömert profesörlerden biri olduğu için kendisine minnettarım.

Bu kitabın araştırma ve yazım süreçleri çeşitli kurumlardan alınan fonlarla desteklendi. Öncelikle, *National Endowment for the Humanities* ile *American Research Institute in Turkey*'ye (ARIT) 2015-16 yıllarında bu kitabın araştırmasını mümkün kılan bir yıllık araştırma bursunu ortaklaşa finanse ettikleri için teşekkür etmek isterim. ARIT'nin desteği sayesinde Türkiye'nin o çok çalkantılı döneminde araştırmamı sürdürme ve sonuçlandırma imkânı buldum. ARIT'ten Dr. Nancy Leinwand ile Dr. Tony Greenwoo'ya hem akademik hem de akademik olmayan konularda ihtiyaç duyduğum her an yardımlarını ve tavsiyelerini esirgemedikleri için özel teşekkürlerimi sunarım. Bu projeyi 2015 yılında verdiği araştırma bursuyla (*Franklin Grant*) desteklediği için *American Philosophical Society*'ye müteşekkirim. Bu kitaptaki bazı materyalleri Columbia Üniversitesi Osmanlı ve Türkiye Çalışmaları Seminerlerinde sunmaktan ayrıca onur duydum. Bunun için Leyla Amzi-Erdoğdular'a, Zeynep Çelik'e ve katılan dinleyicilere sonsuz teşekkür borçluyum. *The Leonard Hastings Schoff Publication Funds of the University Seminars at Columbia University* bu kitabın yayımlanması için cömert bir destek sundu. *Virginia Commonwealth University's Humanities Research Center* da 2015 yazında bu kitabın araştırılmasına katkıda bulundu. UCLA Tarih Bölümü'ne, beni planlanandan çok daha uzun süre misafir ettiği ve akademik hayatımın başında bana beş yıllık burs sunduğu için minnettarım. *UCLA's Graduate Division's Dissertation Year Fellowship* ise yüksek lisans öğrenciliğimin son yılı olan 2011-12'de araştırmamı ve tez yazımımı destekledi. Bu vesileyle, Klasik Yayınları'nın o dönemki genel yayın yönetmeni olarak, çevirilerimin daha mürekkebi kurumadan parasını ödeyen ve doktora çalışmalarıma başlamak üzere Los Angeles'a tek yönlü gidiş biletimi almamı sağlayan merhum Akif Emre'ye de şükranlarımı sunmak isterim.

İstanbul'daki Başbakanlık Osmanlı Arşivi çalışanlarına da teşekkürlerimi buradan iletmek isterim. Onların rehberliği ve paylaşma hevesi benim ve kuşaklar boyu pek çok tarihçi için paha biçilmez olmuştur. İstanbul'daki birçok kitapçının/sahafın yanı sıra İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), Millet Kütüphanesi ile İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nın kaynaklarından ve çalışanlarından çok fazla yardım gördüm. Ayrıca 2016 yılında Ankara'daki kütüphanelerini ve kaynaklarını kullanmama izin verdikleri için Türk Tarih Kurumu'na (TTK) da teşekkür ederim. UCLA'daki *Young Research Library*'nin çalışanları ve kütüphanecileri doktora yıllarım boyunca benim için harikulade bir başvuru kaynağı oldular. SALT Galata'ya bu kitap için kendilerine ait bir görseli kullanmama izin verdiği için özel teşekkürlerimi sunarım.

Bu kitabın kavramsallaştırılmasının ve yazımının birçok aşamasında yardımlarını esirgemeyen çok sayıda akademisyene ve çalışma arkadaşıma minnettarım. Isa Blumi'ye yıllar boyunca bitmek tükenmek bilmeyen enerjisi ve çalışmalarıma verdiği destek için teşekkür etmek isterim. Bu kitabın bir bölümünü okumayı kabul eden Blumi, beni fikirlerimi daha açık biçimde formülleştirmeye sevk etti. 2014'te George Washington Üniversitesi'ndeki NEH seminerinde birlikte çalışma fırsatı bulduğum Dina R. Khoury'ye zihin açıcı tartışmaları ve o zamandan beri araştırma çabalarımı desteklediği için çok teşekkür ederim. Mükemmel araştırmacı kimlikleriyle ve bana verdikleri destekle oldukça cömert davranan Palmira Brummett ile Eyal Ginio'ya da teşekkür borçluyum. Ussama Makdisi'ye ve Rice Üniversitesi Tarih Bölümü'ne, 2010 yılında bana ders verme ve araştırmalarıma devam etme fırsatı verdikleri için teşekkür ederim.

2012 yılından bu yana Virginia Commonwealth Üniversitesi (VCU) benim akademik yuvam oldu. Bir profesör olarak ilk derslerimi burada verdim ve beni zorlayan, zenginleştiren ve bu kitabı yazmamda bana yardımcı olan mükemmel çalışma

arkadaşlarımla ve öğrencilerimle burada tanıştım. Bölümdeki çalışma arkadaşlarıma, özellikle de bölüm başkanı olarak görevlerinin ötesine geçip 2016-17 yıllarında bu kitabın birçok bölümünün ilk kabataslaklarını sükûnetle okuyan ve nazik eleştirilerini sunan John Kneebone'a minnettarım. Kitabın bir bölümünün ilk hâlini okurken tüm enerjisini ve neşesini, mükemmel tavsiyeleriyle birlikte bu kitabın sayfalarına taşıyan sevgili çalışma arkadaşım Carolyn Eastman ile özellikle yayın süreciyle ilgili deneyimlerini benimle paylaşma konusunda çok cömert davranan bir diğer değerli çalışma arkadaşım Karen Raider da sonsuz teşekkürü hak ediyor. Meslektaşlarım G. Antonio Espinoza, Meredith Katz, Katy Shively, Samaneh Oladi ve Chris Cynn ile sohbetlerimizden her zaman keyif aldım ve faydalandım. Onların dostluğu Virginia'yı ve Richmond'u çok daha iyi bir yer hâline getirdi. İnce ruhuyla ve dostluğuyla Richmond'u yurtlarımdan biri hâline getirmeme yardımcı olan Kathleen Murphy'ye de çok teşekkürler. John Herman, Faidah Totah, Rohan Kalyan, Christina Stanciu, John Powers, Brian Daugherity, Jorg Matthias Determann ve Peter Stone'un çalışma arkadaşlarım olmaları her zaman için harika bir deneyimdi. Ayrıca, Chin-Chih Chen'e çok fazla kahve ve *phó* (Vietnam çorbası) içerek kurduğu dostluk için teşekkür ederim. VCU'daki öğrencilerime de çok özel teşekkürlerimi sunuyorum.

Cambridge University Press'te Maria Marsh ile çalışmak büyük bir zevkti. Sabrı ve titiz çalışması için kendisine teşekkür borçluyum. Bu kitabın daha önceki bir versiyonunu gözden geçiren ve eleştirilerini bu versiyonda uygulayabildiğimi umduğum isimlerini bilmediğim hakemlere de sonsuz şükranlarımı sunarım.

Sevinç, ihtiyaç ve umutsuzluk anlarımda, dünyanın dört bir köşesinde yanımda olan ve bilgece tavsiyelerini, duygusal desteklerini ve entelektüel teşviklerini cömertçe sunan dostlarım ve meslektaşlarım olduğu için çok minnettarım. Ayşe Güveli ile Lütfiye Gemici'nin onlarca yıllık yoldaşlıkları bana

hep katkı sağladı. Özlem Çelik Tınmaz, Nagihan Haliloğlu, Zehra Küçükağa, Betül Çakırca, Asma Nemati, Nefertiti Takla, Hilal Kadıoğlu ve Sara Pezeshk'in dostluklarını da her zaman için bir nimet olarak görüyorum. Kent Schull, İsmail Hakkı Kadı, Rezzan Karaman, Reem Bailony, Sümeyye Kocaman ve Tiffany Gleason'a dostlarım ve meslektaşlarım oldukları için müteşekkirim. Tatlı dostluklarının yanı sıra bu çalışmanın çeşitli bölümlerini okuyan, tavsiyelerde bulunan ve harika önerilerde bulunan Özgen Felek, Natalie Khazaal ve Ceren Abi'ye teşekkür ederim. Fatma Barbarasoğlu her zaman ilham kaynağım oldu. Bekir Gür'e özellikle becerikliliği için teşekkür ederim. UCLA'da tez aşamasında bu kitabın şekillenmesine tanıklık eden ve katkıda bulunan arkadaşlarımı ve meslektaşlarımı da burada anmak isterim. Ritika Prasad, Matthew Kelly, Anindita Nag, Constanze Weise, Camila Pastor, Zeynep Türkyılmaz, Suzie Abajian, Sung Eun Choi, Shawky al-Zatmah, Hadley Potter, Chien-ling Liu, Claire Gilbert, Mary Momdji, Konstantinos Thanasakis ve Daphne Rosenblatt'a bu sebeple çok teşekkür ederim. Bu vesileyle, lisans eğitimimin ilk yıllarındaki (*community college*) kritik destekleri için hocalarım merhum Jane Thomas ve Douglas McFerran'ın değerli katkılarını hiç unutmayacağımı da belirtmek isterim.

Harika aileme de sevgilerimi sunmak istiyorum. Sevgili kardeşim Münir ve kıymetli akrabalarım Ebru ve Boray, Macit ve Ferda, Sana ve Malek, Osman Orhun, Berkay, Mira ve Leena: Uzakta veya yakında, sevginizi ve desteğinizi her zaman yanımda hissettim. Yeni aileme, özellikle de kayınvalidem Asiye Ümmiye ile kayınpederim Yılmaz'a, birbirimizi tanıdığımız birkaç yıl boyunca gösterdikleri sevgi ve anlayış için çok teşekkür ederim. Büyükannem ve büyükbabam Azime ve Nizamettin ile Yaşar Lumis'i sevgiyle anmak isterim. Bölgemizin en çalkantılı dönemlerini yaşayan ve aramızdaki mesafelere ve ihtilaflı ulus devlet sınırlarına rağmen bana çocukluğumun en hoş anılarından bazılarını armağan etmeyi

başaran dedeciğim Münir'in aziz hatırasını da burada sevgi ve saygıyla anmak isterim.

Bu kitabı sevgili anne, babam Füsun ve Samir ile eşim Mehmet Ali'ye ithaf ediyorum. Babam her zaman ufkumu genişletti ve yaptığım her işte daha iyi olmam için beni teşvik etti. Annem bana öğrenme sevgisini aşıladı ve her zaman için rol modelim, ilham kaynağım ve dayanağım oldu. Tüm diplomalarımın üzerinde görünmez mürekkeple annemin adı yazılıdır. Mehmet Ali, seni tanıdığımdan beri hayatımın sevinç kaynağı oldun. Yaklaşık on yıllık birlikteliğimizin her anı benim için çok değerlidir. Her üçüne de, bu teşekkürün ifade edebileceğinin çok ötesine geçecek biçimde en içten şükranlarımı ve en derin sevgilerimi sunuyorum.

1
Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nu bir asır boyunca hızlandırılmış bir reform sürecine sokan Gülhane Fermanı'nın (Gülhane Hatt-ı Hümayunu) ilanından sadece dört yıl sonra, 1843'te imparatorluğun ilk yarı resmî gazetesi *Ceride-i Havadis*'te imzasız bir başyazı yayımlandı.[1] Bilinmeyen yazar, Osmanlı topraklarının "en güzel havaya, verimli topraklara ve diğer iklim bölgelerinden daha zeki bir nüfusa" sahip olmasına rağmen, havanın sert (vahim) ve insanların aptal (gabi) olduğu diğer bölgelerin Osmanlı'ya askerî olarak galip geldiğini ve insanlarının çok daha çalışkan olduğunu belirtiyordu.[2] Bu durum karşısında kafası karışmış ve umutsuzluğa düşmüş olan yazar, Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik ve askerî zayıflıklarının halkının "sa'y u gayret" (çaba ve gayret) eksikliğine atfedilebileceği sonucuna varıyordu. Yazar, Osmanlı mensuplarının hayatlarını boş yere harcadıklarını ve çocukla-

[1] Bilinmeyen Yazar, *Ceride-i Havadis*, sayı 141 (15 Receb 1259/1 Ağustos 1843), 3.

[2] *Age.* Yazar, iklim bölgelerinin halkların hayat tarzlarında ve özelliklerinde önemli bir rol oynadığını savunan ve uzun süreden beri yürürlükte olan iklim teorisine atıfta bulunmaktadır. Bu teoriye göre orta kuşak olan Akdeniz havzası ne çok sıcak ne de çok soğuk olduğu için en ideal iklim kuşağıdır. Bu teorinin en bilinen örneklerinden birine 14. yüzyıl bilgini İbn Haldun'da rastlamak mümkündür. Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, çev. Franz Rosenthal (Londra ve Henley: Routledge & Kegan Paul, 1967), 63-4. İbn Haldun'un asabiyet teorisi, 17. yüzyıldan itibaren imparatorluğun "gerilemesi" meselesine eğilen Osmanlı yazarlarında yankı bulmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nda İbn Haldun için bkz. Marinos Sarıyannis, *Ottoman Political Thought Up to the Tanzimat: A Concise History* (Rethymno, Yunanistan: Foundation for Research and Technology, Hellas Institute for Mediterranean Studies, 2015), 279-325. 20. yüzyıl başlarında iklim teorisine yapılan bir atıf için bkz. Kılıçzade Hakkı, *İtikadat-ı Batılaya İlan-ı Harb* (İstanbul: Sancakcıyan Matbaası, 1329/1910), 14.

rını "tam bir tembellik" içinde yetiştirdiklerini düşünüyordu. Yazara göre Osmanlı mensuplarının kendilerine bir hayrı olmadığı gibi, millete de bir faydaları dokunmuyordu.[3]

Ne tembellik ne de tembelliğin kınanması yeni birer icattır, fakat onu bir *ulus*un (ya da *ırk*ın) mustarip olduğu toplumsal bir durum olarak algılamak yeni bir icattır.[4] İdeolojik açıdan bir ulus ya da ırk olarak yorumlanan belirli bir nüfusun tembelliğinin toplumsal, kurumsal ve ahlaki reformlar aracılığıyla ortadan kaldırılabileceği fikrine (ve ideolojisine) öncülük ve rehberlik edenler, genellikle bu nüfusu tembelliğin rotasından çıkarmayı kendi sorumluluğu olarak gören kişilerdir. Milliyetçiliğin ön kabulleri dünya geneline yayıldıkça, toplumsal hastalıklar fikri de yaygın hâle geldi.[5] Yukarıda verilen örneğin yanı sıra 19 ve 20. yüzyıllar boyunca dile getirilen diğer pek çok örnekte, milletlerin mustarip olduğu toplumsal bir hastalık olarak görülen tembellik, Osmanlı İmparatorluğu örneğinde mensuplarını ve İmparatorluğun uluslararası sistemdeki konumunu tanımlayan ve ilerlemesini engelleyen bir kavram olarak kullanılageldi.

Bu kitap, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılında çalışma ve tembellik arasındaki ikiliğin izini sürüp, çalışkanlık

[3] Bilinmeyen Yazar, *Ceride-i Havadis*, 3.

[4] Tembellik, sömürgecilerin "belirli ırklar" olarak sınıflandırdıkları toplumların doğal özelliği olarak görülüyordu. "Yerli halkların miskinliğine" dair sömürgecilik müktesebatındaki imgeler üzerine bir çalışma için bkz. S. Hussein Alatas, *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos, and Javanese from the 16th to the 20th Century and Its Functions in the Ideology of Colonial Capitalism* (Londra: Frank Cass, 1977). Ayrıca bkz. Michael Adas, *Machines as the Measure of Men: Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990), 241-58. Sömürgeci idare altındaki Güney Amerika'da bu ön kabule dayalı ırk temelli bir tıp dilinin gelişimi için bkz. Juan C. Garcia, "The Laziness Disease", *History and Philosophy of the Life Sciences* 3, sayı 1 (1981): 31-59.

[5] Milliyetçiliğin ön kabulleri ve milliyetçilik kültürü kavramı için bkz. James L. Gelvin, "Pensee 1, 'Arab Nationalism' Meets Social Theory", *International Journal of Middle Eastern Studies* 41 (2009): 10-12. Ulus devlet düzeyinde bir tıp dilinin ve sapkınlık modelinin hayata geçirilmesi için bkz. Robert A. Nye, *Crime, Madness, and Politics in Modern France: The Medical Concept of National Decline* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984).

kültürünün dinamik inşası olarak tanımladığım süreci hem söylemler hem de eylemler üzerinden inceliyor. Esasen modern dünya ekonomisiyle bağlantılı olan çalışkanlık kültürü, 19. yüzyıldaki ulus oluşum süreçlerinin ayrılmaz bir parçasıydı. Kitapta, tarihsel-karşılaştırmalı bir yaklaşım üzerinden giderek çalışkanlık kültürünü, dünyanın farklı yerlerinde neredeyse eşgüdümlü biçimde ortaya çıkan ve çalışmak ile tembellik hakkında toplumsal olarak inşa edilen bir dizi kaygı, pratik ve söylem şeklinde tanımlıyorum. Göründüğü kadarıyla bu tür inşalar, kendilerini lider/milliyetçi olarak gören kişilerin çalışma kavramını ahlakileştirmelerine, ekonomikleştirmelerine, kurumsallaştırmalarına ve millileştirmelerine ve tembelliği bireysel bir vaziyetin yanı sıra milli bir sorun olarak da etiketlemelerine yardım etti. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda, 1830'lar ile Birinci Dünya Savaşı sonrası imparatorluğun çöküşü arasındaki reform döneminde, bu tür inşaların sonucu olan çalışkanlık kültürünün gelişimi ihtilaflı biçimde oldu.

Yukarıda bahsi geçen makalenin bilinmeyen yazarının "Osmanlı tembelliği" hakkındaki görüşleri, Osmanlı seçkinlerinin, çok uzun zamandan beri varlığını sürdüren devlet idaresini güçlendirme ve ıslah etme şeklindeki kesintisiz çabalarının bir parçası olarak görülebilir. Bu tür çabalar, Osmanlı Devleti'nin kendisini Avrupa devletlerine göre ekonomik ve askerî açıdan zayıf bulduğu 19. yüzyılla sınırlı değildir. Erken modern çağda Osmanlı İmparatorluğu'nun nasihat literatürü ve siyaset layihaları, yönetici seçkinlerin ve kurumların belirli politikaları hakkında eleştirilerle doluydu ve bu politikalar imparatorluğun yaşadığı sorunların sorumlusu olarak görülüyordu.[6] İmparatorluktaki sorunlardan halk hiç sorumlu

[6] Bu layihaları, "Osmanlı seçkinlerinin canlanmasının" emareleri olarak gören Cemal Kafadar'ın aksine bazı tarihçiler, ilgili layihaları kaçınılmaz ve bariz bir Osmanlı gerilemesine dair bir kavrayış olarak değerlendirirler. Cemal Kafadar, "The Question of Ottoman Decline", *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 4 (1997-8): 30-75. Osmanlı İmparatorluğu'nda nasihat literatürü için

tutulmuyordu ve Osmanlı halkı başarısız seçkinlerin elinde en çok acı çeken ve kurtarılması gereken kişiler olarak görülüyordu. 19. yüzyıla kadar Osmanlı mütefekkirleri açısından imparatorluğun yaşadığı musibetlerin nedenleri uzun bir liste oluşturuyordu ve asi yeniçerileri, aciz padişahları, yöneten ile yönetilen arasındaki ayrımı bulanıklaştıran politikaları, askerî ruhun zayıflamasını ve "sarayın işlerine burnunu sokan kadınları" içeriyordu.[7] İmparatorluğun sorunlarının nedeni olarak sunulmak şöyle dursun, 18. yüzyılın sonlarına kadar halk (reaya) ıslahat layihalarında "Allah'ın emaneti" ve "Allah'ın vediası" olarak tanımlanıyordu ve çoğu zaman yerel güçlerin baskıcı idaresinde kötü muamele gören ve bozulan kurumların ve istismarcı liderlerin elinden kurtarılmayı bekleyen bir kesim şeklinde tasvir ediliyordu.[8]

bkz. Cornell Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: Mustafa Âli (1541–1600)* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986); Virginia Aksan, "Ottoman Political Writing 1768-1808", *International Journal of Middle East Studies* 25, sayı 1 (1993): 53-69; Douglas A. Howard, "Genre and Myth in the Ottoman Advice for Kings Literature", *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire* içinde, Virginia Aksan ve Daniel Goffman (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 137-66; Linda T. Darling, "Nasihatnameler, İcmal Defterleri, and the Timar-Holding Ottoman Elite in the Late Sixteenth Century", *Osmanlı Araştırmaları/ Journal of Ottoman Studies* 43 (2014): 193-226. Bu tür layihaların, kaçınılmaz Osmanlı gerilemesinin "içeriden" onaylanması şeklinde bir inceleme için bkz. Bernard Lewis, "Ottoman Observers of Ottoman Decline", *Islamic Studies* 1 (1962): 71-87. Bu layihalara dair önceki dönemlerdeki yaklaşımlar hakkında bir eleştiri için bkz. Roger Owen, "The Middle East in the Eighteenth Century: An 'Islamic' Society in Decline? A Critique of Gibb and Bowen's Islamic Society and the West", *Review of Middle East Studies* 1 (1975): 110-17. Ayrıca bkz. Donald Quataert, "Ottoman History Writing and Changing Attitudes Towards the Notion of 'Decline,'" *History Compass* 1, sayı 1 (2003): 1-9. Gerileme anlatılarının ayrılmaz bir parçası olan konulara ve dönemlere dair revizyonist bir yaklaşım için bkz. Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World* (New York: Cambridge University Press, 2010).

7 Leslie Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (Londra: Oxford University Press, 1994). Kadınlar saltanatı (*tegallüb-i nisvan*) anlatısının popüler bir örneği için bkz. Ahmet Refik Altınay, *Kadınlar Saltanatı*, Yücel Demirel (ed.) (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011).

8 Ergin Çağman (ed.), *III. Selim'e Sunulan Islahat Layihaları* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2010). Bu kitap, 18. yüzyılın son on yılında yüksek mevkilerdeki

Bu yorumlar, 19. yüzyıla özgü olup Osmanlı İmparatorluğu'yla sınırlı olmayan başka bir bağlama daha yerleştirilebilir. Osmanlı edebiyatı geleneğinde yukarıda bahsi geçen yorumlar, daha önceki Osmanlı yazarlarının köklü söylemsel geleneklerinden bir kopuşu temsil eder. Erken modern dönemdeki siyaset layihaları, Osmanlı ahalisini homojen olduğu varsayılan uyumlu bir kategori olarak değerlendirmediği gibi, çıkarttığı isyanlar ve vergi ödemekteki isteksizliği dışında devletin yaşadığı sorunlarının kaynağı olarak da görmüyordu.[9] Fakat 19. yüzyılın sonlarına doğru, tıpkı dönemin Avrupası'nda olduğu gibi, siyasi tartışmalarda ve topluma dair yorumlarda halkın genelini bir kaynak, devlet gücünün temeli ve toplumsal hastalıklardan mustarip canlı bir organizma olarak algılamak baskın hâle gelmeye başladı.[10]

19. yüzyılın sonlarıyla beraber, yukarıda alıntılanan *Ceride-i Havadis* yazarı gibi pek çok reformcu, Osmanlı İmparatorluğu'nun sorunlarını ele alırken, erken modern

bürokratlar, devlet adamları, âlimler ve askerler tarafından III. Selim'e sunulan bir dizi ıslahat layihasını içerir. Genel ahaliye "Allah'ın vediası" (*vedi'atullah*) şeklinde yapılan belirli atıflar için bkz. "Sadrazam Koca Yusuf Pasa Layihasi." Çağman, *III. Selim'e Sunulan Islahat Layihaları*, 60. Osmanlı halkına "Allah'ın emaneti" (*emanetullah*) şeklinde yapılan atıflar, İbrahim Efendi'nin layihasında (*Muhasebe-i Evvel El-Hac İbrahim Efend Layihası*) bulunabilir. Çağman, *III. Selim'e Sunulan Islahat Layihaları*, 36.

[9] Bu durum daha çok seçkinlerin, siyasetin sınırlarını ve siyasi aktörleri nasıl tanımlandığıyla ilgiliydi. Ussama Makdisi'nin Cebel-i Lübnan sancağı bağlamında gösterdiği üzere, seçkinlerin iktidara dair formülleştirmeleri, "halkın" siyaset alanından söylemsel olarak dışlanmasına dayanıyordu. Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History, Violence in Nineteenth Century Ottoman Lebanon* (Berkeley: University of California Press, 2000), 34-5. Osmanlı İmparatorluğu'nda siyasi alanın nasıl genişlediği ve/veya güç odaklarının nasıl değiştiğiyle ilgili olarak bkz. Peirce, *The Imperial Harem*; Tezcan, *The Second Ottoman Empire*; Ali Yaycıoğlu, "Provincial Power-holders and the Empire in the Late Ottoman World: Conflict or Partnership?", *The Ottoman World* içinde, Christine Woodhead (ed.) (Londra: Routledge, 2012), 436-52; Dina R. Khoury, *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul 1540–1834* (New York: Cambridge University Press, 1997).

[10] Canlı bir organizma benzetmesiyle yapılan bu türden metaforların bir eleştirisi için bkz. Robert Nisbet, *Social Change and History* (New York: Oxford University Press, 1969), 3-11.

nasihat literatüründeki ve siyaset layihalarındaki alışılageldik suçluları ortaya dökmüyorlardı. Aksine soyut ve özselleştirilmiş bir biçimde artık tüm toplumu suçluyorlardı. Bir nüfus olarak "Osmanlı mensuplarının" toplumsal ve manevi özelliklerini irdeleyen bu kişiler, süreç içerisinde Osmanlı nüfusunun homojen bir kültürü (yani tembellik kültürünü) paylaştığını varsaymaya başladılar. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki toplumsal hastalıklara, özellikle de Osmanlılar arasındaki tembellik patolojisine, her yerde yapılan atıflar imparatorluğun küresel konumu açısından yaşadığı güç kaybını düzeltmeye çalışan ya da süregiden parçalanmasını engellemek için bir çalışkanlık ahlakı aşılamaya uğraşan sadık Osmanlı mensuplarının kaygılarıyla sınırlı değildi. Geç dönem Osmanlı gerçeklerini temsil eden entelektüel, sosyoekonomik, söylemsel ve kültürel bağlamda tüm bu atıflar, yeni değerler üretme, toplumsal kodlar oluşturma ve süregiden yenilenme, ıslahat ve disiplin rejiminde farklılık yaratma çabası olarak da okunabilir.

Bu dönemde imparatorluğun ilerlemesine katkıda bulunacak ideal vatandaşın inşası sıkı çalışma, disiplin ve çalışkanlık gibi tanımlayıcı belirteçleri içeriyordu. Medeniyet ve medeni toplum özlem duyulan kavramlar hâline geldikçe, idealize edilmiş bir Osmanlı çalışkanlığı fikri medeniyet göstergesi konumuna yükseldi. Siyasi toplulukların egemenlik ve ayakta kalma hakkının, uygarlığın tarif edilmesi zor ölçütlerine tâbi olduğu genel dünya düzeninin işleyişinde Osmanlı devlet adamları ıslahat kanunları ve nizamnameleri çıkarırken, kamuya mal olmuş aydınlar (ahlakçılar, romancılar, polemikçiler, çeşitli kademelerden bürokratlar, eğitimciler, gazeteciler, ulema mensupları gibi her türden kültür üreticisi) ise tembelliği ortadan kaldırma ve çalışkan bir ulus inşa etme rolüne soyundular. Ahlak kitapları, süreli yayınlar, romanlar, tiyatro oyunları ve vatandaşlık üzerine risaleler gibi çeşitli mecralarda dönüşümde olan yeni ve dönüşmüş edebi janrlar aracılığıyla çalışkanlık kültürünün kamusal hayattaki savunucuları, çalışkan olmak hakkındaki fikirleri bireysel, toplumsal, (bazı zamanlarda)

dinî ve bir millete ait olma düşüncesinin ayrılmaz bir parçası şeklinde milli bir görev olarak formülleştirdi, yeniden şekillendirdi ve yaygınlaştırdılar.

Tembelliğe ve çalışkanlığa dair ortaya çıkan bu yeni düşünme ve söz söyleme biçimi, Osmanlı İmparatorluğu'nu hem siyasi bir özne hem de bir millet olarak tasavvur etme çabalarının kurucu unsuru oldu.[11] Pek çok savunucusu için çalışkanlık, ilerlemenin bir aracı olmaktan ibaret değildi. Çalışkanlık ilerlemek anlamına da geliyordu ve dolayısıyla modernliğin kendisiydi. Bu formülleştirmelerin arkasında, her bir bireyin çabasının, ulusal ilerlemenin temelini ve enerjisini yarattığı ve ulusun bir bütün olarak kurtuluşunun ya da yok olmasının, her bir vatandaşının devlete faal ve bilinçli biçimde katkı vermesine bağlı olduğu şeklinde zımni bir varsayım bulunmaktaydı. Başka bir deyişle her bir birey, ulusun ilerlemesinden maddi ve manevi olarak sorumluydu.

Büyük ölçüde resmî bir mevkii olan ya da olmayan eğitimli mesleki uzmanlardan oluşan Osmanlı kültür üreticileri, çalışkanlığı ahlaki, milli ve çoğu zaman İslami bir görev olarak gören ve tembelliği günah, suç ve milli bir utanç olarak ilan eden yerli ve yabancı repertuarlara başvurdular. Dinî kavramları dönüştüren bu kişiler süreç içerisinde Osmanlı mensuplarının dini anlama şeklini de değiştirdiler. Çalışkanlığı bir görev konumuna yükseltirken bu kişiler, İslami kavramları cömertçe kullandılar ve başka kavramları da İslamileştirdiler. Daha da önemlisi, çalışkan hayat tarzlarını engelleyen devri geçmiş dinî kavramlar, projeler ve kurumlar olarak gördükleri şeyleri tasfiye etmeye çalıştılar. Osmanlı İmparatorluğu'nda tüm bu olup bitenler, toplumların ilerleme kaydetmesiyle "dinden/gelenekten" "sekülerliğe" doğru çizgisel bir evrimin gerçekleştiğini savunan sekülerleşme teorisinin en azından

[11] Büyük ölçüde Türkiye Cumhuriyeti'ndeki ideal vatandaş modelleri üzerine eğilen bir çalışma için bkz. Füsun Üstel, *Makbul Vatandaşın Peşinde, II. Meşruiyetten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008).

temel ilkelerini ve ikiliklerini sorgulanabilir hâle getirir.[12] Dinî kavramların dönüşümündeki karmaşıklık ve bu terminolojinin dönüştürücü gücü, seküler-dinî ikiliğine uymayan dinamik bir sürece işaret eder.

Vatan, millet, siyaset ve hamiyet (yurtseverlik) kavramları dönüşen anlamlarla konuşma diline girerken, eşzamanlı bir süreç görev, çalışkanlık (*sa'y u gayret* göstermek), mücadele (*cehd*) ve zihinsel gayret (*içtihad*) kavramlarını yeniden tanımladı. Öte yandan bu kavramların anlamları sabit olmayıp, son derece politikti. Kimin tahayyül edilmiş bu millete ait olmaya layık görüldüğünü ve kimin layık görülmediğini sınıflandırmak için bu çok katmanlı kavramlara dair çoklu (ve bazı durumlarda birbirleriyle çelişen) formülleştirmeler kullanıldı. Bu dönemde Osmanlı toplumunun farklı düzlemlerinde çalışkanlığın dönüşümünü ve farklı failler tarafından bunun çeşitli ifade edilme biçimlerini incelemek, din ile modernliğin iç içe geçmiş alanlarını gözler önüne serer.

Elinizdeki kitap, bu kültürel dönüşümün dinamiklerine, zorlayıcılarına ve çatışmalarına odaklanmayı amaçladığından, çalışkanlık kültürünün kökenlerine eğilmemektedir. Zira bu türden köken arayışları, çalışkanlık kültürünü Osmanlı toplumunda devlet ve millet oluşumunun elzem bir unsuru hâline getiren tarihsel özgünlükleri görmeyi engelleyebilir. "Çalışkanlık kültürünün" ilk başladığı yeri tespit etmeye

[12] Sekülerleşme teorisi, dindarlıktan laikliğe geçişin sadece kaçınılmaz değil, aynı zamanda modernliğin bir gerekliliği olduğunu varsayar. Bu teori pek çok açıdan eleştiriye tutulmuştur. Bazıları Avrupa-merkezciliği nedeniyle bu teoriyi suçlarken, diğerleri teorinin Avrupa deneyimi bağlamında bile isabetli olmadığını iddia eder. Sekülerleşme teorisinin bir eleştirisi için bkz. Jeffrey K. Hadden, "Toward Desacralizing Secularization Theory", *Social Forces* 65, sayı 3 (Mart 1987): 587-611. Sekülerleşme teorisine dair eleştirilerin bir özeti için bkz. James L. Gelvin, "Secularism and Religion in the Arab Middle East: Reinventing Islam in a World of Nation States", *The Invention of Religion: Rethinking Belief and Politics in History* içinde, Derek R. Peterson ve Darren Walhof (ed.) (New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 2002), 115-30; Şerif Mardin, "Religion and Secularism in Turkey", *The Modern Middle East* içinde, Albert Hourani, Philip Khoury ve Mary Wilson (ed.) (Londra ve New York: I. B. Tauris, 2004).

çalışmak, onun Avrupa'da deneyimlenme hâline öncelik ve belirleyicilik atfetmek ve geri kalan deneyimleri birer taklit olarak değerlendirmek anlamına gelecektir ve dolayısıyla Osmanlı örneğinin karmaşık kültürel dönüşümlerini özgün olmayan ve tali hâle getirecektir. Yakın dönemin tarihyazımı çalışmaları, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki büyük dönüşümlerin dinamiklerini ve çatışmalarını tarihsel araştırmaların[13] odağına yerleştirdi ve 19. yüzyılda bölgedeki değişim ve süreklilik tarihlerinin, "soy kütüğü yöntemine dayalı çalışmaların boşluklarına odaklanarak ve kuzeybatı Avrupa merkezinden uzaklaşarak"[14] anlatılabileceğini ve anlatılması gerektiğini savundu. Bu monografide, gündelik sıradan pratiklerin yanı sıra değerlerin ve kodların bir ağ hâline gelmesiyle çalışkanlık normlarının yayılma, uygulanma ve sorgulanıp yorumlanma biçimlerine odaklanıyorum. Açıkça belirtmek gerekirse, bu çabalarımla Osmanlı çalışkanlık kültürünün tarihsel açıdan benzersiz bir olgu olduğunu iddia etmiyorum. Bana göre daha önemli esas soru, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki belirli toplumsal aktörlerin belirli tarihsel koşullarda ve bağlamlarda kültürel anlamları nasıl düşündükleri, nasıl bunlara göre hareket ettikleri ve bunlarla nasıl müzakere ettikleriyle ilgilidir.

[13] Ortadoğu tarihi alanında son zamanlarda yayınlanan bu tür araştırmalara birkaç örnek için için bkz. Ilham Khuri-Makdisi, *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860–1914* (Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 2013); Avner Wishnitzer, *Reading Clocks Alla Turca: Time and Society in the Late Ottoman Empire* (Chicago: University of Chicago Press, 2015); Marwa Elshakry, *Reading Darwin in Arabic 1860–1950* (Chicago: University of Chicago Press, 2013); Omnia El Shakry, *The Great Social Laboratory: Subjects of Knowledge in Colonial and Postcolonial Egypt* (Stanford, California: Stanford University Press, 2007). Karşıt bir tesadüfi ilişkiye dikkat çeken çalışmalar için bkz. Joseph Massad, *Islam in Liberalism* (Chicago: University of Chicago Press, 2015); Isa Blumi, "Reorientating European Imperialism: How Ottomanism Went Global", *Die Welt des Islams* 56 (2016): 290-316.

[14] Khuri-Makdisi, *The Eastern Mediterranean*, 16. Örneğin Bryan S. Turner, İslami çalışma ahlakına (ya da İslam'ın "Protestan Ahlakına") "ikinci el" olarak atıf yapar. Bryan S. Turner, "Islam, Capitalism and the Weber Theses", *The British Journal of Sociology* 61, s1 (2010): 147-60.

Bu çalışmada, çalışkanlık kültürünü Osmanlı deneyimlerinin merkezine yerleştirerek, 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başlarındaki Osmanlı söylemleri ve pratikleri arasındaki bağı çalışkanlık kültürü üzerinden yeniden düşünmeye çalışıyorum.

Tembelliğin toplumsal olarak kınanması ve çalışkanlık üzerine Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tartışmalar, akademik literatürde neredeyse tamamen üstünkörü biçimde ele alınmıştır ve tarihçiler daha çok *sa'y* (çalışma/çaba) ve tevekkül (teslimiyet) dâhil olmak üzere belli İslami kavramların dönüşümüne dikkat çekmişlerdir. Örneğin İsmail Kara'nın "İslamcıların" siyasi metinlerine odaklanan çalışması, bu tür kavramların değişen güzergâhını tarihselleştirip, bunların Osmanlı aydınları tarafından yeniden yorumlanmasına dikkat çeker.[15] Bu kavramların yakın dönemli anlamlarının "özgün" anlamlarından sapmalar barındırdığı varsayımını ortaya koyan Kara'nın çalışması ayrıca "İslamcı" söylemlerin modern ve dinamik doğasını keşfetmesi açısından da önemlidir. Çalışma temasına ayrıca bürokratik reformlara ya da işçi hareketlerine dair tarih çalışmalarında da rastlamak mümkündür, ancak bu çalışmalarda daha geniş kültürel tartışmalara ve çalışkanlığın milli kalkınmanın kültürel bir ölçütü hâline gelmesine değinilmez.[16] Örneğin Carter Findley'nin 19.

[15] İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Düşünceleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 18, 21. Ayrıca bkz. İsmail Kara, "Turban and Fez: Ulema as Opposition", *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy* içinde, Elisabeth Özdalga (ed.) (Londra: Routledge, 2005), 162-200; İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003). Ayrıca bkz. Kemal Karpat, *Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State* (Londra: Oxford University Press, 2002).

[16] Touraj Atabeki, "Time, Labor-Discipline, Modernisation in Turkey and Iran: Some Comparative Remarks", *State and Subaltern: The Authoritarian Modernisation in Turkey and Iran* içinde, Touraj Atabaki (ed.) (Londra: I. B. Tauris, 2007), 1-16; Donald Quataert, "Workers and the State in Late Ottoman Empire", *State and Subaltern: The Authoritarian Modernisation in Turkey and Iran* içinde, Touraj Atabaki (ed.) (Londra: I. B. Tauris, 2007), 17-30. Ortadoğu'nun emek tarihi üzerine daha fazla bilgi için bkz. D. Quataert ve E. J. Zürcher (ed.), *Workers and the Working Class in the Ottoman Empire and the Turkish Republic 1839–1950* (Londra: I. B. Tauris, 1995); Joel Beinin, *Workers and Peasants in the Modern*

yüzyıldaki Osmanlı bürokrasisi üzerine çalışmaları, "yeni" Osmanlı bürokrasisindeki çalışma alışkanlıklarının bir tanımını sunar.[17] Çalışmanın kavramsallaştırılmasında cemaatçilikten (*parochial*) modernliğe ve rasyonelliğe geçiş şeklinde Weberci bir ilerleme anlayışına başvuran Findley, Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşen bürokrasinin sorunlarını kısmen "Osmanlı idaresinin geleneksel hatalarında" ısrarcı olmasına bağlar.[18] Ancak son zamanlardaki araştırmalar, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki dönüşümlere dair bu ikili yaklaşımı terk etmektedir. Osmanlı ile Mısır'daki zaman kültü-

Middle East (New York: Cambridge University Press, 2001) ve Yavuz Selim Karakışla, *Women, War, and Work in the Ottoman Empire* (İstanbul: Ottoman Bank Archive and Research Center, 2005).

17 Carter V. Findley, *Ottoman Civil Officialdom: A Social History* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2014).

18 *Age.*, 253. Bu yaklaşım, modernleşme teorisinin alamet-i farikası olan geleneksel ile modernlik arasındaki keskin ayrımı (Osmanlı örneğinde "geleneksel ve modernlik" arasındaki çatışma) yansıtır, ancak bu ikiliği ayrıntılı biçimde incelemez. Modernleşme teorisinin Ortadoğu'daki uygulamaları için bkz. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964); Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (New York: Oxford University Press, 1968). Örneğin Berkes, Tanzimat'a verilen tepkilerde bir çatallaşma olduğunu öne sürer ve İslam'ın modern uygarlığa uyarlanmasının bu çatallaşmanın nedeni olarak görür (s. 137). Modernleşme teorisine dair genel görüşler ve eleştiriler için bkz. Dean Tipps, "Modernization Theory and the Contemporary Study of Societies: A Critical Perspective", *Comparative Studies in History and Society* 15 (Mart 1973): 199-226. Modernleşme teorisine İngiliz Marksistler tarafından yöneltilen eleştiriler için bkz. Harvey Kaye, *British Marxist Historians* (New York: Palgrave Macmillan, 1995). Osmanlı deneyimini bu tür çatallaşmalar üzerinden okumak ayrıca Oryantalist anlatının da kurucu bir unsuru olmuştur. Eski çatallaşmalar ulema ve gaziler karşıtlığını içerirken, sonraki dönemlerde ulema ve seküler aydınlar ile Batıcılar ve gelenekçiler karşıtlığı yeni çatallaşmaları ortaya çıkarmıştır. Osmanlı Devleti'nin birbirleriyle içkin bir çatışma içinde olan iki kuruma ya da gruba ayrılmasının geçmişi Gibb ve Bowen'ın çalışmalarına kadar geri götürülebilir. H. Gibb ve H. Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East* (New York: Oxford University Press, 1957). Ayrıca bkz. Albert Howe Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent* (New York: AMS Press, 1978). Bu tür yaklaşımların eleştirileri için bkz. Suraiya Faroqhi, *Approaching Ottoman History: Introduction to the Sources* (New York: Cambridge University Press, 1999), 174-7; Zachary Lockman, *Contending Visions of the Middle East: History and Politics of Orientalism* (New York: Cambridge University Press, 2006), 103-10 ilgili sayfalar.

rü üzerine yapılan araştırmalar özellikle zaman anlayışının, kentsel ulaşımın ve yeni teknolojilerin gündelik pratiklerine eğildikçe, 19. yüzyıl Ortadoğusu'ndaki bu tür dönüşümlerin karmaşıklığını ve yaygınlığını görünür hâle getirmiştir.[19] Bu çalışmalar, 19. yüzyıl öncesi Osmanlı dünyasının dönüşümden geçmiş sürekliliklerinin yanı sıra geç Osmanlı döneminin topluluklarının deneyimlediği tarihsel dönüşümün özgüllüklerini uzun bir süredir gizleyen gelenek-modernlik gibi yeterince irdelenmemiş ikiliklerin eleştirilmesine başarılı biçimde katkıda bulunmaktadır.[20]

Çalışkanlık kültürünün tarihi, Batı kökenli fikirlerin "Doğu" halklarına dayatılmasıyla gelenekselden modernliğe geçiş şeklinde bir tarih değildir. Bu tarih, Avrupai fikirlerin etkisi altında hareket eden bir avuç devlet adamının ve aydının planladıkları tepeden inme reform projelerinin sonucu olarak da anlaşılmamalıdır.[21] Bu monografi de değişimi Avrupa'dan yayılan ya da devletin uyuşuk bir nüfusa dayattığı bir olgu olarak ele almıyor. Bunun yerine, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki reformlar ile büyük dönüşümlerin bağlamında ve atmosferinde kök salıp zenginleşmiş ve yaygın biçimde deneyimlenmiş yeni pratiklerin ve yerel bilgi birikim(ler)inin (yeniden) formülleştirilmesinin önemini vurguluyor. İlerleme hedefi için çalışkanlığın sorunsallaştırılması ve zaman ve enerji israfının kınanması, pek çok aktörün ve gelişmenin etkileşimini içeren çok katmanlı bir süreçte ortaya çıktı, ge-

[19] Bkz. On Barak, *On Time: Technology and Temporality in Modern Egypt* (Berkeley: University of California Press, 2013); Wishnitzer, *Reading Clocks*.

[20] Bu ikiliğin bir eleştirisi için bakınz: Talal Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam", *Occasional Papers Series* (Washington DC: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, 1986).

[21] "Etki" kavramının kayganlığı (özellikle nedensellik atfetmek için kullanıldığında) ve tarihsel özneleri nasıl faillikten mahrum bıraktığı için bkz. M. Norton Wise, "Kultur als Ressource: Die Rhetorik des Einflusses und die Kommunikationsprobleme zwischen Naturund Humanwissenschaftlem", *Wissenschaftsfeinde?: "Science Wars" und die Provokation der Wissenschaftsforschung* içinde, Michael Scharping (ed.) (Munster: Westfälisches Dampfboot, 2001), 63-88. Bu makalenin İngilizce hâlini, Dr. James L. Gelvin'in 2005'te UCLA'da verdiği *Historiography of the Middle East* seminerinin katılımcılarına sunduğu için Dr. Wise'a özellikle teşekkür etmek istiyorum.

lişti ve uygulandı. Toplumsal bir hastalık olarak tembellik ve bir görev olarak çalışkanlık, yeni ortaya çıkan bir Osmanlı milletinin ve onun vatandaşlık kültürünün kurucu yönlerini teşkil ediyordu. Tembellik-çalışkanlık ikiliğinin tarihinin daha yakından incelenmesi, geç dönem Osmanlı toplumundaki dinamik sosyoekonomik, siyasi, kültürel ve ideolojik gelişmeleri görünür kılıp, yürürlükteki kaygıları, emelleri, başarısızlıkları ve fay hatlarını gözler önüne serer.

Çığır açıcı dönüşümlere odaklanan tarihçiler, insan unsurunu, özellikle de iktidara farklı şekillerde erişimleri bulunan çeşitli aktörler arasındaki çatışma ve müzakere süreçlerinin bu dönüşümlerin doğasını ve gidişatını nasıl tanımladığını genellikle ihmal ederler.[22] Bu çalışmada, çeşitli birçok toplumsal aktörün çalışkanlık ile tembelliğe dair ifade biçimlerini ve deneyimlerini ayrıntılı biçimde ele alıyorum. Bu aktörler, yazılarında çalışkanlık merkezli bir değer sistemini yaygınlaştıran (böylece tembel ve çalışkan kişileri tanımlamada bir otorite konumu edinen) bürokratlar ve ahlakçılarla sınırlı olmayıp, çalışmayı yücelten bir dünya görüşünün çeperine düştüğü için alay konusu olan moda düşkünü ve aylaklık peşinde koşan "dandy"leri, dairesinde yavaş çalışmak, tembel olmak ve uyuyakalmakla suçlanan kâtipleri ve tayini çıktıktan ya da görevinden azledildikten sonra kendilerine yöneltilen tembellik suçlamalarını şiddetle reddeden dilekçeler yazan devlet çalışanlarını da içeriyor.

Elimizdeki kitapta çeşitli aktörlere odaklanarak, çalışma ile tembelliğe dair yeni kavramlarının yayılmasını sürdüren iç içe geçmiş iki sürecin rolünü vurguluyorum. Bu süreçlerin ilki, evrensel normları belirli gruplara gündelik temelde dayatan bir dizi devlet reformunu ve toplumsal kodu içerirken, ikincisi

[22] Ortadoğu'da müzakere ve performans süreçlerini, özellikle cinsiyet kazandırılmış bedenlere odaklanarak ele alan çalışmalar için bkz. El Shakry, *The Great Social Laboratory*; Liat Kozma, *Policing Egyptian Women: Sex, Law and Medicine in Khedival Egypt* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2011); Wilson Chacko Jacob, *Working Out Egypt: Effendi Masculinity and Subject Formation in Colonial Modernity, 1870–1940* (Durham, North Carolina: Duke University Press, 2011).

zaman içerisinde hem yerel hem de yabancı kavramları ve pratikleri dönüştüren bilgi üretimine/yeniden üretimine Osmanlı İmparatorluğu'nun eğitimli sınıflarının çoksesli biçimde zorla dâhil edilmesini içerir. Normların ve düzenlemelerin eksik ve eşitsiz biçimde pekiştirilmesi, "tembel bürokratlar" ve marjinal "dandy"ler örneğinde olduğu gibi kavramların müzakere hatta tahrip edilmesi için alanlar açarken, yeni kavramların ve pratiklerin kültürel açıdan yaygınlaştırılması bu tür değerlere dair yeni ifade biçimlerinin ortaya çıkmasını sağladı.

Ulus Devletler Çağında Çalışkanlık ve Tarihyazımı: Dünya Geneli ve Osmanlı İmparatorluğu

Geç dönem Osmanlı toplumunda ilerleme ve çalışkanlık kaygılarını Osmanlı toplumuna özgü meseleler olarak değerlendirmek isabetli bir yaklaşım değildir. Kendi başına ne kadar özgün olursa olsun, Osmanlı deneyimi dünya genelindeki geniş çaplı değişimlerden bağımsız bir hâlde değildi.

Osmanlılar, imparatorluk nüfusunun karakterinde var olduğunu düşündükleri kusurları tartışmaya başladıklarında, "siyasi süreci kişilerin karakterindeki sorunlar" olarak gören Çarlık Rusyası'ndaki ve 19. yüzyıl sonları Fransa'sındaki reformcularla aynı safta yer alıyorlardı.[23] Bu reformcular, "topraktan ziyade, insanlardan ve şeylerden oluşan bir tür kompleksle" ilgileniyorlardı ve böylece eksik olduğunu düşündükleri şeyleri kavramsallaştırmanın önünü açıyorlardı.[24] Örneğin Benjamin Eklof'un ortaya koyduğu üzere, 19. yüzyılın sonlarında Rusya'daki *Zemstvo* (yerel yönetim organları) yetkilileri ülkedeki köylüleri tembel olmakla ve eğitime

[23] Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Berkeley: University of California Press, 1991), 110.

[24] Michel Foucault, "Governmentality", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller (ed.) (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 87-104.

karşı çıkmakla suçluyorlardı.[25] Fransız pedagog Edmund Demolins'in ufuk açıcı kitabı, *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?* (*Anglosaksonların Üstünlüğünün Nedeni Nedir?*), bir nüfusun şeyleşmesinin ve akabinde ıslah edilmesinin gerekliliğinin birçok reformcu için nasıl merkezî bir konumda olduğunun mükemmel bir örneğidir.[26] Elinizdeki kitap ayrıca, var olduğu düşünülen bir milletin, başka bir milletin durumuna dair algılamayla kıyaslanması hâlinde, "karakter" meselesinin karşılaştırmalı bir yöne sahip olduğunu da gösteriyor. Bu anlamda Demolins, İngilizlerin bireyci ve girişimci karakter özelliklerini ulusal üstünlüklerinin temeli olarak görür. Amerikalı bir iktisatçı olan Frank A. Fetter, yayımlamasından iki yıl sonra Demolins'in kitabına dair yaptığı bir değerlendirmede yüzyılın ruhunu (*Zeitgeist*) ortaya koyar: "Bu kitabı okuyanlar, bir ulusu oluşturan bireyler büyük olmadan, o ulusun büyük olamayacağı şeklindeki kadim gerçeğe daha güçlü bir inanç besleyeceklerdir."[27] 18. yüzyılın Batı Avrupası'nda "işçilerin aylaklığı, hovardalığı, basiretsizliği ve savurganlığı konusunda tüm kiliselerden ve pek çok işverenden yükselen ortak bir şikâyet korosu" vardı.[28] Bu doğrultuda "aylaklığa" karşı ahlaki kuralcı dil, piyasa eko-

Ben Eklof, "Peasant Sloth Reconsidered: Strategies of Education and Learning in Rural Russia before the Revolution", *Journal of Social History* 14, sayı 3 (1981): 362-6. Ayrıca bkz. Eugene Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870–1914* (Stanford, California: Stanford University Press, 1976). İsveç'te benzer süreçler için bkz. Jonas Frykman ve O. Lofgren, *Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle Class Life* (New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1987).

Edmund Demolins, *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?* (Paris, 1897). Demolins'in kitabı Türkçeye de çevrilmiştir: Edmund Demolins, *Anglo-Saksonların Esbab-ı Faikiyeti Nedir?*, A. Fuad ve A. Naci (çev) (İstanbul: Ketabhane-i Askeri, 1330/1914). Kitabın Arapça çevirisi reform yanlılarının elkitabı olmuştur. Mitchell, *Colonising Egypt*, 110-11.

Frank A. Fetter, "Reviewed Work: *Anglo-Saxon Superiority: To What Is It Due?* By Edmond Demolins", *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 14 (1899): 117-20.

E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (New York: Vintage, 1966), 357.

nomisinin değerlerinin ve verimlilik ve çalışkanlık taleplerinin artan hâkimiyetiyle zorunlu hâle gelen bir dizi söylemi üretti. Engels'e göre çalışmak, insan varlığının birincil temel koşuluydu ve bir "maymunu" "insandan" ayıran unsurdu.[29] 18. yüzyılda tarım emeğinin önemini vurgulayan Fizyokratların[30] çalışmaya dair doktrinlerinden, 19. yüzyıldaki devrimci sosyalistlere ve çalışkanlığın fiziksel sınırlamalarına (yorgunluk ve aylaklık gibi)[31] çözüm bulmaya çalışan bilim insanlarına kadar, çalışma toplumsal reform projelerinde olduğu kadar felsefi ve bilimsel çabalarda da hayati bir önem taşımaya başladı. Zygmunt Bauman'ın işaret ettiği üzere, tembellikleriyle kötü bir şöhrete sahip yoksulların ve Veblen'in "aylak sınıf" [32] diye adlandırdığı soyluların çalışmalarını sağlamak sadece ekonomik değil, aynı zamanda ahlaki de bir görevdi.[33] William Sewell'in gösterdiği üzere, çalışma üzerinden inşa edilen dünya bilimselleştirilmiş ve bireyselleştirilmiş bir üto-

[29] Friedrich Engels, *The Part Played by Labour in the Transition from Ape to Man* (Pekin: Foreign Language Press, 1975). Çevrimiçi erişim için: www.marxists.org/archive/ marx/works/1876/part-played-labour/. Karl Marx da çalışma üzerine benzer fikirleri dile getirmiştir. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology* (New York: International Publishers Co., 1972), 42.

[30] Fizyokratlar için bkz. William H. Sewell, Jr., *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848* (New York: Cambridge University Press, 1980), 71-7 ve ilgili sayfalar. Diderot'nun *Encyclopédie* isimli eserinin ve *Descripcion d'Egypte* yazarlarının, çalışmaya dair nasıl benzer imgeleri ve kavramsallaştırmaları kullandığı ve bu durumun 18. yüzyılın Fizyokrat doktrinleriyle nasıl ilişkilendirilebileceği hakkında bir tartışma için bkz. Pascale Ghazaleh, "Organizing Labor: Professional Classifications in Late Eighteenth to Early Nineteenth Century Cairo", *Crafts and Craftsmen of the Middle East: Fashioning the Individual in the Muslim Mediterranean* içinde, Suraiya Faroqhi ve Randi Deguilhem (ed.) (Londra: I. B. Tauris, 2005), 235-60.

[31] 19. yüzyıl Avrupa'sındaki bu türden girişimlerin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Anson Rabinbach, *The Human Motor* (Berkeley: University of California Press, 1992).

[32] Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class* (Boston, Massachusetts: Houghton Mifflin, 1973). İlginç biçimde, bu kitabın Türkçe çevirisinde *leisure* kelimesi aylak şeklinde çevrilmiştir. Thorstein Veblen, *Aylak Sınıfının Teorisi*, trans. Zeynep Gültekin and Cumhur Atay (İstanbul: Babil Yayınları, 2005).

[33] Zygmunt Bauman, *Work, Consumerism, and the New Poor* (Philadelphia: Open University Press, 1999), 10.

pik projeydi.[34] Bu dil, çalışma ve aylaklık arasında modern anlamda bir ikilik oluşturmada ve tüm Avrupa'da çalışma etiğinin formülleştirilmesinde önemli bir rol oynadı.[35] Çalışma ve aylaklık arasındaki ikilik o kadar hegemonik hâle geldi ki, çalışmaya dair ortaya çıkan buyurucu dile "feci bir dogma" diyerek direnen Paul Lafargue gibi karşıt görüşler bildiren kişiler bile çalışma ile aylaklık arasındaki çelişikliği kavramsal düzeyde onayladılar.[36]

Batı Avrupa'nın gösterdiği ilerleme ve bu ilerlemenin çalışkanlığın doğal olduğu varsayılan değerleriyle bağlantısı hâlâ kamusal ve entelektüel söylemlere hükmeder. 19. yüzyılda, çalışma kavramına ya da çalışmanın değerine dair bilinç, bir uygarlık göstergesi olarak ortaya çıktı. Avrupa'nın dünyanın geri kalanından farklılığı ve onun üzerindeki hâkimiyeti, çalışma ve tembellik ikiliği aracılığıyla ifade edildi. 20. yüzyılın başındaki ekonomik zihniyete Avrupa-Hıristiyan inançlarının rehberlik ettiği savını en iyi şekilde ifade eden kişi Max Weber oldu. Meşhur eseri *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda Weber, modernliğin temel tanımlayıcılarından biri

[34] William H. Sewell, Jr., "Visions of Labor: Illustrations of the Mechanical Arts Before, In, and After Diderot's *Encyclopédie*", *Work in France: Representations, Meaning, Organization, and Practice* içinde, Steven Lawrence Kaplan ve Cynthia J. Koepp (ed.) (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986), 258-86.

[35] Rabinbach, *The Human Motor*, 32. Amerika Birleşik Devletleri'nde çalışma ahlakının gelişiminin Weberci bir bakış açısıyla analizi için bkz. S. Martin Lipset, "The Work Ethics, Then and Now", *Journal of Labor Research* 8, sayı 1 (1992): 45-54.

[36] Paul Lafargue, *Right to be Lazy, and Other Studies*, trans. Charles H. Kerr (Chicago: C.H. Kerr & Co., 1907), 8-9. Bir diğer eleştiri de Atlantik'in diğer yakasından gelmiştir. 1854'te Henry David Thoreau, yeni kurulmuş bir fabrika kasabası olan New Bedford'da kendisini dinleyen kitleye "Çalışma, çalışmak, çalışma" diye seslenip şöyle devam etmiştir: "İnsanları bir kez dahi olsun iş yapmazken görmek ne görkemli bir şey olurdu." Daniel T. Rodges, *The Work Ethic in Industrial America 1850–1920* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 1. Bu eleştiriler, 20. yüzyılın başlarında Avrupa'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde çalışkanlığa dayalı çalışma söylemlerinden tüketim odaklı çalışma söylemlerine doğru gerçekleşen geniş sosyoekonomik değişimle beraber değerlendirilmelidir. Bu anlamda çalışma karşıtı bazı fikirler, bahsi geçen büyük değişimin ayrılmaz bir parçası halindeydi.

olan Sanayi Devrimi'nin köklerinin Protestanlığın (özellikle Kalvenizmin) kurtuluşçu (*soteriological*) inançlarına dayandığını belirtmekteydi.[37] Ona göre modern çalışma etiği sadece kaçınılmaz değil, aynı zamanda normatif olan ve doğrusal biçimde birbirini izleyen bir dizi değişimin sonucuydu.

Artık günümüzde kabul edildiği üzere, Weber'in değerlere ve fikirlere bir faillik hatta tarihin itici güçleri olarak üstünlük atfetmesi, orantısız ve Avrupa-merkezci bir analiz olduğu gibi, teleolojik ve tarih dışı bir yaklaşımdan da mustariptir. Kapitalizmin yükselişini açıklamaya çalışırken Weber, dünya ekonomisi sisteminin birbirine bağımlı doğasını ve dinî olsun ya da olmasın, belirli fikir ve pratikleri diğerlerine göre öncelikli hâle getiren ve öne çıkaran koşulların tarihsel oluşumu yerine, Avrupa'ya özgü değerleri ve inançları ele almıştı.[38] Çalışmaya dair belirli bir Protestan ahlakı var olsa bile, bu ahlak kapitalist dünya görüşünün yükselişine neden olmamıştı ve daha ziyade ekonomik güçteki uluslararası kaymaların, Avrupa ülkelerinin rekabetinin ve Avrupa'nın dünyanın geri kalanıyla sömürgecilik ilişkilerinin ortaya çıkardığı daha büyük bir dönüşümün parçasıydı.

Weber'in bulguları bir emrivakiyi işaret ederken, çalışma disiplini üzerine ufuk açıcı makalesinde E. P. Thompson, Avrupa toplumlarının dönüşümünün "tarafsız ve kaçınılmaz . . . değil, bir tür sömürü ve sömürüye karşı bir direniş" oldu-

[37] Weber'in, fikirler ile ekonomik gelişme arasında nedensel bir ilişki mi, yoksa sadece bir "benzeşim" mi düşündüğü konusunda bir tartışma vardır. Gene de fikirler ile değerler Weber'in düşüncesinde önemli bir rol oynar. Max Weber, *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism* (New York: Penguin Books, 2002). Weberci düşüncenin bir incelemesi ve onun dine ve İslam'a katı yaklaşımının sosyolojik bir perspektiften bir eleştirisi için bkz. Turner, "Islam, Capitalism and the Weber Theses", 147-60.

[38] Weber'in nedensel yaklaşımını eleştiren ilk eserlerden biri İngiliz tarihçi Richard Henry Tawney'e aittir. Tawney Protestanlık ile kapitalizm arasında bir bağlantı olduğunu düşünse de, ona göre bu bağlantı Weber'in savunduğunun tam aksi bir şekildeydi. R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1926).

ğunu ortaya koyar.[39] Thompson'ın tarihsel analizi, kapitalist pazar ilişkilerinin taleplerini öne çıkarması açısından özellikle önemlidir. Thompson, günümüzde boş zaman ile çalışmanın iç içe geçmiş pratiklerinin aksine, o dönemde zamanın nasıl sadece "çalışmaya" ayrıldığını inceleyerek, İngiltere'de değişen çalışma pratiklerini ve çalışma saatlerine (mesaiye) verilen değeri anlatır. Thompson'ın işaret ettiği üzere, işçiler o dönemde çalışma koşullarında ve saatlerinde değişiklik yapılmasını talep ederek işverenleriyle pazarlık yapıyorlardı.[40] Bu kitapta ben de Weber'in çizgisel ve normatif anlatısına karşı çıkarak ve Thompson'ın disiplin ile disipline karşı direnişe yaptığı vurgunun ötesine geçerek, farklı ve çelişkili biçimlerde gelişmiş olsa da, bu özgün kültürel dönüşümün Osmanlı İmparatorluğu'nda deneyimlenen süreçlerine odaklanıyorum. Bu anlamda Osmanlı İmparatorluğu'nda çalışmanın normatif değeri ahlaki ve kurumsal açıdan pekiştirilirken, bu kavramın ifade biçimlerinin detaylandırıldığını, müzakereye açıldığını ve iktidara çeşitli biçimlerde erişimi bulunan failler tarafından bir eleştiri şeklinde kullanıldığını ortaya koymaya çalışıyorum.

"Osmanlı Tembelliği" Sorunu

Toptancı bir patoloji dili olarak "Osmanlı tembelliği" sorunu ilk olarak birbirleriyle "uzaktan akraba" iki anlatıda ortaya çıktı. Bunlardan ilki, Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyıldaki gerilemesine dair imparatorluğun içinden söylemlerken, ikincisi dışarıdaki Batılı yazarların/seyyahların Oryantalist anlatılarıydı. Bu iki anlatı yakından ilişkilidir. 19. yüzyıldaki bazı Osmanlılılar, kaybettikleri gücün nedenlerini imparatorluğun zayıf (hatta yozlaşmış) toplumsal ve kültürel âdetlerinde bul-

[39] E. P. Thompson, "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism", *Past & Present* 38 (Aralık 1967), 60 ve ilgili sayfalar.
[40] *Age.*, 86.

maya çalışırken, Oryantalist söylem zaman bilincine sahip ve çalışkan Batılılar imajına karşı "tembel Doğuluları" zaman ve ivedilik duygusu olmayan insanlar olarak sundu. Her iki anlatı da Osmanlı İmparatorluğu'nun görece güç kaybını, imparatorluktaki ahlaki ve içsel nedenlere (Oryantalistler açısından doğuştan gelen ve dolayısıyla değişmez nedenler) keskin biçimde bağlamaktaydı. İçselciliğe dayalı bu anlatılar, Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya-ekonomi sistemindeki dezavantajlı konumuna katkıda bulunan dış etkenleri neredeyse tamamen göz ardı ediyordu hatta Oryantalistler daha da ileri gidip bu koşulları ciddiye almıyorlardı. Her ne kadar kendi özgül koşullarındaki farklı failler tarafından farklı amaçlar için dile getirilse de, her iki anlatı da bir anlamda Aydınlanma fikirleri tarafından tanımlanarak, kapitalist piyasa değerleri ve ilişkileri tarafından hükmedilerek ve ulus devletlere bölünmüş bir dünya anlayışından doğarak birbirleriyle uzaktan akraba anlatılardır. Özleri itibariyle her iki anlatı da dünya koşullarını devingen bir Tarihin bir sonucu olarak görüyordu ve uluslararası dünyada karşılığını bulan iktidar hiyerarşisini "milletlerin" sıkı çalışmasının ya da çalışmamasının bir sonucu olarak kabul ediyordu. Dışarıdan gelen anlatı söz konusu farkı resmî ve/veya gayriresmî emperyalizmin bir mazereti olarak kabul ederken, içerideki anlatı özü itibariyle Osmanlı idaresinin kurtuluşuyla ilgiliydi. Bağlama bağlı olarak, tembellik ile çalışkanlığın ikili karşıtlığında tembellik değişik biçimlerde Avrupa'daki ayrıcalıklardan yoksun emekçi sınıflarla ilişkilendirildiği gibi; Şark, Şarkiyat, gelenek, "dandy" (epey bol olan boş zamanlarını heder eden yozlaşmış şehir beyefendileri), yoksullar, Müslümanlar ve hiç şüphesiz modern olmayanlar ve ıslah edilmemişler de aynı gruba dâhil ediliyordu. Çalışkanlık da hâliyle Garb, Garblılık, sahici taşra, gayrimüslim, modern ve ilericiyle ilişkilendiriliyordu.

Avrupalı seyyahların anlatımları, Afsaneh Najmabadi'nin ifadesiyle "başka bir bakışın" bu seyyahlarda nasıl var ol-

duğunu ortaya koyar.[41] Dror Zeevi'nin işaret ettiği üzere, Avrupa seyahat edebiyatı "Osmanlı Ortadoğusu'na yabancı olacak biçimde normale ve sapkına, doğala ve doğal olmayana, ahlaklıya ve ahlaksıza yeni sınıflandırmalar" getirmekteydi.[42] Oryantalist yaklaşımla renklendirilmiş bu "başka bakış" tembel Doğulu imgeleriyle doludur.[43] Hindistan'da ve İskoçya'da İngiliz İmparatorluğu için çalışmış bir Viktorya dönemi sömürge yöneticisi olan Sör Charles Trevelyan'ın (1807-86), 1876 tarihli seyahat kitabında, bu bakış açısının ifade biçimlerine rastlamak mümkündür:

> Türk bir üretici değildir. Asla bir fabrikanın sahibi ya da yöneticisi ya da bir bankada ya da ticaret firmasında ortak olarak karşınıza çıkmaz. Bir kahvehane ya da en basit türden bir perakendeci dükkânı işletmek göründüğü kadarıyla Türklerin üreticilik kapasitesinin sınırı olarak durmaktadır ve bu işi de oldukça tembel ve uyuşuk şekilde yapıyorlar ve zamanlarının çoğunu dedikodu yaparak, sigara içerek ve kahve içerek geçiriyorlar...[44]

Oryantalist olan her şey gibi bu söylemler de Avrupa'nın kendine dair algılamalarını ve özeleştirilerini yansıtır. Oryantalist söylemin başlıca metaforlarından biri olan "ötekinin" özellikleri, genellikle Oryantalist yazarların kendi çıkmazlarıyla ilgili kaygılarını yansıtır. İtalyan bir romancı ve şair olan Edmondo de Amicis'in gözlemine göre Türk'ün tembel-

[41] Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches, Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2005), 4.

[42] Dror Zeevi, *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500–1900* (Berkeley: University of California Press, 2006), 164.

[43] Oryantalist despotizmin Osmanlı İmparatorluğu'nda var olmasını sağlayan etmenlerden biri olarak tembellik üzerine bir değerlendirme için bkz. Aslı Çırakman, *From the "Terror of the World" to the "Sick Man of Europe": European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth* (New York: Peter Lang Publishing, 2002).

[44] Charles Trevelyan, *From Pesth to Brindisi, Being Notes of a Tour in the Autumn of 1869 from Pesth to Belgrade, Constantinople, Athens, Corfu, Brindisi, and Naples* (Londra, 1876), 42.

liği, herhangi bir duygunun mutlak yokluğu şeklinde olup, Avrupalıların hiç de aşina olmadığı bir varoluş aşamasıydı ve "tüm yetilerin askıya alınmış olduğu mutlak ve eksiksiz bir şey ve ölümü ya da uykuyu andıran bir ataletti."[45] De Amicis'in kullandığı dil aslında aşağılayıcı bile değildi. Tam aksine, geçmişte kalmış bir dünyanın değerli bir kalıntısı olarak gördüğü İstanbul'un henüz sanayileşmemiş hâlini romantikleştiriyordu. İstanbul'un geleceği için üzüntü duyan De Amicis, çok yakında şehrin harikulade manzarasının yerini fabrikaların alacağını ve şehrin "Doğu'nun Londrası" hâline geleceğini öngörüyordu.[46] De Amicis'in tuttuğu yas, Doğu'ya özgü zamansızlık niteliğini kaybetmenin eşiğinde olan bu cennetin yakında yitirilecek olmasıyla ilgiliydi.

Geleceğin İstanbul'una dair distopik imgeler, De Amicis'in İtalya'nın Avrupa düzeni içindeki konumu hakkındaki kararsız duruşunu ortaya koyarken[47], Trevelyan'ın görüşleri kendi "yurdunda" süregiden sömürgeci çabaları yansıtıyordu.[48] İspanyol Aydınlanması'nın yazarlarının metinlerinde rastlanan İspanyol halkının tembelliği mitini araştıran Ruth Mackay, bu yazarların suçlamalarının toplumsal bir gerçekliği yansıtmaktan ziyade Batı Avrupa'nın İspanya deneyimini ötekileştirme söyleminin mirası olduğunu ortaya koyar.[49] Her bir milliyetçi/sömürgeci için ideal ulusal karakter, metropoldeki alt sınıfla-

[45] Edmondo de Amicis, *Constantinople*, c. 1, Maria Hornor Landsdale (çev.) (Philadelphia: Henry D. Coates and Company, 1896), 199.

[46] *Age.*, 172-3.

[47] De Amicis'in Kuzey Avrupa ve onun sanayileşmesi üzerine düşünceleri için bkz. Luca Cottini, "An Italian in Paris: De Amicis, the World Exposition of 1878, and the New Culture of Industrial Modernity", *Romance Studies* 33 sayı 3 ve 4 (Kasım 2015): 218-31.

[48] Sir Charles Trevelyan, İrlanda'da ve İskoçya'da yaşanan kıtlıkları berbat biçimde idare etmesiyle tanınan biriydi. Trevelyan şöyle demekteydi: "Yüzleşmemiz gereken en büyük kötülük kıtlığın fiziksel kötülüğü değil, İrlanda halkının bencil, sapkın ve bozguncu karakterinin ahlaki kötülüğüdür." Alıntı için: Cecil Woodham-Smith, *The Great Hunger: Ireland 1845–1849* (New York: Harper & Row, 1962), 156.

[49] Ruth Mackay, *"Lazy, Improvident People": Myth and Reality in the Writing of Spanish History* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 2006).

rın, suçluların, aylakların ve azınlıkların ve sömürgelerdeki tebaanın varsayılan kusurluluğuyla taban tabana zıttı. Karakter kavramı (*mizac-ı milliyye*, ahlak) hem Osmanlı kültür üreticilerinin hem de Avrupalıların söylemlerinde, Avrupalı alt sınıfların ve marjinal grupların yanı sıra "Doğulular" için de kullanıldığında "hem bireyin hem de toplumun tarihsel olarak bir kalıba bürünmüş 'doğasını' temsil ederek açıklayıcı bir güç" hâlini alıyordu.[50]

Bu anlatının Osmanlı versiyonunun izini 19. yüzyılın başlarına kadar sürmek mümkündür. Avrupa ülkelerini ziyaret eden ve/veya bu ülkelerde yaşayan Osmanlılar çok farklı bir çalışma disiplinine tanık oldular ve bu ülkeler ile kendi ülkeleri arasındaki farklılıkların nedenlerini bu pratiklerde aradılar. 1840 yılında, *Ceride-i Havadis*'teki yazarı bilinmeyen başyazının tembelliği temel bir sorun olarak göstermesinden üç yıl önce, Mustafa Sami Efendi "Avrupa Risalesi" isimli çalışmasını *Takvim-i Vekayi* gazetesinde yayımlayıp, şöyle bir değerlendirmede bulundu: "Avrupalılar mâliye, askeriye, memuriyet hususunda ve diğer her türlü tertibat, nizâmât ve sınâatte meşhur ve namdar olmuşlar, maslahat ve işlerinin hepsini saat çarkı gibi tertip etmişlerdir."[51] Zaman içerisinde bu takdir edici dil, ideal Batı çalışkanlığını ideal olmayan Osmanlı koşullarıyla karşılaştıran ve asli bir Doğu-Batı ikiliğine onay veren daha özeleştirel bir dil hâline geldi. Bu ikilik daha sonrasında beklenmedik özgün bir değişimle, çalışkanlık yerine nefsi tatmini ve tüketimi önceleyen boş zamana dair yeni pratikleri eleştirerek bir "Batı" modernliği eleştirisi üretti. So-

[50] Mısır'da eğitim üzerine bir kitap yazan bu reformculardan biri olan Edward Dor şöyle demiştir: "Mısırlı . . . herhangi bir inisiyatiften yoksundur, sanayi ruhunu barındırmayan onun karakteri kayıtsızlık ve hareketsizlik şeklindedir." Mitchell, *Colonising Egypt*, 105. Alıntı için: V. Edouard Dor, *L'Instruction publique en Egypte* (Paris: A. Lacroix, Verboeckhoven ve diğerleri, 1872), 5, 101. Zamana dair gerçeklikleri ve kültürleri şekillendirme hakkında daha fazla bilgi için bkz. Barak, *On Time, Technology and Temporality*.

[51] Mustafa Sami Efendi, *Avrupa Risalesi, Bir Osmanlı Bürokratının İzlenimleri*, Fatih Andı (ed.) (İstanbul: Kitabevi, 2002), 72-3.

nuç olarak bazı Osmanlı ıslahatçıları, hoş karşılanmayan Batı örf ve âdetlerini, onları tasvip eden kentlilerdeki tembelliğin nedeni olarak vurgulayan söylemler geliştirerek, Oryantalist anlatıyı alt üst ettiler.

Reformlara İştirak Etmek

Oryantalist kategorilerin yaygın hâkimiyeti ve bazı Osmanlı seçkinlerinin Osmanlı toplumunun gelişmişliğindeki sınırlılık karşısında hayal kırıklığına uğramaları, Osmanlı vatandaşlarının çalışkanlığını artırma konusunda Osmanlı İmparatorluğu'nda artan kaygıların kaynağını açıklamak için yeterli değildir. Dahası geç dönem Osmanlı toplumundaki bilgi birikiminin ve pratiklerin dinamikleri, özgüllükleri ve mahiyetleri de bu iki durumla açıklanamaz. Çalışkanlığa dair yeni bir düşünme biçiminin yüzyılı aşkın bir süre boyunca gelişmesi ve merkezî ve tabiî bir konuma gelmesi için ister Avrupalı ister Osmanlı olsun, bir avuç insanın yargılarından ve kaygılarından daha fazlası gerekiyordu. Osmanlı Devleti'nin kurumlarını merkezileştirme ve reformları teşvik etme çabalarıyla birlikte, tembellik sorununa dair inanışın yaygın hâle gelmesi, imparatorluğun hem içeride hem de dışarıda savunmasız bir konumda bulunduğu özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında oldu.

Kalıcı toprak kayıpları ve eli kulağında olan daha fazla işgali tehlikesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun yaşadığı güç kaybının sadece bir yönüydü. Sanayileşmesini tamamlamış ve açık pazarlar arayan Avrupa ekonomileri artık Osmanlı ekonomisine egemen bir hâle geliyor, yerel pazar dinamiklerini harap ediyor, lonca sistemini zayıflatıyor ve yeni emek ve piyasa pratikleri getiriyordu. Osmanlı ekonomisinin durumu, özellikle 1873'te Viyana Borsası'nın çökmesiyle birlikte en iyimser yaklaşımla 1896'ya kadar süren ilk küresel ekonomik buhranın yaşandığı dönemde daha da kötüye gitti.

Süregiden kronik mali ve uluslararası krizlere başı belada olan ve Kırım Savaşı'ndan bu yana dışarıdan borçlar alan Osmanlı İmparatorluğu artık nakit geri ödemelerini karşılayamaz durumdaydı. 1876'da imparatorluk iflasını ilan etti ve uluslararası alacaklılar Osmanlı Devleti'yle birlikte çalışarak imparatorluğun gelirlerini yönetmek için Düyun-u Umumiye-i Osmaniye Varidat Dairesi'ni kurdular. Osmanlı İmparatorluğu, imparatorluğun egemenliğini zayıflatarak Osmanlı İmparatorluğu'nun iç işlerine karışma fırsatını değerlendiren Avrupa devletlerinin ve uluslararası finansörlerin ortaklaşa müdahalelerine maruz kaldı.[52] Ekonomik iflas ve onu takip eden Osmanlı pazarları üzerindeki uluslararası hâkimiyet, Osmanlı ekonomisinin bağımlı bir ekonomi olarak dünya ekonomisi sistemiyle bütünleşmesinin hem bir sonucu hem de daha da şiddetlenmiş bir hâliydi.

Osmanlı İmparatorluğu 1870'lerde siyasi atılımların yanı sıra askerî, siyasi ve toplumsal çalkantılara da sahne oldu. Bir yıl içinde iki padişahın tahttan indirilmesinin ardından tahta geçen II. Abdülhamid, aynı yıl içerisinde (Aralık 1876) monarşi yönetimine karşı onlarca yıllık taleplerin bir ürünü olan ilk Osmanlı anayasasını (Kanun-i Esasi) ilan etti. Meşrutiyet rejimine geçişle Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk meclis (Meclis-i Mebusan) oluşturulsa da, iki yıl sonra meclis padi-

[52] 19. yüzyılda idare, ekonomi ve kültür alanlarında Osmanlı reformlarının genel bir değerlendirmesi için bkz. Erik Zürcher, *Turkey: A Modern History* (Londra: I. B. Tauris, 2004); Halil Inalcık ve Donald Quataert (ed.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300–1914*, c. 1-2 (New York: Cambridge University Press, 1997); Şevket Pamuk, *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820–1913: Trade, Investment, and Production* (New York: Cambridge University Press, 1987). Kentsel reformlar için bkz. Zeynep Çelik, *The Remaking of İstanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century* (Seattle: University of Washington Press, 1986). 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde yaşanan kıtlıklar ve kuraklıklar için bkz. Mehmet Yavuz Erler, *Osmanlı Devletinde Kuraklık ve Kıtlık Olayları (1800–1880)* (İstanbul: Libra Yayınları, 2011); Roger Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800–1914* (Londra: Methuen, 1981); Reşat Kasaba, *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century* (Albany: State University of New York Press, 1988).

şah tarafından askıya alındı. Devletin merkezileşmesinin ve iç siyasetteki patrimonyalizm stratejisinin bir parçası olarak II. Abdülhamid, bürokrasiyi genişletse de bu hamle her zamankinden daha fazla maaşlı insan çalıştırmakla sonuçlanıp, hazine üzerinde daha da fazla baskı oluşturdu. Aynı dönemde Balkanlar'da yaşan huzursuzluklar en nihayetinde Rus Çarlığı ile Osmanlı İmparatorluğu'nu yeni bir savaşa sürükledi. 1877-78 Rus-Osmanlı savaşı, Osmanlı İmparatorluğu'nun açık yenilgisiyle sonuçlandı. 1878'in sonunda Osmanlı İmparatorluğu Sırbistan, Romanya ve Karadağ üzerindeki egemenliğini kaybetmiş, Bulgaristan'ın kurulmasını kabul etmiş, Kıbrıs'ın denetimini İngiltere'ye bırakmış, mali açıdan perişan olmuş ve statükoya meydan okuyan halk hareketleriyle dolup taşan Mısır'ın İngiltere'nin eline geçmesine göz yummuş bir hâldeydi. Balkanlar'ın kaybedilmesi ve Rusya'nın Kafkaslar üzerindeki hâkimiyetini genişletmesiyle, Rusya ile Balkanlar'dan bir milyona yakın mülteci da imparatorluğa geldi. Aynı dönemde ciddi kıtlıklar da Anadolu'yu vurdu (1873-5 yılları arasında İç Anadolu'da, 1879-91 yılları arasında Doğu Anadolu'da). Sonuç olarak 19. yüzyıl Osmanlı ölçütlerine göre bile çalkantılı bir dönemdi.[53]

İmparatorluğun coğrafi olarak küçülmesinin tam tersine, 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki devlet yapıları merkezileşip genişledi. Bu dönemde Osmanlı devleti askerlikten bürokrasiye, yargıdan toplumsal kurumlara kadar pek çok alanda bir dizi reform gerçekleştirdi. 19. yüzyıl reformları yeni pratikler ortaya çıkartıp, farklı seviyelerde siyasi katılımın kapılarını açtı. Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ilanıyla (1839), Osmanlı mensupları yerel meclislerle tanıştılar.[54] Islahat Fermanı (1856), toprak reformu girişimi olan Arazi

[53] Bu kendine özgü dönemin genel bir tarihi için bkz. Zürcher, *Turkey*, 71-92. 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşanan kıtlıklar ve kuraklıklar için bkz. Erler, *Osmanlı Devletinde Kuraklık*.

[54] İlber Ortaylı, *Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler, 1840–1878* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011).

Kanunnamesi (1858), Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi (1869), Maarif-i Umumiye Nizamnamesi (1869), 1876 tarihli Kanun-i Esasi ve onun 1908'de yeniden yürürlüğe konması Osmanlı Devleti'nin bu dönemde hayata geçirdiği reformlardan sadece birkaçıydı.

Tüm bu reformlar, çalışkanlık kavramına bağlı olarak yeni vatandaşlık fikirlerinin yaygınlaşmasına yardımcı oldu. İmparatorluğun en meşhur reform fermanlarından biri olan Gülhane Hatt-ı Hümayunu, imparatorluk vatandaşları için öngörülen "faydalılığın" yeni rolünü ifade eden resmî formülleştirmelerden birini içeriyordu. "Can, namus ve mal güvenliğini" güvence altına alan ferman, zorunlu askerlik ve vergilendirme sistemlerinde reform taahhüdünde bulunuyordu. Fermanda ayrıca kendini can ve namus açısından güvende hisseden bir kişinin "sadakatten ayrılmayacağı" ve "işi gücü heman devlet ve milletine hüsn-i hizmetten" ibaret olacağı öne sürülüyordu. Dolayısıyla sadakat bir kişinin "devletin ve milletin refahına" katkısıyla ölçülüyordu ve onu "devlet ve millet gayreti" ile çalışan bir "toplum mensubu" yapıyordu.[55] Başka bir deyişle fermanı hazırlayanlar sadakati faydalılıkla ölçüyorlardı. Onlar açısından, milletin her bir mensubunun çalışkanlık kapasitesi hayati önem taşıyordu. Bu tür fermanlar ve onların kurumsal unsurları imparatorluk geneline yayıldıkça, beli bir vatandaşlık kavramı da gelişti ve yayıldı –her ne kadar haklara dayalı olmaktan ziyade göreve dayalı olsa da.[56]

[55] Gülhane Hatt-ı Hümayunu (1839), James L. Gelvin, *The Modern Middle East* içinde, (New York: Oxford University Press, 2015), 149-50. Ayrıca bkz. Akram Fouad Khater, *Sources in the History of the Modern Middle East* (Boston: Houghton Mifflin, 2004), 12-14.

[56] Tanzimat dönemi fermanlarına bilim insanlarının büyük bir ilgisi olmuştur. Daha önceki dönemlerdeki tarihçiler odak noktalarını yazarlık ve Batı etkisi meselesiyle sınırlı tutmuşlardır. Bkz. Berkes, *Development of Secularism*; Stanford J. Shaw ve Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, cilt 2 (New York: Cambridge University Press, 1977). Başka tarihçiler ise Tanzimat döneminin yerel köklerine odaklanmışlardır: Butrus Abu-Manneh, "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript", *Die Welt Des Islams*, NS 34, sayı 2 (1994): 173-203; Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton,

Geç Osmanlı döneminde çalışkanlık kültürünün gelişmesine ve yayılmasına imkân sağlayan, bu reformların bağlamı ve açtığı siyasi alandı.

Michel de Certeau'nun ustalıkla gösterdiği üzere, gündelik pratikler insanlık tarihinin merkezinde yer alır.[57] Osmanlı Devleti'nin çalışkanlığı ve verimliliği arttırmaya yaptığı yatırım ve verdiği etkin uğraş, tembelliğe ilişkin tutumların şekillenmesinde ve yeni çalışkanlık kodlarının yayılmasında büyük önem taşıyordu. En üst kademeden memurları da kapsayacak şekilde, devletin genişleyen kurumsal yapıları içinde faaliyet gösteren bürokratlar bu dönemde çalışkanlık ve verimlilik kaygısıyla dolup taştılar. Bu kitapta incelenen kaynaklar, devlet yetkililerinin yeni ortaya çıkan çalışma normlarını standartlaştırmaya çalıştıkları gündelik araçları ve bu normların bürokratlar ve daha geniş halk kitlesi üzerindeki gerçek etkilerini gözler önüne serer. Bürokratlar ve genel ahali her gün imparatorluğun devlet dairelerine gidip geliyor, merkezileşen bürokrasinin tazyiki ve stratejileri arasında yolunu bulmaya çalışıyor, verimliliğe ve çalışkanlığa dair artan taleple ve gereklilikle haşır neşir oluyor, bunlara maruz kalıyor ve bunları yeniden yorumluyordu.

New Jersey: Princeton University Press, 1962). Yakın dönemli araştırmalar, bu fermanları Osmanlı İmparatorluğu'nda (ve dünya genelinde) yaşanan sosyoekonomik ve kültürel dönüşümler bağlamına yerleştirir ve bu dönüşümlerin Osmanlı diyarlarında hızla yayılmasına ve farklı biçimlerde yorumlanmasına odaklanır. Makdisi, *Culture of Sectarianism*. Tanzimat dönemine ait metinler çeşitli söylemler içeriyordu ve temaları farklı kökenlere dayanıyordu. Adalet, diriliş ve şeriatın (hukuk ve nizam) geri getirilmesi gibi İslami düşünceler dışında, egemenlik ve siyasi meşruiyet krizi, eşitlik, ekâbir takımının (aracı kesimlerin) tasfiyesi ve ıslahat ve geçmişin zaferlerine yapılan atıflar da bu temaların içinde yer alıyordu. Makdisi'ye göre "tüm bunlar zımnen Avrupa tahakkümündeki bir modernlikle çerçevelenmişti." Makdisi, *Culture of Sectarianism*, 57. Dina R. Khoury'nin, Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. yüzyılda eyaletler ile imparatorluk merkezi arasında değişen ilişkiye dair incelemesi, Tanzimat reformlarının 19. yüzyılda imparatorluk geneline yayılma hızına ışık tutması açısından ayrıca önemlidir. Khoury, *State and Provincial Society in the Ottoman Empire*.

[57] Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Steven Rendall (çev) (Berkeley: University of California Press), 1984.

Bu monografinin muhtemel katkılarından biri, devlet kurumlarının ıslah edilmesinin ve merkezileştirilmesinin gündelik talepleri ile dönemin kültürel üretimlerine yansıyan çalışkanlık kaygısının deneyimi ve yayılması arasında bir bağlantı kurmasıdır. Kitapta ikisi arasında nedensel bir ilişki öne sürmenin tam aksine, çalışkanlığı çevreleyen kaygının, pek çok aktörü ve çeşitli hedefleri barındıran bir kültürde kristalleştiğini göstermeyi amaçlıyorum. Çalışkanlık için bir toplumsal seferberliği savunan kültür üreticilerinin birçoğu (ahlak kitapları yazarak, okullarda ahlak dersleri vererek, "işe yaramaz" "dandy" karakterlerin ötekileştirildiği, alay konusu olduğu hatta suçlu gösterildiği romanlar yazarak), öyle ya da böyle bürokrasi kurumlarında çalışmışlardı. Bu durum, çalışkanlık kaygısının ve pratiğinin doğrudan deneyimlendiği ve beklenmedik biçimlerde üretildiği mekânlar olarak bürokratik kurumların önemini kanıtlar. Dolayısıyla bu Osmanlılar, sadece Batı'ya ait kitaplar okuyarak ya da Batılı şehirleri ziyaret ederek ve/veya Avrupa çalışma ahlakına hayranlık duyarak değil, aynı zamanda Osmanlı reformlarına ve merkezileştirici kurumlara iştirak ederek de ilerleme yolunda çalışkanlığın hayati bir öneme sahip olduğu fikrine uyum sağlıyorlardı.

Bu bağlantıyı anlamak için devlet, "pasif" bir nüfus üzerinde değişimin tek faili olarak hareket eden şeyleşmiş bir varlık olarak görülmemelidir.[58] Zira Osmanlılar, devlet kurumlarını aşan düzeylerde bir dönüşüm sürecinin içine girmişlerdi. Bu süreç, "imparatorluğun önemli sayıda sakini için toplumsal

[58] Tarihyazımında toplum karşısında devlet kavramsallaştırması enine boyuna incelenmiştir. Devlet-toplum ikiliğinin bir eleştirisi için bkz. Timothy Mitchell, "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics", *American Political Science Review* 85, sayı 1 (Mart 1991): 77-96. Devlet ile sivil toplum arasında bulunduğu varsayılan ayrımın ve her bir on yılın baskın varsayımlarının, Ortadoğu gerçekliklerinin (yanlış biçimde) yorumlanmasına nasıl olanak sağladığı üzerine bir tartışma için bkz. Yahya Sadowski, "The New Orientalism and the Democracy Debate", *Middle East Report* (Temmuz-Ağustos 1993): 14-21 ve 40.

ve siyasi ilişkilerde karşılıklı bağlantılara sahip bir kaymaya neden oldu."[59] 19. yüzyılın sonu itibariyle, çalışkanlık için yapılan çağrı ve tembelliğe karşı yöneltilen suçlamalar artık devlet yetkililerinin ayrıcalığı olmaktan çıktı ve birçok toplumsal kesim bu tür söylemleri dile getirmeye başladı. Bu kitapta benim amacım ahlak kitapları, romanlar, süreli yayınlar ve fikrî tartışmaların yapıldığı broşürler gibi dönemin popüler janrlarını, tembellik ve çalışkanlık meselelerini elè alan kültürel etmenler olarak inceleyerek, Osmanlı deneyimini yerleşik tarihyazımının ikiliklerinin (devlete karşı sivil toplum gibi) ötesine geçecek biçimde yeniden ele almaktır.

Osmanlılık ideolojisi ile vatandaşlık pratikleri ve söylemleri yayıldıkça, Osmanlı vatandaşlarının geri kalmışlık ve tembellik suçlamalarıyla damgalanmaları yaygın bir hâl aldı. Bu monografide inceleyeceğim üzere, Osmanlı kültür üreticileri kendi toplumlarında gördükleri tembelliği gelenekten, karakter yozlaşmasına, dine ya da dinin yanlış anlaşılmasına, yeni tüketim alışkanlıklarına, despotik padişahlara, cahil nüfusa ve reformların sınırlı mahiyetine ya da hatalı biçimde uygulanmasına kadar geniş bir çerçeveye dayandırıyorlardı. Bu nedenle tembelliğin eleştirisi çok kaynaklı, çok yönlü, ihtilaflı ve eğitici nitelikler taşıyordu ve devlet yetkilileri kadar, onları eleştirenler (reformların doğası ve yönü hakkında siyasi çatışmalara giren kesimler) tarafından da kullanılıyordu.

Suçlanan kesimin özgünlükleri, suçlayana göre değişse de suçlamanın kendisi sabitti: tembellik yapmak ve kendi kültürünü devam ettirmek. Bu noktada Oryantalistler için tembelliğin "Doğulu karakterin" doğal bir sonucu olduğunu ve bu nedenle "Doğuluları" ıslah edilemez gördüklerini belirtmek önemlidir. Öte yandan hem yerel hem de ithal yöntemleri kullanan pek çok Osmanlı kültür üreticisi, tembelliğin karakterden kaynaklı değil, durumsal olduğunu iddia ediyordu.

[59] James L. Gelvin, *Divided Loyalties, Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire* (Berkeley: University of California Press, 1999), 51.

Reformları savunarak bu kişiler tembelliğin tedavi edilebilir bir hastalık olduğunu düşünüyorlardı. Bu kişilere göre tembelliğin tedavisi mümkün olduğu gibi, imparatorluğun kendisi de acil bir restorasyondan geçmek zorundaydı. Dolayısıyla bu dönemdeki bazı söylemler yüzeyde Avrupa'daki Osmanlı karşıtı anlatılarının bir yansıması gibi dursa da bu söylemlerde Osmanlı toplumundaki belirli patolojilere yapılan atıfların temel saikleri, ulus inşası süreçlerinin ve ilgili iktidar mücadelelerinin bağlamında anlaşılması gereken reform emellerine ve imparatorluk kimliği vizyonlarına dayanıyordu.

Tembellik, İlerleme ve Dışlayıcı Vatandaşlık Söylemleri

Tembellik ve çalışkanlık ikiliğini çevreleyen ihtilaflı hatlara yakından bakarak geç Osmanlı tarihi hakkında neler öğrenebiliriz? Osmanlı İmparatorluğu'nun uzun 19. yüzyılının farklı tarihsel anlarında kimlerin çalışkan ve kimlerin tembel olarak görüldüğünü inceleyerek ortaya çıkan vatandaşlık kültürü ve onun dışlayıcı uygulamaları hakkında neler anlayabiliriz?

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki çalışkanlık kültürünün kendi sınırlarını, gayrimeşruluklarını ve heterodoksilerini nasıl ürettiğini incelememek, bu kültür hakkında öğrenilebilecekleri eksik bırakacaktır. Tembellik ve çalışkanlığın tekil ve sabit bir tanımı olmadığı için, bu kavramların anlamlarına dair gerilimler imparatorluğun farklılık gösteren ilerleme vizyonları arasındaki çatlaklara ışık tutar. Çalışkanlık ilerlemeye eşittir gibi temel varsayımlar ortak paye olsa da Bakhtin'in belli kavramların çok-vurgululu olduğu iddiasını kanıtlayacak biçimde rekabet eden kültürel anlamlar tembellikle ve çalışkanlıkla ilişik bir hâldeydi. Belki de bu durum, siyasi ve kültürel açıdan değişkenlik gösteren Osmanlı tarihinin bu döneminde sınıf ayrımlarından çok ideolojik iktidar mücadelelerin ön

planda olduğunu göstermektedir.[60] "Tembel", "çalışkan", "faydalı" ve "faydasız" kategorileri doğrudan doğruya bir milletin mensubu olmak ya da ondan dışlanmak konularıyla bağlantılı siyasi mücadelelerde kullanılır. Bu anlamda çalışkan bireyleri ve kurumları tembel olanlardan ayıran akışkan sınır çizgileri ideolojik olarak inşa edilir. Bu noktada, Thomas F. Gieryn'in "sınır çizme işi" kavramına ilişkin analizlerini göz önünde bulundurmak bana göre faydalı olacaktır.[61] Gieryn, "toplumsal bir sınır inşa etmek amacıyla bilim kurumuna seçilmiş özellikler" atfederek, bilimi bilim olmayandan ayırmaya dair toplumsal çabayı inceler.[62] Alper Yalçınkaya'nın 19. yüzyıl Osmanlı aydınları arasında ihtilaflı bir kategori olarak bilimin inşası üzerine yaptığı çalışmasında gösterdiği üzere, bu tür değişen sınırlar, dönemin kültürel mücadelelerini anlamamız için hayati öneme sahiptir.[63] Gieryn'in sınır çizme işi kavramına atıfta bulunarak Yalçınkaya, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bilim üzerine yapılan tartışmaların "aynı zamanda değişim hâlindeki Osmanlı İmparatorluğu'nda insanların nasıl sınıflandırılacağına dair bir tartışma" olduğunu da savunur.[64] Bu kitabın amaçları açısından, toplumsal sınırlar çizme işi ve bu işin bir parçası olarak dilin nasıl inşa edildiği ve konuşlandırıldığı konusu önemlidir. Tembellik ve çalışkanlığın değişken ve anlaşılmaz anlamlarını ve bu tür etiketlerin Osmanlı toplumunda uygulanmasını sorgulamak, sadece Osmanlı İmparatorluğu'nda ilerlemeye dair fikirlerin

[60] Mikhail Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays* (Austin: University of Texas Press, 1981), 259-422. Çok-vurgululuk hakkında daha fazla bilgi için bkz. Richard Terdiman, *Discourse Counter-Discourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1989), 25-84.

[61] Thomas F. Gieryn, "Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists", *American Sociological Review* 48, sayı 6 (Aralık 1983): 781-95.

[62] *Age.*, 791.

[63] Alper Yalçınkaya, *Learned Patriots: Debating Science, State, and Society in the 19th-Century Ottoman Empire* (Chicago: University of Chicago Press, 2015).

[64] *Age.*, 5-6.

nasıl kavramsallaştırıldığını değil, imparatorluğun geleceği hakkındaki tartışmalarda işlenen ve merkezî bir rol kazanan dışlama söylemlerini barındıran farklı tarihsel anlardaki iktidar mücadelelerinde bu fikirlerin nasıl kullanıldığını da incelememize imkân sağlar.

Çalışkanlığın keskin sınırları, bu kavramı savunanların tembel ve aylak olarak etiketledikleri kişiler üzerinde iktidar söylemleri oluşturmalarına izin verdi. Çalışkanlığa dair kaygı hiçbir toplumsal kesimin tekelinde olmadığından, çalışkan birer vatandaş ve bir millet olmaya dair çağrılar çeşitli formlar aldı ve bu türden çağrılar reform amacıyla çıkarılan kararnamelerde ve kanun tasarılarında, kurgusal eserlerin karakterlerinde, süreli yayınlarda yayımlanan başyazılarda ve denemelerde ve hükümet görevlilerinden şikâyet eden vatandaşların dilekçelerinde kendisine yer buldu. Birbirlerinden farklı aktörler, "tembel" ve "çalışkan" gibi etiketleri hem yaratıcı hem de yıkıcı olmak üzere farklı biçimlerde tanımladı ve kullandı. En nihayetinde bu kitap, "tembel" oldukları için azarlanarak, alay edilerek, ötekileştirilerek hatta suçlu muamelesi yapılarak dışlayıcı uygulamalara maruz kalanların (yani tembel bürokrat, tüketici "dandy", gayretsiz kentli, uyuşuk medrese talebesi ve gönülsüz asker olduğu farz edilen kişilerin yanı sıra artık aylak olarak etiketlenen eski rejimle ilişkili kurumların) anlatılmamış tarihini öne çıkarıyor. Dışlamanın dili ve pratikleri ne eski zamanlardan kalmaydı ne de modern vatandaşlığın kodlarıyla ihtilaflı bir hâldeydi. Dışlayıcı söylemler aslında hem Osmanlı İmparatorluğu'nda hem de dünya genelinde vatandaşlık söylemlerinin kurucu unsurlarıydı.

Yakın dönemli araştırmalar, Osmanlı Oryantalizminin ve belki de daha tartışmalı bir konu olan Osmanlı sömürgeciliğinin (ya da sömürge Osmanlıcılığının) daha geniş söylemleri içerisinde, "geri kalmış" olarak tanımlanan nüfusların sahip olduğu düşünülen zayıflıklarını "ıslah etme" yönündeki Osmanlı çabalarını konumlandırır. Oryantalist fikirlerin

ve kategorilerin Osmanlı İmparatorluğu'nda ıslahat yanlısı çevrelerde tamamen işlevsel olduğunu öne sürerek Ussama Makdisi, Osmanlı Devleti'nin "Arapların" geriliği hakkında varsayımlar oluşturduğunu savunur.[65] Isa Blumi ve Thomas Kuehn ise Batı Avrupa ülkelerinin liderlik ettiği sömürgeleştirme süreçlerine benzer araçlar ve söylemler aracılığıyla Osmanlıların imparatorluğun vilayetlerini denetleme çabalarını incelerler.[66] Bu araştırmalar, imparatorluktaki kategorilerin ve pratiklerin dönüşümlerini incelerken, okuyucularını bunların 19. yüzyıla özgü gerçeklikleri üzerinden düşünmeye teşvik ettiği için önemlidir. Sonuç olarak bu çalışmalar ister Avrupa'da ister Osmanlı İmparatorluğu'nda olsun, modernlik ve onun sömürgeci doğası hakkında yeni perspektifler sunarlar.[67]

Bu çalışmalar imparatorluğun vilayetlerine yoğunlaşıp bu olguyu imparatorluğun çevre bölgelerine aitmiş gibi gösterir. Ancak bu kitapta sadece imparatorluk merkezinin mensupları ve sakinleri tarafından üretilen süreçler ve söylemler değil, aynı

[65] Ussama Makdisi, "Ottoman Orientalism", *American Historical Review* 107, sayı 3 (1 Haziran 2002): 768-96. Ayrıca bkz. Ussama Makdisi, "Rethinking Ottoman Imperialism: Modernity, Violence and the Cultural Logic of Ottoman Reformin *The Empire in the City: Arab Provincial Cities in the Ottoman Empire*, Jens Hanssen ve Thomas Philipp (ed.) (Würzburg: Ergon in Kommission, 2002).

[66] Isa Blumi, *Reinstating the Ottomans: Alternativè Balkan Modernities, 1800–1912* (New York: Palgrave Macmillan, 2011); Thomas Kuehn, *Empire, Islam, and Politics of Difference: Ottoman Rule in Yemen 1849–1919* (Leiden ve Boston: Brill, 2011). Bu konu hakında daha erken tarihli öncü bir çalışma için bkz. Selim Deringil, "'They Live in a State of Nomadism and Savagery': The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate", *Comparative Studies in Society and History* 45, sayı 2 (Nisan 2003): 311-42 ve Eugene Rogan, *Frontiers of the State in the Late Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999). Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nun Afrika'daki yayılmacı stratejilerini inceleyen bir çalışma için bkz. Mostafa Minawi, *The Ottoman Scramble for Africa: Empire and Diplomacy in the Sahara and the Hijaz* (Stanford, California: Stanford University Press, 2016).

[67] Blumi'nin, yaşadıkları bölgelerin "yerli evlatları" olarak tanımlanan Osmanlı beyefendilerinin, bu bölgelerin uygarlaşmaya ihtiyacı olduğunu savunarak başvurdukları "sömürgeci epistemolojiye" yaptığı vurgu, merkez ve çevre arasındaki keskin ayrımın daha çetrefilli olduğunu göstermesi açısından gayet önemlidir. Blumi, *Reinstating the Ottomans*, 63-94. Modernliğin sömürgeci doğasına dair başka bir inceleme için bkz. see Jacob, *Working Out Egypt*, 1-26.

zamanda imparatorluk üyeleri ve sakinleri hakkında üretilen benzer süreçler ve söylemler de ele alınacaktır. Dolayısıyla Osmanlı topraklarındaki imparatorluk merkezi-çevresi ayrımının ötesine geçen bir dizi anlam, pratik, söylem, mekanizma, araç ve etiket üzerinde yoğunlaşan bu kitap ister coğrafi ister sosyokültürel olsun, evrensel bir toplumsal kodun sınır bölgelerini aşacak biçimde uygulandığını ortaya koymaktadır. Tembellik ve çalışkanlık hakkındaki yaygın kaygı ile bu kaygının ahlaki, kültürel ve kurumsal ifade biçimlerine bakıldığında, bu ifade biçimlerinin örtük bir karakter yozlaşması varsayımı taşıdığı ortaya çıkar. Savunucularına göre bu karakter yozlaşması, 19. yüzyılda bölgesellik, mezhepsel topluluklar, etnik kökenler ve toplumsal cinsiyet gibi farklılıklara çeşitli tarihsel anlarda değişen yoğunluklarla temas etmeye başlamıştı. Devlet kurumlarının merkezileştirilmesinin ve kamu figürlerinin (bürokratlar, romancılar ve benzerleri) çalışkanlığı norm hâline getirmek ve tembelliği etiketlemek için kullandıkları düzeltici ve müdahaleci dilin yol açtığı reformlar ve düzenlemeler, tahayyül edilmiş bir siyasi topluluğun mensubu olduğu varsayılan kişilere yöneltildi. Hatta bürokrat, şehirli ve "Türk ve Müslüman" olarak görülen kişiler gibi kelimenin tam anlamıyla merkeze daha yakın olan kesimler belki de bu dile daha da fazla maruz kaldılar.

Kitap boyunca bir vatandaşlık görevi olarak çalışkanlığın ifade edilme biçimleri de dâhil olmak üzere vatandaşlık söylemlerinin doğası gereği vatandaşlığa farklılaştırılmış bir yaklaşım barındırdığını öne sürüyorum. Genel olarak Osmanlı nüfusu ve özellikle de bu nüfusun değişimden geçen kesimleri hakkında, milli değerler olarak tespit edilen değerler üzerinden yargılara varıldı. Osmanlı vatandaşlık formülleştirmeleri üzerine yapılan yakın dönemdeki tarih çalışmaları, yoğunlaşmış söylemlere tanıklık eden bu dönemde, epistemolojik olduğu kadar yapısal değişikliklerin de meydana geldiğini yeniden onaylar. Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli bölgelerindeki örnek vakalardan yola çıkarak araştırmacılar, dönemin im-

paratorluk içi ve uluslararası koşullarına dair kaygılara bağlı olarak vatandaşlık söylemlerinin imparatorluğun gayrimüslim toplulukları için nasıl daraldığını ve genişlediğini keşfettiler.[68] Bu tür çalışmalar genellikle siyasi kapsama ve dışlama süreçlerinin söylemlerine ve pratiklerine odaklanır. Bu çalışmalarda hüküm süren varsayıma göre belirli bir vatandaşlık söylemi dilsel, etnik ve mezhepsel azınlıkları ve kadınları kapsadığı sürece doğal olarak kapsayıcı ve medeni olarak kabul edilmelidir. Bu yaklaşımın yanlış olduğu söylenemez, zira bahsi geçen kesimler imparatorluğun son on yıllarında ortaya çıkan çeşitli düzeylerdeki şiddetin talihsiz hedefleri konumundaydı. Öte yandan çalışkanlık söylemlerinin en muğlak ve en didaktik hâlleriyle bile (gayrimüslim topluluklara, imparatorluğun ücra bölgelerine ve/veya kadınlara karşı ayrımcı olsun ya da olmasın) farklı kategorik ayrımlar getirdiği de bir başka gerçektir. Osmanlı İmparatorluğu'nda çalışkanlığın yeni normları, çalışkan makbul vatandaşların

[68] Julia Philips Cohen, "Between Civic and Islamic Ottomanism: Jewish Imperial Citizenship in the Hamidian Era", *International Journal of Middle East Studies* 44 (2012): 237-55. Ayrıca bkz. Julia Philips Cohen, *Becoming Ottomans: Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era* (New York: Oxford University 2016); Michelle U. Campos, *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine* (Stanford, California: Stanford University Press, 2011). Osmanlıcılık üzerine *Die Welt Des Islams* dergisinin özel sayısı için bkz. "Ottomanism Then and Now", *Die Welt Des Islams* 56 (2016); Engin F. Işın (ed.), *Citizenship After Orientalism: An Unfinished Project* (Londra ve New York: Routledge, 2014). Osmanlı İmparatorluğu'nda vatandaşlığın hukuki açıdan bir incelenmesi için bkz. Karen M. Kern, *Imperial Citizen: Marriage and Citizenship in the Ottoman Frontier Provinces* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2011). Osmanlı İmparatorluğu'nda meşrutiyete dayalı bir adalet modelinin yükselişi için bkz. Elizabeth F. Thompson, *Justice Interrupted: The Struggle for Constitutional Government in the Middle East* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2015). Osmanlı milliyetine karşı Osmanlı vatandaşlığı üzerine bir tartışma için bkz. Will Hanley, "What Ottoman Nationality Was and Was Not", *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 3, sayı 2 (Kasım 2016): 277-98. Yakın dönemli çalışmasında Ussama Makdisi, evrensel vatandaşlık vaatleri ile çeşitli bağlamlarda yürürlükte olan ayrımcılık ve dışlamalar arasındaki çelişkilerin yarattığı gerilimi araştırmıştır: Ussama Makdisi, *The Age of Coexistence: The Ecumenical Frame and Making of the Modern Arab World* (Berkeley: University of California Press, 2019).

kavramsallaştırılmasında hüküm süren dışlayıcı söylemlere hizmet etti. Reform talep eden bu söylem dolayısıyla idealize edilen Osmanlı normunun dışında kalanları etiketleyerek sınır çizme işlevini üstlendi. Başka bir deyişle, modern Osmanlı değerler sistemine (*ethos*) uyum sağlamak için tembel, aylak ve işe yaramaz olarak nitelendirilen kişilerin kendilerini değiştirmeleri bekleniyordu.[69] Bu söylemsel pratikleri çalışkanlık kültürü perspektifinden incelemek, farklılığın sadece kimlik politikaları tarafından değil, aynı zamanda evrensel olarak uygulanan toplumsal kodalar tarafından da tanımlandığı ve üretildiği bir alanın incelenmesinin önünü açacaktır.

İşin aslına bakılırsa ahlaka dair esaş ayrışma, çalışkan ya da tembel olarak görülen kişiler arasında değil, tembellik sorununun farkında olanlar arasında yaşanmaktaydı. 20. yüzyılın başlarında, özellikle de İkinci Meşrutiyet döneminde (1908-18) tembellik sorunun farkında olanlar, bu tür sorunları ve çarelerini yaygınlaştırdıkları sırada bile kendi aralarında rekabet etmekteydiler. Ayrışan kesimler, rakip toplumsal reform modellerini zevk peşinde koşmakla (Batılılaşmış "dandy"likte olduğu gibi) ya da tembelliğe yol açmakla (tekke ve medrese gibi dinî kurumları ve geleneksel okulları desteklemek gibi) karaladılar. Bu doğrultuda siyasal kimlikleri sürekli değişen, farklı siyasi kampların mensupları, rakiplerinin (kendilerine karşı) toplumu şekillendirme konusunda yetersiz olduklarını ve ideal milletten ve dolayısıyla siyaset alanından dışlanmaları gerektiğini vurguladılar.

Osmanlı Devleti'nin eğitim sistemine yaptığı yatırımlar için bkz. Benjamin Fortna, *The Imperial Classroom* (Oxford: Oxford University Press, 2002); Mehmet O. Alkan, "Modernization from Empire to Republic and Education in the Process of Nationalism", *Ottoman Past and Today's Turkey* içinde, Kemal Karpat (ed.) (Leiden: Brill, 2000); Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1941); Selçuk Akşin Somel, *Modernization of Public Education* (Leiden: Brill, 2001); Einar Wigen, "The Education of Ottoman Man and the Practice of Orderliness", *Civilizing Emotions: Concepts in Nineteenth Century Asia and Europe* içinde, Margrit Pernau ve Helge Jordheim (ed.) (Londra ve New York: Oxford University Press, 2015).

Bahsi geçen Osmanlıların toplumsal yorumlarının ve pratiklerinin imparatorluğun toplumsal hayatında oynadığı kurucu rolün altını çizmek gayet önemlidir. Bu tür suçlamaların yerleşik meşruiyeti, imparatorluğun çöküşüyle son bulmadı ve Türkiye Cumhuriyeti örneğinde görülebileceği üzere, Cumhuriyet döneminde hayata geçirilen radikal reformları hızlandırmaya hizmet etti. Yeni kurulan Cumhuriyet 1920'lerde medreseler ve tekkeler gibi asırlık Osmanlı kurumlarını ortadan kaldırırken, bu tür dinî mekânların uzun süreden beri tembellik yuvası olduğu şeklindeki yerleşik suçlamaları kullandı. Dolayısıyla elinizdeki kitap, özel olarak iki devlet ve genel olarak da Osmanlı Devleti ile Osmanlı sonrasının devletleri arasında var olduğu yaygın biçimde kabul edilen kopuş çerçevesini de sorgular.[70] Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında toplumsal olarak yaygınlaşan çalışkanlık kültürünün Osmanlı sonrası dönemi de meşrulaştırdığını göz önünde bulundurmak, Osmanlı sonrası dönemde belli kurumların nasıl radikal biçimde ortadan kaldırıldığını kavrayabilmek için şarttır.

Kitabın Taslağı

Geç Osmanlı toplumunda çalışkanlığın değişen anlamlarının ve pratiklerinin dinamiklerini kavrayabilmek için ele aldığım

[70] Bu türden bir kopuş anlatısının ötesine geçen çalışmalar için bkz. Erik Jan Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey* (Londra: I. B. Tauris, 2010); Reşat Kasaba, "Dreams of Empire, Dreams of Nation", *Empire to Nation: Historical Perspectives on the Making of the Modern World* içinde, Joseph W. Esheric, Hasan Kayalı ve Eric Von Young (ed.) (Oxford: Rowman ve Littlefield, 2006), 198-225. Bu konu hakkında Michael Provence'in yakın dönemli çalışmasına da bakılabilir: Michael Provence, *The Last Ottoman Generation and the Making of the Modern Middle East* (Londra: Cambridge University Press, 2017). Bu kopuş anlatısının çevre tarihi perspektifi üzerinden olumsuzlanması için bkz. Christopher Gratien, "The Mountains Are Ours: Ecology and Settlement in Late Ottoman and Early Republican Cilicia, 1856-1956", Yayımlanmamış Doktora Tezi (Georgetown Üniversitesi, 2015).

konuyu iç içe geçmiş çok sayıda düzlem ve tema üzerinde inceliyor ve hem artzamanlı hem de eşzamanlı yaklaşımları kullanıyorum. Elinizdeki kitap iki düzlem ve beş ana tema üzerine kurulmuştur. İlk düzlem konuya artzamanlı biçimde yaklaşır. Kitabın ilk iki bölümü, çalışkanlık kültürünün temel söylemlerinin ve pratiklerinin zaman içerisinde ve birbirini tamamlayacak şekilde nasıl kurulduğunu ortaya koyacaktır.

Kitabın ilk bölümü, birinci ve ikinci Meşrutiyet dönemleri arasındaki döneme (1870'ler-1908) odaklanarak, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarındaki Türkçe yazan Osmanlı ahlakçılarının eserlerinde çalışmanın ahlakileştirilmesini ve tembelliğin etiketlenmesini inceliyor. Birinci Bölümün merkezinde, 19. yüzyılda yeniden düzenlenmiş, ancak henüz tam olarak keşfedilmemiş bir janr olan ahlak metinleri yer alıyor. Bu metinler, Osmanlı İmparatorluğu'nda reform döneminde ortaya çıkan pek çok söylemi ve kaygıyı normatif bir düzeyde dile getiriyordu. Osmanlı düşüncesindeki tembellik sorununa kısa bir genel bakış yaptıktan sonra, bölümdeki analiz ilk olarak 19. yüzyılda ahlak alanında yeni bir bilgi türünün, yani vatandaşlığın nasıl üretildiğine ve ikinci olarak da ahlak metinlerinin normatif mahiyeti ve bu metinlerin çalışkanlığı ahlakileştirme, millileştirme hatta İslamileştirme biçimlerine odaklanıyor. Osmanlı ahlakçıları, bazı inanışları ve pratikleri çalışkanlığa engel olarak tanımladılar ve bunların İslami olmadığını ve ilerlemeye karşı olduğunu ilan ettiler. Dolayısıyla Birinci Bölüm, daha sonradan "İslami çalışma ahlakı" olarak adlandırılan bir tabir üreten çalışma kavramının, görev bilgisiyle (*deontology*) ilişkili söylemlerini inceleyerek, modern zamanlarda ahlakın ve İslami bilginin inşası üzerinde duracaktır.

Ahlakçılar çalışmayı yeni bir şekilde kavramsallaştırırken, Osmanlıları bürokrasinin üstel biçimde büyümesine ve merkezileşmesine tanıklık ediyorlardı. Bu iki süreç ilerledikçe, devlet yetkilileri Osmanlı bürokrasisindeki verimsizliği ve tembelliği azaltmak için sistematik adımlar attılar. İkinci Bölümde, 19.

yüzyılda Osmanlı bürokrasisinde tembelliğin ve verimsizliğin nasıl suç sayıldığına odaklanarak, çalışkanlık kaygısının bürokratik sistemde nasıl ortaya çıktığını araştırıyorum. Bu doğrultuda bürokratların merkezileşen ve genişleyen bürokrasinin tazyikini nasıl deneyimlediklerini ve tembel ve verimsiz olmanın ne anlama geldiğini müzakere ettiğini (hem politikaları uygulayanları hem de onlara tâbi olanları şekillendiren bir süreç) inceliyorum. 19. yüzyılın sonlarından Birinci Dünya Savaşı sonunda imparatorluğun dağılmasına kadarki döneme dair bir bakış sunan bu bölüm, devletin tembelliği ve verimsizliği nasıl hedef aldığını ve devlet yetkililerinin çalışma pratiklerini nasıl şekillendirmeye çalıştığını ortaya koyuyor. Bürokrasiye ait yazılı belgeler, personel kayıtları (*sicill-i ahval*), hükümet bildirileri, dilekçeler ve devlet çalışanlarının anlatımları ve onlar hakkındaki anlatımlar dâhil olmak üzere çok sayıda belge, imparatorluk genelindeki bu dairelerde Osmanlı vatandaşlarının, bürokratlarının ve benzer konumdaki insanların çalışkanlık kaygısını ve modern çalışma pratiklerini nasıl deneyimlediklerini ortaya koyacaktır.

Bu dönemde bürokratlar, verimlilik ve çalışkanlık kaygısının birçok düzenlemeye ve gündelik pratiğe yön verdiği bir ortamda çalıştılar. Benim savıma göre devlet daireleri bu dönemde yüksek çalışkanlık ve verimlilik beklentileri talep eden yeni çalışma pratiklerinin mekânları hâline geldiler. 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında tembellik ve dikkatsizlik (betaet, rehavet, kesalet, atalet ve teseyyüp gibi tabirlerle ifade ediliyordu) nedeniyle cezalandırılan bürokratların sicil kayıtları, devlet ve kamu dairelerinde işinde kolaya kaçanlara ya da işini baştan savma yapanlara ya da yavaş çalışanlara verilen ağır tepkileri gösterir. Öte yandan bürokratlar da bu suçlamalara itiraz ettiler ve gayretli olduklarını ve/veya eylemleri veya eylemsizlikleri için meşru mazeretleri bulunduğunu kanıtlamak için epey çaba sarf ettiler. Bu süreçlerin hukuki yönü hem devlet hem de çalışanları açısından, beklentiler ve fiilî görev ifasına ilişkin tartışma-

lı bir alanı ortaya koyar. Bu bölümde, "Batı'nın" idealize edilmiş bazı mefhumlarına Osmanlı İmparatorluğu'nda bir öykünme olmasına nedensellik atfetmek yerine, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki reform döneminin gündelik pratiklerinin çalışkanlık kültürünün inşasında merkezî bir konumda olduğunu savunuyorum.

Geri kalan bölümler, bu monografinin eşzamanlı bir yaklaşım içeren ikinci düzlemini oluşturuyor. İkinci düzlem, geç dönem Osmanlı toplumunun tarihindeki birtakım kırılma anlarını [moment] inceliyor ve 1870'ler ile 1922 yılları arasında Osmanlı kamusal alanında çalışkanlık kültürünün ihtilaflı doğasını ortaya çıkarıyor. Bu bölümler, çalışkanlık kültürünün çeşitli tarihsel durumlarda kendisini nasıl gösterdiğini ortaya koymak için bir dizi sosyopolitik olaya ve temaya odaklanıyor. Üçüncü Bölüm, 1873 sonrasında bir buhran döneminden geçen Osmanlı İmparatorluğu'nda romanları ve tiyatro oyunlarını inceliyor ve çoğunlukla Osmanlı alfabesiyle Türkçe yazılmış metinlere ve birkaç tane de Ermeni harfleriyle Osmanlı Türkçesiyle yazılmış eser ile Ermeniceden çevrilmiş esere odaklanıyor. Bu kurgusal eserler, çalışkan kahramanların başarısını tüketici "dandy" anti-kahramanların başarısızlığıyla yan yana getirerek farklılaştırıcı bir dile başvurur. 19. yüzyıl sonu İstanbul'undaki çalışkan ve "dandy" karakterlerin temsili, aynı yeni ahlaki evreni paylaşan romanlar ile çalışkanlık söylemleri ve pratikleri arasındaki bağlılığı ve karşılıklı bağımlılığı gösterir. Bu romanlar, Osmanlı toplumunu içinden geçtiğine inanılan krizden kurtarmanın yolu olarak sıkı çalışma konusundaki o döneme özgü görüş birliğini daha da güçlendirdi. Ahlak yazarlarının normatif ve mesafeli ya da Birinci ve İkinci bölümlerde incelenen bürokratik reformların otoriter ve cezalandırıcı dilinden farklı olarak romancıların alaycı dili, öz-biçimlendirmenin [*self-fashioning*] alternatif ama toplumsal açıdan arzulanmayan bir biçimi olarak aylaklığın ve "dandy"liğin dinamik ve zaman zaman da ikircikli temsillerini sunuyordu. Bu dönemin romanlarındaki yeni öznellik formları sıkı çalışmayla, tutumlulukla ve sorumlu-

lukla elde edilen bir ilerleme duygusu üzerinden inşa edildi. Çalışkan ve toplumda yukarı doğru hareket eden kahramanı, "dandy" anti-kahramanla karşı karşıya getirerek bu romanlar, çalışmaya karakterin ve millet inşasının kurucu bir unsuru olarak değer verilmesi şeklindeki dönemin kaygısını tematik hâle getirmekle kalmayıp, aynı zamanda kimlerin millete dâhil olup olmadığını da belirledi ve bu romanları vatandaşlığın tartışıldığı bir forum hâline getirdi. Dolayısıyla kurgu eserler, toplumsal müdahale amacıyla alay etmeye, ötekileştirmeye hatta suçlu göstermeye başvurarak bir farklılaştırma yarattı.

Balkan Savaşları'nın (1912-13) hemen ardından yazılı basında cereyan eden tartışmalar, yeni beden kavramları ile çalışkanlık söylemlerinin askerileştirilmesi arasındaki ilişkiye dikkat çekiyordu. Birinci Balkan Savaşı'nda Osmanlı ordusu ağır bir hezimete uğramış ve imparatorluk Balkanlar'daki son topraklarını da kaybetmişti. Bu doğrultuda "Osmanlı bedeninin" var olduğu düşünülen kusurları, topyekûn seferberlik çağrısı yapan toplumsal eleştirilerde ortak bir tema hâline geldi. Bu bağlamda Dördüncü Bölüm, ahlakçılar, gazeteciler, kamusal figürler ve Balkan Savaşları'na dair hatıralarını yazan kişiler tarafından ifade edildiği şekliyle sağlıklı, çalışkan ve becerikli beden kavramsallaştırmaları ile ideal bir vatandaşın oluşturulmasına dair söylemler arasındaki ilişkinin izini sürüyor. Bölümde, Osmanlı İmparatorluğu'nun art arda gelen savaşlarla mevcudiyedine yönelik yakın bir tehditle karşı karşıya kaldığı bu dönemde, çalışkan bir beden çağrılarının toplumsal bir meseleyi nasıl askerileştirdiği ortaya konacaktır. Zira imparatorluğun son on yılına ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk on yıllarına damgasını vuran askerileştirmenin, vatandaş bedeninin bir ulusal kaygı alanı hâline geldiği süreç dikkate alınmadan anlaşılması mümkün değildir.

Beşinci Bölüm, 1908 sonrası Jön Türk döneminde tembeller ile çalışkanlar arasındaki anlaşılması güç sınıra odaklanıyor. Bu çalkantılı dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun kültür üreticileri, rakiplerine karşı çalışkanlık kültürünün dışlayıcı dilini daha da geliştirmek için siyasi polemikler aracılığıyla

çalışma ve tembellik kavramlarına başvurdular. Bölüm siyasi broşürleri, dergileri, hatıratları ve gündelik basını inceleyerek, çeşitli ideolojik kampların "aşırı Batılılaşma" ya da "ilericilik karşıtlığı" ile bağlantılı olarak, kimlerin tembel ve işe yaramaz olarak görülmesi gerektiğine dair kavramsallaştırmalar üzerine nasıl kültürel bir mücadeleye girdiğini ele alıyor. 1908 devriminin hemen ardından gelen dönemin görece açık siyasi atmosferinde genellikle "Batıcılar" (Garbcılar) ve "İslamcılar" olarak adlandırılan çeşitli siyasi aktörler arasındaki polemikler, Osmanlı milletinin ihtiyaç duyduğu ideal vatandaş tipi üzerine çok önemli bir tartışmanın habercisi oldu. Tıpkı kimlerin tembel ve verimsiz olarak etiketlenmesi gerektiği sorusunda olduğu gibi, bahsi geçen ilgili siyasi aktörlerin bu sorunların nasıl ele alınması gerektiğine dair görüşleri de büyük ölçüde farklılık göstermekteydi. Siyasi aktörlerin, rakiplerini tembel ve verimsiz olarak etiketleyerek (ve böylece gelişmekte olan dışlayıcı dile başvurarak) nasıl eleştirdiklerine dair bu sorgulama, kamusal alanda birbirinden farklılık gösteren reform modellerini gözler önüne serer. Tüm siyasi kamplar rakiplerini toplumu şekillendirmek için yetersiz olmakla suçladığı gibi, rakiplerinin ideal milletten dışlanması gerektiğini de iddia etti.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra daha dar biçimde tanımlanmış ulus devletler hâlini alması, hâlihazırda yerleşik olan çalışkanlık kültürüne yeni boyutlar kazandırdı. Ağırlıklı olarak bu ulus devletlerden biri olan Türkiye Cumhuriyeti'ne odaklanan son bölüm ise, uzun 19. yüzyılda çalışkanlık kültürüyle birlikte gelişen dışlayıcı söylemler ve pratikler ile Osmanlı sonrası Ortadoğu'daki ulus devletlerin hayata geçirdiği reformlar arasındaki ilişkiye dair çeşitli meseleleri ele alıyor. Türkiye Cumhuriyeti, ilk yıllarında dinî eğitim kurumları, tekkeler ve Müslüman ulema sınıfı gibi birçok Osmanlı sonrası kurumun ve toplumsal grubun ortadan kaldırılması ve feshedilmesi de dâhil olmak üzere ciddi sosyopolitik reformlar dayattı. Osmanlı yüksek kültürünün unsurları bile bu reformlardan nasibini aldı. Uyuşukluğa

neden olduğu düşüncesiyle, Osmanlı musikisi 1930'larda devletin radyo kanallarında yasaklandı. Dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti'nde bu tür radikal reformların gerekçelendirilmesinin ve hayata geçirilmesinin arkasında, vatandaşların çalışkanlığı konusunda gelişen modern kaygıya dair yüzyıllık bir tarih yatmaktaydı.

Reform Çağında Çalışkanlığı Ahlakileştirmek

"Çalış!" dedikçe Şeriat, çalışmadın, durdun,
Onun hesabına birçok hurafe uydurdun!
Sonunda bir de "tevekkül" sokuşturup araya,
Zavallı dini çevirdin onunla maskaraya!
Mehmet Akif (Ersoy)[71]

Yukarıda alıntılanan şiir, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarındaki İslamcı dergilerin amiral gemisi sayılan *Sırat-ı Müstakim*'in[72] editörlerinden ve kamuoyuna mal olmuş tanınmış bir figür olan Mehmet Akif tarafından yazılmıştır.[73] Mehmet Akif "Vaiz Kürsüde" şiirini 1914'te, Osmanlı İmparatorluğu ve dünya için meşum bir yılda kaleme aldı. İç krizler, durgun ekonomi, kesintisiz reformlar, isyanlar, ayrılıkçı hareketler, zayıflayan egemenlik ve daralan sınırlarla geçen

[71] Mehmet Akif Ersoy, *Fatih Kürsüsünde*, Fazıl Gökçek (ed.) (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 63.

[72] Jön Türk devriminden bir ay sonra Ağustos 1908'de yayın hayatına başlayan *Sırat-ı Müstakim* 1912-1925 yılları arasında *Sebilü'r-Reşad* ismiyle yayımlanmıştır. Mustafa Kemal'in Takrir-i Sükun Kanunu'nu ilan etmesiyle dergi 1925'te kapatılmıştır.

[73] Bir kavram, ideoloji ve hareket olarak İslamcılık uzun süreden beri tarihyazımı çalışmalarına konu olmuştur. Örnek için bkz. Cemil Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan Islamic and Pan-Asian Thought* (New York: Columbia University Press, 2007); Hasan Kayalı, *Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908–1918* (Berkeley: University of California Press, 1997); Cemil Aydın, *The Idea of the Muslim World* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017). Siyasi kimlikler üzerine daha detaylı bir tartışma Beşinci Bölümde yapılacaktır.

bir yüzyılı, şiddetli savaşlar ve uluslararası krizler takip etti. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Bosna Hersek'i ilhakı, İtalya'nın Libya ve Ege Adaları'nı işgali birkaç yıl içinde yaşanan olaylardan sadece birkaçıydı. Akabinde Osmanlı İmparatorluğu 1914'te öngörülemeyen büyüklükte ve şiddette kanlı bir dünya savaşının tam ortasına düştü.

Mehmet Akif'in bu şiirindeki ısrarcılık neredeyse elle tutulur bir hâldedir. Kışkırtıcı ve suçlayıcı tonu, yıllar sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin İstiklal Marşı'nı yazacak olan Mehmet Akif'in şiirlerinin karakteristik bir özelliğidir. Bahsi geçen şiirde bir caminin minberinde, Müslümanlardan oluşan bir dinleyici kitlesine "gerçek İslam'ı" vaaz eden bir vaizin-imamın kişiliğine bürünen şair, dinleyicilerini İslam'ın çalışma emrini çarpıttıkları için azarlar. 19 kez tevekkül ve 30'dan fazla kez sa'y (çalışma, çabalama) kavramlarının geçtiği şiir, bu tür İslami kavramları yeniden tanımlamaya yönelik kapsamlı bir çaba olarak görülebilir. İslam geleneğinde tevekkül, Allah'a güvenmek ya da Allah'ın gücüne iman etmek şeklinde ifade edilir.[74] Ancak Mehmet Akif'e göre tevekkül kavramı, yüzyıllar boyunca dünyevi işlerden el etek çekme anlamına gelecek şekilde çarpıtılmıştı. Onun açısından tevekkülün çarpıtılmış anlamı, Osmanlı kültüründe yozlaşmış ve durağan olan her şeyin sembolüydü. Şaire göre gerçek İslam'da tevekkül kavramı sebattan ve çalışkanlıktan ayrılamazdı, zira tevekkül çok çalışmanın daima kazandırdığı anlamına gelecek biçimde Allah'a iman etme eylemiydi.[75] Mehmet Akif, İslam'ın altın çağlarında İslam'ın egemenliğini "Pirene Dağları'na kadar" genişleten Müslüman fatihlerin başarısının ardındaki itici gücün bu kavram olduğunu savunuyordu.[76] Ancak zaman içerisinde bu kavram değişmez bir tembellik, edilginlik ve toplumsal uyuşukluk için yaygın bir bahaneye dönüşmüştü.

[1] Tevekkül kavramının bir yorumu, kişinin rızkını (hak edilmesi gerekip gerekmediğinden bağımsız olarak) alacağına dair inanca dayanır.
[2] Ersoy, *Fatih Kürsüsünde*, 71.
[3] *Age.*

Şaire göre tevekkülün acıklı dönüşümü insanların, İslam'ın çalış emrini nasıl göz ardı ettiklerine ve dinî kavramların anlamını kendi çalışma isteksizliklerini ve başarıya ulaşamamalarını haklı çıkarmak için nasıl yanlış yorumladıklarına bir örnekti. Dolayısıyla bu tür kavramları yanlış yorumlayanlar, bahtsız İslam dinine zarar veriyorlardı ve çalışkan atalarının bahtının tam aksi yönünde bir hayat yaşayarak, tembelliklerinin cezasını çekiyorlardı.

Mehmet Akif'in 1914 tarihli şiiri, tevekkül kavramını yeniden tanımlamaya yönelik ilk çaba olmadığı gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyılda ve 20. yüzyıl başlarında uğradığı güç kaybını halkının tembelliğine bağlayan ilk açıklama da değildi. 1914 yılının bağlamsal önemi elbette tanımlayıcıdır, ancak bu noktada belirtmek gerekir ki bahsi geçen şiir yarım yüzyıldan fazla bir süredir Osmanlı kamusal alanında dolaşımda olan çok sayıda benzer ifade biçimlerinin omuzları üzerinde duruyordu.[77] 19. yüzyılın ikinci yarısı boyunca Türkçe yazan Müslüman Osmanlı ahlakçıları, Mehmet Akif gibi benzer isimlerin çağlar boyunca yanlış anlaşıldığını ve çarpıtıldığını düşündükleri İslami normların ve erdemlerin kapsamlı bir şekilde yeniden formülleştirilmesine ve yorumlanmasına giriştiler ve "gerçek" İslam adına Müslümanları çalışkanlık etrafında toplamaya ve tembelliği özel ve toplumsal alanlardan silmeye çalıştılar. Bu kişiler İslami kavramları yeniden tanımlamaktan daha fazlasını başardılar. Daha önceleri çok az dinî yan anlamı olan ya da hiç olmayan bir dizi yeni tabiri ve kavramı İslamileştirdiler ve popüler hâle getirdiler. Bu işi öyle başarılı biçimde yaptılar ki bahsi geçen tabirler ve kavramlar İslami deyişlerin ve pratiklerin bir parçası olarak kabul edildi.

Elinizdeki kitapta, Osmanlı ahlakçılarının 19. yüzyıl sonlarındaki ve 20. yüzyıl başlarındaki eserlerini inceleyerek, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılında gerçekleşen ve

[77] Mehmet Akif Ersoy ve 1914 yılı, 5. bölümde tekrardan ele alınacaktır.

çalışmanın ahlakileştirilmesi ve tembelliğin etiketlenmesi olarak adlandırılabilecek sürecin en önemli ifade biçimlerinden birini ortaya koymaya çalışıyorum.[78] Osmanlı ahlakçılarının mevcut kavramları yeniden formülleştirme ve yeni biçimlerde ifade etme yönündeki ikiz çabaları, çalışkanlığı ahlakileştirdiği gibi, onu bireysel, toplumsal ve milli ilerlemenin ayrılmaz bir parçası hâline getiren ve onsuz imparatorluğun ayakta kalmasının imkânsız olduğuna inanılan yeni bir ahlaki dili de ortaya çıkardı. Bu ahlakçılar için çalışkanlık bir ilerleme aracı değildi. Çalışkanlık ilerlemenin ta kendisiydi.[79]

İmparatorluk 19. yüzyılda daha fazla savaş, isyan, ayrılıkçı hareket ve ekonomik boyundurukla karşı karşıya kaldıkça, kamusal alanda sunulan ahlaki çözümlerin dozajı da arttı.[80]

[78] Celal Nuri'nin eserinde bulunan *üslub-u mesai* ve *usul-u mesai* tabirleri, bu döneme ait metinlerde karşılaştığım iş ahlakına en yakın tabirlerdir. Celal Nuri (İleri), *İlel-i Ahlakiyemiz* (İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, 1916), 141.

[79] Bu görüşün benzer ifadeleri için bkz. Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlak* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1318/1900-1), 75 ve Ali Rıza, *Kızlara Mahsus İlm-i Ahlak, Birinci Kısım* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1316/1899), 12.

[80] Ahlak ve Osmanlı İmparatorluğu için bkz. Fortna, *The Imperial Classroom*. Fortna, geç Osmanlı toplumunda ahlak eğitiminin önemini inceleyen birkaç tarihçiden biridir. Ayrıca bkz. Fortna, "Islamic Morality in Late Ottoman 'Secular' Schools", *International Journal of Middle East Studies* 32 (2000): 369-93. II. Abdülhamid döneminde Osmanlı devlet okullarında verilen ahlak eğitimi için bkz. Kamran I. Karimullah, "Rival Moral Traditions in the Late Ottoman Empire, 1839-1908", *Journal of Islamic Studies* 24, sayı 1 (2012): 1-30. Tanzimat öncesine ait etik-politik metinler için bkz. Marinos Sariyannis, *Ottoman Political Thought Up to the Tanzimat, A Concise History* (Rethymno, Yunanistan: Foundation for Research and Technology, Hellas Institute for Mediterranean Studies, 2015). Osmanlı ahlak metinlerinin mezhepler arası bir incelemesi henüz yapılmamıştır. 19. yüzyıl Osmanlı musar edebiyatının (Yahudi geleneğinin ahlak metinleri) tarihsel bir incelemesi için bkz. Matthias B. Lehmann, *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture* (Bloomington: Indiana University Press, 2005). Osmanlı kentleri ortamında ahlak ve sapkınlık üzerine bir tartışma için bkz. Jens Hanssen, *Fin de Siècle Beirut: The Making of an Ottoman Provincial Capital* (Londra ve New York: Oxford University Press, 2005). Müslüman ahlakçılara dair bir biyografi derlemesi için bkz. Mehmet Ali Ayni, *Türk Ahlakçıları* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1939). Kitabın başlığında ahlakçıların Türk olarak nitelendirilmesi dikkat çekicidir. Ahlak kitaplarıyla ilgili daha eski tarihli bir inceleme, Osmanlı döneminin tamamında yayımlanan tüm ahlak kitaplarını ümmet devrinin ürünleri olarak ele alan edebiyat bilgini Agah Sırrı Levend tarafından kaleme alınmıştır: "Ümmet Çağında Ahlak Kitaplarımız",

Benjamin Fortna'nın belirttiği üzere, 19. yüzyıl Osmanlı toplumunda ahlakla ilgili konular "günün yakıcı meselesi" hâline geldi.[81] Gerçekten de dönemin popüler basınına hızlıca bir göz atıldığında bile, Osmanlı ahlakı hakkında ifade edilen yargıların bolluğu hemen göze çarpar. Çoğunlukla imparatorluğun zayıflaması ve yozlaşması hakkında olan bu yargılar ayrıca bu durumun düzeltilmesi için reçeteler de sunuyordu. Bu dönemde kaleme alınan ahlak kitaplarının sayısı, ahlaka yönelik artan ilgiyi göstermek için kendi başına bile yeterlidir. Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılında yayımlanan ahlâk metinlerinin sayısı, önceki dört yüzyılda yayımlananların sayısını katbekat aşmıştı. Sadece Türkçe olarak bile 19. yüzyılın son on yılında yüzden fazla ahlâk kitabı yayımlandı.[82]

Ahlak kitaplarının sayısındaki niceliksel değişim, bu kitaplara eşlik eden niteliksel değişimlerin yanında sönük kalıyordu. 19. yüzyıl Osmanlı ahlakçıları, reform döneminde ortaya çıkan birçok söylemi ve kaygıyı normatif düzeyde dile getirdiler. Ahlak, imparatorluk genelinde dolaşımda olan yeni kavramlarla mutabık olan yeni bir siyasi yükümlülük hâlini aldı. Geç dönem Osmanlı ahlakçıları için toplumun tüm mensupları sadece kendilerini değil, imparatorluğu da kurtarmakla yükümlüydüler. Çalışmaya yaptıkları vurgu, çalışkanlığı sadece bireyin ahlaki gelişimi için değil, aynı zamanda genel olarak milletin ilerlemesi için de çok önemli bir mesele hâline getirdi.

Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten 1963 (1964), 89-115. Yakın dönemli başka çalışmalar için bkz. Hüsameddin Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak* (İstanbul: Dem Yayınları, 2006) ve Gülsüm Pehlivan Ağırakça, *Mekteplerde Ahlak Eğitim ve Öğretimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013).

[81] Fortna, *The Imperial Classroom*, 203.

[82] A. Faruk Öztürk tarafından derlenen tamamlanmamış bir bibliyografyaya göre imparatorluğun son on yıllarında ahlak üzerine (günümüze ulaşmamış) 49 özgün eser, 54 ders kitabı, 20 çeviri eser ve 15 ahlak kitabı yayımlanmıştır. A. Faruk Öztürk, "Ahlak Kitapları", *Kebikeç* 6 (1998): 31-9. Ahlak kitapları üzerine 20. yüzyılın başlarına ait daha kısa bir bibliyografik çalışma için (108 kitap listelenmiştir) bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Ahlak Kitaplarımız* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1325/1907). Bu ahlak metinlerinin yanı sıra 1860'lardan itibaren Osmanlı yayıncıları önceki yüzyıllara ait ahlak metinlerini de seçici biçimde yeniden yayımladılar. Ayrıca bkz. Howard, "Genre and Myth", 137-66.

Osmanlı ahlakçıları böylelikle milletin muvaffak olmasını vatandaşlarının eylemlerine ve ahlaki durumlarına dayandırmaya çalıştılar. Her birinin öncelikli hedef kitlesi farklı olsa da, birçoğu Osmanlı milletini tek bir varlık olarak ele alıp tahayyül ettikleri gibi, ideal birey ile ideal milletin sınırlarını çizdiler ve buna uymayanları ahlaki açıdan zayıf, tembel ve vazife aşkından yoksun şeklinde tanımladılar. Birçok ahlakçı, tembelliğin suçunu bir bütün olarak millete yükledi ve bunun tedavisi için de okuyucularını faal ve ekonomik ve toplumsal açıdan bilinçli vatandaşlar olmaya davet ettiler. Bu metinleri okuyan kişiler kendilerinin genellikle yozlaşmış, kusurlu ve sürekli ıslah dilmeye muhtaç kişiler olarak tanımlandığını rahatlıkla görebilirdi. Tembelliği ele alan bu ahlak metinleri, çalışkanlıktan uzak unsurlar olarak gördükleri kişileri ve kurumları tembel ve aylak ve dolayısıyla da ilerlemenin önündeki engeller şeklinde etkileyerek dışlayıcı bir dilin en soyut düzeyde gelişmesine etkin bir katkıda bulundu.[83]

Bu bölümde, 19. yüzyılın sonlarından 1908'deki Jön Türk Devrimi'ne kadar Osmanlı alfabesiyle Türkçe yayınlar yapan modern ve zaman zaman da modernist Osmanlı ahlakçılarının eserlerinde dönüşen çalışkanlık ve tembellik kavramlarını artzamanlı biçimde inceliyorum. Bu yazarların çalışma hususundaki normatif söylemlerine dair incelemem ilk olarak Müslüman kimliği taşıyan ve Türkçe yazan bu Osmanlı ahlakçılarının, modern vatandaşın rolüyle ilişkili olarak ahlaki bir öznelliğin hatlarını dile getiren yeni bir tür ahlaki bilgiyi nasıl ifade ettiklerine odaklanıyor. İncelememin ikinci kısmında, bahsi geçen ahlakçıların bu normatif janrın sınırları dâhilinde tembelliği bir günah, bir hastalık, bir suç hatta bir ihanet biçimi olarak damgalarlarken çalışkanlığı

[83] Tarihsel olarak üretilen bu dilin, özellikle 1908'den ve hatta 1923'ten sonra bile ciddi siyasi sonuçları olmuştur. Bu konuyu Beşinci Bölümde ve Sonsözde ayrıntılı biçimde ele alıyorum.

nasıl ahlakileştirdikleri, millileştirdikleri ve İslamileştirdikleri ele alınıyor.

Tüm bu işleri yaparken, geç dönem Osmanlı ahlakçıları belirli bir bilgi alanını da yeniden inşa ettiler. Mehmet Akif'te gözlemlediğimiz üzere, bazıları bu inşayı İslam'ı esasen İslami olmadığını ilan ettikleri belirli bir dizi pratikten ayırarak ve diğer pratikleri de İslami olarak yeniden tanımlayarak gerçekleştirdiler. Onlara göre İslam, değişimin ve yenilenmenin ahlaki ve sahici temeli olmalıydı, ancak belki de başka yerlerde çağdaşları olan ahlakçılara benzer şekilde, kastettikleri İslam "o dönemde anlaşıldığı ve uygulandığı hâliyle" İslam değildi.[84] Bu ahlakçılar eylemsizliğe, razı gelmeye ve teslimiyete dayalı bir hayatı savunmanın tamamen İslam dışı olduğunu düşünüyorlardı ve İslam'ı çarpıtmak olarak gördükleri bu türden dinî formülleştirmelerle genellikle mücadele içindeydiler. Onlara göre gerçek İslam'a yönelik yenilenmiş bir bakış açısı her derdin devası olacaktı. Böyle bir yola girerek geç dönem Osmanlı ahlakçıları, imparatorluğun meşum gerçekliklerine dair kendi deneyimlerine dayalı yeni bir bilgi bütününü ifade ettiler.

İslam'ın ne tarihsel bir fail ne de bir neden olarak görülebileceği önermesinden yola çıkan bu bölüm, Osmanlı ahlakçıları tarafından dile getirilen ve hem İslami hem de modern bilginin ve eylemlerin farklı türlerini mümkün kılan söylemsel alanlara odaklanıyor.[85] Bu yazarların dini ifade etme biçimleri, biri özcü diğeri süreçsel olmak üzere ikili bir söylemsel yetkinliği temsil eder.[86] Başka bir deyişle, bu kültür üreticileri dine ayrı, soyut ve sabit bir kategori olarak atıfta

[84] Monica Ringer, "Rethinking Religion: Progress and Morality in the Early Twentieth-Century Iranian Women's Press", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 24, sayı 1 (2004): 47-54.

[85] İslam'ın din altında ayrı bir kategori olarak farklılaştırılması için bkz. Brian Silverstein, "Disciplines of Presence in Modern Turkey", *Cultural Anthropology* 23, sayı 1 (2008): 118-53.

[86] Gerd Baumann, *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities* (New York: Routledge, 1999), 91-3.

bulunurlarken, aynı zamanda dini "yeniden oluşturduklarının, yeniden şekillendirdiklerinin ve ıslah ettiklerinin de farkındaydılar."[87] İslami bilgi birikimini yeniden inşa eden bu eserleri incelerken, geleneğe dair "gerçek" ve "sabit" bir anlayış olduğu ve bu anlayışın pek de sahih olmayan biçimde yorumlandığı varsayımından kaçınmak gereklidir.[88] Bu doğrultuda dönemin ahlak kitaplarını inceleyip, onları kültürel unsurlar olarak sunarak, Osmanlı ahlakçılarına odaklanma yoluyla modern zamanlarda İslami bilginin inşası üzerine yeniden düşünüyorum ve dönemin ürünlerini yalnızca "geleneğin" ya da Batılılaşmanın bir parçası olarak tanımlayan yaklaşımlardan kaçınıyorum.

1.1 Ahlak Yazımının Toplumsal Pratiği

19. yüzyıl itibariyle Osmanlılar eski ahlak kitapları janrını yeniden canlandırdılar. Bu janrın hem biçim hem de içerik olarak dönüştürülmesi, çalışkanlığa yönelik yeni yaklaşımın söylemsel düzeyde kurulmasının bir yoluydu. Gerçekten de Osmanlı İmparatorluğu'nda çalışmanın ahlakileştirilmesi, bu özel janrın geniş çaplı dönüşümü incelenmeden anlaşılamaz. Ahlak kitapları, 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda ahlakın dönüşümünün takip edilebileceği başlıca kaynaklardan biridir ve elinizdeki kitabın çalışkanlık kültürünün gelişiminin merkezinde gördüğü çalışmanın ahlakileştirilme-

[87] Malory Nye, "Religion, Post-religionism, and Religioning: Religious Studies and Contemporary Cultural Debates", *Method and Theory in the Study of Religion* 12 (2000): 447-76.

[88] Ahmed Dallal, "Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought", *Islamic Law and Society* 7, sayı 3 (2000): 325-58. Ayrıca bkz. Ahmed Dallal, *Islam Without Europe: Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought* (Chapel Hill, North Carolina: University of North Carolina Press, 2018). Ayrıca bkz. Shahab Ahmed, *What Is Islam?: The Importance of Being Islamic* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2016).

siyle ve tembelliğin etiketlenmesiyle bağlantılıdır. 19. yüzyılın ortalarında ahlak metinleri, birbirine bağlı üç biçimde daha önceki metinlerden çeşitli düzeylerde emsalsiz kopuşlar sergilemeye başladı ve bu kopuş biçimlerinin hepsi de çalışmanın ahlakileştirilmesinin inşasına katkıda bulundu.

1.1.1 Yazarlık ve Okuyucu Kitlesi

Bu dönemde, ahlak janrında gözlemlenen değişikliklerden biri, yazarlık örüntüleri ve ahlak metinlerinin yazılmasına ilişkin toplumsal pratikle ilgilidir. Ahlak metinlerin çoğu 19. yüzyıldan önce ulema ve tasavvuf âlimleri tarafından kaleme alınırken, 19. yüzyılda ahlak kitaplarının büyük bir kısmı hem yüksek hem de düşük mevkilerdeki sivil bürokratlar, ortaöğretimdeki eğitimciler, doktorlar ve ordu mensupları tarafından yazıldı. Bölümün takip eden kısmında inceleneceği üzere, erken modern dönemin Osmanlı ahlakçıları hukukun yüksek kademelerinde bulunuyorlardı ve İslami ilimlerde uzmanlıkları vardı. İbn Miskeveyh (ö. 1030), Gazali (ö. 1111), Nasirüddin Tusi (ö. 1274) gibi Osmanlı İmparatorluğu öncesi ahlakçıların ve Kınalızade Ali (ö. 1572) ve Mehmed Birgivi (ö. 1573) gibi önde gelen erken dönem Osmanlı ahlakçılarının aksine, 19. yüzyılda ahlak üzerine kitap yazmak artık İslami ilimler ve/veya ahlak üzerine uzmanlık gerektirmiyordu.

Geç 19. yüzyılın ahlakçıları hem öznesi hem de motoru oldukları Osmanlı reform döneminin geniş bağlamı içinde anlaşılmalıdır. Onların ahlak üzerine yazdıkları hem kişiler hem de siyasi bir birim olarak toplum için bir reform eylemi ve yenilenme çağrısıydı. Bu kişilerin reforma dair kavramsallaştırmalarının merkezinde çalışkanlığın önemi bulunmaktaydı. 18. yüzyılın sonlarında başlayan ve 19. yüzyılda ilerleyen birçok idari ve bürokratik reform, yaygın biçimde paylaşılan bu anlayışın yansımasıydı. Diğer kültür üreticileri gibi dönemin ahlak kitaplarının yazarları da, "devlet planlamacılarıyla

aynı baskılara maruz kalıyorlardı ve aynı baskıların bilinciyle yaşıyorlardı."[89]

Bu bölümde ve bir sonraki bölümde inceleneceği üzere, çalışkanlığın kıymeti üzerine yazan ve tembelliği millete karşı işlenmiş en büyük günah olarak gören ahlak yazarlarının çoğu, ilk kez 19. yüzyılda kurulan ya da yeniden düzenlenen Osmanlı kurumlarında eğitim gördüler. Hatta bazıları bu kurumlarda eğitimci olarak görev yaptılar. Pek çoğu da Osmanlı okullarındaki eğitimlerinin ardından Osmanlı bürokrasisinde istihdam edildi. Çalışmaya verilen değer böylelikle Osmanlı devlet kurumlarının gündelik işleyişinde billurlaştı ve muhafaza edildi. Bu ve bir sonraki bölümün temel savlarından biri, çoğunlukla Osmanlı bürokrasi sistemine ve/veya eğitim kurumlarına mensup geç dönem Osmanlı ahlakçılarının, modern çalışkanlık söylemlerini sadece Batıya ait kitapları okuyarak ve/veya Batı şehirlerini ziyaret ederek değil, Osmanlı reform süreçlerine ve kurumlarına iştirak ederek de benimsedikleridir. Bürokratik reformlar ile çalışkanlık kültürünün gelişmesi ve yayılması arasındaki ilişki bir sonraki bölümde detaylı biçimde incelenecektir ve bu bölümün takip eden kısmında ahlak kitaplarının 19. yüzyılda nasıl bu kadar yaygınlaştığına odaklanılacaktır.

Hem ahlak kitabı yazan kişi sayısının artmasına hem de bu kitapların okuyucu kitlesinin genişlemesine iki etmen katkıda bulundu. İlk etmen, ahlakın 19. yüzyılda Osmanlı okul müfredatının bir parçası hâline gelmesiydi.[90] Osmanlı Devleti, 18. yüzyılın sonlarından itibaren eğitimde bir reform dönemi başlatıp hem askerî hem de sivil yeni okullar açarak belirli bir

[89] James L. Gelvin, "Post Hoc Ergo Propter Hoc? Reassessing the Lineages of Nationalism in Bilad al-Sham", *From the Syrian Land to the State of Syria*, Thomas Philipp ve Christoph Schumann (ed.) (Beyrut: Orient-institute DMG, 2004), 127-42.

[90] Ahlak eğitim ve ders müfredatı hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. Üstel, *Makbul Vatandaşın Peşinde*, 33-55; Fortna, "Islamic Morality"; Ağırakça, *Mekteplerde Ahlak*.

müfredat sistemi oluşturmuştu.[91] Tanzimat döneminde ahlak kitaplarının yeni okul müfredatına dâhil edilmesi, bu janrın yazar ve okuyucu kitlesinin genişlemesinde çarpıcı bir değişime neden oldu. 19. yüzyıl öncesinde, kent merkezlerindeki kütüphanelerinde bulunan elyazmalarının çokluğundan da gözlemleyebileceği üzere, birtakım ahlak metinleri oldukça popülerdi, ancak ahlak bu dönemde bir ders olarak medrese müfredatında yer almıyordu.

19. yüzyılda ahlak eğitimine verilen önemin giderek artması sadece Osmanlı İmparatorluğu'na özgü değildi ve Fransa, Çin ve Japonya gibi dünyanın çeşitli yerlerinde gözlemlenebilirdi.[92] Ulus devlet yapıları ve yeni siyasi-ekonomik fikir ve ideolojiler 19. yüzyılda pekiştikçe, ahlaka verilen önem yerini ahlak eğitimine verilen öneme bıraktı. Ahlak eğitimi sistematik ve tematik biçimde homojenleştirildi ve millet olma fikirlerinin tamamlayıcısı hâline geldi. Örneğin Emile Durkheim, 1898-99 yıllarında ahlaki eğitim üzerine bir dizi konferans verdi. Durkheim'ın temel kaygılarından biri, ahlaki öğretilerin modern eğitimle bütünleştirilmesiydi.[93] Ona göre ahlakın kaynakları ve nesneleri bireyler üstü bir varlık olmalıydı. Durkheim açısından bu varlık toplumun kendisiydi, zira "ahlaki olanın alanı, toplumsal olanın alanının başladığı yerde" başlıyordu.[94] Kişinin ait olduğu çeşitli toplumsal gruplar olsa da bir hiyerarşinin yine de bulunduğunu düşünen Durkheim, "aile ulusa tâbi olduğu ve insanlık henüz kendini tutarlı bir grup şeklinde örgütlemediği için, ulusun nihai otorite ve ah-

[91] Eğitim reformları hakkında bilgi ve konuya dair kısa bir bibliyografya için Giriş bölümüne bakınız.

[92] Fortna, *The Imperial Classroom*, 26-42. Avrupa'da ahlak eğitimi için bkz. Phyllis Stock-Morton, *Moral Education for a Secular Society: The Development of Morale Laique in Nineteenth.-Century France* (New York: State University of New York Press, 1988).

[93] Jarret Zigon, *Morality: An Anthropological Perspective* (Londra: Berg, 2008), 33.

[94] Emile Durkheim, *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education* (Glencoe, IL: Free Press, 1961). Alıntının yer aldığı bir başka eser için bkz. Zigon, *Morality*, 35.

lak kaynağı olma açısından önceliği bulunduğu" sonucuna varmıştı.[95] Toplum kavramına sorunsallaştırılmamış bir bütünlük atfederek ve ulusları doğal siyasi birimler olarak kabul ederek Durkheim, milliyetçilik ideolojisine onay verip, buna uygun bir ahlak anlayışını dile getirdi. Osmanlı ahlakçılarının Durkheim'ın derslerine katılıp katılmadıklarını bilmesek de, benzer gerçekliklerle ve kaygılarla çevrili olan Osmanlı ahlakçılarının, Durkheim'la aşağı yukarı aynı zamanlarda, ulus devletler çağının bu yeni ahlak alanında benzer bir dizi sorunu ele aldıkları bilinmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu halkları arasında sadakat ve birlik oluşturmaya dair özgün aciliyet, Osmanlıcılığın ideolojik hedeflerini eğitim reformlarıyla iç içe bir hâle getirdi. Bu anlamda pedagojik formlar, söylemsel pratikleri somutlaştırdı ve bunları dayatma ve sürdürme işlevini üstlendi.[96] Dolayısıyla pedagojik söylemler ve pratikler, Osmanlıcılığın en verimli mecralarından birini sunar. İmparatorluğun parçalanmasına kadar Osmanlı olmanın ne anlama geldiği muğlak bir kavram olarak kaldı ve eğitimin içeriği ve yöntemleri hakkında reformcu kesimler arasında görüş ayrılıkları olsa da, eğitimin Osmanlı İmparatorluğu'nun bekası için hayati önem taşıdığı inancı sabit kaldı. Örneğin Tanzimat dönemi reformcuları, eğitimin imparatorluğun ilerlemesine katkı sunduğu gibi, görünüşte ayrık duran imparatorluk topluluklarını bir araya getirme gücüne de sahip olduğuna inanıyorlardı.[97] Tanzimat reformlarının önde gelen isimlerinden Âli Paşa (1815-71)

[95] Zigon, *Morality*, 33.

[96] Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, D.F. Boucard (ed.) (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977), 200.

[97] Ali Paşa ile Fuat Paşa'nın memorandumlarında, Islahat Fermanı (1856) reformlarıyla eğitimin rolünün nasıl daha da fazla vurgulandığını görmek mümkündür: Engin Deniz Akarlı (ed.), *Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadrazamlarından Âli ve Fuad Paşaların Siyasi Vasiyetnameleri* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1978), 15-39.

imparatorluğun parçalanması korkusunu ve bunun çözümünü şu şekilde özetliyordu:

> Çeşitli tabaalar arasında ırk ve çıkar ayrılıkları ergeç bir çözülme ile sonuçlanacaktır. Devlet, eğitim yolu ile çıkarları birleştirmeye, ülkenin parçalanmasını önlemeye çalışmalıdır ve bunu sağlayabilir. İnsanlar, refah ve güven peşindedir; öz vatan bu iki ihtiyacın karşılandığı yerdir.[98]

Bu hedef, 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi gibi 19. yüzyıl eğitim reformlarının arkasındaki önemli bir itici güçtü. 1869 Nizamnamesi ilkokullarda ahlak eğitiminin önemini yeniden vurguluyor ve ahlak derslerine devam zorunluluğu getiriyordu.[99]

Bu bağlamda sıbyan mekteplerine devam eden talebelere yönelik ilk ahlak kitabı, Tanzimat döneminin önde gelen isimlerinden Sadık Rıfat Paşa (1807-1857) tarafından yazıldı.[100] Sadık Rıfat Paşa'nın, 1847 yılında Meclis-i Vala-yi Ahkam-ı Adliye'nin başındayken yayımlanan *Risale-i Ahlak* adlı ahlak kitabı, ahlakın yeni eğitim sistemine dâhil edilmesinin ilk örneklerindedi.[101] Erken Tanzimat döneminin ilk yıllarının

[98] *Age.*, 30.

[99] Cahit Yalçın Bilim, *Türkiye'de Çağdaş Eğitim Tarihi (1734–1876)* (Eskişehir: TC Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2002), 170-202. Bu noktada, en soyut anlamıyla kamusal eğitim sadece 19. yüzyıla ait bir olgu olmadığını belirtmek gerekir. 1702 gibi erken bir tarihte bile, ebeveynleri çocuklarının temel Kuran eğitimi almaları için yerel sıbyan mekteplerine gitmelerine izin vermeye zorlayan saray fermanlarının çıkarıldığı bilinmektedir. Bu fermanlar, ebeveynlere eğitim için çocuklarının emeğine olan ihtiyaçlarını bir kenara bırakmaları çağrısında bulunuyordu. Örneğin 1702 fermanında şöyle denmekteydi: "İtikada müteallik zaruri meseleleri öğreninceye kadar dünya sanayii ile uğraştırmaktan sakınmalıdır." Nafi Atuf Kansu, *Türkiye Maarif Tarihi, Bir Deneme* (İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kıraathanesi, 1931), 29. Burada dinî eğitim almak için "dünya sanayii ile uğraştırmaktan" uzaklaşmaya yapılan vurgu ayrıca dikkat çekicidir.

[100] Sadık Rıfat daha sonra şeriata dayalı bir medeni kanun tasarısı olan Mecelle'nin hazırlanmasına öncülük etmiştir. Şeriatın modern dönemde nasıl kavramsallaştırılacağını şekillendiren bu iddialı tasarı için bkz. Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1992), 54-72.

[101] Sadık Rıfat, *Müntehabat-i Asar* (İstanbul: Tatyos Divitiyan, 1290/1873). Sadık

önemli isimlerinden biri olan Sadık Rıfat Paşa, 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun hazırlayıcılarından Mustafa Reşit Paşa'yı etkilemiş bir isim olarak kabul edilir.[102]

Sadık Rıfat Paşa'nın kitabının yayımlandığı yıl, ahlak eğitimi sıbyan mekteplerinin müfredatının bir parçası hâline geldi. *Risale-i Ahlak*, Meclis-i Maarif-i Umumiye tarafından hem Kur'an okulları hem de devlet ilkokulları için ders kitabı olarak kabul edildi ve 1847-1876 yılları arasında, Elifba Cüzü'nü tamamlayan talebeler için zorunlu okuma kitabı yapıldı.[103] Sadık Rıfat Paşa kitabı hem basit bir Osmanlıca okuma alıştırması hem de ahlak eğitimine temel bir giriş olacak şekilde tasarlamıştı. Ataerkil bir üslupla yazılan ve Kınalızade gibi erken dönem modern ahlakçılara atıflar içeren kitap, Osmanlı İmparatorluğu'nda halk kitlelerinin okuması

Rıfat'ın bir sonraki kitabı olan *Zeyl-i Risale-i Ahlak*'tan öğrendiğimize göre, bu kitabın ilk ismi *Mebadi-i Ahlak* şeklindeydi Sadık Rıfat Paşa, *Zeyl-i Risale-i Ahlak* (İstanbul: Darü't-tıbaati'l-amire, 1273/1857), 1. Araştırmacılar, Sadık Rıfat Paşa'nın ölümünden sonra derlenerek birçok kez yeniden basılan *Risale-i Ahlak*'ın içeriği ve biçiminin yeniliği konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bazıları için bu kitap, öğrencilerin mevcut toplumsal geleneklere uyması gerektiği şeklinde muhafazakâr bir yaklaşımı yansıtırken (Somel, *Modernization of Public Education*, 62-4), diğerleri için kitap İslami ilkeleri ahlakın merkezine yerleştiriyor, dinî gerekliliklerin aynı zamanda nasıl akli olduğunu gösteriyor ve böylece "toplumsal ve dini yaşam ile akıl arasında bir bağlantı kuruyordu." Bkz. Zeki Salih Zengin, *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009), 76-7. Öte yandan bazı akademisyenler de kitabın "dinden akla" doğru çizgisel bir geçişi temsil etmesini yenilikçi bulmuş ve kitabın şer'i ve akli yasalara yaptığı vurguyu "aydınlanma merkezli bir güzergâhı" yakından takip eden bir rasyonelleşme sürecinin işareti olarak görmüştür. Sadık Rıfat Paşa ve Yehezkel Gabbay, *From Ottoman Turkish to Ladino: The Case of Mehmet Sadık Rıfat Pasha's Risâle-i Ahlâk and Judge Yehezkel Gabbay's Buen dotrino*, Isaac Jerusalmi (ed.) (Cincinnati, Ohio: Ladino Books, 1990). Din-seküler ikiliği konusu bu bölümün sonunda ele alınacaktır.

[102] Carter Findley, *Turkey, Islam, Nationalism and Modernity* (New Haven, CT: Yale University Press, 2010), 74. Sadık Rıfat Paşa için ayrıca bkz. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Mümtazer Türköne (çev) (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 191-219. Ayrıca bkz. Somel, *Modernization of Public Education*, 61-4.

[103] Somel, *Modernization of Public Education*, 58-62. Somel'e göre, kitabın olası son basım tarihi 1306/1888/9'dur ve özgün hali yeni baskılarda herhangi bir değişikliğe uğramamıştır.

için yazılmış ilk ahlak kitabıydı ve hedef okuyucu kitlesi kitabı okumakla yükümlü kılındı. Kitap 1850'ler ile 1860'larda Balkanlar ve Anadolu'daki taşra okullarına yaygın biçimde dağıtıldı. İmparatorluğun çeşitli yerlerinden başkente gönderilen dilekçelerde küçük taşra okulları için Elifba Cüzü'nün yanı sıra bu kitaba benzer ahlak kitapları da talep ediliyordu.[104]

Eğitim alanındaki reformlar ile ahlak kitabı yazımı arasındaki bağlantı, 19. yüzyıl boyunca giderek güçlendi. Ahlak kitabı yazmaya dair motivasyonlar çeşitlilik gösterse de, ahlak eğitiminin Osmanlı eğitim sistemine dâhil edilmesi, bu metinlerin yazarlarını teşvik etmekte önemli bir rol oynadı. 19. yüzyıl sonu itibariyle, birçok Osmanlı yazarı müfredata eklenecek ve okullarda okutulacak bir kitap yazma arzusuna sahipti. Sadık Rıfat Paşa, 19. yüzyıl öncesindeki selefleri gibi yüksek mevkiye sahip bir bürokrat olsa da, ardıllarının çoğunun konumu böyle değildi. Maliye Nezareti'nde orta halli bir bürokrat olan Abdullah Behcet (1844/5-1911) bu isimlerden biriydi. *Behcet'ül Ahlak* (1896'da yayımlandı) isimli eserinde Abdullah Behcet, böyle bir eseri kaleme alma nedenini de açıklıyordu.[105] Bir gazetede Maarif Nezareti'nin eğitim müfredatına eklenecek bir ahlak kitabı aradığını okuyan Abdullah Behcet, bunun üzerine eserinin talebeleri Mekteb-i Mülkiye'ye hazırlayan Mülkiye İdadisi'nde okutulacak bir ders kitabı olmasını istemişti.[106] 1895'te, o sıralar genç ve çok tanınmayan bir Halep sürgünü olan, geleceğin polemikçisi ve siyasetçisi Ali Kemal (1867-1922) de Maliye Nezareti'nin bu çağrısına karşılık verenlerdendi.[107] Bürokrat, öğretmen ve Mekteb-i Mülkiye mezunu Ali Seydi de, nezaretin ders kitabı

[104] MF.MKT 10/103, 7 Rebiyulahir 1290/4 Haziran 1873.

[105] DH.SAİD, 22/182: 351. Abdullah Behcet hakkında daha fazla bilgi İkinci Bölümde verilecektir.

[106] Abdullah Behcet, *Behcet'ul Ahlak* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1314/1896), 4-5.

[107] Ali Kemal, *İlm-i Ahlak* (İstanbul: Sabah Matbaası, 1330). Ali Kemal bu yazdıklarını yıllar sonra 1914'te yayımlamıştır. Bu kitap, Ali Kemal ile Baha Tevfik (1884-1914) arasında ahlak ve Osmanlı İmparatorluğu'nda ne tür bir ahlaka ihtiyaç duyulduğu meselesi hakkında sert bir polemiğe yol açmıştır.

olarak kullanılacak bir ahlak kitabı çağrısına benzer bir yanıt verdi.[108] Bu üç kitap, Osmanlı İmparatorluğu'nda modern bürokratik devletin oluşumu ile bilgi birikimlerini modern devletin genişleyen kurumlarına dâhil eden ve bu kurumları kendi düşünceleriyle şekillendirmeye çalışan kişiler arasındaki iç içe geçmiş ilişkiyi kanıtlamaktaydı.

Ahlak kitaplarının yazar ve okuyucu kitlesinin genişlemesine katkıda bulunan ikinci etmen, 19. yüzyılda basın faaliyetlerinin maliyetinin ucuzlamasıydı.[109] Bu dönemde, baskı teknolojileri nispeten daha erişilebilirdi ve yayıncılık faaliyetleri daha az deneyimli yazarlar için bile ulaşılabilir bir seviyedeydi. Bu durum, ders kitabı olarak seçilmeseler bile birçok yazarın kendi metinlerini yayımlamalarına olanak sağladı. Dönemin pek çok ahlak kitabının cep boyutlarında basılması, çok yönlülüklerini de artırıyordu. Cep boyutundaki ahlak kitapları bir sözlükle birlikte okunmak yerine, gündelik hayatın bir parçası olacak biçimde tasarlanmıştı. Yazarları da kitaplarının fiziksel boyutuna uygun bilinçli seçimler yapmışlardı ve bu kitaplar âlim bir kitleden ziyade neredeyse tamamen genel ahaliye yönelikti. Dolayısıyla bu dönemin ahlak kitabı yazarları metinlerini, ideallerini ve fikirlerini giderek genişleyen bir okuyucu topluluğuna aktarabilecekleri kolay erişilebilir bir dille düzenleyip sunabildiler.[110] Kitabının giriş yazısında Abdullah Behcet, nezaretin kitabını seçmesi için nedenler

[108] Kitabının önsözünde Ali Seydi, eseriyle Maarif Mezareti'ne başvurduğunu, ancak kendisiyle hiçbir şekilde iletişime geçilmediği bilgisini verir. Ali Seydi, *Ahlak-ı Dini* (İstanbul: Kanaat Matbaası, 1329/1913), Önsöz (sayfa numarası kullanılmamıştır).

[109] James L. Gelvin ve Nile Green (ed.), *Global Muslims in the Age of Steam and Print* (Berkeley: University of California Press, 2013), 1-22.

[110] Saba Mahmoud, 20. yüzyıl Mısırı'nda popüler İslami metinlerin yarattığı benzer etkileri incelemiştir: Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2005). Geniş halk kitlesine yönelik ahlak üzerine kitaplar yazmak 19. yüzyılda yaygın bir uygulamaydı, ancak Yazıcızade Mehmed'in (ö. 1451) *Muhammediye*'si gibi Peygamber Muhammed'i örnek alan müritlerin öz disiplinine odaklanan kitapların popülerliğinin gösterdiği üzere, önceki yüzyıllarda da bu alanda genel bir okuyucu kitlesi için yazılmış metinler bulunmaktaydı. Bkz. Yazıcızade Mehmed, *Kitab-ı Muhammediye* (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1313/1895).

sunuyordu. Bu nedenlerin başında, kitabın genel bir kitleye (aslında kendi kitabının belli bir kitle için zorunlu okunacak kitap olmasını umut ediyordu) erişebilir olması geliyordu.[111] Ona göre klasik ahlak kitaplarının önemli bir noksanlığı vardı, zira bu kitaplar belli bir uzman kesim (*erbab-ı ihtisas*) için yazılmıştı ve gençlerin eğitiminde kullanılamazdı. Genel (ve genç) bir kitle için yazma tercihi dönemin ahlak kitaplarında rastlanan bir durumdu. Bazıları, özellikle de ders kitapları, sayfaların altında metinde geçen zor kelimelerin tanımlarını veren bir tür kısa sözlük (lugatçe) içeriyordu. Bu dönemin ahlakçılarının en büyük avantajlarından biri, bu janrın yeni ve/veya harici olmamasıydı, zira geçmişe ait ilk örnekleri yüzyıllardır halk tarafından okunmuş ve dinlenmişti. Genel ahalinin bu eski janrın yeni örneklerini nasıl kabul ettiğini anlamaya çalışırken, ahlak kitabı kavramının bilinir olması mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Bu kitapların 19. yüzyıldaki okuyucu kitlesinin ne kadar yaygın olduğu bilinmese de, bu kitaplardan bazılarının imparatorluk genelindeki ortaöğretim kurumlarında ders kitabı olarak kullanılmış olması, yaygın bir şekilde dağıtıldığına işaret eder.

Ahlak kitaplarının yazarları ve okuyucu kitlesi Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman topluluğuyla sınırlı değildi. Bir Osmanlı gazetecisi olan Yehezkel Gabbay (1825-98), Sadık Rıfat Paşa'nın *Risale-i Ahlak*'ını, esasen Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Sefarad Yahudileri tarafından konuşulan bir dil olan Ladinoya (epey serbestçe denilebilecek biçimde) tercüme etti. Gabbay, Sadık Rıfat Paşa'nın kitabının özgünlüğünün farkındaydı ve bu kitabın tarzının eski ve ona göre anlaşılması güç Yahudi ahlak kitaplarının yerine geçmesi gerektiğini savunuyordu.[112] Gabbay'ın *El Buen Dotrino* isimli bu kitabı, *Sifrut*

[111] Abdullah Behcet, *Behcet'ul Ahlak*, 5.

[112] *Sifrut musar* literatürü için bkz. Lehmann, *Ladino Rabbinic Literature*. 19. yüzyılda, Selanik'te şehrin hahamlık kurumunun gericiliğini eleştiren bir Yahudi-Osmanlı metni için bkz. Sa'adi Besalel A-Levy, *A Jewish Voice from Ottoman Salonica: The Ladino Memoir of Sa'adi Besalel a-Levi*,. Aron Rodrigue ve

Musar denilen uzun bir geçmişe sahip Yahudi ahlak kitapları geleneğinin 19. yüzyılda yeniden şekillendirilmiş hâliydi.[113] Örnek aldığı *Risale-i Ahlak*'a benzer biçimde, *El Buen Dotrino* Ladino konuşan topluluğun ilköğretim kurumlarında bir ders kitabı oldu. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda ahlak söylemlerindeki değişimler imparatorluğun tek bir topluluğuyla sınırlı kalmadı ve toplumsal sınırları aşan bir nitelik kazandı.[114]

1.1.2 Ahlaken Dürüst, Çalışkan Vatandaşlar

Ahlak hakkındaki varsayımlarda meydana gelen değişiklikler, geç Osmanlı döneminin ahlak kitapları janrındaki ikinci büyük yeniliği açıklar. Bu varsayımların iç içe geçmiş iki yönü vardır. İlk yön öznel içselliğin siyasallaşmasıyken, ikinci yön hem bireylerin hem de toplumun acilen reforma ve düzeltmeye ihtiyaç duyduğu varsayımıdır.

19. yüzyılın ortalarından sonlarına kadar yazılan ahlak kitapları, siyasi bir toplulukla örtüşen ahlaki bir topluluğa hitap ediyordu ve toprak sınırları aşikâr olan, bir bayrağı ve imparatorluk kimliği bulunan bu topluluğun, imparatorluğun geleceğinde ortak bir rolü ve sorumluluğu olduğu tasavvur ediliyordu. Ahlak, Osmanlı reformları döneminde gelişip serpilen yeni öznellik söylemlerinin ayrılmaz bir parçasıydı. Dönemin ahlak metinlerinin çoğunun temelini oluşturan önemli bir varsayım, kişinin bir birey olarak değerinin, milletine verdiği değerle doğru orantılı olduğuydu ve milletine değer vermek de çalışkanlık ve göreve hazır olma edimleriyle ortaya konurdu. Ahlakçılar okuyucularına sadece ahlaki

Sarah Abrevaya Stein (ed.), Isaac Jerusalmi (çev) (Stanford, California: Stanford University Press, 2012).

[113] Sadık Rıfat Paşa ve Yehezkel Gabbay, *From Ottoman Turkish to Ladino*, 12.

[114] Selanik'te bulunan Dönme okullarındaki ahlak eğitimi için bkz. Marc D. Baer, *The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks* (Stanford, California: Stanford University Press, 2009), 44-64.

açıdan sorumlu bireyler şeklinde değil, aynı zamanda bir milletin mensupları ve Osmanlı İmparatorluğu'nun sorumlu vatandaşları şeklinde de hitap ettiler. Örneğin 19. yüzyıl İranı'nda, "kusursuz insanın tanımı Müslüman bir müminden, İran vatandaşına doğru dönüşmüştü."[115] Talal Asad'ın işaret ettiği üzere, faziletli Müslüman hiçbir zaman özerk bir birey olarak algılanmamış ve "hep beraber Allah'a bağlı olan ve herkes tarafından paylaşılan ahlaki bir alanda" yaşayan bir kişi olarak görülmüştü.[116] 19. yüzyıl ve sonrasının ahlak metinleri, öncekiler gibi ahlaki bir topluluğa hitap ediyordu, ancak bu ahlaki topluluk çoğu zaman milli bir topluluktu.

Öte yandan Osmanlı ahlak söylemleri için dinî kimliği merkeze alan bir perspektiften milli bir perspektife tek boyutlu bir geçişin olduğunu söylemek fazla basitleştirme olacaktır. Bir sonraki bölümde inceleneceği üzere, tıpkı ardılları gibi erken modern dönem Osmanlı ahlakçılarının da dünyadaki tüm Müslümanlar yerine Osmanlı yönetimindeki bir kitleye hitap ettikleri göz önünde bulundurulmalıdır. Erken dönem ahlakçıları da çoğunlukla kentsel ve Osmanlı İmparatorluğu'na özgü sorunları ele alıyor ve Osmanlı hanedanının meşruiyeti için savlar üretiyorlardı. 19. yüzyıl ahlak kitapları, erken modern dönemdeki eserlere benzer şekilde İslami normlara bolca atıfta bulundu. 19. yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu'nda Müslüman kimlik ahlaki vatandaşlık kavramına dâhil edildi. Tüm bunlar, dinî olandan milli olana doğru gerçekleştiği düşünülen çizgisel bir geçişi daha da karmaşık bir hâle getirir.

19. yüzyıldaki ahlak kitapları, nefs hakkında yeni bir dizi varsayımı ortaya koydu. Kendi nefsini düzenleme [*self-regulation*], uzun zamandır en çok kabul gören dinî ve ahlaki pratiklerden biriydi, ancak bu özel dönemde yeni bir öznel içselliğin inşası, imparatorluğun genel reform projesinde ıs-

[115] Najmabadi, *Women with Mustaches*, 184.

[116] Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 1993), 214. Asad, ulemanın rolünün doğru davranış konusunda tavsiyede (*nasiha*) bulunmak olduğuna işaret eder.

lah edilmiş bir nefsin merkeziyetini yansıtıyor ve karakterin gelişimi ile imparatorluğun istikbali arasında doğrudan bir bağlantı kuruyordu.[117] Var olduğu düşünülen bu bağlantı sebebiyle, kişisel manevi zafiyetler ve ahlaksızlıklar artık ıslah edilmesi gereken toplumsal hastalıklar olarak görülüyordu. Dolayısıyla çalışkanlık bu ıslahı gerçekleştirmenin sadece bir aracı değil, aynı zamanda amacı da oldu.

Bu bağlamda 19. yüzyıl Osmanlı ahlak metinlerinde görev, ahlak kitaplarının hazırlanmasında merkezî bir kavram hâline geldi ve bu durum modern dönemde hem Avrupa'daki hem de Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ahlak (ve kişisel gelişim) kitaplarının ortak bir özelliğiydi.[118] Böylelikle kendi kendini geliştirme yoluyla çalışkanlık kişisel, dinî, toplumsal ve siyasi bir görev şeklini aldı. Bölümün ilerleyen kısımlarında ele alacağım üzere, Osmanlı ahlak kitapları Osmanlı ahlak janrının geleneksel unsurlarını dönüştürmekle kalmayıp, kişisel gelişim janrı için de yeni bir dil yarattı. Dolayısıyla bu kitapların 19. yüzyıla özgü bir Osmanlı edebiyat pratiğinin ürünü olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür.[119]

1.1.3 Erdem Etiğinden Görev Bilgisi Etiğine

Önceki sayfalarda belirtildiği üzere, görev kavramı 19. yüzyıl ahlak metinlerinde yeni bir önem kazanmıştı. Bu kavram olmadan, çalışmanın karın doyurmanın ötesine geçecek bir fikir ve ideal hâline getirilmesi sağlanamazdı. Son dönem Osmanlı ahlak metinlerinin çoğunda görülen üçüncü ayırt edici özellik, bu janrın görev kavramı etrafında düzenlen-

[117] Öznel içsellik için bkz. *Age.*, 222.

[118] Görev bilgisinin yeni bir kavram olarak ortaya çıkışı için bkz. Louden, *Toward a Genealogy*, 571-92.

[119] Mısır'da 20. yüzyılın ikinci yarısında yayımlanan dinî metinleri inceleyen Saba Mahmood, belki de bu kitapta incelenen dönemden 100 yıl sonraki bir dönem hakkında yazdığı için iki janr arasındaki benzerliklerin yüzeysel olduğunu savunup ciddiye almaz. Mahmood, *Politics of Piety*, 80.

mesiydi. Bu doğrultuda 19. yüzyılda erdem etiğinden (ya da ölçülü olma etiğinden) görev bilgisi etiğine doğru genel bir kayış söz konusuydu.[120] İlerleyen kısımlarda inceleneceği üzere, 19. yüzyılın ortalarına kadar ahlak kitaplarında genellikle Aristotelesçi erdem etiği perspektifi kullanılmış ve bu kitaplar esasen erdem ve erdemsizlik kavramları etrafında düzenlemişti. Erdem etiğinde özne, iyi ahlaka ulaşmak için iki uç arasında ideal bir ölçü arıyordu. İdeal ölçü modeli zaman zaman kullanılmaya devam etse de, 19. yüzyıl sonlarında birçok yazar ahlak metinlerini kendine karşı görevler, topluma karşı görevler ve millete karşı görevler şeklindeki görev kategorileri (*taksim-i vezayif*) üzerine yapılandırdı. Dolayısıyla bu dönemde nefs ve millet için yeni bir dilbilgisi ortaya çıkmışsa, görev bilgisine dayalı etik yaklaşım bunun en net ifade edildiği alan oldu.

18. yüzyılın nasihat literatüründe görev kavramının yeni bir vurguyla kullanıldığına dair göstergeler vardır. Bu dönemde, bir zamanlar Osmanlı nasihatnamelerinin temel ilkesi olan "adalet dairesi" ya da "hakkaniyet dairesi" [121] olarak bilinen kavram yavaş yavaş ortadan kalkmıştı.[122] Bunun yerine, siyasi nasihatnameler "din ile devlete karşı görev" (*din u devlet*) kavramına vurgu yapıyordu. Göreve dair erken modern dö-

[120] Görev bilgisi etiğinin tarihi ile bu konu üzerine yazan Kant, Bentham ve diğer benzer isimler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Robert A. Louden, "Toward a Genealogy of 'Deontology,'" *Journal of the History of Philosophy* 34, sayı 4 (Ekim 1996): 571-92.

[121] Osmanlı siyaset teorisinde genellikle bir dairenin çevresi üzerinden sunulan bu kavram için bkz. Cornell Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and Ibn Khaldunism in Sixteenth Century Ottoman Letters", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, (Leiden: Brill, 1984), 46-68. Fleischer, adalet dairesi fikrini Kınalızade'nin *Ahlak-ı Alâi*' isimli eserinden uyarladığını belirten tarihçi Naima'dan tam bir çeviri sunar. Fleischer'e göre, Kınalızade bu fikri Naima'nın düşündüğü gibi İbn Haldun'dan değil, Celaleddin Devvânî'nin (ö. 1502, Aristotelesçi daire fikrine (bu fikir Sasani hükümdarı 1. Hüsrev ile Halife Ali'ye de atfedilir) şeriat kavramını ekleyerek İslamileştirmiştir) *Ahlak-ı Celali*'sinden uyarlamıştır. Fleischer, *Age.*, 49.

[122] Aksan, "Ottoman Political Writing 1768-1808", 53-69. Ayrıca bkz. Howard, "Genre and Myth", 137-66.

nemdeki kavramsallaştırmaların kapsamı sınırlıydı ve din ile devlete karşı görevi bulunanlar çoğunlukla genel ahaliden kişiler olmuyordu. Yine de 19. yüzyılda görev kavramını kullanarak çalışkanlık seferberliği çağrısında bulunan kişilerin zaten var olan bir dilden yararlandıklarını düşünmek gayet akla yatkındır. Bu dönemdeki görev bilgisine dayalı söylem çift yönlüydü. Eğitim alanında kapsamlı reformlar getiren 1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'ni hazırlamasıyla tanınan Saffet Paşa'ya (1814-83) göre, halkın eğitimi her devletin ve hükümetin göreviydi.[123] Halkı toplumsal görevleri (*vezaif-i cemiyyet*) konusunda eğitmek devletin bir göreviydi. Dolayısıyla görev kavramı, ister devlet kurumları isterse de nefsin ve toplumun yeniden inşası için olsun, reform söylemlerinin temelini oluşturdu.

İmparatorluktaki her bir insanın dönüştürülmesi fikri ağırlık kazandıkça, Osmanlı ahlakçıları da görev kavramını benimsemeye başladılar. Örneğin Ali Kemal görev kavramı için şöyle demekteydi: "İlm-i ahlâkın ruhu vazifedir. İlm-i ahlak; ilm-i vezâiftir."[124] Dönemin önde gelen Osmanlı münevverlerinden biri olan ahlakçı Abdurrahman Şeref'e (1853-1925) göre bireyler sadece ailelerine ve köylerine/mahallelerine değil, aynı zamanda devlete de hizmet etmekle görevliydiler. Abdurrahman Şeref açısından aileye, köye/mahalleye ve devlete karşı görevler eşit ağırlığa sahipti.[125] Kendi kendini yansıtan

[123] Kansu, *Türkiye Maarif Tarihi*, 130.

[124] Ali Kemal, *İlm-i Ahlak*, 3. Daha eski tarihli metinlerde, geçimini sağlamak (kesb, kasb) kavramı görev kavramına atıfta bulunmuyordu ve bunun yerine hak sahibi olmak gibi tabirlerle beraber kullanılıyordu.

[125] Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlak*, 58. Abdurrahman Şeref şöyle devam eder: "İnsanın mensup olduğu mülke ve devlete karşı da bir takım vazifeleri vardır ki bunlara da 'medeni vazifeler' (*vezaif-i medeniye*) denir. İnsanlar, memleket, hükümet, mezhep ve milliyet farkından sarfı nazar olunduğu takdirde hep kardeştirler. Onları insaniyet adı altında yalnız bir sınıf içinde değerlendiririz. İşte önceki dönemlerde yaşayan insanların diğer insanlara karşı bir takım vazifeleri daha vardır ki bunlara da 'insani vazifeler' denilir." Abdurrahman Şeref, geleceğin devlet memurlarını yetiştiren Mahrec-i Aklam ile müdürlüğünü yaptığı Mekteb-i Mülkiye-i Şahane gibi kurumlarda dersler vermiş ve ardından 1894-1908 yılları arasında kendisinin de bir mezunu olduğu Osmanlı İmparatorluğu'nun en önde

bir kavram olarak görev, toplumun farklı seviyelerinde dönüp dolaşarak, en nihayetinde insanlık seviyesine ulaşıyordu. Kişinin kendine karşı görevlerinin (*vazife-i zatiyye)* ve toplumsal görevlerinin (*vazife-i içtimaiyye*) bir parçası olarak dönemin ahlak kitapları, çalışkanlığı normatif bir dille ele aldı ve bu kavramı sadece bir işi tamamlamayı sağlayan kişisel bir yöntem olmaktan çıkartıp, aynı zamanda bireyin devlete karşı borçlu olduğu toplumsal bir görev hâline de getirdi.

Ahlak janrındaki bu değişiklikler, 19. yüzyılda ahlaka dair yeni yaklaşım ile çalışkanlığa dair yeni kavramsallaştırmaların tarihsel olarak iç içe geçtiğini gösterir. Bireyin ahlaki nitelikleri ve zayıflıkları artık sadece ona ait değildi. Bu yeni öznelliğin dili dolayısıyla vatandaşlığa dair dili de oluşturuyordu ve bu nitelikler ve zayıflıklar imparatorluğun başarısı ya da başarısızlığıyla yakından bağlantılıydı.

Osmanlı ahlakçılarının eserlerini, çalışmanın değerini ifade etme biçimlerini ve tembelliği kınayışlarını incelemeden önce, kitabın bu kısmında 19. yüzyıl öncesinde Osmanlı dünyasında tembelliğin ifade ediliş biçimlerine kısaca değineceğim.

1.2 19. Yüzyıl Öncesinde

19. yüzyıldan önce çalışma ve tembellik kavramları, bu yüzyılda ve sonrasında edindiği anlamlardan genellikle farklılaşan kültürel anlamlara sahipti.[126] Tarihin ötesine geçen tembellik

gelen lisesi Mekteb-i Sultani'nin (Galatasaray Lisesi) müdürlüğünü yapmıştır. Abdurrahman Şeref ve özellikle de Galatasaray Lisesi'ndeki rolü hakkında daha fazla bilgi için bkz. Kansu, *Türkiye Maarif Tarihi*, 116-18. Abdurrahman Şeref'in genel bir biyografisi, Musa Duman'ın şu kitap için yazdığı giriş yazısında bulunabilir: Abdurrahman Şeref, *Osmanlı Devleti Tarihi,* Musa Duman (ed.) (İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 2005). Ayrıca bkz. Mücellidoğlu Ali Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler (Mülkiye Şeref Kitabı) 1859–1968* (Ankara: Mars Matbaası, 1968-9), 1: 136-9. Abdurrahman Şeref imparatorluğun devlet tarafından atanan son vakanüvisiydi ve uzun bir eğitim kariyerinin yanında 1908'deki Meşrutiyet Devriminin ardından devlet adamlığı da yapmıştır.

[126] Modernlik öncesi Avrupa'da boş zamana yönelik anakronik yaklaşımlar üzerine

ve çalışkanlık kavramları yoktur. Diğer tüm kavramlar gibi bunlar da dinamik ve tarihsel olarak spesifiktir. Yer aldıkları metinlerin genelde apolitik görüntüsüne rağmen, bu kavramlar siyasi anlamlardan yoksun değildir. Bu kısımda, Osmanlı İmparatorluğu'nda çalışma ve tembelliğe atfedilen anlamların bir taslağını sunup, bu anlamların ifade edildiği tarihsel bağlamlara kısaca değineceğim. Bahsi geçen bağlamlar padişahı meşrulaştırma kaygılarından ve ortodoksluktan, kahvehane müdavimleri, serseriler ve kentli işsizler gibi çeşitli toplumsal gruplarla otoriteler arasındaki gerilimlere kadar uzanır.[127] Bu ön taslaktaki amacım, ahlaki ve siyasi geleneklerin yanı sıra Osmanlı şiir geleneğinde ifade edildiği şekliyle, çalışma ve tembelliğe yönelik tutumlara tek bir söylemin hâkim olmadığını ya da bu gelenekler içerisinde çalışma ile tembelliğin sabit anlamları bulunmadığını göstermektir.

Erken modern Osmanlı ahlakçıları ve fıkıhçıları, Ortaçağdaki meslektaşlarına benzer şekilde tembellik ve çalışma üzerine tartışmalar yürütmüş ve erdem etiğinde ideal ölçüye (itidal) dayalı bir örüntüye sık sık atıfta bulunmuşlardı.[128] 8 ve 9. yüzyıllarla beraber, Aristotelesçiliğin ve Yeni Platonculuğun etkilerinden İran'daki devlet idaresi literatürüne ve daha sonraları erken modern Osmanlı devlet idaresinin siyasi ve

bir tartışma için bkz. Peter Burke, "The Invention of Leisure in Early Modern Europe", *Past & Present* 146 (Şubat 1995): 192-7.

Erken modern dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Sünnileştirme ve mezhepçilik için bkz. Tijana Krstić, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire* (Stanford, California: Stanford University Press, 2011). Son dönemde yapılan çalışmalar, erken modern Osmanlı döneminin entelektüel akımlarına dair kavrayışımıza derinlik katmaktadır. Örnek için bkz. *The Second Ottoman Empire*; Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2018); Guy Burak, *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire* (New York: Cambridge University Press, 2015); Sariyannis, *Ottoman Political Thought Up to the Tanzimat*.

Erdem etiği teorisi üzerine daha fazla bilgi için bkz. Zigon, *Morality*, 23-5. Alasdair MacIntyre gibi akademisyenlerin çalışmalarına dayanarak Zigon, erdem teorisinin bir "geri dönüş" gerçekleştirdiğini savunur.

entelektüel formülleştirmelerine kadar bir dizi akım "İslami" ahlak geleneğini şekillendirmişti.[129] Erdem etiği Aristotelesçi bir yöntemdi ve erken dönem Müslüman ahlakçılar tarafından benimsenerek 19. yüzyılda görev bilgisine dayalı paradigma etik alanına hâkim olana kadar esas yaklaşım olageldi.

Erdemin ve inancın etik pratiği görüşlerine bağlı olan erken modern Osmanlı ahlakçıları ve fıkıhçıları, karşılarında çoğunluğu seçkin Müslüman erkeklerden oluşan bir kitle olduğunu varsayarak karakterin mükemmelleşmesine yardımcı olmayı amaçlamışlardı.[130] Kınalızade Ali (1510-72), Mehmed Birgivi (Muhammed Pir Ali olarak da bilinir, ö. 1573) ve İbn Kemal (Kemalpaşazade olarak da bilinir, 1468-1534) gibi imparatorluğun önde gelen erken modern dönem âlimleri, kendi siyasi-ahlaki dünyalarına özgü kaygılara karşılık vererek, erdem etiğine yoğun bir atıfta bulunan bu karma gelenek içerisinde tembelliği tartıştılar.[131] Bu isimlerin eserleri (özellikle de Kınalızade Ali ile Mehmed Birgivi'nin ahlak kitapları),

[129] İslami dönemde üretilen ilk ahlak kitapları, Sanskritçe yazılmış *Kelile ve Dimne* (İbn-i Mukaffa tarafından tercüme edilmiştir, ö. 757) ve Platon'un ahlak üzerine eserleri (İshak b. Huneyn tarafından tercüme edilmiştir, ö. 910) gibi çeviri eserlerdir. Bu eserler ilerleyen dönemlerde kurucu metinler olmuştur. İslam toplumlarında ahlak janrının tarihi için bkz. Carra de Vaux, "Akhlak" *Encyclopedia of Islam, Birinci Baskı*, M. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset ve R. Hartmann. Çevrimiçi: dx.doi.org/10.1163/2214-871X_ei1_SIM_0520. Son erişim tarihi:13 Şubat 2019.

[130] Erken dönem İslami ahlaki söylemlerini feminist eleştirel bakış açısıyla yeniden ele alan ve bu söylemleri erken dönem İslami kaynaklarda bulunan eşitlik kavramlarıyla yan yana koyarak bunların hiyerarşik ve erkek merkezli anlatılarını ortaya koyan yakın tarihli bir çalışma için bkz. Zahra Ayubi, *Gendered Morality: Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society* (New York: Columbia University Press, 2019).

[131] Kınalızade Ali, *Ahlak-ı Alâi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007); Mehmed Birgivi, *Tarikatü'l Muhammediyye ve's Siretü'l Ahmediyye* (İstanbul: ElHaj Hüseyin Efendi Matbaası, 1309). Kınalızade kitabını Tükçe yazarken, Birgivi Arapçayı tercih etmiştir. Kınalızade hakkında daha fazla bilgi için bkz. Burak, *The Second Formation of Islamic Law*, 74-80; Yılmaz, *Caliphate Redefined*, 72-5. Birgivi ve yaşadığı dönem için bkz. Katharina Anna Ivanyi, "Virtue, Piety and the Law: A Study of Birgivi Mehmed Efendi's *al-Tariqa al-Muhammadiyya*", Doktora Tezi, Princeton Üniversitesi, 2012.

kendilerine düşülen birçok şerhle birlikte, yüzyıllar boyunca popüler ve etkili olmayı sürdürdü.[132]

Erdem etiğinde tembellik bir ahlaksızlık olarak sunuluyordu ve buna karşı kullanılan dil, tüm ahlaksızlıklara karşı kullanılan geniş söylemin sadece bir yönüydü. Erdem etiği paradigması insan ahlakını daimi bir aşırılıklar ve eksiklikler dengesi olarak görüyordu. Bu paradigmada tembellik, ıslah edilmesi gereken bir şevhet (*tefrid-i şehvet*) zaafı olarak sunuluyordu ve şehvet nefsin esas işleyişi olarak görülüyordu. Bu anlamda şehvetin kendisi yerine, şehvetin eksikliği ya da aşırılığı bir sorundu. Âlim ve ahlakçı Mehmed Birgivi ve 18. yüzyılda onu yorumlayan Kadızade Ahmed, tembelliği şehvetin aşırılıkları ve sapkınlıkları bağlamında ele almışlardı. Aşırı şehvetlere sahip olmak kişiyi haddini aşmaya (*fücur*) iterken, bunun eksikliği tembellik (*betalet*) gibi başka birçok ahlaksızlığa neden oluyordu.[133] Dolayısıyla erdem etiğinde tembellik, bir müminin yerine getirmesi gereken ibadetlere engel olarak görülüyordu. Başka bir deyişle, şehvetin aşırılığı (*ifrat*) makul davranış sınırlarının aşılması olarak sunulurken, diğer bir uç olan şehvetin eksikliği (*tefrit*) de, farz kılınmış ibadetlerden, kişinin geçimi için çalışması (*kesb*) gibi dinin izin verdiği eylemlere kadar hiçbir şeyi yapmama olarak gösteriliyordu.[134] İdeal ölçü yaklaşımına uygun olarak, şehvetlerin

[131] Örneğin Kadızade Ahmed, Mehmed Birgivi'nin *Birgivi Vasiyetnamesi*'nde özetlediği ahlak öğretileri üzerine bir şerh düşmüştür. Bkz. Kadızade Ahmed, *Birgivi Vasiyetnamesi Kadızade Şerhi*, A. Faruk Meyan (ed.) (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1988). Kadızade Ahmed bin Mehmed Emin (ö. 1783), Kadızadeli hareketinin lideri Kadızade Mehmed (ö. 1635) ile karıştırılmamalıdır. Öte yandan Mehmed Birgivi, Kadızadeli hareketinin etkili isimlerinden biri olmuştur.

[132] Bazı metinlerde *humud* (zayıflık, sönüklük) ya da *cumud/jumud* (cansızlık ya da bitkinlik) kelimeleri de kullanılmıştır. Her iki kelime de bu metinlerde tembelliğe (*betalet*) yol açmayı işaret eder. Kadızade Ahmet, *Birgivi Vasiyetnamesi*, 153. Bu kavramlar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Yozgadi Keşfi Mustafa Efendi, *Keşifler Risalesi, Risale-i Keşfiyye, Ahlak-ı Adudiye Tercümesi*, İrfan Görkas (ed.) (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016), 62.

[133] Kadızade Ahmet, *Birgivi Vasiyetnamesi*, 177-8. *Kanaat* kelimesinin nasıl ele alındığı için bkz. *Age*., 196. Fakirlikten korkma ve tevekkül gibi başka ilişkili kavramlar için bkz. *Age*., 186-7, 196-9.

ölçülü olması (iffetli olmak gibi) kişinin ulaşmak için çaba göstermesi gereken bir erdemdi, zira kişi bu hasleti sayesinde şeriatın münasip gördüğü ve izin verdiği faaliyetleri arzulayıp, bunlarla meşgul olabilirdi.[135]

Kişinin geçimini sağlaması anlamına gelen *kesb* kavramı, Kınalızade Ali'nin ufuk açıcı eseri *Ahlak-ı Alâi*'de detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu eseriyle Kınalızade Ali, Osmanlı İmparatorluğu'nda padişahlığın meşruiyetinin pekiştirilmesine katkıda bulunmuş önde gelen bir Osmanlı âlimi, ahlakçısı ve kadısıydı.[136] Kınalızade Ali için tembellik, dünyevi işlerde tembellik ve dinî işlerde tembellik şeklinde ikiye ayrılıyordu.[137] Ona göre dünyevi işlerin amacı, kişinin kendi rızkını kazanmasıydı ve tembellik buna engel teşkil ediyordu. Dünyevi işlerde tembellik etmek, kişiyi bu dünyada kendini idame ettirme becerisinden mahrum bırakıp, onu yoksullaştırıyordu. 16. yüzyılın ortalarında Osmanlı başkentinde ve imparatorluk genelinde kahvehanelerin açılmasından sonra, *kesb* kavramıyla ilişkili yapılan toplumsal eleştiriler kahvehaneleri de kapsar hâle geldi. Osmanlı kent merkezlerindeki kahvehanelerin ve kahvehane patronlarının tarihi ve bu patronların devlet yetkilileriyle ilişkilerinin zaman zaman gerginleşmesi ve ihtilaflı hâle gelmesi iyi bilinen bir gerçektir.[138] 17. yüzyılın önde gelen

[135] Yozgadi Keşfi Mustafa Efendi, *Risale-i Keşfiyye*, 61.

[136] Baki Tezcan, "The Definition of Sultanic Legitimacy in the Sixteenth Century Ottoman Empire: The Ahlak-ı Alâi of Kınalızade Ali Çelebi (1510-1572)", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Princeton Üniversitesi (1996).

[137] Kur'an-ı Kerim'de tembellik (*kasal*) ile ilgili birtakım ayetler vardır. Bunlardan ikisi, "insanlara gösteriş yapmak için" namaza tembel biçimde kalkan münafıkların tasvirini içerir. (4/142, Ayrıca bkz. 9/54).

[138] Osmanlı İmparatorluğu'nda kahvenin kısa bir tarihi için bkz. Cemal Kafadar, "A History of Coffee", *The XIIIth Congress of the International Economic History Association*, Buenos Aires, Arjantin, 22-26 Temmuz 2002; François Georgeon, *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler*, Meltem Atik-Esra Özdoğan (çev) (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999); Selma Akyazıcı Özkoçak. "Coffeehouses: Rethinking the Public and Private in Early Modern İstanbul", *Journal of Urban History* 33, sayı 6 (2007): 965-86 ve Ralph S. Hattox, *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East* (Seattle: University of Washington Press, 1985), 29-60 ve 72-91.

âlimlerinden Kâtip Çelebi (1609-57) kahvehaneleri anlatırken, insanların bu mekânlarda zamanlarını nasıl "boşa harcadıklarına" dair yorumlar yapmıştı. Kâtip Çelebi, "kıssahanların (hikâye anlatıcılarının) ve çengilerin halkı işinden gücünden alıkoyduğunu ve halkın geçimini sağlamasını engellediğini" vurguluyordu.[139] Aylaklığa karşı bu savlar elbette tek taraflıydı, zira devlet yetkililerinin çeşitli nedenlerle hoşlanmadığı kahvehanelerin (siyasi muhalefet mekânları olmasından şehirlerde yangınlarına neden olmasına kadar) gayrimeşru hâle getirilmesini sağlıyordu. Yine de "kişinin kendi geçimini sağlaması" (*kesb*), kahvehanelere ve müdavimlerine yönelik savlarda ve politikalarda önemli bir rol oynadı.

Mehmed Birgivi ve Kınalızade Ali gibi isimlerin bu yaklaşımları, İslam'ın ilk dönemlerinden beri Müslüman toplumlarında farklı düşünce ekolleri arasında ihtilaflı bir konu olan geçimini sağlamanın fıkhına dair daha önceki tartışmaları yansıtmaktaydı.[140] Michael Bonner'ın 9. yüzyılda Şeybani'ye (ö. 805) atfedilen bir kitap hakkında yaptığı inceleme, geçimini sağlamanın genellikle bir görev olarak değil, bir hak olarak formüle edildiğini ortaya koyar.[141] Ortaçağ hukukçularından Serahsi (ö. 1096), Şeybani'nin kitabına yazdığı şerhte, *kesb* kavramının kendi başına bir görev/yükümlülük (*fariza*) anlamına gelmediğini savunmuştu.[142] Serahsi yalın bir biçime akıl yürütüyordu: Eğer *kesb* dinî bir görev olsaydı, mümkün olduğunca çok çalışmak (*el-istikthar fihi*) tavsiye edilirdi, oysaki maddi kazanç amacıyla aşırı çalışmak kınanıyordu.

[139] Kâtip Çelebi (1609-1657), *The Balance of Truth*, G. L. Lewis (çev.) (Londra: George Allen & Unwin, 1957), 60-1.

[140] Bu kavram Kur'an-ı Kerîm'de de geçer: Kur'an-ı Kerim, 2/267; 4/32; 111/2.

[141] *Kitab al-Kasb* üzerine incelemesinde Michael Bonner, hak (*haqq*) kelimesini kullanır. Bkz. Michael Bonner, "The *Kitab al-Kasb* Attributed to al-Shaybani: Poverty, Surplus, and the Circulation of Wealth", *Journal of the American Oriental Society* 121 (2001): 410-27.

[142] Serahsi üzerine daha fazla bilgi için bkz. N. Calder, "al-Sarakhsı", *Encyclopedia of Islam, İkinci Baskı*, P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel ve W. P. Heinrichs (ed.). Çevrimiçi: dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6620.

Çalışmanın bir görev (*fariza*) değil de bir hak olmasının nedenini Serahsi, zenginliğin yeniden dağıtımı üzerinden açıklıyordu. Zira kişi çalışıp bir servet edinmedikçe diğer dinî yükümlülüklerini yerine getiremezdi.[143] Bölümün ilerleyen kısımlarında, görev meselesi ile kesb kavramının 19 ve 20. yüzyıllarda Osmanlı ahlakçılarının yazılarında, çalışmanın değer kazanmasına paralel biçimde nasıl önemli bir yer edindiğini yeniden ele alacağım.

Kınalızade Ali, çalışmanın amacını kişinin kendi geçimini sağlaması olarak görüp, kişinin geçinmesini etkileyen tembelliği bir ahlaksızlık olarak değerlendirirken, dinî konulardaki tembelliği daha derin bir sorun olarak görüyordu. Tembelliğin bu iki ayrı biçimi aslında benzerlikler taşısa da, Kınalızade Ali bunların esasen farklı olduğunu düşünüyordu. Kınalızade Ali'nin ahlak dünyasında en kötü ahlaksızlıklardan biri olan dinî konularda tembellik, bir müminin ebedi mutluluğuna mal olan menfur bir karakter özelliğiydi. *Ahlak-ı Alâi*'de dindarca yaşamanın ehemmiyetini açıklayan Farsça bir şiirden alıntı yapan Kınalızade Ali, kişinin hayatını kaybettikten sonra iyi işler yapma ve yükümlülüklerini yerine getirme fırsatı bulamayacağına işaret ediyordu:

Bu günü kâr bil ki zaman çok değildir.
Ertesi gün (ahirette) zaman uzun, kâr yoktur.[144]

Ahirette iyi bir hayattan mahrum kalmakla kıyaslandığında, dünyevi işlerdeki tembellik daha ziyade mantıksız bir eylem olarak sunuluyordu. Kınalızade Ali açısından dünyevi tembellik, kişinin imanını ve iyi amellerini (*amel-i salih*) etkileyen genel karakter tembelliğine denk düşmek zorunda değildi. Kişi ibadetinde ve dini alışkanlıklarında çalışkan bir kişi olabilirken, dünya malı edinmekte büyük bir başarı göstermeyebilirdi. Hatta Kınalızade Ali dünyevi işlerle çok fazla ilgilenmenin ya da bu işlere fazla yatırım yapmanın

[143] Bonner, "The Kitab al-Kasb", 410-27.
[144] Kınalızade Ali, *Ahlak-ı Alâi*, 220.

dinî konularda tembelliğe neden olabileceğini, zira kişiyi dinî görevlerinden alıkoyan herhangi bir işin, kişinin bu geçici dünyada sahip olduğu sınırlı zamanı heba edebileceğini belirtiyordu.[145]

Kınalızade Ali'nin *Ahlak-ı Alâî*'sinde kendisini gösteren kaygılardan biri de toplumsal uyumun korunması ve avam kesiminin yönetici seçkin saflarına katılmasının yarattığı tehlikelerdi.[146] Kınalızade Ali'nin, toplumsal sınıflar arası geçişkenliği istikrarsızlığın bir nedeni olarak görmesi, erken modern dönem risale yazarları arasında yaygın bir kanaatti ve bu kanaat, bu dönemde yönetici sınıf ayrıcalıklarını elde eden pek çok kişi için önemli bir yol olan dünyevi çalışma ve servet biriktirme konusunda Kınalızade Ali'nin ihtiyatlı tutumunu anlamak için önemli olabilir. Sıradan halkın imparatorluk yapıları üzerindeki denetimsiz taleplerine dair kaygıları göz önüne alındığında, Kınalızade Ali'nin dünyevi çalışmanın tehlikelerine yaptığı vurgu şaşırtıcı değildir.[147]

Erken modern Osmanlı ahlakçıları bu tür kaygıları Ortaçağdaki muadillerinden ödünç almış olsalar da, onların özel kaygılarının ve irdelemelerinin karşılaştıkları özgün ve yeni sorunları yansıttığı açıkça ortadadır. Hem Kınalızade Ali'nin hem de Mehmed Birgivi'nin neyin kabul edilebilir olduğuna dair ifade biçimleri, Osmanlı ortodoksluğunun formülleştirilmesine ve Osmanlı yönetici seçkinlerinin 16. yüzyıldaki kaygılarına büyük katkı sağladı.

Kınalızade Ali ile Mehmed Birgivi'nin tembellik ve çalışma üzerine yaptıkları irdelemelerin kısa olması, bu konuların kendileri ve okuyucuları için hayati önemde görülmediğinin bir göstergesidir. Öte yandan Kemalpaşazade'nin *Risale*

[145] *Age.*, 223-6. Döneme ait bazı anlatılar, bu örnekleri dünyevi işlere karşı "Osmanlı tutumunun" bir göstergesi olarak değerlendirir. Bkz. Ayşe Sıdıka Oktay; *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alâi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 262-4.

[146] Tezcan, *The Second Ottoman Empire*, 51-2.

[147] *Age.*

fi medhi's-sa'y ve'z zemm alel bitale (*Çalışmayı Övme ve Tembelliği Yerme Risalesi*) isimli risalesi için bu kesinlikle söylenemez. Bu risale, tembellik meselesinin esas konu olduğu nadir eserlerden biridir. Hem Kınalızade Ali hem de Birgivi, Kemalpaşazade'yi düşünsel gelişimlerinde önemli bir figür olarak görmüşlerdi.[148] Bu risalesinde Kemalpaşazade, kişinin kendi geçimi için çalışmasının önemini Osmanlı ortodoksluğunun prizmasından değerlendiriyordu.[149] "İnsan ancak çalıştığını elde eder" şeklindeki Kur'an-ı Kerim ayetiyle (53:39) başlayan Kemalpaşazade'nin risalesi, tembelliğe ve dilenciliğe karşı şiddetli bir tenkittir.[150] Ona göre dilencilik, tembelliğin bir sonucuydu. Savlarını bu ayete ve *kesb* kavramına dayandırarak Kemalpaşazade, dilenciliği kesin bir dille kınıyor ve kişinin kendi geçimini sağlaması gerektiğini kararlılıkla savunuyordu.

Kemalpaşazade'nin bu eseri, belirli tarihsel anlarda tembelliğe karşı (belki de beklemeye alınan) bazı dinî söylemlerin ön plana çıkarıldığını ve bariz biçimde siyasi olarak kullanıldığını kanıtlar. Bu risalede olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu genelindeki Sünni anlatılar özellikle kriz zamanlarında, muhalif siyasi hareketleri hedef almak için dilencilik karşıtlığı gibi Ortaçağ savlarını benimseyebiliyordu. Bu risaleye özgü tarihsel an, Osmanlı ve Safevi imparatorlukları arasındaki çatışmaların arttığı dönemde ortaya çıkmıştı ve bu çatışmalar

[148] Burak, *The Second Formation of Islamic Law*, 74-5.

[149] İbn Kemal Şemseddin Ahmed b. Süleyman (İbn Kemal), "Risale fi medhi's-sa'y ve'z Zemm alel Bitale", *Resail-i İbn Kemal* içinde, Ahmed Cevdet (ed.) (İstanbul/Dârülhilâfetilaliyye: İkdam Matbaası, 1316). Baskı tarihinden de görülebileceği üzere, bu risale 1898/9 (1316) yılında *İkdam* gazetesi başyazarı Ahmed Cevdet tarafından yayımlanıp, reform döneminde yeniden canlandırılmıştır. Bu risalenin Edhem Pertev Paşa (1824-73) tarafından Türkçe tercümesi *Mecmua-yi Fünun* dergisinde yer almıştır. Edhem Pertev, "Meth-i Sa'y ve Zemm-i bitail hakkında Meşahir-i Ulema-yı İslamiyeden Kemal Paşazade'nin Arabi Risalesi Tercümesi", *Mecmua-yi Fünun* (1281): 281-9. İbn Kemal'in (Kemalpaşazade) Hanefi fıkhı ve Hanefiliğin önde gelen fıkıhçıları üzerine yaptığı önemli çalışmalar için bkz. Burak, *The Second Formation of Islamic Law*, 71-4.

[150] Kur'anı-ı Kerim: 53:39.

savaş alanlarının yanı sıra entelektüel ve ticari alanlarda da yaşanmaktaydı. Genişleyen bu iki imparatorluğun seçkinleri, kendi ortodoksilerinin çeperinde olduğunu düşündükleri toplulukları kapsayan bir meşruiyet mücadelesine girişmişlerdi.[151] Dönemin bazı tasavvuf tarikatları dilenciliği kendi topluluklarında bir pratik olarak benimsemişti ve bu tarikatlar yerleşik düzene karşı bir tehdit olarak görülüyordu.[152] Dolayısıyla Kemalpaşazade'nin tembellikten kaynaklandığını öne sürdüğü dilenciliğe karşı ortaya koyduğu söylem böyle bir kriz anı bağlamında okunmalıdır.

Kemalpaşazade bu döneminin en önemli âlimlerinden biriydi. Âlim olmak için askerî kariyerini bıraktıktan sonra imparatorluğun en yüksek makamlarına yükseldi ve Osmanlı İmparatorluğu siyasetinde kendisine yer buldu. II. Selim döneminde sekiz yıl boyunca imparatorluktaki en yüksek ulema makamı olan Şeyhülislamlık görevinde bulundu. Safevilere karşı yürütülen askerî harekâtın bir parçası olan Kemalpaşazade'nin, Safevilere karşı Osmanlı İmparatorluğu'nun yürüttüğü savaşı meşrulaştırmak için Safevilerin sapkın olduğunu öne sürmek gibi bir (kötü) şöhreti vardı.[153] Heterodoks olduğunu düşündüğü imparatorluk içindeki hareketlerin şiddetli bir karşıtı (ve zulmedicisi) olan Kemalpaşazade, hem dış düşmanlara (Safeviler gibi) hem de Osmanlı düşmanlarının doğal

[151] Osmanlı ve Safevi imparatorlukları arasındaki meşruiyet savaşları için bkz. Giancarlo Casale, "Imperial Smackdown: The Portuguese between Imamate and Caliphate in the Persian Gulf", *Portugal, the Persian Gulf, and Safavid Persia* içinde, Rudi Matthee ve Jorge Flores (ed.) (Leuven: Peeters, 2011), 177-90. Dönme hikâyeleri üzerinden bir anlatım için bkz. Krstic, *Contested Conversions*, 75-97. Ayrıca bkz. Markus Dressler, "Inventing Orthodoxy: Competing Claims of Authority and Legitimacy in the Ottoman- Safavid Conflict", *Legitimizing Order, The Ottoman Rhetoric of State Power* içinde, Hakan Karateke ve Maurus Reinkowski (ed.) (Leiden: Brill, 2005), 151-73.

[152] Osmanlı İmparatorluğu'nda dilencilik için bkz. Zeki Tekin, "Beggars in the Ottoman Empire", *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, c. 2: *Economy and Society* içinde, Kemal Çiçek ve diğerleri (ed.) (Ankara: Yeni Türkiye, 2000), 669-73.

[153] Ertuğrul Ökten, "Ottoman Society and State in the Light of the Fatwas of Ibn Kemal", Master Tezi (Ankara: Bilkent Üniversitesi, 1996).

müttefikleri olduğunu düşündüğü ülke içi topluluklara karşı imparatorluğun Sünni ideolojisini formülleştirdi.[154]

Kemalpaşazade'nin tembellik üzerine risalesi, kendisinin ve hamilerinin imparatorlukta siyasi tehdit olarak gördükleri heterodoks hareketlere karşı yürüttükleri daha büyük bir savaşın parçasıydı. Ahmet Karamustafa ve başka araştırmacıların yaptıkları çalışmaların gösterdiği üzere, Safevi ve Osmanlı imparatorlukları arasındaki büyük mücadele bağlamında, İbahilik (Sünni geleneğin yasakladığı ve günah olarak gördüğü bazı şeyleri mubah kabul etmek) yanlısı tasavvuf gelenekleri, Osmanlı yönetici seçkinleri için siyasi bir tehdit oluşturuyordu. Kalenderiler gibi bu dönemin heterodoks/İbahi tasavvuf gruplarının çoğunda, dilenmek yaygın biçimde tatbik ediliyordu.[155] Ortaçağ ve erken modern Avrupa'daki dilencilerden çok farklı olmayan biçimde, bir tevazu göstergesi olarak dilenmek, uzun zamandır bazı tasavvuf gruplarının ve dervişlerin bir pratiği olmuştu. Dilenme eylemi birden çok anlam düzeyi barındırıyordu. Kalenderiler için dilenmek, tasavvuf ve ulema kurumlarının son derece ayinleşmiş normlarına muhalefetlerini gösteren kamusal bir eylemdi. Kendilerini geleneksel tasavvuf nişanlarından (pelerin ve keçe başlık gibi) arındırarak ve ana akım tasavvuf anlayışını toplum içinde alaya alarak bu grup, ulemanın dünyevi şatafatını ve ana

[154] Kınalızade Ali ile Kemalpaşazade'nin çağdaşı olan şair Me'ali (ö. 1535-6), aşkı için rakip olan kişiyi bir Kızılbaş'a ve sevgilisini ise Yavuz Sultan Selim'e benzetmiştir. Me'ali, aşağıdaki dizeleriyle Yavuz Sultan Selim'in Kızılbaşları ezmesi gibi, sevgilisinin de rakibini ezmesini beklediğini ortaya koyar. Okuyucularının divan şiirinin siyasallaşmış Sünni ideolojiden yoksun olduğunu düşünmesin diye Me'ali'nin, Kızılbaş (Sünni Osmanlı seçkinleri tarafından sapkın olarak görülen Şah İsmail'in takipçileri) ifadesini kullanması dikkat çekicidir.

Sanma öldürmez rakibi yar ey dil k'ola mı
Hiç kızılbaş pençe-i Sultan Selim Han'dan halas.

Bkz. Ahmet Atilla Şentürk, *Klasik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden Rakib'e Dair* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995), 72.

[155] Kalenderilik hareketi için bkz. Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200–1550* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2006); Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik, Kalenderiler XV–XVII Yüzyıllar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 118-32.

akım tasavvuf tarikatlarının merasim düşkünlüğünü şiddetle eleştiriyordu. Kalenderiler, *çardarb* (dört vuruş) adı verilen bir uygulamayla saçlarını, sakallarını, bıyıklarını ve kaşlarını tıraş ederek yürüttükleri muhalefetin temsil yönüne görsel bir unsur ekledikleri için yüksek tanınırlığa da sahipti.[156] Kalenderilerin bazen büyük gruplar hâlinde ve sokaklarda yüksek sesle söyledikleri ilahiler eşliğinde dilenmelerinin yıkıcı bir eylem olarak algılanması bu açıdan pek de şaşırtıcı değildir.[157]

Dolayısıyla Kemalpaşazade'nin yaptığı dilencilik eleştirisi, bu tür yıkıcı eylemleri ve onların aktörlerini hedef alıyordu. Kemalpaşazade, savlarını Allah'ın kanunlarına dayandırarak bu yaklaşımını savunuyordu. Ona göre Allah'ın kanunları, her türlü emeğin karşılığının verilmesini gerektirmekteydi. Bu açıdan dilenciliğin temelinde yatan sorun, bir dilencinin başkasının emeğinin meyvelerini (maddi ya da başka türlü herhangi bir karşılığını vermeden) almasıydı.[158] Kemalpaşazade bu savları için *kesb* konusunda Ortaçağ âlimlerinden geniş alıntılar yapmıştı. İlaveten bahsettiği dilencilerin mutasavvıf gibi davrandıklarını, ancak gerçekte öyle olmadıklarını ileri sürmüş ve bu nedenle bu kişilerin toplumsal açıdan meşru bir konumlarının bulunmadığını belirtmişti. Ona göre bu sözde mutasavvıflar geçimleri için başkalarına bağımlıydılar ve bu yüzden iyi insanlardan iyilik görmeyi hak etmiyorlardı. Kendisinin de ait olduğu toplumsal grubun yanlış anlaşılmaması için Kemalpaşazade, bu dilenci grupları ile genel kanaate göre emek sarf etmeyen ve geçimleri için hamilerine bağımlı olan ulema arasındaki zıtlığın da altını çiziyordu. Ona göre ulema sadece vakıf oldukları bilgi birikimiyle değil, aynı zamanda bu bilgileri paylaşması sebebiyle de ayırt edici bir konuma sahipti. Başka bir deyişe ne ilmi arayışları

[156] Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 19.

[157] Çalışmayı bir itaatsizlik cürmü olarak lanetleyen uzun bir gelenek vardır. Örneğin Kerramiyye mezhebi geçimini sağlamayı haram (*tahrim el-makasib*) ilan etmiştir. Ayrıca bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda*, 168.

[158] Dilencilik yüzyıllardır tartışılan bir konu olmuştur. Dilenmeyi belirli koşullar altında caiz gören ve dilenme adabını ele alan meşhur bir anlatım Gazali'nin *İhya-i Ulum'id-Din* isimli eserinde bulunabilir: İmam Gazali, *İhya-i Ulum'id Din*, Ali Arslan (çev), c. 5 (İstanbul: Arslan Yayınları, 1993), 654-62.

ne de bir şeyler aldıkları kişilere bir karşılık verme niyeti olan dilenci mutasavvıfların aksine, ulema mensupları aldıkları şeyleri başkalarına geri veriyorlardı. Buna karşılık dilenci mutasavvıfların aldıkları sadaka karşılığında insanlara bir şeyler öğretme kapasiteleri yoktu. Eleştirilerine devam eden Kemalpaşazade, bir şey alıp geri ödememe eyleminin Allah'ın iradesine aykırı olduğunu ve dolayısıyla böyle bir eylemin bir haksızlık (zulüm) olduğunu öne sürüyordu.

Kemalpaşazade'nin risalesi, 16. yüzyılda yüksek mevkideki bir ulema mensubunun, imparatorluğun merkezi için giderek daha görünür ve tehdit edici hâle gelen belli bir tasavvuf grubunun heterodoks pratiklerine karşı sergilediği bir duruş olarak anlaşılmalıdır. 19. yüzyıl ahlakçılarının aksine, onun tembellik üzerine yaptığı tartışmalar ileri seviye aciliyet duygusu barındırmıyordu. Dahası 19. yüzyıl ahlakçılarının aksine, onun tembellikle ilgili kaygısı genel nüfusa yönelik olmadığı gibi, düzeltilmesi gereken "milli" bir karakter sorunu da değildi. Bu kaygı, Osmanlı hanedanının düşmanı olduğu düşünülen kişileri gayrimeşru hâle getirme mücadelesinin başka bir cephesiydi. Kemalpaşazade'nin risalesini Arapça yazmış olması da, hedef kitlesinin genel ahali olmadığının bir başka kanıtıdır. Dolayısıyla kendisi bu konuda da 19 ve 20 yüzyılın başlarındaki meslektaşlarından farklı bir yerde durmaktaydı.

Osmanlı İmparatorluğu'nda tembellik karşıtı söylemlerin özellikle 18. yüzyılda yoğunlaşmasını sağlayan, devlet adamlarının İstanbul'da ve imparatorluğun diğer kent merkezlerinde serserilikle ilgili artan kaygılarıydı. Bu serseri gruplar genellikle kentin asayişi için bir tehdit olarak görülüyor ve belirli zaman aralıklarıyla toplanıp kent merkezlerinin dışına sürülüyordu.[159] Özellikle 1703 ve 1730 yıllarında başkent İstanbul'u sarsan iki büyük isyanın ardından, Yeniçeriler ve sokak çeteleri gibi isyancı sınıflarla ilişkilendirilen işsiz gençler yetkililerin hedefi hâline geldiler ve kahvehanelerden

[159] 18. yüzyılda güvenlik kaygılarının şiddetlenmesi için bkzç Fariba Zarinebaf, *Crime and Punishment in İstanbul 1700–1800* (Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 2010).

toplandılar.[160] 18. yüzyılın ilerleyen dönemlerinde, serserilere ve işsizlere yönelik tehdit algısı giderek daha fazla yetkililerin radarına girdi. Fariba Zarinabaf'ın belirttiği üzere, Osmanlı Devleti 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarına kadar serserilik karşıtı kanunlar çıkarmadıysa da, serserileri bir tehdit olarak görüyordu ve bu kişilerin aylak olduğu algısı ile potansiyel suçlulukları arasındaki bir bağlantı kurduğunu gösterecek biçimde, onlardan "aylak ve başıbozuk"[161] olarak bahsediyordu.[162] Bu dönemde aylaklık ve serserilik karşıtı söylemler, 19. yüzyıl ve sonrasında olduğu gibi sistematik ve sürekli bir şekilde değildi. Ancak kent merkezleriyle sınırlı düzensiz bir şekilde ifade edilse de, bu söylemler o dönemdeki muhalefetin bastırılmasını meşrulaştırdı.

Fıkıhçılar ve ahlakçılar tembelliğe çeşitli nedenlerle saldırırken (ve aşırı çalışmaya ahlaki sınırlamalar getirirken), Osmanlı şiiri farklı bir değerler dünyasını yansıtıyordu.[163] Osmanlı şiir geleneği bize çalışma ve tembellik konusunda farklı bir bakış açısı sunar. İran ve Helenistik şiir geleneklerinden metaforları bir araya getiren divan şiiri geleneği, çalışma kavramından genellikle küçümseyici bir şekilde bahseder. Ahlak risaleleri ölçülü biçimde dünyada çalışmayı överken, Osmanlı şairleri bunu hor görüp, bir yük olarak tasvir ettiler. Kınalızade Ali ve Birgivi'nin çağdaşı olan şair Cinani (ö. 1595) şu dizelerinde çalışmaya farklı bir bakış açısı sunuyordu:

Bulmadı menzil-i maksuda vusul
Sa'y edüp nev'i beşer cins-i melek
Akibet sa'yini berbad eyler
Hasılı akil isen çekme emek.[164]

[160] *Age.*, 126-7.

[161] *Age.*, 46.

[162] Dördüncü ve Beşinci bölümlerde, 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında kahvehaneler ve onlara karşı ıslahatçıların öfkesi yeniden ele alınacaktır.

[163] Modernlik öncesi kavramsallaştırmalar ve kısmen romantikleştirilmiş bir anlatı üzerine bir tartışma için bkz. Baumann, *Work, Consumerism, and the New Poor*, 5-22. Bu konunun tarihsel bir incelemesi için bkz. Rabinbach, *The Human Motor*, 19-35.

[164] Cihan Okuyucu, *Cinani, Hayatı, Eserleri, Divanının Tenkidli Metni* (Ankara:

Tıpkı İngilizcede olduğu gibi Türkçede de emek kelimesi, eziyet ve ıstırap anlamına da gelir. Cennetin tembelce zevklerle ilişkilendirilmesine ve Âdem ile Havva'nın cennetten kovulması sonrasındaki insan deneyiminin lanetli olması anlayışına uyumlu biçimde Cinani, çalışmayı kadere karşı kaybedilmiş bir mücadele olarak tasvir eder. Cinani bir başka şiirinde de dünyada çalışmayı gene ıstırapla ilişkilendirir, yoksulluğu över ve kanaatkâr bir yaşamı savunur:

Her bulan fakr ile buldı rahatı
Kıl kanaat görme dünya zahmeti.[165]

Bu şiirler muhtemelen Osmanlı şairlerinin çevrelerindeki dünyanın değişen koşullarına dair bakış açılarını yansıtır. Osmanlı şairleri, ait oldukları toplumun bazı mensuplarının ekonomik faaliyetlerin ve iktidar mücadelelerinin bir parçası olmak için (onların bakış açısına göre belki de çok fazla) gayret gösterdiklerine tanık olmuşlardı.[166] Yaptıkları şairane toplumsal yorumlar belki de bu şairlerin, çağdaşlarının iş güvencesi ve maddi kazanımlar için gösterdikleri zahmete karşı duydukları hayal kırıklığını ve eleştiriyi ifade ediyordu.

Geç Osmanlı döneminde üretilen ahlak yazılarına geri dönersek, yukarıdaki sayfalarda yapılan kısa tartışma, çalışma ve tembellik formülleştirmelerindeki çeşitliliği ve bu

Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994), 210. İronik biçimde bu dörtlük, Osmanlı toplumunun giderek tembelleştiği ve kaderci hâle geldiği fikrini savunan akademik bir makalede bu durumun bir kanıtı olarak yer alır. Emine Yeniterzi, "Divan Şiirinde Osmanlı Devletindeki Sosyal, Ahlaki ve İktisadi Çözülmenin Akisleri", Selçuk Üniversitesi, *Uluslararası Kuruluşunun 700.Yıl Dönümünde bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi, 7–9 Nisan 1999, Bildiriler* (Konya, 2000), 361-77.

[165] Bkz. Diyarbekirli Ahmed Mürşidi, *Pendname*, M. Said Mermutlu (ed.) (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012), 22.

[166] Ortadoğu'da para kazanmanın bir örneği için bkz. Nelly Hanna, *Making Big Money in 1600: The Life and Times of Ismail Abu Taqiyya, Egyptian Merchant* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1998) ve Nelly Hanna, *Artisan Entrepreneurs in Cairo and Early-Modern Capitalism (1600–1800)* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2011). Kısa bir ekonomi tarihi için bkz. Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire* (New York: Cambridge University Press, 2000).

kavramların kendi dönemlerinin çeşitli bilgi/iktidar düzenlemelerini ve toplumsal gerçekliklerini yansıtan anlatılara nasıl yerleştirildiğini gösterir. Bir sonraki bölümde daha detaylı biçimde incelenecek olan ahlakçı anlatılar, Osmanlı seçkinlerinin üzerine yazdıkları değerlerin daha önceki dönemlerin kopyaları olmadığını gösterir ve durağan ve zamansız gibi görünen şeylerin dinamik doğasına işaret eder. Dolayısıyla birden fazla kaynağın iç içe geçmiş olması ve/veya yerleşik normları kullanarak güncel meselelerin aciliyetine yanıt verme arayışı sadece 19 ve 20. yüzyıllara özgü değildir. Bu özellikleri göz önüne alındığında ahlak janrı, entelektüel anlayışla sınırlı olmayacak biçimde çeşitli yeni akımların bu janra nasıl girdiğini, onu nasıl dönüştürdüğünü ve onun tarafından nasıl dönüştürüldüğünü anlamamız açısından değerlidir. Ahlaki değerlerin ve söylemsel geleneklerin somutlaşması pratiklerde ve kurumlarda gerçekleşir ve "dolayısıyla bu alanlarda yaşayan insanların maddi yaşamına derinden nüfuz eder."[167] Bu anlamda, 19. yüzyıl öncesi ahlak metinleri ile daha sonraki metinler arasında bir ayrım yapmak mümkün olmadığı gibi, eski metinlerin durağan ve siyaset dışı olduğu ya da 19. yüzyıldaki benzer metinlerden daha otantik olduğu iddia edilemez. Bu bölümün ilerleyen kısımlarında tartışılacağı üzere, bu metinler arasındaki fark bambaşka bir yerde yatar.

1.3 Çalışmanın ve Tembelliğin Dönüşümü

1.3.1 Medeni Bir Görev Olarak Çalışmak: Zaruri İhtiyaçların Ötesine Geçmek

19. yüzyılda çalışkanlığın ölçüsü, erken modern dönemde yapılan *kesb* tartışmalarının sınırlarının ötesine geçti. 16. yüzyılda Kemalpaşazade, kişinin kendi geçimini sağlaması gerektiği gerekçesiyle dilenciliği aşağılayıcı ve kabul edilemez

[167] Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam."

bulurken, 19. yüzyılın reformcuları daha da ileri giderek sadece temel ihtiyaçları karşılamaya yetecek biçimde asgari düzeyde çalışmayı da kınadılar.

19. yüzyıl reformcularının anlayışında medeniyetin özlem duyulan bir kavram hâline gelmesiyle birlikte, çalışkanlık da bir medeniyet göstergesi hâline geldi. Ekonomi politik üzerine yazan Mehmed Şerif, 1863 yılında *Lüzum-u sa'y u amel* (*Çalışma Gayretinin Gerekliliği*) isimli bir makale kaleme aldı ve makalesinde, çok çalışmanın bireyin topluma borçlu olduğu bir medeniyet görevi olması nedeniyle, kişinin yetecek olandan daha fazlasını kazanmak için çalışması gerektiğini savundu.[168] İlerleme ve medeniyet gibi yeni kavramları sıklıkla kullanan Mehmed Şerif'e göre çok çalışmanın gerekliliği tek bir sebeple bile açıklanabilirdi: En temel ihtiyaçlardan daha fazlasına sahip olacak biçimde geçimini sağlamak, bireyin topluma karşı göreviydi. Kişi ancak "çalışarak ve geçinme zahmetine katlanarak" zaruri olmayan malları tüketebilirdi. Mehmed Şerif açısından, zaruri olmayan şeyleri elde etmek (ve satın alabilecek güce sahip olmak) kişinin kendisine hizmet eden bir eylem olmaktan ibaret değildi ve "medeniyetin genişlemesine" yardımcı olup, "medeniyetin ve refahın ilerlemesine" de katkıda bulunuyordu. Bu nedenle Mehmed Şerif, çalışmanın zaruri bir insanlık görevi (*mukteza-yi vezaif-i insaniyet*) olarak görülmesi gerektiğini, zira bireyin bir topluma ait olduğunu, bu toplumun üyelerinin de o toplumun medeniyet seviyesini üretmek ve sürdürmek için çok çalışmak zorunda olduklarını belirtiyordu.[169]

Özellikle Kırım Savaşı'nın (1853-56) ardından, Osmanlı İmparatorluğu'nun yüklü miktarda uluslararası borç aldığı dönemde ve sonrasında, imparatorluk ekonomisinin durumu ve kurtuluşu üzerine yapılan tartışmalar giderek arttı.

[168] Mehmet Şerif Efendi, "Lüzum-u Say u Amel", *Mecmua-yi Fünun sayı* 8 (Şa'ban 1279/Ocak-Şubat 1863), 333-7. 1862 ile 1883 yılları arasında yayımlanan *Mecmua-yi Fünun*, Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin bir yayınıydı.

[169] *Age.*, 336.

Önceki dönemlerdeki kişinin kendi kendisini idame ettirmesi ideallerine artık çok daha girişkence zenginlik ve kâr fikirleri eşlik ediyordu, zira böylece Osmanlı ekonomisinin gelişmesi için gerekli olan bir Osmanlı girişimci sınıfını ayakta tutmak mümkün olacaktı. Yeni dönemin iktisadi insanı bu vizyonun merkezinde yer alıyordu ve bu kişilerin eskinin iş yapma yöntemlerinde ıslahata gitmeleri, temel ihtiyaçların ötesine geçmeleri ve yeni buluşlardan haberdar olmaları gerekiyordu. Mehmed Şerif'in yazılarında olduğu gibi, "herkes yaptığı işin kalitesini artırmakla ve ticaretini ıslah etmekle" görevliydi.[170] Bu görev, önceki nesiller tarafından kullanılan yöntemlerin gözden geçirilmesini gerektiriyordu. Mehmed Şerif, insanların "babalarından ve efendilerinden gördüklerini değiştirmemesi ve (yeni yollar) icat etmek için daha fazla çabalamaması hâlinde, kendisinden öncekilerden daha iyi bir konuma ulaşamayacağını" savunmuştur."[171] Mesele daha fazla çalışmaktan ibaret değildi ve Mehmed Şerif gibi aydınlar, Osmanlı mensuplarının medeniyette ilerleme kaydetmelerini sağlayacak yeni bir çalışma zihniyetini savunuyorlardı.

Mehmed Şerif'in bu eseri kaleme aldığı zaman dilimi, imparatorluğun yeni bürokratik kurumlarında eğitim görmüş ve yetiştirilmiş muhalif aydınlardan ve kamuoyundan tanınan kişilerden oluşan bir kuşak olan Genç Osmanlıların ortaya çıkışına denk düşüyordu. Osmanlı yüksek bürokrasisi tarafından dayatılan tepeden inme ve yarım yamalak reformlardan ve Osmanlı Devleti'nin sık sık içinde bulunduğu uluslararası krizlerden bıkmış olan Genç Osmanlılar, Tanzimat kadrolarının yönetiminden duydukları memnuniyetsizliği dile getirirlerken, anlamlı reformları ve daha geniş katılıma dayalı toplumsal değişim vizyonlarını formülleştirdiler. Genç Osmanlıların İbrahim Şinasi (1826-71) ve Namık Kemal (1840-88) gibi önde gelen isimleri meşrutiyet, millet, hürriyet ve vatan

[170] *Age.*, 335.
[171] *Age.*

gibi yeni kavramları popülerleştirdiler. Reform vizyonlarını ve kaygılarını çeşitli mecralar aracılığıyla popüler söylemlere aktarmayı başaran bu isimler, gelecek nesiller üzerinde de etki sahibi oldular.[172]

Önde gelen Genç Osmanlıların reform vizyonlarında çalışkanlığa dair kavramlar önemli bir rol oynadı. Çalışkanlık söylemlerini dile getiren isimlerden biri olan Namık Kemal'in yazılarında *sa'y u gayret* ("gayret ve şevk") kavramları dikkat çekiciydi. Tanzimat reformlarının bir çocuğu ve eleştirmeni olarak Namık Kemal, köklü tembellik semptomlarından mustarip olduğuna inandığı Osmanlı beden politikasını da eleştiriyordu:

> Herkes nısf-ı ömrünü atâlet ve inzivâ içinde itlâf ediyor. Zaten vücud-ı siyasimiz . . . gecelerimizin verdiği mecburiyet-i ihtifâdan dolayı yarı ömrü baygın geçmiş bir masrû heyetinde iken, biz gecesini gündüzünü işine ve asayişine taksim etmiş ve terbiye-i akl ve hıfz -ı sıhhatinin esbâbını bulmuş ve sahihü'l-aza, sahihü'l-etvâr bir zeki-i gayûr tavrında olan milel-i mütemeddineye (medenileşmiş milletlere) meslek-i terakkide nasıl yetişebiliriz?[173]

Hayatı boyunca Osmanlı iktidarlarını eleştiren ve bunun sonucunda ömrünün önemli bir kısmını sürgünde geçirmiş biri olarak Namık Kemal, yukarıdaki metinde en sert eleştirilerini Osmanlı ahalisinin sahip olduğu düşünülen sorunlarına yöneltir. Osmanlı ahalisinin sahip olduğuna inandığı ataletine ilişkin onun kaygıları, *millet-i tabia*yı (takipçilerden oluşan bir millet ya da başka bir deyişle tebaa) *millet-i metbua*ya ((yöneticilerin) takip edeceği bir millet) dönüştürme vizyonuyla yakından bağlantılıdır.[174] Namık Kemal'e göre bu amaç doğrultusunda

[172] Genç Osmanlılar için bkz. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1962).

[173] Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri I*, 248.

[174] Bu kavramlar, Namık Kemal'in başyazar olduğu *İbret* gazetesinde yayımlanan Ahmed Midhat'ın bir makalesinde yer almıştır. Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, 19.

her bir vatandaşın tamamen kendi çabasına dayalı olarak her düzeyde ilerleme sorumluluğu vardır. Namık Kemal Osmanlı mensuplarını, her şeyin iktidardakiler tarafından yapılmasını beklemeye yol açan özel bir tembellik türüyle suçlar.[175] Namık Kemal ayrıca okuyucularını görevlerinin bilincinde olmaya ve kaderlerini kendi ellerine almaya da davet eder. Yeterli miktarda besleyici gıda tüketmekten (Namık Kemal için esasen et), evini ve sokağını temiz tutmaya, kışın düzgün giyinmeye kadar birçok irili ufaklı meseleyi imparatorluğun ve halklarının genel kurtuluşuyla bağlantılı biçimde sunar.[176] Tüm bu görüşleriyle Namık Kemal okuyucularını devletin onları kurtarmasını beklemekten ziyade inisiyatif almaya, çalışkan olmaya ve kendi kaderlerinin sorumluluğunu üstlenmeye çağırır.

Namık Kemal'in vatandaşlık görevi merkezli reform vizyonunda çalışkanlığın öneminin bir örneği, Osmanlı ekonomisinin Avrupa'ya entegrasyonunun yoğunlaştığı 19. yüzyılın ortalarından itibaren gerçekleştirilen kapsamlı kentsel reformların bir parçası olan İstanbul'daki sokak aydınlatmasının (*tenvir-i esvak*) başlatılmasını ele alma şeklinde görülebilir. Tarihçiler, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bu reformlarla Baron Haussmann'ın Paris'teki eş zamanlı kentsel reformları arasında paralellikler kurar.[177] T. J. Clark'ın Paris için belirttiği üzere, kent bu dönemde "daha geniş bir ekonomik

[175] Namık Kemal şöyle demiştir: "Herkesin evini de mi devlet tathir etsin [temizlesin]?" A.g.e, 74. Namık Kemal ayrıca vücudu güçlendirmek için daha az sebze ve daha fazla et yemekten de bahsetmiş ve "böyle şeyler için de devlet nizamlar mı yapsın?" diye sormuştur. A.g.e, 77. "Her şeyi devletten beklemek" ifadesi, devlet yetkilileri ile refah devleti karşıtı neo-liberal ideologların kendilerini savunmak amacıyla kullandıkları yaygın bir deyiştir.

[176] *Age.*, 76-77.

[177] İstanbul'daki kent reformları için bkz. Zeynep Çelik, *Remaking of İstanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century* (Seattle: University of Washington Press, 1986); Stefan Yerasimos, "Tanzimat'ın Kent Reformları Üstüne", *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri* içinde, Paul Dumont ve François Georgeon (ed.) (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999).

dönüşümün simgesi ve aracı" olarak görülüyordu.[178] Aynı doğrultuda Namık Kemal de 1871 tarihli "Medeniyet" başlıklı bir makalesinde sokak aydınlatma reformunu şiddetle destekler, zira aydınlatılmış bir şehirle "ashâb-ı sa'y ü ticaret, geceleri de altı yedi sa'at işiyle veya alışverişiyle meşgul olur ve bu suretle ömrü üzerine bir ömür daha" katar.[179] Kentsel gerçekliğe dair böyle bir değişim, sadece geceleri gündüze çevireceği ve gün batımının günün sonu olduğu anlayışını sona erdireceği için değil, aynı zamanda tüm kenti bir çalışma alanı hâline getireceği ve kent sakinlerini çalışkan ve üretken kılma çabalarını destekleyeceği için de memnuniyetle karşılanıyordu.

Namık Kemal açısından Avrupa'nın medeniyet seviyesine ulaşmak için iki unsur gerekliydi: çok çalışmak ve bu çalışmanın meyvelerini biriktirmek için zaman. İlerleme üzerine yazdığı meşhur makalesinde Namık Kemal, doğru biçimde çalışılırsa, Osmanlıların muhakkak iki asır içerisinde Avrupa'nın ilerleme seviyesini yakalayacağını savunuyordu.[180] Namık Kemal'e göre kanaat kavramını tembelce bir hedonizmle eş tutan bir yanlışa düşülmediği sürece, hem sıkı çalışma hem de zamanın kendisi elde edilebilir şeylerdi.[181] Bu türden bir yanlış anlayışı tersine çevirmek için Namık Kemal makalesinin sonunda, insanın ancak çalıştığını elde edeceğini söyleyen Kur'an-ı Kerim ayetine (53:39) atıfta bulunarak, Osmanlı mensuplarına hazcı (hedonistik) uykularından uyanmaları ve çalışkan olmaları çağrısında bulundu.[182] Bölümün başında

[178] T. J. Clark, *The Painting of Modern Life: Paris in the Art of Manet and His Followers* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999), 54.

[179] Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, 359-60.

[180] Namık Kemal, "Terakki", *İbret* 45 (İstanbul, 1872). Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, 219. Metnin bir çevirisi için bkz. Charles Wells, *The Literature of the Turks: A Turkish Chrestomathy* (Londra: Bernard Quaritch, 1891), 156-61. Alıntı için: *The Modern Middle East: A Sourcebook for History*, Camron Michael Amin, Benjamin C. Fortna ve Elizabeth Frierson (ed.) (Londra ve New York: Oxford University Press, 2006), 410.

[181] "... sa'yde olan noksanımızın ıslahına bir çare bulmak her işe mukkamdemdir." Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, 219.

[182] *Age.*, 220.

Mehmet Akif'in 1914 tarihli şiirinde de gördüğümüz üzere, kanaat kavramı pek çok Osmanlı ıslahatçısı kuşağının uğraşmak zorunda kalacakları bir kavram olmayı sürdürüyordu.

Avrupalıların çalışkanlığından ne kadar büyülenmişlerse de, dönemin Osmanlı reformcularının önemli bir kısmı çalışkanlık kültürünün İslami ilkeler üzerine kurulması gerektiğine inanıyordu. Çalışkanlık kültürünün evrensel doğasına atıfta bulunurlarken Osmanlı reformcuları, bu kültürün yerel köklerine de işaret etmeyi hiç ihmal etmiyorlardı.[183] Bu durumun bir örneği olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminin en popüler yazarlarından Ahmed Midhat (1844-1912) 1878'de *Sevda-yı Sa'y u Amel* (Çalışma Sevdası) isimli eserini yayımladı.[184] Ahmed Midhat'ın kitabı büyük bir çalışma sevdası geliştirmenin hayati gerekliliğini dile getirdiği gibi, Osmanlı dünyasında çalışma sevdasının tarihinin eşsiz bir özetini de sunuyordu.[185] Ona göre "çalışma sevdası" Avrupalılara has bir özellik değildi. Bu evrensel bir sevdaydı ve Osmanlı dün-

[183] Avrupa ilminin köklerinin İslam tarihine dayandırılmasına ilişkin benzer bir tartışma için bkz. Yalçınkaya, *Learned Patriots*.

[184] Ahmed Midhat hakkında daha fazla bilgi Dördüncü Bölümde verilecektir. Ahmed Midhat imparatorluktaki farklı dinlere mensup topluluklardan oluşan geniş bir okuyucu kitlesine sahip olmuştur. Bkz. Johann Strauss, "Who Read What in the Ottoman Empire", *Arabic Middle Eastern Literatures* 6, sayı 1 (2003): 39-76. Ayrıca bkz. Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Midhat* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008).

[185] Şerif Mardin'e göre Ahmed Midhat'ın *Sevda-yi Sa'y u Amel* isimli kitabı Samuel Smiles'ın fikirlerini yansıtmaktaydı. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi* (İstanbul: İletişim Yayınları 1991), 4:47. İskoç yazar Samuel Smiles (1812-1904) kendine yardım kavramını popüler hâle getirmiş ve bir ulusun gelişimini sağlamak için bireylerinin gelişmesi gerektiğini savunmuştur. Smiles, *Self-Help* isimli kitabında bir devletin genel gücünün "kurumlarının biçiminden çok insanlarının karakterine" bağlı olduğunu öne sürmüştür. Smiles, bireyleri ulusal gücün kaynağı olarak görüyordu, zira ona göre, "ulus yalnızca bireysel koşulların bir toplamıdır ve uygarlık . . . kişisel gelişim meselesidir." Samuel Smiles, *Self-Help* (Londra, 1859), 36. Ahmed Midhat'ın Smiles'ın kitaplarını okumuş ve onlardan ilham almış olması mümkündür, ancak bu durum *Sevda-yi Sa'y u Amel*'in (Smiles'ın eserine açıkça atıfta bulunmamaktadır) özgünlüğünü azaltmadığı gibi, kendi dönemindeki birçok Osmanlı yazarının çalışkanlıkla ve toplumsal reformla ilgili hissettikleri acil ihtiyaç duygusunun bu kitapta da bulunduğu gerçeğini gizlemez. Samuel Smiles'ın kitapları Arapçaya (Mitchell, *Colonising Egypt*, 108-10) ve 1880'de Ermeniceye (Samuel Smiles, İnknoknutyun, S. Etmekçiyan (çev.) (İstanbul: S. G. Bardizbanyan ve Ortakları, 1880) çevrilmiştir.

yasında çalışma sevdası aslında sadece etkin hâle gelmemişti. Ahmed Midhat şöyle diyordu: "Şu hâlde sevdâ-yı sa'y ü amelin bizce tanınmış ve inbisâta gelmiş olmaması henüz terbiye ve terakkıyât-ı milliyemizin öyle mertebe-i kemâle tekarrub edememesinden ve bu kaziyyenin Avrupaca ta'ayyün etmesi ise oralar ahâlîsinin bizden ziyâde terbiye görmüş olmasından neş'et eyler."[186] Eğer Avrupalılar bu sevdayı güçlü eğitim pratikleriyle etkin hâle getirmişlerse, Osmanlıların da bunu başarabilmesi pekâlâ mümkündü.

Ahmed Midhat'ın bu ifadeleri birkaç önemli hususu ortaya koyar. Her şeyden önce Ahmed Midhat çalışkanlık idealinin en iyi örneğinin Avrupa'da bulunabileceğine inanıyordu. Ahmed Midhat'ın ilerlemeci tarih görüşünü benimsediği ve homojenleştirilmiş bir Avrupa tablosu çizdiği apaçık ortadadır. Ahmed Midhat ayrıca Osmanlı halkının bu tarihsel gelişimde geri kaldığına ve Namık Kemal'in de düşündüğü gibi, Avrupa ile aynı zamansal düzlemi paylaşmadığına inanıyordu.[187] Ancak Namık Kemal gibi Ahmed Midhat da Osmanlıların (diğer milletler gibi) Avrupa'ya yetişme sürecinde olduğunu düşünüyordu. Yeterli düzeyde eğitim, Avrupalılar arasında da bir zamanlar etkin olmayan çalışkanlık karakterini nasıl etkin hâle getirdiyse, eğitimle birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nda da aynı sonucun ortaya çıkması bekleniyordu.

Ahmed Midhat'ın anlatısında çalışkanlığın evrensel değeri, özü açısından Avrupasızlaştırıldığı gibi, İslami bir görev olarak da sunuluyordu.[188] Ahmed Midhat'a göre İslam'ın emirlerini yürekten benimsemeleri hâlinde Osmanlılardaki çalışma sevdası etkin hâle gelecekti. Zira Allah, bu yüce sevdanın

[186] Ahmet Midhat, *Sevda-yi Sa'y u Amel* (İstanbul: Kırk Anbar Matbaası, 1878), 7-9.

[187] İlerleme ve uygarlık hakkında düşünürken var olduğu düşünülen zamansal farklılığa dair bir değerlendirme için bkz. Makdisi, "Ottoman Orientalism", 771-2.

[188] Evrensel ve İslami kavramlarının birbirleriyle çatışmadığını gösteren bir çalışma için bkz. Michael Meeker, *A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2001).

tamamına ermesi için İslami kavramları bize sunmuştu. Bu doğrultuda Ahmed Midhat şöyle bir öneride bulunmaktaydı:

Sa'y ü amelin memdûhiyet ve makbûliyetine [takdir edilmesine ve uygun bulunmasına] dâ'ir olan âyât-ı celîle ve ehâdîs-i nebeviye ve kelâm-ı kibardan [ulu ayetlerden, peygamber hadislerden ve vecizsözlerden] her birerlerini altun suyu ile levhalara yazarak dâ'imâ gözümüz önünde bulundursak biri ve diğeri oldukdan fazla hattâ bunları levha-i dile dahî hakkı eylesen becadır (uygundur). Ancak bu kelimâtı hikmet-i binânın a'mâk-ı matlûbe-i hikemiyesine [derin ilmine] kadar bi-hakkın ta'ammuk [vakıf olmak] için şu hakîkati dahî görmek ve göstermeye lüzûm-ı sahîh vardır ki vesâyâ-yı mezkûre (yapılan nasihatler) insanoğlunda sevdâ-yı sa'y ü ameli yok iken yeniden var etmek için îrâd buyurulmamışdır.[189]

Ahmed Midhat'ın bu istekleri başkaları tarafından da paylaşılmış olmalıydı ki kısmen yerine getirildi. Peygamber Muhammed'e atfedilen "el-kasibü habibullah" (kazanan Allah'ın sevdiğidir) sözü, 19. yüzyılda yeni ya da yenilenen binalarda kullanılan yaygın bir yazı hâline geldi ve "kazanmanın" yalnızca kitaplar ve risaleler aracılığıyla değil, insanların uğrak yeri olan kamu binaları aracılığıyla da yayıldığı şeklindeki dünya görüşünü ilerletti. Bu binaların en önemli örneklerinden biri, İstanbul'un eski bankacılık bölgesi olan Bankalar Caddesi'ndeki Osmanlı Bankası genel merkezidir (1892'de hizmete açılmıştır).[190] Ünlü hattat Sami Efendi (1837-1912)[191] tarafından işlenen harikulade bir "el-kasib-u habibullah" hat lehvası, adının aksine, çoğunlukla Osmanlı Devleti'nin borçlu olduğu yabancı güçler tarafından idare edilen ve işletilen bu kurumun iç kapısını süslemekte ve çalış-

[189] *Age.*, 8-9.

[190] Bkz. Resim 1.1. Bu deyişe günümüz Türkiyesi'ndeki bazı çarşı yerlerinde rastlamak mümkündür.

[191] Geç Osmanlı döneminin ünlü hattatı ve devlet çalışanı Hattat Sami Efendi hakkında daha fazla bilgi için bkz. M. Uğur Derman, "Sâmi Efendi, İsmâil Hakkı", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36, 72-4.

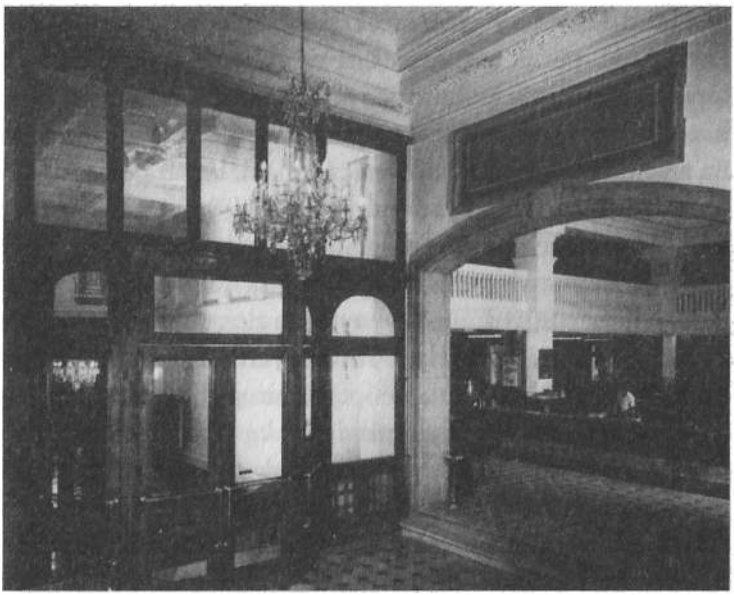
kanlığa dair mücadelenin sömürgeci bağlamını vurgulamaktadır.[192] Aynı hattat tarafından işlenmiş bir başka "el-kasib-u habibullah" hat levhası ise tarihi İstanbul Kapalıçarşı'nın Fesçiler Kapısı'nda görülebilir. Bu hat levhası da Osmanlı Bankası'ndaki gibi yakın tarihte yapılmıştı ve Fesçiler Kapısı'na 1894 İstanbul depreminin ardından gerçekleştirilen yenileme sırasında yerleştirilmişti.

El kasib kelimesi çok çeşitli anlamları olan muğlak bir kavramdır. Kelime tam olarak kazanan kişi anlamına gelir, ancak çevirisi genellikle *kesb*/*kasb* kavramına bir gönderme içerir ve "geçimini sağlayan kişi Allah'ın sevdiğidir" şeklinde çevrilir.[193] Bu kelime, maddi anlamından arındırılıp manevi yönü vurgulanacak biçimde "Allah'ın rızasını kazanan kişi" olarak da çevrilebilir. Ancak Edhem Eldem, Osmanlı Bankası tarihi üzerine çalışmasında bu deyişi "para kazanan Allah'ın sevgili kuludur" şeklinde çevirerek, cesur biçimde bu kelimeyi "para kazanan kişi" olarak yorumlar.[194] Eldem'in çevirisi, "kazanma" kelimesinin parayla (sadece maddi açıdan değil) çağrışımına vurgu yaparak, kelimenin diğer anlam yelpazesini daraltan bir anlamı yansıtır. Dolayısıyla bu hat levhaları yapılara yerleştirenlerin (ve Ahmed Midhat gibi bu tür yazıların kamusal alanda yüksek görünürlük kazanmasını arzulayanların) fikrine göre, *el kasib* kavramın maddi hatta parasal anlamları Allah'ın rızasını kazanmaya atıfta bulunan anlamını dışlamıyor olmalıdır.

[192] Osmanlı Bankası hakkında daha fazla bilgi için bkz. Edhem Eldem, *Osmanlı Bankası Tarihi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000).

[193] Şemseddin Sami [Fraşeri], *Kamus-i Türki* (İstanbul: Der-i Saadet, İkdam Matbaası, 1317/1899), 1164.

[194] Edhem Eldem, *135 Yıllık Bir Hazine: Osmanlı Bankası Arşivinde Tarihten İzler* (İstanbul: Osmanlı Bankası, 1997), 139. İlginç biçimde, Osmanlı Bankası Arşivi bu hadis için ilk olarak Edhem Eldem'in çevirisini kullanmış ve başka bir çeviriyi ise not olarak eklemiştir: "Cenab-ı Hakk'ın ma'rifetini ve rızâsını kazanan Allah'ın habibidir, sevgili kuludur." Osmanlı Bankası Genel Müdürlük Binası İç Mekânı, Karaköy, İstanbul, SALT Araştırma, Osmanlı Bankası Arşivleri. Son erişim tarihi: Ağustos 2019. archives.saltresearch.org/handle/123456789/3227. Not olarak eklenen çevirinin kime ait olduğunu tespit edemedim.



Resim 1.1 Osmanlı Bankası Genel Müdürlük binası iç mekânındaki (SALT Galata) El-kasib-u Habibullah hat levhası. SALT Araştırma, Osmanlı Bankası Arşivleri. Fotoğraf: A. Nafiz Topçuoğlu

Belki de çok daha önemli soru, bu hat levhaların anlamının insanların kalplerine nasıl kazınacağıydı. Bu doğrultuda bir sonraki kısımda, 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı ahlakçılarının çalışkanlığı ahlakileştirmek, millileştirmek ve İslamileştirmek için nasıl uyumlu bir çaba içine girdikleri incelenecektir.

1.4 Çalışkanlığın Ahlakileştirmesi, Millileştirilmesi ve İslamileştirilmesi

Osmanlı İmparatorluğu'nda ahlakçıların çalışmayı ve çalışkanlığı ahlakileştirici bir dille inşa etmeleri, yeni bir öznellik kavramsallaştırmalarıyla ve toplumsal görevlere (*vazife-i ictimaiyye*) merkezî bir rol atfetmeleriyle mümkün oldu. Osmanlı ahlakçıları çalışkanlığı sadece mutluluğa ve tatmine ulaşmayı

sağlayan kişisel bir yol olarak değil, aynı zamanda imparatorluğun medeniyet seviyesini ve ilerlemesini yükseltecek toplumsal bir görev olarak da sundular. Çalışmak, yeni bir birey ve yeni bir toplum inşa etmenin merkezî bir unsuruydu. Bu anlamda çalışmaya olan inanç Osmanlı İmparatorluğu'nda tüm kusurları ıslah etmek, toplumsal birlik yaratmak ve ortak özlemlerin temelini inşa etmek olarak sunuldu.

Geç 19. yüzyılın ahlak kitaplarında çalışmak fazlasıyla modern bir çağrıydı ve bu kavrama hem bireyler hem de uygarlık düzeyinde merkezî bir rol verilmişti. Bireyler için çalışma eylemi bilinçli ve disiplinli bir şekilde yapılmalı ve sadece bir geçim aracı olarak değil, kendi içinde bir amaç olarak görülmeliydi. Bireysel mutluluk ve varoluşsal tatmin toplumsal düzenden ayrılamazdı. Çalışma böylelikle bedensel, ruhsal ve milli gelişimin temeli olarak sunuldu. Çalışma çağrısı neredeyse toplumsal bir kanun gibiydi ve yüksek bir medeniyet seviyesine ulaşmak için herkesin kulak vermesi gerekiyordu. Yüzyılın sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nda artık modernist bir muayyeniyet vardı ve çalışma kavramı ilerlemeye giden yolu açtığı gibi, çalışmanın önemini kavramak da bir milletin ileri seviye gelişmişliğinin bir işaretiydi.[195] Bu doğrultuda dönemin ahlak kitaplarında modernist muayyeniyetleri en soyut ve normatif hâlleriyle görmek pekâlâ mümkündür.

Dönemin Osmanlı ahlakçıları sıklıkla geçmişle ve önceki ahlak metinleriyle kesintisiz bir bağları olduğunu iddia etseler de, yaptıkları yeni formülleştirmelerin yaygınlığı ve çarpıcı örnekleri bu iddiaların aksini işaret eder. Bu devrimci dönüşümler "eski formların yeni kullanımları ve geçmişten gelen binlerce soyun izinin sürülmesi yoluyla başarıldı (ve gizlendi)."[196] Gayret ve çaba (*sa'y u gayret*), kanaatkârlık, Allah'a tevekkül, meskenet (sükûnet/miskinlik), dünyevi işler,

[195] Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlak*, 75.

[196] Phillip Corrigan ve Derek Sayer, *The Great Arch: English State Formation as a Cultural Revolution* (Oxford: Basil Blackwell, 1985), 92.

tembellik/atalet ve benzeri kavramların yeni anlamları İslami terminolojiye dair yeni bir kullanımının ortaya çıktığını ve yaygınlaştığını gösterir. Bu kavramların yüzyıllar boyunca edindiği düşünülen "din dışı ilave anlamları" temizlemek esas amaçtı. Bu anlamda dönemin ahlak kitaplar çalışmayı nihai milli ve dinî eylem hâline getirdi. Dahası ahlak yazarları, çalışkanlığın ve verimliliğin önündeki engeller olarak tanımladıkları inanışların ve pratiklerin İslami olmadığını, ilerleme karşıtı ve dolayısıyla modernlik karşıtı olduğunu ilan ederek bunlara kararlı biçimde karşı çıktılar. Sonuç olarak Osmanlı ahlakçılarının çalışmanın ahlakileştirilmesine hatta İslamileştirilmesine güçlü katkıda bulunduklarını söylemek hiç de abartılı olmayacaktır.

Yağlıkçızade Ahmed Rıfat'ın (1842-95) 1887/8'de yayımlanan *Tasvir-i Ahlak* isimli ahlak kitabı bu yeni formülleştirmeleri sunar.[197] İstanbul'da doğan ve eğitim gören Yağlıkçızade Ahmed Rıfat (bundan sonra Ahmed Rıfat olarak anılacaktır) daha sonrasında Kahire'deki el-Ezher'e giderek eğitimini ilerletti ve özel hocalardan Fransızca öğrendi. Avrupa'yı ziyaret ettiğine dair herhangi bir kanıt yoktur. Arşiv belgelerine bakıldığında, Ahmed Rıfat'ın hayatının büyük bir bölümünü bürokrat olarak, özellikle de Maliye Nezareti'nde muhasebeci ve daha sonra da Islahat Komisyonu üyesi olarak imparatorluğa hizmet ederek geçirdiği anlaşılmaktadır.[198] Ahmed Rıfat eserinin başında, kitabını geleneksel ahlak metinlerinden ayıran özelliğin sade bir Türkçe kullanması olduğunu belirtir ve mütevazı bir üslupla, kendisinden önceki âlimlerin yeni bir şey eklemeye fırsat bırakmadıklarını ve bu nedenle kendisinin sadece önceki eserleri çocukların bile anlayabileceği sade bir

[197] Yağlıkçızade Ahmed Rıfat, *Tasvir-i Ahlak* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1305/1887-8).

[198] Mehmet Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmani Zeyli, Son Devir Osmanlı Meşhurları Ansiklopedisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2008), 105. Daha fazla bilgi için bkz. Abdülkadir Özcan, "Ahmed Rıfat Efendi, Yağlıkçızâde", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2:130-1.

dille tekrarladığını ifade eder.[199] Kitabın genel düzeni de bu ulaşılabilir olma anlayışını yansıtır. Kitap, ahlaki terimlerin ve kavramların alfabetik biçimde düzenlenmiş bir listesi olarak tasarlanmıştır ve dolayısıyla daha çok ahlakla ilgili bir terimler sözlüğü gibi durur.

Yazarın geçmişten kalan bilgi ve töreye yeni bir şey eklemediğine dair beyanları elbette sıklıkla başvurulan bir mecazdır ve bu beyanlara çok da itibar etmemek gerekir.[200] Ahmed Rıfat'ın kitabında, 19. yüzyılın son yarısında ahlak kitaplarının üstlendiği yeni rolü gösteren pek çok husus vardır ve kitabı yazma nedenleri dışında, vatana ve topluma dair yeni ifade biçimleri ve bu iki kavram bağlamında tembellik sorunu bunlardan bazılarıdır. Ahmed Rıfat'ın metni yazma nedenleri, kitabın başında ifade ettiği ahlakı sade bir dille sunma amacının çok ötesine geçer. Yazar amacını "İslam toplulukları arasında hepimizin arzu ettiği maddi ve manevi terakkiye kavuşmak ancak ahlaki faziletlerle gerçekleşir" diyerek açıklar.[201] Bu cümle 19. yüzyıla özgü birçok özgün fikri içerir, ancak ilerleme ve ahlak arasındaki bağlantı özellikle dikkat çekicidir. Genç Osmanlıların fikirleri ve genel olarak Tanzimat döneminin idealleri, Ahmed Rıfat'ın vatan sevgisi tartışmalarında da önemli yer tutar. Eski anlamıyla vatan, kişinin kendi kasabası/kenti anlamına gelirken, Ahmed Rıfat bu kavramı Osmanlı nüfusunun yaşadığı toprakları kapsayan soyut bir düşünceyi desteklemek için kullanır. Ona göre "hubb-i vatan" (vatan sevgisi) içinde bulunulan hey'et-i ictimaiyyeye dahi şumulu" olan bir sevgidir ve kişinin yaşadığı yerle sınırlı değildir.[202] Klasik ahlak kitaplarının izinden gittiği iddiasına rağmen Ahmed Rıfat, yeni birer kavram olan vatan

[199] Yağlıkçızade Ahmed Rıfat, *Tasvir-i Ahlak*, 2.

[200] Ne yazık ki ahlak kitaplarıyla ilgili akademik çalışmalar bile bu beyanları olduğu gibi kabul etmekte ve tarihî gerçekler olarak tekrarlamaktadır. Örnek için bkz. Ağırakça, *Mekteplerde Ahlak*, 368, 375.

[201] Yağlıkçızade Ahmed Rıfat, *Tasvir-i Ahlak*, 4.

[202] *Age.*, 107.

ile toplumu (*hey'et-i içtimaiyye*) birbirlerine kenetleyerek, bir insanın neden ahlaklı olması gerektiğine ve nasıl ahlaklı olabileceğine dair bir zemin oluşturur.

Vatan kavramsallaştırmasıyla bağlantılı biçimde, Ahmed Rıfat açısından tembellik bir karakter kusuru olmaktan çok daha fazla önem taşır. Tembelliğin yavaş yavaş azaltılabileceğini ya da giderilebileceğini savunarak Ahmed Rıfat, tembelliği değiştirilmesi zor bir karakter özelliği olarak mazur görmeyi reddeder. Ona göre değişim tam anlamıyla bir süreç gerektirir. Didaktik bir dile başvurarak Ahmed Rıfat, ilk olarak tembelliğin bir değeri olduğu varsayımının yanlışlığını gösterir, zira ona göre tembellik kişinin dünyevi tutkulardan vazgeçmesini yansıtır. Ardından dinî fikirler ile tembellik (*betaet/betalet*) arasında var olduğu düşünülen bağlantıları ortadan kaldırır ve okuyucularını tüm dünyevi faaliyetleri terk etmenin bir ibadet eylemi olmadığı konusunda uyarır. Ahmed Rıfat, dünyevi işlerle uğraşılmaması gerektiğine dair eski mütalaaları göz ardı etmemeye büyük özen gösterir. Aslında bu mütalaaları kabul eder, ancak daha sonrasında "dünyanın" ne anlama geldiğini tanımlamaya devam eder. Bir tasavvuf deyişine atıfta bulunarak dünyayı, "insana Allah'ı unutturan şeyler" olarak tanımlar. Dolayısıyla "Allah'ı unutturmadığı, gaflete daldırmadığı" sürece, kişinin kendisini bu dünyanın işlerine dâhil etmesini caiz görür hatta teşvik eder.[203]

Ahmed Rıfat, "dünyayı" Allah'ı unutmaya (gaflet) yol açan her şey şeklinde yeniden tanımlayarak, bu kavramı önceki anlamlarından farklı bir yere koyar. Bu değişiklikle birlikte, kişiyi Allah'tan uzaklaştırmadığı sürece dünyanın ve dünyevi işlerin terk edilmesine gerek kalmaz. Ahmed Rıfat'a göre "tembellik her ne suretle yorumlanırsa yorumlansın davranış olarak çirkinlikten kurtulamaz."[204] Ahmed Rıfat açısından, okuyucularına kişinin Allah'ın iradesini unutmasına yol açma-

[203] *Age.*, 84.
[204] *Age.*, 83-4.

dığı sürece dünyevi işlerde bulunabileceğini göstermek büyük önem taşır. Bunun için yazar Peygamber Muhammed'in hayat hikâyelerinde (*siyer/siyar*) anlatılan bir kıssaya yer verir. Bazı kimseler tüm zamanını ibadete ayıran bir adamı övdüklerinde, Peygamber onlara şöyle bir soru sorar: "Ya ona yollarda kim hizmet etti ve ihtiyaçlarını hanginiz gördü? "Onlar da: Biz gördük Ya Resulullah deyince şan ve şeref sahibi büyük Peygamber: O halde siz bu adamı tembellikle kötülüyorsunuz" der.[205] Bu hikâyeyi aktaran Ahmed Rıfat, İslam'ın tembelliği teşvik ettiği iddiasına karşı çıkar ve İslami ilkelere dayanarak, en dindar görünen kişilerin bile tembelce davranışlarının hoş görülemeyeceği sonucuna varır.

Ahmed Rıfat bu iddiasını bir adım daha ileri götürerek, tembelliği yoksulluğa bağlar ve böylece tembellik ile Osmanlı İmparatorluğu'nun kaderini birleştirir. Ona göre tembelliğe neden olan şey yoksulluk değildir, tam tersine tembellik yoksulluğa neden olur.[206] "Geleneği" eleştiren bir tavırla, işleri "eski yöntemlerle" yapmanın artık kendi başına değerli sayılmaması gerektiğini belirtir:

> Bunun için herkes çalışıp gayret (*sa'y u gayret*) yolunu seçmeli ve onun kıymetli mahsulünü çoğaltmaya dikkat gösterip ötesini her şeye gücü yeten Allah'a havale etmelidir. "Babamızdan böyle gördük böyle bulduk" sözünün para edecek zamanı çoktan geçti.[207]

Bu bağlamda Ahmed Rıfat, yoksulluğun düzgün ve yeterli biçimde çalışmamanın bir sonucu olduğu şeklindeki dönemin hâkim liberal iktisat anlayışını benimsemiştir. Buradan ha-

[205] *Age.*, 84-5.

[206] Ahmed Rıfat'ın çağdaşı olan Rifâ'a Râfi' et-Tahtâvî, çalışan yoksullar ile aylak yoksullar arasında ayrıma giderek daha incelikli bir yaklaşımı tercih etmiştir. Juan R. I. Cole, "Al-Tahtawi on Poverty and Welfare", *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts* içinde, Michael David Bonner, Mine Ener ve Amy Singer (ed.) (New York: State University of New York Press, 2003), 223-38.

[207] Yağlıkçızade Ahmed Rıfat, *Tasvir-i Ahlak*, 190. Bu görüş, önceki kuşakların âdetlerini düşüncesizce tekrarlamaya dair Kur'an-ı Kerim'de geçen ayete bir göndermedir (2:170).

reketle zengin kişileri tembellikle ilişkilendirerek tartışmaya devam eder ve emek harcamadan servet sahibi olan zengin ve tembel insanları eleştirir (*emeksiz servete malik olanlar*). Ahmed Rıfat zengin olmanın getirdiği şatafatın ve ağırlığın, zengin kişileri tembel olarak tanımlamayı zorlaştırdığını da alaycı biçimde ekler. Dolayısıyla metinde tembellik suçlamasının sınıfsal sınırları aştığı görülebilir.

Birçok Osmanlı ahlakçısı, çalışmayı ve çalışkanlığı öncelikli hâle getiren bir dilin güçlendirilmesinin bir parçası olarak kanaat kavramının yeniden tanımlanmasına ve dönüştürülmesine katkıda bulunmuştur.[208] Bu çabaların bir yönü de kanaat erdeminin meskenet erdeminden ayrıştırılmasıydı.[209] Pek çok Osmanlı ahlakçısına göre tembellik sorununun temelinde kanaatkârlığın dinî bir eylem olduğuna dair yaygın inanış yatmaktaydı. Ahmed Rıfat için kanaat, doymak bilmeyen açgözlülüğün yokluğu anlamına geliyordu. Peygamber'in kanaati öven bir hadisini aktardıktan sonra Ahmed Rıfat, okuyucularına dikkatlice şöyle bir uyarıda bulunur:

> Sakın bundan fakir ve miskinliği tercih anlamı anlaşılmasın! Kanaat bunlarla değildir. Teşebbüs de çalışmayı, kazanmayı terk ile işi kadere bırakmak değildir. Bunlar hep, tembelliği tevekkül; gayret azlığını kanaat suretinde görenlerin yanlışlığıdır.[210]

Ahmed Rıfat'ın tembelliği tevekkülden ayırması, bazı kavramların anlamlarını dönüştürürken onları korumaya ve yaşatmaya yönelik kesintisiz çabanın mükemmel bir örne-

[208] Kanaat kavramının daha eski dönemlerdeki tanımları için bkz. Abdulkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi, Tasavvuf İlmine Dair,* Süleyman Uludağ (ed.) (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 299-301. Namık Kemal'in bu kavrama yaklaşımı için bkz. Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, 219.

[209] 19. yüzyıl metinlerinde geçen *meskenet* kavramı, bu kitapta miskinlik ve uyuşukluk anlamında kullanılmaktadır. Öte yandan bu kavramın her zaman olumsuz çağrışımlara sahip olmadığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Nabi'nin *Hayriyye* isimli eserinde böyle bir örneğe rastlanmaktadır: "Meskenet hasletin eyle i'dad" (Yoksun olduğun iyi huyları [mülayimlik] geliştir). Mahmut Kaplan, *Hayriyye – Nabi*, 313.

[210] Yağlıkçızade Ahmed Rıfat, *Tasvir-i Ahlak*, 298.

ğidir. Bu meşakkatli görev, sonraki kuşağın bazı mensupları tarafından terk edilecektir. Mehmed Tayyib'in yaklaşımı bu duruma iyi bir örnektir. Bir ulema mensubu ve İstanbul'daki Fatih Camii'nde hoca olan Mehmed Tayyib, 1908 yılında "Sa'yin meşruiyeti" isimli bir makale yayımladı.[211] Bu makalede kanaati bir fazilet olarak kabul eden Mehmed Tayyib, makalenin ilerleyen kısımlarında okuyucularını bundan kaçınmaya davet eder, zira ona göre kanaat ilerlemenin önünde büyük bir engel teşkil etmekteydi. Kanaat ancak Müslüman cemaati güvenli bir ekonomiye ve geleceğe kavuştuktan sonra uygulanabilirdi.[212] Ahmed Rıfat'ın kanaat kavramı yeniden şekillendirme çabalarına kıyasla, Mehmet Tayyib'in konumu çok daha farklı bir bakış açısını yansıtır. Tüm dinî değerlerin eşit olmadığına, bazı erdemlerin ilerlemeye engel olduğuna ve Müslüman cemaatin ekonomik güvenliğinin bunlara göre öncelikli olduğu şeklinde radikal bir kabulleniş söz konusudur. Mehmed Tayyib'e göre İslam hukuku perspektifinden bakıldığında, İslami normların sınırları içinde kalan bir fıkıhçı, belirli bir bağlamda kamu menfaatleri (*maslaha*) için daha faydalı olduğu sürece bir eylemi/uygulamayı diğerine tercih edebilirdi. Mehmed Tayyib'in buradaki tercihi, piyasa ekonomisinin değerleriyle ve ulus devletlerin siyasi hedefleriyle örtüşen bir seçimle sonuçlanması bakımından anlamlıdır. Bu yaklaşım, modern dönemde tüm dinî değerlerin savunulamayacağı manasını taşır. Diğer milletlerin "saat başı" ilerlediğine işaret eden Mehmed Tayyib, kanaat adına bir köşeye çekilip inzivaya geçmenin, Müslüman kardeşlerine fayda sağlamamanın ve tembellik etmenin Allah'ın iradesine uygun olduğunu düşünmenin ve ilahi bir yardım beklemenin menfur bir iş olduğunu belirtir. Mehmed Tayyib açısından, Osmanlıların eylemlerinin "kutsal yönünün" (kıblesinin) devletin ve Müs-

[211] Mehmed Tayyib (Fatih dersiamlarından), "Sa'yin meşruiyeti", *Beyan'ul Hakk* 1, sayı 13 (4 Zilhicce 1326/28 Aralık 1908), 283.
[212] *Age.*

lüman cemaatin kurtuluşu olması gerektiği açıktır.[213] Sonuç olarak bir ulema mensubu, ulema tarafından çıkarılan bir dergide, 1908'deki Jön Türk devrimini takip eden kargaşalı günlerde bir yazı kaleme alıp, geleneksel olarak gördüğü şeylerin modern koşullarda artık geçerli olmayabileceğini güçlü bir şekilde vurgulayabiliyordu. Ulema içinde konumu göz önüne alındığında, Mehmed Tayyib belki de *maslaha* yaklaşımıyla meşru hâle gelmiş görüşlerini ifade etmekte görece daha rahattı. Ahmed Rıfat ile Mehmed Tayyib'in yazılarında kanaat konusundaki yaklaşım farklılıkları, yazıldıkları tarihsel bağlamların yanı sıra Müslüman Osmanlıların çalışkanlığı teşvik etmek için İslami terminolojiyle uğraşma biçimlerinin çeşitliliğini de yansıtır. Kitabın Beşinci Bölümünde, 1908 devrimini takip eden dönem ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Yağlıkçızade Ahmed Rıfat'ın kitabından birkaç yıl sonra yayımlanan Hüseyin Remzi'nin (1839-96) *Ahlak-ı Hamidi* isimli ahlak kitabı çalışma ve tembellik üzerine bir dizi yeni yaklaşım sunar.[214] Hüseyin Remzi, 19. yüzyılın ikinci yarısının en önemli yazarlarından biriydi. Mekteb-i Mülkiye ve Baytar Mektebi gibi çeşitli Osmanlı okullarında ders veren seçkin bir askerî doktor olan Hüseyin Remzi aynı zamanda Cemiyet-i Tıbbıye-i Şahane-i Osmaniye'nin kurucu üyelerindendi. Bu bölümün başında bahsi geçen daha sonraki dönemin milli şairi Mehmet Akif, muhtemelen onun Baytar Mektebi'nde talebesiydi. Louis Pasteur'ün kuduz aşısını keşfetmesinden bir yıl sonra 1886'da Hüseyin Remzi, aşının uygulanması ve mikrobiyolojideki son gelişmeler hakkında bizzat Pasteur'den bilgi almak üzere Osmanlı hükümeti tarafından Paris'e gönderildi.[215] Kendisi ayrıca geniş kitleler için tıp, sağlık, hijyen,

[213] *Age.*

[214] Hüseyin Remzi, *Ahlak-ı Hamidi* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1310/1892). Bu kitabın ismi iki anlam taşır ve hem övülen anlamına gelen *hamid* kelimesine hem de dönemin padişahı II. Abdülhamid'e gönderme yapar. Padişaha yapılan bu tür göndermeler, ne yazık ki tarihçilerin dönemin ahlak metinlerindeki sadakat vurgularını ön plana çıkartıp, özgün yönlerini göz ardı etmelerine yol açmıştır.

[215] Doğan Ceylan, "A Military Doctor Pioneer of Preventive Medicine in Turkey:

zooloji, jinekoloji, aile hayatı ve ahlak üzerine birçok kitap da yayımladı.

Ahlaka dair görev bilgisine dayalı bir açıklama sunan *Ahlak-ı Hamidi,* bu yönüyle erdemler ile erdemsizlikler arasındaki dengeyi ele alan eski yaklaşımlardan belirgin biçimde ayrılır.[216] Ahmed Rıfat'ın aksine Hüseyin Remzi, kitabının başında klasik kitaplara olan şükranını ifade etmez. Bunun yerine kitap boyunca Kınalızade'ye ve Platon'a serbestçe atıflarda bulunur (bu isimlerin devam eden etkisinin bir göstergesidir).[217] Çalışmanın önemine ayrılmış bir bölümde, çalışmanın değerini çeşitli açılardan tartışan Hüseyin Remzi, ontolojik bir açıklamayla başlar ve kuşlar nasıl uçmak için yaratılmışsa, insanlar da çalışmak için yaratılmıştır diyerek çalışmayı insan varoluşunun temel bir yönü hâline getirir.[218] Hüseyin Remzi çalışmayı insanı bir bütün hâline getirmesi gereken bir şey olarak sunar. Çalışmanın ontolojik gerekliliğine yapılan bu vurgu, bu kitabın yayımlamasından dört yıl sonra *Behcet'ül Ahlak* isimli kitabını yayımlayan Abdullah Behcet'in görüşleriyle benzerlik gösterir. Abdullah Behcet de tembelliği insan varoluşunun özüne taban tabana zıt olacak biçimde "hikmet-i hilkatin ibtali" (yaratılış amacının iptali) olarak görüyordu.[219]

Hüseyin Remzi'nin eserinde yaptığı iki tartışma, bu kitabın amacı açısından ayrı bir önem taşır. İlk olarak, *Ahlak-ı Hamidi* diğer birçok ahlak metninin farklı biçimlerde ortaya koyacağı bir metaforun ilk örneklerinden birini sunar. Bu metafor,

Colonel Dr. Hüseyin Remzi Bey", *TAF Preventive Medicine Bulletin* (2008): 347-50. Alıntı yapılan eser için: Ekrem Kadri Unat, "Muallim Miralay Dr. Hüseyin Remzi Bey ve Türkçe Tıp Dilimiz", *IV. Tıp Tarihi Kongresi Kitabı* içinde, *İstanbul, 1996* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 239-52.

[216] Hüseyin Remzi, *Ahlak-ı Hamidi*, 27-9 ve ilgili sayfalar.

[217] Platon'a yapılan atıflar için bkz. *Age.*, 35. Kınalızade için bkz. *Age.*, 40.

[218] *Age.*, 51. Benzer bir kuş örneğinin verildiği bir başka eser için bkz. Ali Rıza, *Kızlara Mahsus İlm-i Ahlak, Üçüncü Kısım* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1316/1899), 69.

[219] Abdullah Behcet, *Behcet'ul Ahlak*, 143.

kişinin bedenini bir makineye ve insan toplumunu bir fabrikaya benzetir ve dolayısıyla makineleri ve fabrikaları içerir.[220] Hüseyin Remzi daha sonrasında bu metaforu, ikinci ve son ahlak kitabı *Hocahanım, Hanımkızlara Dürus-u Ahlak*'ta (1897) yeniden ele alır (bölümün bir sonraki kısmında ele alınacaktır).[221] Hüseyin Remzi'nin açıklamasına göre fabrika metaforu bireyin toplumun işleyişindeki rolünün önemini tasvir eder. Yazar açısından bu fabrikadaki tüm işler çok önemlidir ve hepsi eşit öneme sahiptir, zira küçük ve büyük işler arasında hiçbir fark yoktur. Hüseyin Remzi böylelikle okuyucularını her türlü görevlerini özenle ve dikkatle yerine getirmeye teşvik eder.

Fabrika, ahlaka dair gelişmekte olan görev bilgisine dayalı yaklaşımı mükemmel biçimde tamamlayan bir metafordu. Pek çok ahlakçının çalışma ile neyi kastettiklerine dair muğlak dilini tamamlayan bu metafor, ahlak yazarlarına tahayyül ettikleri yeni toplumu tarif etmeleri için kolaylıkla bulunabilen ve büyüleyici bir etki taşıyan makine imgesi yardımıyla açıklayıcı bir güç sağlıyordu. Bu toplumda her bir birey belli bir görevin sorumluluğunu alan bir dişliye benzetiliyordu. İlerleyen dönemlerde bu imge, bir bireyin başarısızlığının tüm bir nüfusun başarısızlığı (çalışkanlık kültürünün temel varsayımlarından biri) anlamına geldiği inancını da destekleyecekti.[222] Anson Rabinbach'a göre makine metaforu 19. yüzyılın en yaygın metaforlarından biriydi ve "doğadaki, teknolojideki ve toplumdaki çeşitli emek formlarını tek bir mekanik çalışma imgesinde birleştiriyordu"[223] Makine sadece uyum içinde çalışan ideal toplumun metaforu

[220] Hüseyin Remzi, *Ahlak-ı Hamidi*, 52-3.

[221] Hüseyin Remzi, *Hocahanım, Hanımkızlara Dürus-u Ahlak* (İstanbul: Artin Asaduryan Şirket-Mürettibiye Matbaası, 1315/1897).

[222] Namık Kemal, başta Osmanlı İmparatorluğu ve İran devleti olmak üzere Müslümanların (ve yönettiği devletlerin) ittifakına ilişkin vizyonunu açıklarken makine metaforuna başvurmuştur. Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, İsmail Kara ve N. Y. Aydoğdu (ed.) (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 84-5.

[223] Rabinbach, *The Human Motor*, 25.

olarak değil, aynı zamanda tükenmez üretim güçleri olması sebebiyle de birçok 19. yüzyıl Osmanlı mensubunun hayal gücünü büyüledi. İnsan bedenine benzeyen ve yorgunluktan ve tembellikten yoksun olan makine çalışkanlığın ta kendisiydi. Sonuç olarak makine imgeleri, ilerleme için nüfusun harekete geçirilmesi ve uygarlık düzeyinin çıtasının belirlenmesi tartışmalarında sık sık ortaya çıktı.[224]

Ahlak-ı Hamidi'de bu kitap için önem taşıyan diğer tartışma ise yazarın kanun ve nizamı çalışkanlıkla, kanunsuzluğu ise tembellikle eş tutmasıdır. Hüseyin Remzi'ye göre insanı kanun ve nizama itaat ettiren şey yüksek ahlak sahibi olmasıdır. Yüksek ahlak sahibi olmak ise çalışkan olmakla mümkündür. Ona göre tembellik insanı suçlu olmaya götürür. Eğer bir kişi çalışmazsa, kendi arzularının ve yanılsamalarının peşinden giderek "tembelliğe batar" ve böylece suçluya dönüşür.[225] Fabrika makinesi metaforunun yanı sıra buna benzer görüşler, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki başka ahlakçıların yazılarında da yer alacaktı. Hüseyin Remzi'nin metninde bulunmamakla birlikte, bu tür görüşler ahlaki söylemlerde geliştirilen daha yoğun dışlayıcı anlatıları doğrulamak için kullanılacaktır (bahsi geçen metinler ilerleyen bölümlerde incelenecektir).

Bu noktada, 19. yüzyılın son çeyreğindeki tüm ahlakçıların çalışmanın ahlakileştirilmesi konusundaki yeni gerilimleri benzer biçimlerde ifade etmediklerini belirtmek gerekir. Hüseyin Remzi tembelliği suçlulukla ve çalışmayı fabrikaların bütünleşik işleyişiyle kolaylıkla ilişkilendirse de, Ahmed Rıfat'ın kendi eserinde yaptığı gibi kanaat kavramının keskin bir yaklaşımla ele almaz. Ahmed Rıfat'ın aksine Hüseyin Remzi, kanaat kavramını kişiyi daha çok çalışmaya iten bir kavram olarak (yeniden) tanımlamaz. Kanaat üzerine yaptığı kısa bir tartışmada, kanaati kişinin yeme, içme ve giyinme konusunda

[224] Doğa üzerindeki hâkimiyet kurmanın ve makinelerin nasıl uygarlığın bir göstergesi hâline geldiği hakkında daha fazla bilgi için bkz. Adas, *Machines as the Measure of Men*.

[225] Hüseyin Remzi, *Ahlak-ı Hamidi*, 54-5.

sahip olması gereken bir iktifa hâli olarak tanımlar ve bu konularda aşırıya kaçmanın hoş karşılanmayacağını belirtir.[226] Hüseyin Remzi'nin bu tanımlaması, kavramın daha önceki formülleştirmeleriyle çok daha uyumludur ve bazı çağdaşları tarafından dile getirilen yeni gerilimleri yansıtmadığı gibi, daha fazla çalışkan olma çağrılarına da meydan okumaz ya da bu çağrıları zayıflatmaz.

Hüseyin Remzi'nin kanaat tartışması örneğinden de anlaşılacağı üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nda ahlak janrının belli bir istikrarsızlık sergilediğini söylemek mümkündür. Dönemin ahlak metinlerinde sıklıkla karşımıza çıkan kavramlar karmaşık bir pratiği yansıtır. Bazı metinler Osmanlı çalışkanlığına dair modern kaygıları dile getirerek çalışma ve tembelliğe dair yeni yaklaşımları ifade ederken, diğerleri kendisinden önceki ahlak metinlerini daha yakından takip eder. Sonuç olarak "tekil bir tarihsel hareketliliğe uygun olmayan kıyafetlermiş gibi tutumları, duyarlılıkları ve hatıraları" bir kenara bırakmanın hiç de kolay olmadığı apaçık ortadaydı.[227] Örneğin tembelliğin neden bir ahlaksızlık olduğunu açıklarken Abdullah Behcet, bunun kişinin ahiret işlerini ertelemesine (*umur-u uhreviye*) yol açmasının, dünyevi işlere yönelik tembellikten çok daha kötü olduğuna işaret eder.[228] Benzer biçimde Mehmed Said'in (ö. 1921) *Ahlak-ı Hamide* (1317/1879-80) isimli ahlak kitabı Gazali, Kınalızade ve Kemalpaşazade'den alıntılar yaparak daha önceki metinlerdeki savları yineler.[229] Mehmed Said'e

[226] *Age*., 41.

[227] Talal Asad, *Formations of the Secular* (Stanford, California: Stanford University Press, 2003), 222.

[228] Abdullah Behcet, Kınalızade'nin *Ahlak-ı Alâi*'sinin yanı sıra *Ahlak-e Celali*, *Ahlak-e Muhsini* (Farsça) ve *Risale-i Ahlak* (Arapça) gibi diğer eserlere de atıfta bulunur. Abdullah Behcet, *Behcet'ul Ahlak*, 144.

[229] Mehmed Said hakkında çok fazla şey bilinmemekle birlikte, klasik metinler hakkında bilgi sahibi olduğu, Arapça metinleri tercüme ettiği ve Türkçe, Arapça ve Farsça dilbilgisinde uzmanlığı bulunduğu kabul edilmektedir. *Sicill-i Osmani* kayıtlarına göre Mehmed Said, Arapçayı İstanbul'da yayımlanan Arapça bir gazete olan *el-Cevâib'in* yazarlarından Ahmed Fahir Efendi'den öğrenmiştir. Pakalın, *Sicill-i Osmani Zeyli*, 55. Mehmed Said'i dönemin emsal kişisi olarak

göre tembellik bir ahlaksızlıktır, zira kişiyi "sağlığını koruması için gerekli olan şeyleri tedarik etmeyi sağlayacak parayı kazanmaktan", "düşmanlarından korunmaktan" ve "doğru yola sevk edecek bilgileri edinmekten" alıkoyar.[230] Kulağa ne kadar muğlak gelse de, bu savlara 19. yüzyıl öncesi metinlerde sıkça rastlamak pekâlâ mümkündür.[231] Benzer biçimde, kanaat kavramı bazı ahlak metinlerinde eski çağrışımlarıyla yer alırken, başka meselelerde yeni bir terminolojiyle karşımıza çıkar. Özetle, terimleri ve kavramları yeniden formülleştiren kitapların yazarları bile eserlerinde klasik şablonları her zaman için göz ardı edememişlerdir. Eski anlamlar varlığını sürdürmüş ve zaman zaman yenileriyle iç içe geçmiştir.

Kategorilerin katı tanımlamalara dönüştüğü bu tür kategorik istikrarsızlıklar, genellikle büyük toplumsal dönüşüm dönemlerinde daha görünür hâle gelir.[232] Söz konusu istikrarsızlığın çok sayıda nedeni olabilir. Osmanlı İmparatorluğu'nda ahlak janrındaki daha önceki formülleştirmelerin bahsedilen tekrarları, daha önceki anlamlarda ısrarı mı, yoksa daha önceki kaynaklardan basit bir kopyalama eylemini mi (başka bir deyişle önceki eserlerin artık mahiyetini mi, yoksa II. Abdülhamid döneminin siyasi kısıtlamalarına karşı bir ihtiyatı

ele alan Somel, Osmanlı İmparatorluğu'nda ahlak eğitimine dair incelemesini onun eserine dayandırır. Somel, *Modernization of Public Education*, 191-2.

[230] Mehmed Said, *Ahlak-ı Hamide* (İstanbul: Elcevaib, 1297/1879-80), 43. Mehmed Said tevekkül kavramını tartışırken, kişinin canı, malı ya da namusu tehlikedeyse tevekkülün uygulanamayacağını savunur hatta bu gibi durumlarda tevekkülün günah sayılabileceğini bile öne sürer. Mehmed Said'in bu tartışmasında o dönemde yerleşik hâle gelmiş olan vatan kavramının yer almaması özellikle ilginçtir. Mehmed Said, *Ahlak-ı Hamide*, 17.

[231] Mehmed Said, tembelliği kınarken Kemalpaşazade'nin 16. yüzyıla ait bir risalesinden alıntı yapar ve çalışmanın bir farz olarak görülmesi gerektiğini belirtir. Görüşünü güçlendirmek için Mehmed Said, 12. yüzyılda yaşamış bir imamın (Ez-Zeri'a'nın yazarı Ragıb el-İsfahani (ö. 1108)), kişinin ancak hayatın gerekliliklerini sağladıktan sonra zorunlu dinî görevleri yerine getirebileceğini ve dolayısıyla geçimini sağlamanın vacip olduğunu savunduğuna dair kanıtlar ileri sürer.

[232] Michael McKeon, "Generic Transformation and Social Change: Rethinking the Rise of the Novel", *Theory of the Novel: A Historical Approach* içinde, Michael McKeon (ed.) (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000), 383.

mı) yansıtır?[233] Kanaat kavramı için belki geçerli olmasa da, bu seçimlerin bazılarının siyasi olduğu açıktır. II. Abdülhamid rejiminin despotluğunda yayın yapan bazı yazarlar, kimi kritik kavramların yeni anlamlarını önemsiz gösterdiler. Örneğin Abdullah Behcet 19. yüzyılda eşitlik anlamına gelmeye başlayan ve siyasi bir ağırlık kazanan müsavatı klasik anlamıyla (yani "hayırlı bir işte ortak olmak ve paylaşmak") tanımlar.[234] Bununla birlikte, bu tutarsızlık 20. yüzyılın ilk on yılında önemli ölçüde azaldı ve 1908 yılına gelindiğinde neredeyse tamamen ortadan kalktı. Bazı yazarlar uzun zamandan beri varlığını sürdüren ahlak mesellerine atıfta bulunmaya devam etseler de, çoğu yazar ahlakı ve onun hayati kavramlarını tartışırken yeni anlam evrenleriyle meşgul oldu.

1.4.1 Çalışmaya Dair Söylemleri Cinsiyetlendirmek

Osmanlı İmparatorluğu'nda çalışkan millet olmaya dair yapılan tartışmalar, en başından itibaren cinsiyetlendirilmiş anlatılar içinde kendisine yer buldu. Birçok ahlak yazarı çalışkanlık tartışmalarının merkezine çeşitli sınıflardan hem erkekleri hem de kadınları yerleştirse de, bunu farklılaştırarak yaptılar. Çalışkanlık-tembellik şeklindeki yerleşik ikilik hem erkeklerin hem de kadınların bir gruba ya da diğerine kategorize edilmesini gerektiriyor gibi duruyordu. Her iki toplumsal cinsiyet için de çalışmanın vurgulanan değeri ve hedefleri farklıyken, onları her iki kategoriye de yerleştiren nitelikler farklıydı.[235] Bu dönemde Osmanlı erkek ahlakçılarının kadın

[233] "Artık", "ortaya çıkan" ve "hâkim" gibi kavramlar için bkz. Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Londra ve New York: Oxford University Press, 1977).

[234] *Behcet'ul Ahlak*, 72. Bu anlamda Abdullah Behcet'in müsavat tanımı Şemseddin Sami'nin tanımıyla karşılaştırılabilir. *Behcet'ül Ahlak*'tan üç yıl sonra yayımlanan Şemseddin Sami'nin ufuk açıcı sözlüğünde müsavat, bir kişinin diğeri üzerinde imtiyazı olmadığı ve mevki ve durum bakımından denk olmak şeklinde tanımlanır. Şemseddin Sami [Fraşeri], *Kamus-i Türki*, 1334.

[235] Sadece birkaç çalışma, emek tarihi perspektifinden kadın ve çalışma tartışmalarına

okuyuculara seslenirken duygulara hitap etmelerinin yanı sıra sınıfçı varsayımları ve toplumsal cinsiyet temelli beklentileri, bu ahlak yazarlarının okuyucularını nasıl tahayyül ettiklerini ortaya koyar.

Geç 19. yüzyıl Osmanlı ahlakçılarının çoğu, çalışkanlık sorumluluğu söz konusu olduğunda hem erkeklere hem de kadınlara eşit muamele gösterir. İlk ahlak kitabı *Ahlak-ı Hamidi*'yi yayımladıktan birkaç yıl sonra Hüseyin Remzi bu kez kız öğrencilere yönelik *Hocahanım, Hanımkızlara Dürus-u Ahlak* (bundan sonra *Hocahanım* olarak anılacaktır) isimli bir ahlak kitabı kaleme aldı. İsminden anlaşıldığı kadarıyla kitap, geleceğin kadın öğretmenlerine yönelik yazılmıştı. Kitap ilk olarak, özellikle kadınlara hitap eden ve Osmanlı İmparatorluğu'nda kadınlara yönelik en uzun ömürlü ve nispeten yüksek tirajlı süreli yayın olan *Hanımlara Mahsus Gazete*'de[236] yayımlandı.[237] Hüseyin Remzi bu kitapta çalışmanın değerini ve önemini tartışırken daha önceki metninde yer alan benzer savlara başvurur. *Ahlak-ı Hamidi*'de olduğu gibi, çalışmaya kişiliğin, ahlakın ve toplumun gelişiminde merkezî bir rol atfedilir. Yazarın önceki eserine benzer şekilde *Hocahanım*, ahlakın görev bilgisi üzerinden bir açıklamasını sunar. Ancak Hüseyin Remzi'nin bu kitabındaki çalışma ve çalışkanlık tartışması, genel okuyucu kitlesine hitap eden önceki kitabından birkaç açıdan farklılık gösterir.

Hüseyin Remzi'nin ikinci kitabının özgünlüğü kadın okuyucular için yazılmış olmasından kaynaklanmıyordu, zira bu dönemde kadınlar için yazılmış başka ahlak metinleri de vardı. Kitabın özgünlüğü daha ziyade, yazarın okuyucularını nasıl

odaklanmıştır. Karakışla, *Women, War, and Work in the Ottoman Empire*, 49-52, 91.

[236] Bu dergi için bkz. Elizabeth Frierson, "Unimagined Communities: State, Press, and Gender in the Hamidian Era", Yayımlanmamış Doktora Tezi (Princeton Üniversitesi, 1996).

[237] Başlığına karşın, bu kitabın tek bir baskısının olması ders kitabı olarak kullanılmadığına işaret ediyor olabilir. Öztürk'ün kitabı başlığından ötürü ders kitabı olarak sınıflandırmış olması mümkündür. Öztürk, "Ahlak kitapları", 31-9.

tasavvur ettiğinde ve bunun kitabın biçimini, içeriğini ve hitap tarzını, aynı yazarın daha önceki ahlak kitabına kıyasla nasıl şekillendirdiğinde yatar. *Hocahanım*, kadın bir ahlak hocasının öğretmen olmak üzere eğittiği hayalî bir kız öğrenci grubu için yazılmıştır. Dolayısıyla öğretmenlik, Hüseyin Remzi'nin kadınların yapabileceği bir meslek olarak varsaydığı bir meslektir.[238] Kitap bir sınıf ortamında, öğrenciler ile öğretmenleri arasındaki diyalogları sunacak şekilde düzenlenmiştir ve her bölüm "ders" başlığını taşır. Her ders, öğretmen tarafından aile, temizlik, dürüstlük, hamiyet, bayrak ve sancak ve askerlik görevi[239] gibi bir dizi ahlaki ve milli kavram hakkında sorulan bir soruyla başlar. Görülebileceği üzere, ele alınan konular eski ahlak kavramları ile toplumsal ve siyasi açıdan ağırlık kazanmış kavramların bir karışımı şeklindedir.

Hocahanım'da Hüseyin Remzi, kadın öğretmen adayları için tembelliği görselleştirmelerine yardımcı olacak bir imge sunar. Kitaptaki kadın öğretmen, Avrupa'da gördüğü bir tabloyu anlatır, başka bir deyişle erkek bir ahlakçının kitabında hayali Osmanlı kadını bir öğretmen, öğrencileri ile bir Avrupa tablosu arasında aracılık yapar. Tabloda tembellik, "açlığın koluna" yaslanarak çok yavaş yürüyen bir kadın şeklinde tasvir edilir. İlkbaharını yatakta, sonbaharını hastanelerde geçiren kadının paltosu örümceklerle kaplıdır. Bu tuhaf tabloyla okuyucusunun dikkatini çektikten sonra Hüseyin Remzi, tembelliğin yıkıcı gücü konusunda şöyle bir uyarıda bulunur: Tembellik yoksulluk getirir ve yetenek ile bilgiyi yok eder. Ona göre tembel bir insan sadece kendi yıkımına da neden olmaz, zira tembellik bir hastalıktır ve sadece bireyi değil, aynı zamanda tüm bir nüfusu da mahveder.[240]

Hüseyin Remzi'nin Avrupa ziyaretlerinde böyle bir tablo görüp görmediğini kestirmek mümkün değildir, ancak yaptığı

[238] İlk Darulmuallimat (Osmanlı kadın öğretmen okulları) 1870'te açılmıştır.
[239] Hüseyin Remzi'nin orduya ilişkin görüşlerinin incelemesi bu kitabın 4. bölümünde bulunabilir.
[240] Hüseyin Remzi, *Hocahanım, Hanımkızlara*, 92.

tasvir nettir: Tembellik bir kadındır. Kadının yaşı belirtilmese de, yaptığı tasvirden yaşlı olduğunu ve örümceklerle kaplı bir palto giydiği anlaşılır, yani geçmiş bir çağa ait bir kişidir. Gençlik yıllarını hareketsizlik içinde geçirmek gibi geçmişte yaptığı hatalar nedeniyle ilerleyememektedir. Bu tasvir tembellik ile yoksulluk, yaşlı ile istenmeyen, kadın ile toplumsal hastalıklar ve yanlış geçirilmiş bir gençlik ile nihai kıyamet arasında doğrudan bir bağlantı kurar. Tablodaki kadın bir bireyden daha fazlasıdır. Hüseyin Remzi'nin uyarısı açıktır, tembellik tüm bir insanlığı yok eder.[241]

Hüseyin Remzi çalışmanın önemini anlatırken genel (erkek?) okuyucu kitlesi için kullandığı kavramları ve metaforları tekrar vurgulamaktan kaçınmaz. Tembellik yıkım getiriyorsa, o hâlde çalışmak en büyük toplumsal görevdir. Geç dönem Osmanlı metinlerinde hamiyet (vatanseverlik) kavramı, vatan sevgisini tanımlamak için kullanılmıştır.[242] Hüseyin Remzi, hamiyeti tanımlarken, daha önceki kitabında kullandığı fabrika metaforunu kullanarak bireyin toplumdaki rolüne atıfta bulunur. "Toplum bir fabrika gibidir. . . . Makineler birbirine bağlı bir şekilde çalışır ve makineleri birbirinden ayırmak mümkün değildir. Toplumun devamını (mümkün kılan şey) hamiyettir."[243] Vatan sevgisinin kavranmasıyla kişi, toplumsal yaşamdaki rolünü ve çalışkan olma görevini kavrar. Okuyucu kitlesinin cinsiyetinden bağımsız olarak, Hüseyin Remzi açısından hamiyet ile makine imgesi arasındaki bağlantı, bu kitlenin çalışkanlık konusunda eğitilmesinde büyük önem taşır.

Hüseyin Remzi'nin *Hocahanım*'ından birkaç yıl sonra, bir hükümet çevirmeni (*mabeyn-i hümayun cenab-ı mülukane mütercimi*) olan Ali Rıza *Kızlara Mahsus İlm-i Ahlak*

[241] *Age.*, 93-4.

[242] *Kamus-i Türki*'de *hamiyet* vatanseverlik olarak tanımlanır: "İnsanın memleketini ve aile-i taallukatını tecavüz ve hakaretten himaye ve muhafaza itmesi gayreti" Şemseddin Sami [Fraşeri], *Kamus-i Türki*, 559.

[243] Hüseyin Remzi, *Hocahanım, Hanımkızlara*, 123-4.

isimli kitabını yayımladı.[244] Tıpkı Hüseyin Remzi gibi, Ali Rıza da kadın okuyucularına çalışmayı bir zorunluluk olarak tanımlıyordu ve kuşlar için uçmak ne ise insanlar için de çalışmak odur diyerek çalışmanın asli rolünü vurguluyordu.[245] Ali Rıza'ya göre çalışmayan kişiler kendi doğalarına karşı savaşıyorlardı ve kendi milletlerine zarar veriyorlardı. Okuyucularının millet kavramının ne kadar önemli olduğunu bilmediklerini göz önünde bulundurarak Ali Rıza, bu kavramı dinî bir cemaate mensup olmanın kıymetiyle ilişkilendirerek açıklar. Ona göre aynı ülkenin vatandaşı olmak, aynı dinî topluluğun üyesi olmak gibidir.[246] Benzetmeyi daha da genişleten Ali Rıza, soyut toprak kavramı ile dinî bir topluluğu birbirine bağlayan belirli bir inanç sistemi arasında benzerlik kurar. Bu millette birey çok önemli bir role, tüm milletin kaderini etkileyen bir role sahiptir. Kitabın *Adab-ı İslamiye* (İslam Ahlakı) başlıklı bölümünde Ali Rıza, Hüseyin Remzi'ye benzer şekilde, tembelliğin bulaşıcı bir hastalık olduğunu ve bir toplumdaki tek bir tembelin o toplumun tüm mensuplarını çalışmaktan alıkoyacağını savunur.[247] Ali Rıza sadece birkaç sayfada, milletin ve millet olmanın ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturarak ve çalışkanlık söylemlerinde giderek daha fazla işler hâle gelecek olan dışlayıcı bir dili (bir sonraki bölümde değinilecektir) kullanarak, kadın okuyucularına çalışma ahlakını başarılı biçimde sunar.

Kadınlara yönelik erkekler tarafından yazılan bu ahlak metinlerinin ayırt edici özelliklerinden biri, meseleleri sıklıkla duygusal düzeyde ele almasıdır. Bu metinlerde mutluluk, aşk,

[244] Ali Rıza, *Kızlara Mahsus İlm-i Ahlak, Birinci Kısım*; Ali Rıza, *Kızlara Mahsus İlm-i Ahlak, Üçüncü Kısım*. Rumi takvime göre 1316 ile 1323 yılları arasında dört baskı yapmış olduğu göz önüne alındığında, kitabın yaygın biçimde kullanılan bir ders kitabı olduğunu varsaymak akla yatkındır. Ali Rıza, 20. yüzyılın başında ve 1908 devriminden sonra yayın yapan az sayıdaki ahlakçıdan biriydi. Konu hakkında daha fazla bilgi için Beşinci Bölüme bakınız.

[245] *Age.*, 69. Eserde tekrarlanan bu metaforun kaynağını tespit edemedim.

[246] Ali Rıza, *Kızlara Mahsus İlm-i Ahlak, Birinci Kısım*, 6-7.

[247] *Age.*, 30-2.

neşe, hüzün, acı ve can sıkıntısı çalışmanın değerine ilişkin ahlaki tartışmalarda sıklıkla öne çıkan duygu durumlarıdır. Hüseyin Remzi'nin *Hocahanım*'ında tembelliğin yaşlı ve bunalımlı bir kadın olarak temsil edilmesine benzer biçimde, Ali Rıza'nın kitabında disiplinli çalışma bir mutluluk kaynağı hatta yaşam iksiri olarak sunulur.[248] Yazara göre çalışmayan bir kişi muhakkak mutsuzdur ve boş zamanlarından zevk alamaz.[249] Kitapta kadınların daha fazla boş zamanı olduğu varsayılır ve bu durum neredeyse her seferinde can sıkıntısıyla ilişkilendirilir ve dolayısıyla fazlasıyla kadınlara özgü bir sorun olarak sunulur. Ahlak literatürü 19. yüzyıldan önce sıklıkla hüzün konusuna değinirken, 19. yüzyılda bunun yerini büyük ölçüde can sıkıntısı almıştır.[250] Can sıkıntısı yeni çalışma ahlakının önündeki artık yeni engeldi. Örneğin Ali Rıza, boş zamanlarında can sıkıntısından dolayı insan ruhunun ebedi bir ıstırap (*azab-ı daimi*) çektiğini ifade eder.[251] Bahsi geçen ahlak kitaplarında duygulara yapılan vurgu, erkek ahlakçıların çalışmanın değeri ve tembelliğin kötülüğü konusunda kadın okuyucularını ikna etmek için onlara nasıl hitap etmeleri gerektiği konusunda belli fikirleri olduğunu ortaya koyar.

Bu metinlerin bir diğer ayırt edici özelliği ise dönemin sınıfa ve sınıf ayrımlarına ilişkin varsayımlarını ifşa etmesidir. Görev merkezli söylemler geliştikçe, kadınların özel alanı olarak görülen ev, kadınlara disiplinle çalışmalarının söylendiği mekân olarak ortaya çıkar.[252] Bu da, bahsi geçen kitapların

[248] Ali Rıza, *Kızlara Mahsus İlm-i Ahlak, Üçüncü Kısım*, 69.

[249] *Age.*, 67.

[250] Erken modern döneme ait bir metinde hüznün nasıl kavramsallaştırıldığına bir örnek için bkz. Kınalızade, *Ahlak-ı Alâi*, 155. Hüzün kavramının daha önceki dönemlerdeki bir tanımı için bkz. Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, 277-9.

[251] Ali Rıza, *Kızlara Mahsus İlm-i Ahlak, Birinci Kısım*, 31. Sıkıntı kavramı, Ali İrfan'ın tembelliğin kişiyi sürekli sıkıntıya boğduğunu savunduğu *Rehber-i Ahlak* isimli eserinde de yer alır. Ali İrfan (Eğribozi), *Rehber-i Ahlak*, 14.

[252] Bkz. Yael Navaro-Yaşın, "Evde Taylorizm: Cumhuriyet'in ilk Yıllarında Evişinin Rasyonelleşmesi", *Toplum ve Bilim* 84 (2000): 51-74. Ayrıca bkz. Pınar Dandiboz, *The Construction of Female Citizenship through Etiquette Books: Turkey, 1930–1943* (İstanbul: Libra Kitap, 2015).

okuyucularının genellikle hâli vakti yerinde kentli kadınlar olduğunu varsaydığını ortaya koyar. Özellikle üst sınıf kadınlar ve genel olarak üst sınıf insanlar, hizmetçilere olan bağımlılıkları ve kendi işleriyle ilgilenme konusundaki isteksizlikleri nedeniyle ahlakçılar tarafından şiddetle eleştiriliyordu.[253] Bazı ahlak metinlerinde hizmetçilere nasıl davranılması gerektiğine dair alt bölümler bulunurken, genç kızlar kendi işlerini yapmaya teşvik ediliyordu. Ali Rıza, hizmetçileri olacak kadar varlıklı olduklarını düşündüğü kız öğrencilerine, ev işlerini hizmetçilerini bırakmamalarını tembihliyordu. Ali Rıza'nın geleceğin ev kadınlarına kendi ev işlerini yapmalarını tavsiye etmesi, yazarın hitap ettiği kadın okuyucuları için aklındaki iş türünün ne olduğunu ortaya koyar. Bu doğrultuda kitapta, servet ve konum sahibi genç kadınlara hizmetçilerine bağımlı olmalarının yeteneklerini körelteceği ve gelecekte iyi ev kadını olmalarını engelleyeceği anlatılır.[254]

Peki, bu ev kadınları ev işlerinden sıkılırsa ne olacaktı? Yazara göre bu durum önüne geçmek için işle duygusal bir ilişki kurmak gerekiyordu. Ali Rıza şöyle demekteydi: "Ev işleriyle uğraşırken sıkılmamak için çalışmayı (*say u amel*) sevmek gerekir. Çalışmak ruha neşe ve refah getirir, zira bir işin ilerlediğini görmekten daha tatmin edici bir şey olamaz."[255] Daha da önemlisi metinde ev işleri bir kamu hizmeti olarak tanımlanıyordu. Kız öğrencilere, ev işleri yaparken gerçekte kamusal bir hizmette bulunduklarını tahayyül etmeleri söyleniyordu: "Bu dünyadaki her birey (sadece) kendisi için değil, (aynı zamanda) başkaları için de çalışmakla yükümlüdür. Bu nedenle, çalışmayı bırakmamalı ve zamanınızı boşa harcamamalısınız."[256] Kadın okuyucularının ekonomik bilinçlerine hitap eden Ali Rıza, onlara modern

[253] Yağlıkçızade Ahmed Rıfat, *Tasvir-i Ahlak*, 85.
[254] Ali Rıza, *Kızlara Mahsus İlm-i Ahlak, Birinci Kısım*, 12.
[255] *Age.*
[256] *Age.*

bir özdeyiş olan "vakit nakittir"[257] sözünü hatırlatıyordu ve bunun İslami bir özdeyiş olduğunu iddia ediyordu (*kelam-ı kibar-ı İslamiyedendir*).[258] Oysaki "vakit nakittir" Benjamin Franklin'e atfedilen bir özdeyiştir.[259]

Kitapta kadınlar için ev işlerinin dışında ya da ev işlerinin bir parçası olarak uygun görülen iş terzilikti ve bu iş halkın geneli için değil, hem ekonomik hem de kişisel tatmin amacıyla öncelikle hane üyeleri için yapılmalıydı. Varlıklı ailelerden gelenler de dâhil olmak üzere tüm kızlara dikiş dikmeyi öğrenmeleri tavsiye ediliyordu, zira "bir şeyler üretmenin özel bir zevki" vardı.[260] Ali Rıza'ya göre bu tür becerilere sahip olmak sadece maddi faydalarına indirgenmemeliydi. Çalışmanın hem maddi açıdan faydalı hem de manevi açıdan tatmin edici olduğunu belirten yazar, bu nedenle kadın okuyucularını sıkıntı ve yalnızlık zamanlarında kendilerine yoldaş olacak bu becerileri öğrenmeye teşvik ediyordu. Dinlenme (istirahat), bir sonraki çalışma mesaisi için kuvvetini toparlanma zamanı olarak sunuluyordu ve istirahat süresinde aşırıya kaçmamak öğütleniyordu.[261] Yazar açısından istirahat olmadan çalışmak bir yanılsamaydı.[262]

Osmanlı ahlakçılarının kadınlar için uygun gördükleri çalışma alanının kapsamı bu şekildeydi, ancak kadınların sadece evin mahremiyetinde çalışması gerektiği konusunda herkes hemfikir değildi. Ünlü şair ve yazar Nigar Hanım, "Sa'y u Amel" başlıklı yazısında, ilk olarak görev merkezli bir dil kullanarak kadınların evde kalmaları gerektiği yaklaşımına onay

[257] Ali Rıza belki de deyimin İslami kökenlere sahip olduğu iddiasını güçlendirmek için özellikle Arapça halini (*al-waqdu naqd*) kullanmıştır. *Age*., 32.

[258] *Age*.

[259] Benjamin Franklin, "Advice to a Young Tradesman", George Fisher, *The American Instructor: or Young Man's Best Companion*, (Philadelphia: B. Franklin ve D. Hall, 1748), 375-7.

[260] Ali Rıza, *Kızlara Mahsus İlm-i Ahlak, Birinci Kısım*, 32.

[261] *Age*., 56.

[262] Ali Rıza, *Kızlara Mahsus İlm-i Ahlak, Üçüncü Kısım*, 68.

veriyordu: "Kadınlar için görevlerin en kutsalı ev işleridir."[263] Bununla birlikte Nigar Hanım savlarını erkek meslektaşlarından farklı biçimde savunuyordu. Ona göre bir kadının hizmetçileri varsa, ev işleri zamanının çoğunu almayacak ve öğlene kadar bitecekti. Bu anlamda Nigar Hanım okuyucularına retorik bir şekilde şu soruyu yöneltir: Bir hanımefendinin ev işleri bittikten sonraki saatlerde ne yapması beklenir? Ona göre arkadaş ziyaretleri ve davetleri gibi faaliyetlerde bir sorun yoktu, ancak bu faaliyetler ne sıklıkla yapılabilirdi ve yapılmalıydı? Boş zamanlarda gezintiye çıkmak sağlık için iyiydi, ancak bu tür faaliyetler bir kadının zamanını ne sıklıkla doldurabilirdi ve ruhunu ne kadar doyurabilirdi? Yazısının devamında Nigar Hanım zamanının ahlakçılarıyla uyumlu biçimde, zaman öldürerek ömrünü harcayanların dünyanın en mutsuz insanları olduğunu belirtir. Bu anlamda çalışmak mutluluk için bir gereklilikti. "Ancak araştırmacılar bilir ki . . . her birey kendi kapasitesi kadar insanlığın yararı için çalışmalıdır."[264] Açıkça görülebileceği üzere, Nigar Hanım için evrensel çalışma görevi her iki cinsiyeti de kapsıyordu ve mutluluk ile çalışma arasındaki bağlantı, kadınların evden çıkmalarını ve erkek muadilleri gibi doğrudan ve açık biçimde katkıda bulunmalarını gerektiriyordu.

Dönemin devlete ve topluma yük olmamakla ilgili genel savına uygun biçimde, geç Osmanlı döneminde cinsiyet temelli uyarılar, kadınlara kendilerinin (ait oldukları milletin) başarısı için faal olarak çalışmalarını söylüyordu ve birçok erkek ahlakçı için bu çalışma yeri evdi. Kadınlar için yazılan ve vatandaşın faal olmasıyla milletin ilerlemesini birbirine bağlayan evrenselleşmiş erkek merkezli çalışkanlık dilinin hâkim olduğu bu metinlerde, duygulara hitap ediliyor ve hizmetçi kullanımına kısıtlama getirme çağrılarında bulunuyordu.

[263] Nigar b. Osman, "Sa'y u Amel", *Hanımlara Mahsus Gazete* 61 (1896): 1-2.
[264] *Age.*

1.4.2 Dışlayıcı Dil: "Muhteşem Bir Makinenin İşe Yaramaz Çarkları"

Geç Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ahlak kitaplarının tembelliği bir hastalık olarak ele alırken, tıbbi bir dili ısrarlı biçimde kullanması, çalışkanlık söylemlerinin bir başka yönünü (dışlayıcılık) ortaya koyar. Çalışmanın ahlakileştirilmesine ve millileştirilmesine, tembel ve işe yaramaz olarak görülen muğlak bir grup insanı şeytanlaştıran, toplumsal açıdan dışlayan ve ötekileştiren eşit derecede güçlü bir dil eşlik ediyordu. Bu dönemde Osmanlı ahlakçıları tembelliği toplumsal açıdan hedef aldılar ve Osmanlı ilerlemesinin önünde bir engel olarak gördüler. Ahlakçıların tembellik kavramını ele alışında, bireylerin işlediği bir fiilden (tembellik etmek), tembel olan bireylerin tartışılmasına (tembel insanlar) ve en nihayetinde toplumsal bir grubu, tembel halk (*ashab-ı atalet*) olarak tanımlayan bir soyutlamaya doğru bir ilerleme görmek mümkündür. *Ashab-ı atalet* kavramı, tembel insanları ayrı bireyler olarak görmemekteydi ve tek bir özelliğe sahip olmak yerine ortak bir zihniyeti paylaşan, imparatorluğun başarısına engel teşkil eden ve toplumsal açıdan uyum içinde olan bir grup şeklinde nitelendirmekteydi. İlerleyen bölümlerde ayrıntılı biçimde inceleneceği üzere, *ashab-ı atalet* etiketi aslında tahayyül edilen ulusun pek çok hastalığından açıkça sorumlu tutulan toplumsal ve siyasi açıdan farklı gruplara yapıştırılıyordu. Öte yandan Osmanlı ahlakçıları, özellikle de 19. yüzyılın son çeyreğinde yazanlar, belirgin biçimde dışlayıcı bir dil geliştirseler de, bu etiketi en soyut ve muğlak anlamıyla kullandılar ve kimlerin *ashab-ı atalet*in bir parçası olduğunu tanımlamadılar. Bu dışlayıcı dilin gelişimine odaklanarak, ilerleyen kısımlarda dönemin ahlak metinlerinin bir yandan çalışkanlık kavramları hakkında çok katmanlı formülleştirmeler sunduğunu, bir yandan da ideal vatandaşın özelliklerinin ve bunun zıddının tartışıldığı bir forum olarak, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki vatandaşlık tartışmalarında

yürürlükte olan derin ötekileştirme ve dışlama hâlini gözler önüne serdiğini savunacağım.

Osmanlı ahlakçıları, özellikle 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarının gerginliklerle ve krizlerle dolu bağlamında, bireysel ve toplumsal düzeylerde işleyen dışlayıcı bir dili kullandılar. Bireysel düzeyde, Osmanlı ahlakçıları tembellerin "zekâlarını zayıf ve idrak yeteneklerini yetersiz" olarak sundular ve onları "insanlar arasındaki hayvanlardan farksız" görerek insan olmaktan çıkardılar.[265] Ancak kullanılan dışlayıcı dil bireysel düzeyde olmanın ötesine de geçiyordu. Ali Rıza, önceki kısımlarda bahsi geçen fabrika/makine metaforundan yola çıkarak, tembel bir insanın "muhteşem bir makinenin gereksiz bir çarkı" olduğunu iddia ediyordu.[266] Ali Rıza'nın muhteşem makine tasvirinde, üretmeyenlerin toplumda hiçbir rolünün olmadığı açıktır. Kur'an-ı Kerim'in "insanın ancak çalıştığına sahip olacağını" buyuran ayetine atıfta bulunan Ali Rıza, sonrasında "tembellerin yaşamaya istihkakları (hakları)" olmadığını ilan ediyordu. Ali Rıza bu cüretkâr açıklamasıyla, tembellerin var olma ya da daha genel olarak milli topluluğun bir parçası olma hakkını sorguluyordu.[267]

Bu tür dışlayıcı ifadeler gücünü tembellik ile suç arasında var olduğu düşünülen bağlantıdan alıyordu. Abdurrahman Şeref kendi ahlak metninde gayret ve çalışmanın (*sa'y u amel*) gerekliliğini tartışırken, çalışmanın istisnası bulunmayan evrensel bir kanun olduğunu ileri sürer. Çalışmanın mutluluktan insan bedeninin güçlenmesine kadar uzanan faydalarını anlattıktan sonra Abdurrahman Şeref kanun ve düzen meselesine dair şöyle der: "Çalışıp çabalama, memleketin intizam ve asayişine de büyük etki eder: Çalışma erbabı . . . daima işiyle gücüyle iştigal etmek ister, umumun asayiş ve rahatını

[265] Ali İrfan (Eğribozi), *Rehber-i Ahlak*, 16-17.
[266] Ali Rıza, *Kızlara Mahsus İlm-i Ahlak, Üçüncü Kısım*, 68.
[267] *Age.*, 67.

sekteye uğramasını katiyen arzu etmez. Muvaffakiyetleriyle bağlı bulundukları devletlerine faydalı hizmetler ederler."[268] Çalışmanın gerekliliğini tartıştığı bu noktada Abdurrahman Şeref, tembelleri suçlularla bir tutmakla kalmayıp, tembelliği açıkça bir suç olarak da ilan eder:

> Hâlbuki meşruiyet dairesinde mertçe çalışıp maişetlerini temin edemeyen namertler tufeyli/asalak geçinmek isteyerek halkın malına göz diker. Bunların acizi devlete yük olduğu gibi becerikli, kurnaz olanları da dolandırıcılığa, hırsızlığa başvurarak, daha zorbaları yol kesiciliğe ve diğer uygun olmayan yollara saparak baskı yaratmak, memleketin emniyet ve asayişini ihlal etmek suretiyle, ticaret ve kamu servetini önemli oranda sekteye uğratabilirler. Devlet, bunların şerlerinin/kötülüklerinin ve şekavetlerinin/serseriliklerinin giderilmesi için gereğini yapacaktır. Devlet bu uğurda, hayli müsrif olmaya ve fedakârlık göstermeye mecbur olur. Şu ifadelerden de anlaşılıyor ki çalışma erbabı memleketin intizam ve ilerlemesinin hizmetçisi; tembellik ashabı ise, bu kemal ve saadetin kaynağının yıkıcısıdır.[269]

Tembelliğin suç olduğu varsayımı, tembel insanları suç faaliyetlerine karışmasalar bile suçlu olarak tanımlayan bu ifadelerde açıkça görülebilir. Onların sadece varlıkları bile devlete bir yüktür ve bu da bir suçtur. Abdurrahman Şeref'in buradaki terminolojisi İslam'ın ahret-bilimsel [*eschatological*] kavramlarıyla yüklüdür. İnsanların "ashab-ı atalet" ve "çalışma erbabı" olarak sınıflandırılması, insanları ya *ashab'al yamin* ve *ashab'al mai-manah* ya da *ashab'al şimal* ve *ashab'al mash'amah*, yani amel defteri sağından verilenler (ve cenneti hak edenler) ve amel defteri solundan verilenler (cehennemi hak edenler, Kur'an-ı Kerim 56: 1-56) olarak tanımlayan Kur'an-ı Kerim ayetlerine açık bir göndermedir. Abdurrahman

[268] Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlak*, 78-9.

[269] *Age.* Kimlerin *ashab-ı sa'y* (çalışan insanlar) olarak kabul edildiğine dair kısa bir liste için bkz. Hüseyin Remzi, *Ahlak-ı Hamidi*, 32. Hüseyin Remzi'ye göre doktorlar, hâkimler ve askerler *ashab-ı sa'y* içerisinde yer alıyordu.

Şeref'e göre tembellik sadece bir suç değildir ve aynı zamanda bir grup insanın tanımlayıcı özelliğidir. "Ashab-ı atalet" olarak tanımlanan bu kişiler tembelliğin müritleridir. Bu kişiler, memleketin mükemmelleşmesine ve saadetine tehdittirler ve onlara karşı sürekli bir mücadele verilmesi gerekir.

Ahlak metinlerinin neredeyse her zaman muğlak olan dili göz önüne alındığında, bu örnekler şeytanlaştırmaya yakın oldukça sert formülleştirmelerdir. Çalışkanlığı ahlakileştirerek ve çalışkanlığa bir değer biçerek, geç dönem imparatorluk ıslahatçılarının, tembel olarak görülen kişileri edepli ve insan olarak görmeyi reddeden dışlayıcı bir vizyona sahip oldukları görülür. Bu derin eğilime, Osmanlı bürokrasisinde tembelliğin suç olarak görülmesi ve çeşitli kurgu eserlerde toplum için yararsız görülenlerin ötekileştirilmesi ve suçlu muamelesi görmesi gibi başka süreçler de eşlik ediyordu. Yürürlükteki bu dışlayıcı mekanizmalar, çeşitli ideolojik motivasyonlara sahip grupların polemikçilerinin muhaliflerini tembel ve dolayısıyla ortadan kaldırılması gereken insanlar olarak etiketlediği bir dönem olan Jön Türk devriminden sonra daha da netleşecekti. Bu konular ile dışlayıcı mekanizmaların nedenleri ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı olarak incelenecektir.

1.4.3 Yeni Bir Çalışma Ahlakı [mı]?

Bu bölümde, İslam'ı tembelliğin nedeni olarak gördükleri belirli bir dizi pratikten ayırma ve başka pratikleri İslami olarak yeniden tanımlama girişimleriyle, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslüman ahlak yazarlarının çalışmaya dair yeni kavramlar ile İslam arasında nasıl güçlü bir bağ kurdukları ele alındı. Değişimin hem ürünleri hem de üreticileri olarak, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarındaki Osmanlı ahlakçıları yeni bir bilgi inşa ederken, İslami normların zengin sembolik evrenine de atıfta bulundular. Böylelikle modern kavramlara ve pratiklere yönelik olası itirazlara yanıt verdikleri

gibi, İslam'ı tembelliğin ve dolayısıyla Müslüman toplumların geri kalmışlığının nedeni olarak gösteren Oryantalist iddiaları da çürütmeye çalıştılar. Dönemin Osmanlı ahlakçılarının bilgi üretimlerinin merkezini, çalışkanlığı hem birey hem de millet için hayati olarak formülleştirmeleri ve bunu her iki düzeyde de İslamileştirmeleri oluşturdu.

Benim iddiama göre, çalışkanlığın önemini tartışan bu dönemin ahlak metinleri "İslami" kavramını "modern" kavramının yerine kullanıyorlardı. Kur'an-ı Kerim ayetleriyle ve Peygamber Muhammed'in hadisleriyle desteklenen savlar ileri sürerek bu metinler, dinî modern pratiklerin ayrılmaz bir parçası hâline getirdiler. Bazı pratikleri ve kavramları İslam dışı, bazılarını ise İslami olarak sunarak ve sınırları çizip normları belirleyerek Osmanlı ahlakçıları, bu döneme özgü bilgi üretimine dâhil oldular. Tembellik şayet İslami değilse, o hâlde ilerlemenin de karşıtıydı ve bunun tersi de geçerliydi. Her ne kadar görece geç bir dönemde ortaya atılmış olsa da, Osmanlı ahlakçıları "İslami çalışma ahlakı" kavramının temelini de attılar (bu kavram artık hem popüler dilde hem de akademik yazında yaygın olarak kullanılmaktadır).[270]

Tarihyazımında bazı araştırmacılar bu dönemin ahlak

[270] "İslami çalışma ahlakı" kavramı 20. yüzyılın ikinci yarısında farklı bağlamlarda kullanılmıştır. Kavram en az iki amaca hizmet etmiştir. İşçilerin haklarına ilişkin komünist "propagandaya" karşı koymak için kullanılan (böyle bir hak dili için *yabancı* ideolojilere başvurmaya gerek olmadığı şeklinde) kavram, kapitalist sistemin getirdiği koşullara/normlara karşı yerli bir eleştiri/alternatif olma anlamını da içeriyordu. Kavram, özellikle 1980'lerden sonra, belki de Washington Konsensüsü'nden sonra giderek daha baskın hâle gelen neo-liberal ekonomiye uyum sağlamak için birçok gelişmekte olan ülkenin (çoğunluğu Müslüman olanlar da dâhil olmak üzere) geçirdiği yapısal değişikliklerle bağlantılı olarak akademide de ilgi görmüştür. Örnek için bkz. Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (New York: Kegan Paul International, 1995). Akademik makalelerde "İslami çalışma ahlakı" kavramına ilişkin birkaç örnek için bkz. Selçuk Uygur, "The Islamic Work Ethic and the Emergence of Turkish SME Owner-Managers", *Journal of Business Ethics* 88, sayı 1, Professional Ethics in Business and Social Life: The Eben 21st Annual Conference in Antalya (Ağustos 2009): 211-25; Abbas J. Ali ve Abdullah Al-Owaihan, "Islamic Work Ethic: A Critical Review", *Cross Cultural Management: An International Journal* 15, sayı 1 (Şubat 2008): 5-19.

kitaplarını, Ortaçağdan beri değişmediği varsayılan bir janrın izlerini takip eden "dinî metinler" olarak görürler.[271] Bu kitapları dinî metinler olarak kabul etsek bile, dinî metinlerin (ve dinî fikirler ile pratiklerin) ne durağan ne de yekpare olduğu açık bir gerçektir. Dahası, İslam'ı ya da herhangi sabit bir dinî kategori olarak görmek, bu kategorinin tarihsel olarak formülleştirilmiş ve üretilmiş bir sınıflandırma olduğu gerçeğini de göz ardı eder.[272] Tarihyazımında ahlak kitapları zaman zaman araçsalcı bir yaklaşımla incelendi ve içerdiği dinamizm ve yeni içerikler göz ardı edildi. Bazıları, 19. yüzyıl Osmanlı kamusal söyleminde ahlakın artan hâkimiyetinin, "Batılı" pratiklerin ve düşünce biçimlerinin oluşturduğu düşünülen tehlikelerine bir yanıt olduğunu savundu.[273] II. Abdülhamid'in, saltanata ve onun öngördüğü ahlaka bağlılığı teşvik etmek için yürürlüğe koyduğu bir proje olarak sunulan ahlak eğitimine yapılan vurgular, Osmanlı İmparatorluğu'nda ahlak eğitimini

[271] Bkz. Kemal Karpat, *Politicization of Islam*, 77-9. Karpat'a göre Osmanlı İmparatorluğu'nda ahlak kitaplarının sadece çok azı Kantçı bir "ödev ahlakını" yansıtmaktaydı. Geri kalan kitaplar ise din kitaplarını andırmaktaydı, zira bu kitaplar ödev ahlakının münhasıran seküler olduğu ve dinî bilgilerle karıştırılamayacağı varsayımıyla yazılmıştı. *Age.*, 77. Benzer bir yaklaşım için, Somel'in eğitimin modernleşmesinin tarihini yazarken ahlak ve din eğitimi kavramlarını nasıl birleştirdiğine bakınız. Somel ahlakı dindarlık eğitiminin bir biçimi olarak görmüştür. Somel, *Modernization of Public Education*, 190. Somel'e göre Osmanlı ahlakçıları, ayetleri ya da hadisleri aktararak modern olmayan, hatta modernlik karşıtı tutumlarını ortaya koymaktaydı.

[272] Bir kategori olarak din konusu Alasdair MacIntyre, Talal Asad ve Saba Mahmoud'un son dönem çalışmalarında ele alınmaktadır. Bkz. Asad, *Formations of the Secular*; Mahmoud, *Politics of Piety*; Alasdair MacIntyre, "Is Understanding Religion Compatible with Believing?", *Rationality* içinde, Bryan R. Wilson (ed.) (Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell, 1991), 62-77.

[273] Fortna, "Islamic Morality", 369-93. Benzer bir tarihsel süreç ve Fortna'nınkine benzer bir yaklaşım için bkz. Klaus Luhmer, "Moral Education in Japan", *Journal of Moral Education* 19, sayı 3 (Ekim 1990): 172-82. Brian Silverstein de benzer savları sunar: Brian Silverstein, *Islam and Modernity in Turkey* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 35. Rus-Japon savaşı sırasında Japon kuvvetlerine gözlemci olarak katılan Osmanlı subayı Miralay Pertev, 1890 yılında Japon imparatoru tarafından yayımlanan *Kanun-ı Ahlak*'ı Batılı değerlerin yayılmasına karşı bir korumacı bir yaklaşım olarak görmüştür. Miralay Pertev, *Rus-Japon Harbinden Alınan Maddi ve Manevi Dersler* (İstanbul: Kanaat Kütüphane ve Matbaası, 1329/1913).

bu dönemde benimsenen Batılı bir eğitim sistemine "İslami içerik" kazandırarak onu otantik hâle getirmeyi amaçlayan bir devlet projesi olarak değerlendirdi.[274]

Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılın ahlak kitaplarını, değişmeyen bir janrın en son hâli ya da Batılı eğitim formlarına İslami içerik katmak için yazılmış metinler olarak görmek, bu dönemdeki ahlak metinlerinin gerçekliğine ihanet etmektir. Ahlak kitaplarının doğası gereği savunmacı olduğu ve "Batılılaşmış" okullarda İslam'ın etkisini korumak ve güçlendirmek için yazıldığı düşüncesi birçok konuyu gözden kaçırır. Bu yaklaşımlar, sanki ikisi asla bir araya gelmeyecekmiş gibi, form (modern) ve içerik (İslami) arasında iki farklı alana yerleştirilmiş durağan bir ikilik olduğunu varsayar. Dahası dönemin yeni nefsinin ve toplumunun ahlakileştirilmesi, II. Abdülhamid devrinde "Batı'nın Osmanlı İmparatorluğu'na nüfuzunun olumsuz etkileriyle mücadele" için yürürlüğe konan "ıslah edici önlemlerin" de çok ötesine geçti.[275] II. Abdülhamid iktidarının niyeti, okul müfredatına eklenen İslam ahlakı anlatılarıyla kendisine bağlılığı teşvik etmek olsa bile, bu tür çabalar dönemin ahlakının sadece bir yönünü (devleti tek fail ve maksatların yaratıcısı olarak ayrıcalıklı kılan bir yön) oluşturur. Toplumsal değişimleri "güdüler açısından açıklamaya çalışmak her zaman için güvenilmez bir uğraştır."[276] Kamuoyuna mal olmuş bu tartışmaları sadece "II. Abdülhamid rejiminin . . . yabancı güçlerin saldırısını engelleme arzusundan türeyen"[277] bir sonuç olarak görmek yerine, özne-vatandaş ilişkilerinin ve milletin ahlakileştirilmesini çevreleyen daha geniş dönüşümlerin bir parçası olarak ele almak gereklidir ve II. Abdülhamid rejiminin projesi de bu olgunun bir parçasıdır.[278]

[274] Fortna, *Imperial Classroom*, 206.
[275] *Age.*, 206.
[276] Asad, *Formations of the Secular*, 215.
[277] Fortna, *Imperial Classroom*, 203-5.
[278] Halifeye sadakat ve *ululemr*e (devlet yetkililerine) itaat, son dönem Osmanlı (özellikle II. Abdülhamid dönemi) ahlak ders kitaplarında muhakkak vurgulanan konulardı.

Yazmak bir iktidar teknolojisidir. Geç dönem Osmanlı ahlakçıları, normları dile getirme ve faydalı olanla faydasız olanı ifade etme biçimleriyle erk sahibi oldular ve görünüşte apolitik ve zamansız gibi duran metinlerinde dışlayıcı anlatılar geliştirdiler. Bu ahlakçılar metinlerini çalışmayı, tembelliği ve çalışkanlığı neredeyse tamamen ahlaki biçimde tartışmak için en güçlü kanal hâline getirdiler ve böylece çalışma ahlakını yeni siyasi nefsin ve toplumun hayati bir meselesi olarak taçlandırdılar. Yeni kavramları ve hâlihazırda yerleşik olan kavramların yeni anlamlarını popülerleştiren bu ahlakçılar böylelikle yeni ortaya çıkan çalışkanlık kültürünün normatif temeline katkıda bulundular.

2
Tembelliği Suç Saymak: Osmanlı Devlet Dairelerinde Ceza, Ödül ve Müzakere

Tenbelhane: . . . memurları iş görmez daire (devlet dairesi).
Şemseddin Sami[1]

"Yaklaşık yetmiş aylak mahlukat. . .
sandalye başına on yedi memur."
Celal Nuri (İleri)[2]

Azı alil dilenciler "müfettiş gibi etrafı bir dolaşıyor"; arada sırada da su satan bir zenci, muhacir bir pastacı, bir Rum şekerci kapıları açıp kapatıyorken ve "sekiz yaşında başörtülü kızıyla gelmiş" ama bir mütekait (emekli), . . . dört kadar köylü dairenin boş sandalyelerinde rahat biçimde oturuyorken, tecrübeli iş arkadaşları acemi bir kâtibi yoklama cetveli hakkında eğitiyorlardı: "(İmzanızı) Karışık atmayın ki gelmediğiniz zaman biz imza edebilelim, kıstelyevmden (çalışılmayan günler için kesilen paradan) kurtulursunuz!" Yazar olmak için 1908'de Maliye Kalemi'ndeki görevinden ayrılan Refik Halid (1888-1965), çalıştığı devlet dairesini böyle tasvir ediyordu. "İkinci ay bir hafta kaçamak yaptım, sonraları artık hiç gitmez oldum; ay başı, iki yüze (kuruşa) iblağ edilen (ulaşan) 1 aylığı başkasıyla aldırıyor, şurada bura-

[1] Şemseddin Sami (Fraşeri), *Kamus-ı Türki* [1901] (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995), 442.

[2] Celal Nuri (İleri), *İlel-i Ahlakiyemiz*, 65, 75-6. Celal Nuri bu cümlesinde devlet dairesindeki meslektaşlarını kasteder.

da gezip tozuyordum."[3] Yarı otobiyografik kitabında Refik Halid, memurluk deneyimini anlattığı bölüme "Kaleme Nasıl Çerağ Oldum" ismini vermişti.

Osmanlı devlet dairelerindeki profesyonellik eksikliği ve verimsizlik, Refik Halid'in bu konu hakkında yazdıklarından çok daha evvel bir sorun hâline gelmişti. Kalabalık devlet dairelerinde ömrünü çürüten ya da görevli olduğu hâlde bu dairelere adımını bile atmayan, kahredici biçimde yetersiz insanlardan oluşan bir ordu olarak tasvir edilen bürokratlara dair ortak imge, geç dönem Osmanlı tarihi ve edebiyatı üzerine çalışanların daima gözüne çarpmıştır. III. Selim'in padişahlığı gibi erken bir tarihte, önceki belgelerin aksine, kişisel olmayan genel bir mesele olarak tembellikle ilgili kaygıları arşivlerde görmek mümkündür. *Divan-ı Hümayun* ve *Mühimme* defterlerinde, dönemin sadrazamı III. Selim'e, "işe yaramaz" çok fazla bürokrat ve "gece gündüz" çalışan az sayıda çalışkan bürokrat olduğundan yakınıyordu. Sadrazam ayrıca Divan-ı Hümayun ve Mühimme kalemlerindeki çalışkan bürokratların gayretli çalışmalarının takdir edilmesi için onlara odun ve kömür ödeneği kategorisi altında bir *atiyye* (hediye) verilmesini de padişahtan istiyordu. III. Selim sadrazamının bu talebine el yazısıyla bir yanıt gönderdi: "Uygundur. Verilsin."[4]

Bu yazışmadan bir asırdan fazla bir süre sonra, Osmanlı İmparatorluğu'nda Dâhiliye Nezareti ile Halep vilayeti arasındaki resmî yazışmalar, devlet yetkililerinin iş yerinde cezalandırma ve ödüllendirme konusundaki değişen tutumlarını ortaya koyar. Halep vali yardımcısı tarafından imzalanan bir mektupta, Halep vilayet meclisinin bazı üyeleri, görevlerini gereken özenle yerine getiren bürokratların ödüllendirilmesi ve getirmeyenlerin cezalandırılması için acilen yeni bir yasa tasarısı talep ettiler. Onlara göre "gece gündüz uyumadan

[3] Refik Halid (Karay), "Kaleme Nasıl Çerağ Oldum", *Kirpinin Dedikleri* (İstanbul: Ahmet İhsan ve Şürekâsı, 1910), 257-65.

[4] BOA HAT, 1394/55814, 29 Zilhicce 1205/29 Ağustos 1791 (a.g.y.tt [adı geçen yıl tahmini tarih]).

çalışan" bürokratların ödüllendirilmesi ve geri kalanların cezalandırılması "resmî işlerin hızlandırılması" için şarttı.[5] Dâhiliye Nezareti'nin yanıtı ise netti. Nezaret, "yetkililerin kanunen yapmakla yükümlü oldukları görevlerini yerine getirdikleri için ödül almaya hakları olmadığını" belirtti.[6] Öte yandan nezaret, mevcut kanunlara göre valiliğin görevlerinde ihmali olanları cezalandırması gerektiğini valiye hatırlatmayı da uygun görmüştü.

Dâhiliye Nezareti'nin bu belgesi, 18. yüzyılın sonlarında artmaya başlayan ve imparatorluğun çöküşüne kadar devam eden Osmanlı bürokrasisinin genişlemesini ve sorunlarını düzene sokmak için tasarlanmış birçok kanundan ve politikadan birine atıfta bulunuyordu. İstanbul'da yoğunlaşan, ancak taşrada da temsilcileri bulunan kâtiplik vazifesi, daha önce benzeri görülmemiş sayıda çalışanı olan merkezî bir devlet bürokrasisine dönüşmüştü.[7] Askerî reformların hemen ardından ikinci sırada yer alan bu kapsamlı düzenlemeler, genişleyen ve merkezileşen devlet sisteminin ihtiyaçlarını yansıtmakla kalmayıp, çalışmanın anlamındaki ve işlevindeki dönüşümü ve onu çevreleyen özel kaygıları ortaya çıkardı ve şekillendirdi.

Bu bölüm amaçları açısından iki yönlüdür. İlk olarak 19. yüzyıldaki idari ve bürokratik reformların tarihsel bağlamında, Osmanlı bürokrasisinde çalışkanlıkla ve verimlilikle ilgili değişen algıları ve beklentileri ve bunun sonucunda impara-

[5] DH.MTV, 60/65, 29 Ramazan 1331/1 Eylül 1913.

[6] *Age.*

[7] Osmanlı bürokrasisine dair genel bir anlatı için bkz. Carter Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789–1922* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980); Findley, *Ottoman Civil Officialdom*; Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform 1836–1856* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1993); Ali Akyıldız, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004); Tevfik Temelkuran, "Dîvân-ı Hümâyûn Mühimme Kalemi", *Tarih Enstitüsü Dergisi* 6 (1975): 129-75; Cengiz Kırlı, "Yolsuzluğun İcadı: 1840 Ceza Kanunu, İktidar ve Bürokrasi", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 4 (Sonbahar 2006): 45-119; Cengiz Kırlı, *Yolsuzluğun İcadı: 1840 Ceza Kanunu, İktidar ve Bürokrasi* (İstanbul: Verita Yayınları, 2015).

torluğun devlet dairelerinde tembelliğin suç sayılması incelenecektir. Osmanlı Devleti merkezileştikçe, devlet daireleri yüksek çalışkanlık ve verimlilik beklentileriyle birlikte yeni çalışma pratiklerinin alanı hâline geldi. Merkezî bir bürokratik sistem yaratmaya yönelik ilk değişiklikler şişkin çalışan sayısı, tembellik, verimsizlik ve devamsızlık gibi bir dizi sorunu ön plana çıkardı. Devlet, bu yeni ölçütleri karşılayamayan bürokratlara karşı cezalandırıcı adımlar attı. Bu doğrultuda imparatorluk genelinde, görevlerinde başarısız olan bürokratlar için standart cezalar öngören kanunlar çıkarıldı.

Devletin bürokratik işlerin etkinliğini ve verimliliğini düzenlemek için aldığı tek önlem cezai işlemler değildi. Yukarıda bahsedilen İstanbul ile Halep arasındaki yazışmalardan farklı olarak, yeni reformlar memuriyetin sürdürülmesinden (görevden alma gibi cezalara gerek duyulmaması) terfi ve onurlandırmaya kadar belli uygulamaları içeren bir ödüllendirme sistemi de getirdi. Ödüller, Osmanlı kamu hizmetindeki çalışma kültürünün şekillenmesinde önemli bir rol oynadı. Birçok bürokrat övgüye değer çalışmalarından (*mesai-i memduha*) ve görevlerini layıkıyla yerine getirmelerinden (*vazifesini hüsn-i ifa*) ötürü fahri nişanlar ve terfiler aldı. Fakat pek çok kamu görevlisi için esas ödül genellikle memuriyetlerini kaybetmemek oldu.

Bu dönemde ortaya çıkan söylemlerde toplumsal pratiğin rolüne ışık tutmak için devletin bürokratik kurumlara yönelik artan müdahalesinin çalışkanlık ve verimlilik kaygılarını güçlendirip yapılandırdığını ve böylece çalışkanlık kültürünün yayılmasına katkıda bulunduğunu iddia ediyorum. Bürokratlar ve sıradan insanlar, merkezileşen ve genişleyen bürokrasinin gerilimiyle dolup taşmış devlet dairlerinde bulunuyorlardı. Bahsi geçen kanunların ve düzenlemelerin kâğıt üzerinde kalmadığı düşünüldüğünde, bu kişilerin kaygıları hiç de yersiz değildi. Görevlerini ihmal eden bürokratlar cezalandırılıyor, rütbeleri düşürülüyor, başka yerlere tayin ediliyor, açığa alınıyor hatta görevden alınıyorlardı. Osmanlı

bürokratları, çalışma görevine ilişkin bu yeni kavramları ne kadar etkili biçimde içselleştirdiklerine bağlı olarak hemen her gün ödüllere ve cezalara maruz kalıyorlardı. Öte yandan bu kişilerin geçimlerini sağlamaları yaptıkları memurluk mesleğine bağlıydı. Osmanlı bürokrasisinin 19. yüzyılın ikinci yarısında genişlemesiyle verimliliğinin artırılması gerekliliği, çalışkanlıkla ilgili fikirlerin, ideallerin ve kaygıların işverenler ve çalışanlar arasında dolaştığı ve yayıldığı bir alan yarattı. Bu fikirlerin, ideallerin ve kaygıların somut hâlini, sakil biçimde tutulan sicil kayıtlarında, gündelik imza listelerinde (iş cetvelinin eşdeğeri), soruşturma raporlarında ve bizzat devlet çalışanları tarafından yazılan dilekçelerde ve itirazlarda görmek mümkündür.[8]

Bu dönemdeki disiplin cezaları ihtilaflara da yol açtı. Kitabın bu bölümündeki ikinci amacım, devletin müdahaleci işlevlerinin tek yönlü olmaktan uzak olduğunu göstermek için tembelliğin suç sayılmasının ihtilaflı mahiyetini devlet daireleri bağlamında incelemektir. Bu anlamda dönemin Osmanlı bürokratları, merkezileşme reformlarının bir parçası olarak kurulan resmî kanalları kullanarak haklarındaki tembellik iddialarına meydan okumaktan geri durmadılar. Merkezî devletin reformları nasıl yürürlüğe koyduğunun ve bürokratların tembellik iddialarını mütemadiyen müzakere etmek ve çürütmek için devlet mekanizmalarını kullanarak bu iddialara nasıl meydan okumaya çalıştıklarının incelenmesi birtakım örüntüleri ortaya çıkarır. Suçlanan bürokratların ifadelerine daha yakından bakıldığında, bu kişilerin bürokratik kanunlar hakkındaki bilgilerini olayları kendi bakış açılarıyla anlatmak için kullandıkları görülür. Bu bürokratlar tembellik suçlamalarını (soyut düzeyde tembelliğin zararlarına ilişkin benzer tavırları ifade ederek) kesin bir dille reddederken, bürokratik

[8] Osmanlı dünyasında ve Ortadoğu coğrafyasının genelinde dilekçelere odaklanan bir çalışma için bkz. Yuval Ben-Bassat, *Petitioning the Sultan: Protests and Justice in Late Ottoman Palestine* (Londra: I. B. Tauris, 2014).

sistemin işleyiş biçimini ve yetkililerin gerçekçi olmayan ve yüksek beklentilerini eleştirdiler.

Yüzlerce belgeyi, bürokrasiye yönelik kanun tasarılarını, imparatorluk fermanlarını, hükümet tezkerelerini, Osmanlı personel kayıtlarını (*sicill-i ahval*), bürokratlardan ve vatandaşlardan gelen dilekçeleri, bürokratlar hakkındaki devlet soruşturmalarının kayıtlarını ve devlet çalışanlarının kendi anlatıları ile onlar hakkındaki anlatıları inceleyerek bu bölümde, imparatorluk genelinde Osmanlı vatandaşlarının, bürokratlarının ve bir dereceye kadar kamuoyunun yeni çalışma kavramlarını hayata geçirerek ya da bunlara meydan okuyarak, toplumsal açıdan zaten kabul görmüş olan çalışkanlık kültürünün oluşumuna ve yayılmasına katkıda bulundukları gösterilecektir.

Sınırlı kapasitesi göz önünde bulundurulmak kaydıyla, Osmanlı Devleti'nin bir kaynak olarak memuriyetleri dağıtması, bir anlamda verimliliği ve çalışkanlığı teşvik etti. Devlet tarafından verilen ödüller ve cezalar, işin kalitesi ile istihdam arasındaki bağlantıyı vurguluyordu. Sıkı çalışma, işini kaybetmeme ve terfi alma şansıyla ödüllendirilirken, rehavet ve tembellik maaş kesintileriyle, tenzili rütbelerle, farklı yerlere tayinlerle ve işten çıkarmalarla cezalandırılıyordu. Devlet çalışanları geçici olarak görevden alındıktan sonra bile, genellikle devlet mevkilerine geri getiriliyorlardı ve hepsi olmasa da bazıları bu durumu başlı başına bir ödül gibi hissetmiş olmalıydı.[9] Bu bölümde, devlet çalışanlarının

[9] Osmanlı devletinin bürokratlarının hayatlarına müdahil olması modern zamanlara özgü bir durum değildir. Örneğin Karen Barkey, 17. yüzyılda merkezi otoritenin bürokratlar üzerindeki mekân ve süre anlamındaki manipülasyonunu daha çok devlet perspektifinden inceler. Karen Barkey, "In Different Times: Scheduling and Social Control in the Ottoman Empire, 1550 to 1650", *Comparative Studies in Society and History* 38, sayı 3 (1996): 460-83. Ayrıca bkz. Karen Barkey, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1994). Osmanlı İmparatorluğu'nda bir bürokratın aldığı ceza büyük ölçüde toplumsal konumuna bağlıydı. Makdisi, *Culture of Sectarianism, 45–9.*

görevden alınma, görevine iade edilme, tenzili rütbe ve terfi ettirilme döngülerinin Osmanlı bürokrasisinde çalışmayı çevreleyen farklı bir bilinç ve kaygı düzeyinin gelişmesine nasıl katkıda bulunduğu ortaya konacaktır.

Çalışmaya dair yeni kavramların tatbik edilme biçimlerini başka alanlar ve tarihsel süreçler üzerinden de kavramak elbette mümkündür. Ancak bu kitapta iki nedenden ötürü bürokratik devlet dairelerini incelemeyi tercih ettim. Birincisi, iş yerleri olarak devlet daireleri imparatorluğun dört bir yanına yayılmıştı ve buralardaki bürokratlar gündelik küçük bürokratik işlemlerden bölgesel idareye kadar çeşitli faaliyetler yürütüyorlardı. İster fabrikalar ister atölyeler olsun, imparatorluktaki en yaygın iş yerleri bile tek bir merkezden koordine edilen ve bu denli geniş ya da derin çalışma pratikleri barındıran bir yer sunmaz. Dolayısıyla devlet dairelerinin mahdut ve irtibatlı ortamı, onları yeni çalışma pratiklerinin incelenmesi için mükemmel bir yer hâline getirir. Bu noktada devletin denetim gücü elbette abartılmamalıdır, zira bu dönemde imparatorluğun merkezileşmesinin eksik olduğu ve her vilayetin merkezî devletle farklı bir ilişkisi bulunduğu ortadadır. Ayrıntılar ve uygulamalar farklılık gösterse de, yeni çalışma ölçütlerine yönelik baskı imparatorluk genelinde karşılığını buldu. Fakat en önemlisi, bürokratik denetimin tamamlanmamış ve düzensiz biçimde pekiştirilmiş olması, müzakereler hatta sapmalar için alan bıraktı ve öyle ki aktörler, müzakere edilemez olması hedeflenen düzenlemeleri bile şekillendirdi.

Devlet dairelerinin incelenmesine dair ikinci neden ise Osmanlı reformlarını ve imparatorluktaki kültürel dönüşümleri genel olarak yeniden değerlendirmemizi sağlamasıyla ilgilidir. İmparatorluk bürokrasisini merkezileştirme girişimleri de dâhil olmak üzere, Osmanlı reformlarına ilişkin tarihyazımı üç sorundan mustariptir. Bunlardan ilki, gelenek-modernlik gibi sorgulanmayan ikiliklere dayanan basit geçiş modellerinin uygulanmasıdır. Osmanlı reformlarıyla ilişkili tarihyazımında,

devlet dairelerindeki devamsızlığı, tembelliği ve verimsizliği hedef alan devlet politikalarından neredeyse hiç bahsedilmez, bahsedildiklerinde ise bu tür vakalar idari reformların sınırlı anlatıları içine yerleştirilir. Bu reform girişimleri 19. yüzyıl boyunca sürdürüldüğü ve 20. yüzyılın başlarında tekrar yürürlüğe konduğu için, Osmanlı reformları süregiden bir başarısızlık olarak görülür. Bürokrasiyi modernleştirme sorunlarının sürekliliği, "Osmanlı idaresinin geleneksel hatalarına" atfedilir ve bu hataların, dar görüşlü yaklaşımlardan modern yaklaşımlara sancılı ve eksik bir geçişten kaynaklandığı varsayılır.[10] Tarihyazımındaki bu tür yaklaşımlar, modernleşme teorisinde yapılan geleneksel ile modern arasındaki keskin ayrımı (Osmanlı örneğinde, aralarındaki çatışmayı), bu ikiliği irdelemeden uygular.[11] Kitabın bu bölümünde amacım, devletin yeni bir modern ideali "naif" olduğundan şüphe duyulmayan kitlelere nasıl dayattığını anlatmak olmayacaktır. Daha ziyade bu dönemde çalışkanlığa, verimliliğe ve tembelliğe dair yeni fikirlerin ve pratiklerin, sahada olup bitenlerle ve bu fikirleri hayata geçirmekten kaçınma biçimleriyle özgünlüklerini nasıl kaybettiği üzerinde duran bir tarih anlatılacaktır.

Osmanlı reformlarına ilişkin tarihyazımı tartışmalarındaki ikinci sınırlılık, iktidarın devlete bağımlı olduğu varsayımından kaynaklanır. Oysaki devlet tek iktidar kaynağı olarak görülmemelidir ve uzun vadede hem yönetişim [*governance*] yapılarını hem de nüfusları şekillendiren süreçlerin dışındaymış gibi de değerlendirilmemelidir.[12] Devletin toplumdan farklı ve ayrı bir varlık olarak algılanması, ona tek etkin fail ve bağımsız bir değişken olma gücünün atfedilmesine yol açar. Timothy Mitchell'in de gösterdiği üzere, devlet-toplum ikiliği

[10] Findley, *Bureaucratic Reform*, 252.

[11] Modernleşme teorisi için bu kitabın Giriş Bölümüne bakınız. Konuya dair bir kaynakça için Giriş Bölümünün 18 numaralı dipnotuna bakınız.

[12] Dipesh Chakrabarty, "Labor History and the Politics of Theory: An Indian Angle on the Middle East", *Workers and Working Classes* içinde, Zachary Lockman (ed.) (Albany: State University of New York Press, 1993), 321-35.

tarihsel olarak üretildi.[13] Özellikle modern bürokrasiler (ya da 20 ve 21. yüzyılların çok uluslu holdingleri) söz konusu olduğunda bu ikiliği sorgulamakta fayda vardır, zira bürokrasiyi sadece devletin bir parçası olarak sınıflandırmak, onun mahiyetini eksik biçimde anlamakla sonuçlanır. *Sicill-i ahval* kayıtları, devlet çalışanlarının çoğunun tanınmamış ailelerde doğduğunu, ilkokul (sıbyan mektebi) dışında herhangi bir örgün eğitim almadığını, belki de imparatorluk başkentine hiç gitmediğini ve imparatorluğun uzak şehirlerinde istihdam edildiğini gösterir. Öte yandan bu kişiler yaptıkları işin doğası gereği, bulundukları yerlerde deyim yerindeyse devletin kendisiydiler. Dolayısıyla devlet-toplum ikiliğinin geçerli olduğunu kabul etmek, bu kişileri bahsi geçen ikiliğin varsaydığı ayrışmanın bir tarafına yerleştirmeyi de güçleştirir.

Osmanlı reformlarına dair önceki dönemlerin tarihyazımıyla ilgili üçüncü sorun, bu dönemdeki karmaşık değişim sürecinin idealize edilmiş "Batılı" kavramlara "öykünmeye" indirgenmesidir. Oysaki Osmanlı aydınlarının Avrupa'ya ait kitapları okuyarak ve/veya Avrupa şehirlerini ziyaret ederek hayranlık duydukları ve benimsedikleri varsayılan "Batılı" kültürel modellere bir nedensellik atfedilmemesi gerekir. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki toplumsal değişim, Doğuluların tembel olduğu şeklindeki suçlamaları içselleştiren bir avuç insanın (çoğunluğu erkek), Batı'nın çalışma pratiklerini hayata geçirme arzusuyla ortaya çıkmadı. Bu modeller, ıslahat yanlısı Osmanlı aydınlarının okudukları ve yazdıkları kitaplardan göklerden gelen bir kararmış gibi yeryüzüne inmedi. Dolayısıyla yeni bir dil, yeni mekânlar ve çalışkanlık kültürünün beslendiği bir dizi pratik yaratan 19. yüzyıl Osmanlı reformlarının önemini vurgulamak bu noktada elzemdir. Osmanlı bürokrasinin dönüşümleri ve bürokratları bize, çalışmaya dair modern kavramlarının Osmanlı reform döneminin toplumsal pratiklerinde kök saldığını gösteren zengin bir tarih

[13] Timothy Mitchell, "The Limits of the State", 77-96.

sunar. Çalışma ve tembellik hakkındaki düşüncelerde böyle bir kültürel değişim, yukarıdan aşağıya emirlerin dışsal tahakkümünden ziyade "hayata dair tüm süreçlerin yoğunlaşmasını" gerektirir.[14]

Osmanlı reformlarına dair tarihyazımına karşı sunduğum bu üç sav, bir önceki bölümde ele alınan ve tembelliği millete karşı işlenmiş en büyük günah olarak gören ahlak kitaplarının yazarlarının çoğunun bürokrat olmasıyla da kanıtlanır. Çalışkanlık söylemini popülerleştiren ve ahlakileştiren bu kişiler, yeni çalışma disiplinlerini gündelik hayatlarında da uyguladılar. Zira bu kişiler verimliliğe ve çalışkanlığa dair kaygıların pek çok düzenlemeye ve gündelik pratiğe yön verdiği bir ortamda çalışıyorlardı. Birinci Bölümde incelenen Hüseyin Remzi (1839-96), Yağlıkçızade Ahmed Rıfat (ö. 1895), Abdullah Behcet (1844/5-1911), Abdurrahman Şeref (1853-1925), Ali Seydi (1870-1933) ve Muslihiddin Adil (1881-1944) gibi ahlakçıların hepsi bürokrattı. Üretken bir yazar ve ahlakçı olan Hüseyin Remzi, Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'den mezun olmuş ve yeniden örgütlenen imparatorluğun umudu olarak görülen Mekteb-i Mülkiye'de öğretmenlik yapmış seçkin bir askerî hekimdi.[15] Hizmetleri ve yayınları nedeniyle Hüseyin Remzi sonrasında kaymakamlıktan miralaylığa da terfi ettirildi.[16] Abdurrahman Şeref ise yıllarca ahlak ve tarih dersleri verdiği Mekteb-i Mülkiye'nin manevi lideri kabul edilir.[17] Maliye Nezareti'nde uzun yıllar bürokratlık yapan Yağlıkçızade Ahmed Rıfat da, *Bergüzar-ı Ahlak* isimli eserini 1874 yılında devlet muhasebecisi olarak çalışırken yazmıştı.[18]

[14] Williams, *Marxism and Literature*, 110-11.

[15] Bu okul hakkında II. Abdülhamid'in görüşü için bkz. Mücellidoğlu, *Yeni Mülkiye Tarihi*, 1: 139-40.

[16] DH.MKT, 1512/115, 16 Haziran 1888. Belgede, Hüseyin Remzi'nin gençliğin genel sağlığı üzerine yazdığı kitaba ve hizmetlerine özellikle atıfta bulunulmuştur. Hüseyin Remzi, *Hıfzıssıhha-i Sübban* (İstanbul: Matbaa-yi Osmaniye, 1306/1888-9).

[17] Ali Çankaya Mücellidoğlu, *Yeni Mülkiye Tarihi*, 2: 818-28.

[18] Bakalın, *Sicill-i Osmani Zeyli*, 105. Bu bilgi ayrıca Yağlıkçızade Ahmed Rıfat'ın

Yazdığı ahlak kitabında çalışkanlık ile ilerlemenin birbirlerine bağlı olduğunu ateşli biçimde savunan Muslihiddin Adil ise Mülkiye'de okumuştu ve daha sonraları yıllarca kaymakamlık görevinde bulundu. Yine Mülkiye mezunu olan ve önceki sayfalarda ele alınan ahlak kitaplarının çoğunu kaleme alan Ali Seydi, bürokrasideki görevine Şura-yı Devlet'te başlamış ve Osmanlı idaresinde valiliğe kadar yükselmişti.[19]

Dönemin Osmanlı ahlakçılarının bazıları sadece bürokrat olmayıp, aynı zamanda bürokratik kurumların denetiminde de görev aldılar. Örneğin Ali Seydi vali olmadan önce Dâhiliye Nezareti'nde başmüfettiş olarak çalışımıştı. Uzun yıllar Maliye Nezareti'nde görev yapan[20] Abdullah Behcet, *Behcet'ül Ahlak* isimli ahlak kitabını yayımlamadan altı yıl önce 1890 yılında Sicill-i Ahval Komisyonu'nun (bu bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır) müdürlüğüne atandı. Müdür olmak için tüm Osmanlı bürokratları gibi o da özgeçmişini bu komisyona sunmak zorundaydı. Komisyonun müdürü olarak Abdullah Behçet'in görevleri arasında binlerce bürokratın kariyerini denetlemek ve doğrudan devamsızlığı, işte boş durmayı, tembellik yapmayı ve devlet dairelerindeki liyakatsizliği kanunlara dayanarak devlet çalışanlarının görevden alınmalarını, rütbelerinin düşürülmesini ve terfilerini idare etmek vardı.

Yeni bir çalışma disiplinini hedefleyen bir idari yönetimin çeşitli seviyelerinde bulunan bu bürokratlar, çalışma ve tembellik hakkındaki savları dile getirmek için en iyi konumdaydılar. Verimlilik ve çalışkanlıkla ilgili kaygılardan beslenen bürokratlar, halka yönelik yazılarında (özellikle de ahlakla

daha önceki ahlak metni *Bergüzar*'ın (daha sonra *Berguzar-ı Ahlak* olarak adlandırılan, 1974'te modern Yunanistan'ın Hanya kentinde ve ölümünden sonra 1315'te İstanbul'da basılan) önsözünde verilmiştir. Yağlıkçızade Ahmed Rıfat, *Berguzar* (Hanya: Girit Vilayet Matbaası, 1291/1874).

[19] Mustafa Uzun, "Ali Seydi Bey", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2: 442-5. Ali Seydi'nin yazılarının bir incelemesi için Birinci, Dördüncü ve Beşinci bölümlerine bakınız.

[20] DH.SAİD, 22/182: 351. Ali Seydi'nin terfisi için bkz. İ.TAL, 15/1310, 19 Şaban 1310/8 Mart 1893. Ayrıca bkz. Pakalın, *Sicill-i Osmani Zeyli*, 22.

ilgili metinlerinde) yeni çalışma kavramlarını anlaşılır hâle getirdiler ve böylece pek çok Osmanlı mensubu bu kavramlarla gündelik hayatlarında başa çıkmayı öğrendi. Bazıları kanunlardan ve düzenlemelerden mümkün olduğunca kaçınmanın yollarını bulurken, birçoğu da kendi durumlarını açıklamak için dilekçeler yazarak, teftiş yapılmasını talep ederek ve haklarının tanınmasını isteyerek yeni çalışan haklarını kendi lehlerine kullandı. Dolayısıyla bürokratlar, yeni beklentiler ve standartlar temelinde bazı mensuplarını verimsiz, beceriksiz ve tembel, diğerlerini ise çalışkan ve yararlı ilan eden bir sistemin sadece uysal özneleri değildi. Bürokratlar ve bir dereceye kadar Osmanlı toplumunun geneli, yeni bir çalışma disiplinini deneyimlediği gibi, bu disiplini devlet dairelerinde ve kamusal alanlarda şekillendirdi, yeniden yarattı ve müzakere etti.

2.1 Tanzimat Döneminin Bürokratik Reformları

> Herkeste betaet ve rehavet ve bir gayretsizlik var.
> *Sultan II. Mahmud, 1825*[21]

Tanzimat reformları dönemi, bürokraside var olduğu düşünülen sorunlar açısından bir uyanış anını temsil etmiyordu. Yetersiz ve tembel bürokratlar uzun zamandan beri yetkililer açısından bir endişe kaynağıydı ve 19. yüzyıla kadar faaliyetlerini sürdüren Osmanlı kâtiplikleri de bir istisna değildi. Örneğin 16. yüzyılda yaşamış bir bürokrat ve aydın olan Mustafa Âli, döneminin kâtiplerinden şikâyet etmiş ve onları halkla ilgilenmeyen ve zamanlarının çoğunu haşhaş içerek geçiren kişiler olarak tanımlamıştı.[22] Öte yandan, Tanzimat

[21] BOA HAT, 525/25657, 29 Zilhicce 1240/14 Ağustos 1825.

[22] Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatu's-Selatin (Siyaset Sanatı), İnceleme-Sadeleştirme-Metin-Tıpkıbasım*, Faris Cerci (ed.) (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015),

reformlarının pek çok bürokratik reformun dönüm noktası olduğuna dair yaygın kabule rağmen tembellik, verimsizlik ve çalışkanlık 18. yüzyılın sonlarında, dairelerin (kalem) genişlemesiyle ve farklılaşmasıyla birlikte bir "sorun" olarak ortaya çıktı. Bu bölümün başında anlatılan III. Selim ile sadrazamı arasındaki yazışmalar, çoğunlukla 19. yüzyılın sonlarıyla ilişkilendirilen kaygıların 18. yüzyılın sonlarında da var olduğunu gösterir. O dönemde bile devlet adamları, verimliliğe sekte vuran aşırı kalabalık dairelerle ilgili endişelerini dile getiriyorlardı. 1797'den kalma bir nizamnamede bir yetkili, kâtiplerin bu koşullar altında çalışamadığından şikâyet ediyordu: "Bugün için Divan (Divan-ı Hümayun Kalemi) ve Ruus kalemlerinde çalışan şakirdlerin (çırakların) sayısı çok fazladır. Bunların çokluğu sebebi ile çalışma yerinde sıkıntı çekilmektedir."[23] Nizamname bir süreliğine şakird istihdam edilmemesini tavsiye ediyordu.

18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın ilk on yıllarında Osmanlı Devleti, dairelerdeki tembellik sorununu vaka bazında ele aldı. Bu dönemde sınırlı sayıda sivil bürokrat olduğu göz önüne alındığında, yetkililerin esas dikkat kesildikleri konunun askerî personelin miskinliği ve rehaveti olduğu anlaşılmaktadır. Askerî personelle ilgili bu tür vakaların çoğu, askerî lojistiği idare etmede, bir kenti savunmada, düşmana saldırmada ve/veya savaş zamanı askerî emirlere uymada *betaet* (yavaşlık) gösteren askerî yetkililerle ilgiliydi.[24] Arşiv belgeleri, bu dönemde gevşek davranan askerî personelin yazılı uyarılar aldığını, başka yerlere tayin edildiğini hatta görevden alındığını ortaya koyar. Örneğin günümüzde Bulgaristan'da bulunan Niğbolu Kalesi'nin Rusların eline geçmesi, Celal Paşa'nın şehri savunmakta gecikmesine bağlandı ve bu ge-

98-9, 154-5 ve ilgili sayfalar. Mustafa Âli, bir kalem gibi dik ve bir kâğıt gibi temiz kişilerin kâtip olarak atanmasını tavsiye eder (s. 99).

[23] Temelkuran, "Dîvân-ı Hümâyûn Mühimme Kalemi", 139-41. Alıntı yaptığı belge için: MUD, 37/ 4-6, 30 Ocak 1797.

[24] BOA HAT, 62/2749F, 28 Nisan 1798; BOA HAT, 1132/45104, 15 Şubat 1809.

cikme de onun *betaet*ine ve gayret eksikliğine yoruldu. Şehrin muhafızlığından azledilen Celal Paşa 1829'da sürgüne gönderildi.[25] Sonuç olarak, tembelliğin ya da bu dönem bağlamında belgelerde yaygın biçimde kullanılan bir kavram olan *betaet*in cezalandırılması gereken bir eylem olduğu açıktı.[26]

Ancak 19. yüzyılın ortalarında ve sonrasında bürokratik yapının genişlemesiyle birlikte, her bir vakayı ayrı ayı ele alma yaklaşımı istenen verimliliği sağlayamaz hâle geldi. II. Mahmud'un 1825 tarihli fermanı, ıslahat yanlısı padişahın reformların arifesinde bürokrasiye nasıl baktığını ortaya koyuyordu. Sadrazamına seslenen padişah, "Herkeste betaet ve rehavet ve bir gayretsizlik var" diye yakınıyordu.[27] II. Mahmud, "bir işin tamamlanmasının iki aydan fazla sürdüğünü ve ilgisizlik nedeniyle görevlilerin işi başkalarına bıraktığını ve bu nedenle birçok muamelenin atıl kaldığını" belirtiyordu. Yavaşlık ve rehavet o kadar içler acısı bir hâldeydi ki, "uzun uzun düşünerek yapılması gereken işler son dakikada yapılıyor, hızlı bir şekilde yapılması gerekenler ise hiç yapılmayıp bırakılıyordu."[28] Padişahın eleştirilerinin tonunun sertliği, tembellik, betaet ve gayretsizlik gözlemini "herkes" için genellemesinden anlaşılmaktadır. Geniş çaplı reformlarla imparatorluğu gelecek yüzyılda daha da büyük değişimlere hazırlayan II. Mahmud, sonuç olarak Osmanlı bürokratlarını bu şekilde tanımlıyordu.

Osmanlı bürokrasisinde ortaya çıkan bu soruna yanıt olarak kullanılan dilde ve alınan önlemlerde, 1820'lerden itibaren açık bir değişim vardır. II. Mahmud'un fermanı ve 1830'lardaki diğer fermanlar[29] bu tür sorunlara verilecek cezalar konusunda hâlâ muğlaktı. Buna karşılık 1832 tarihli

C.AS, 879/37760, 4 Nisan 1829.

Erken modern dönmedeki tembellik kavramsallaştırmaları üzerine bir tartışma için bu kitabın Giriş ve Birinci bölümlerine bakınız.

BOA HAT, 525/25657, 29 Zilhicce 1240/14 Ağustos 1825.

Age.

Hüseyin Özdemir, *Osmanlı Devletinde Bürokrasi* (İstanbul: Okumuş Adam Yayıncılık, 2001), 215.

bir kararname, kâtiplerin vasıflarının kapsamlı biçimde araştırılması çağrısında bulundu. Bu kararnameyle umut edilen vasıfsız kâtiplerin vasıflı olanlarla değiştirilebilmesiydi.[30] Bu doğrultuda 1834 yılında, günümüz Türkiyesi'nde yer alan Sorgun'da bir sicil kâtibi tembellik ve miskinlik nedeniyle görevden alındı.[31] Tembellik suçunu "işlemenin" sonuçları ilerleyen yıllarda daha da net hâle gelecekti.

Philip Corrigan ile Derek Sayer'in öne sürdüğü üzere, devlet oluşumu "rutinleri yönetme işiyle meşgul memurlarla" ilişkilidir.[32] Reformlar döneminde Osmanlı bürokrasisinin profesyonelleşmesi ve genişlemesi her anlamda muazzamdı.[33] 19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Osmanlı İmparatorluğu üç kıtadaki imparatorluk topraklarının idaresini merkezileştirmiş, tüm sivil ve idari makamları İstanbul'da yeni kurulan ilgili nezaretlere bağlı hâle getirmişti. Bu dönemde ayrıca devlet çalışanlarını eğitmek için idari okullar da kuruldu ve bu okullar daha sonradan kapılarını halka açarak geniş kesimlere büyüyen bürokrasiye katılma fırsatı sundu. 1838'de fiziksel ve idari merkezileşmeye yönelik hamlelerin bir parçası olarak, maaş sistemi uygulamaya kondu.[34] Tanzimat dönemi öncesi bürokrasi sisteminde, kâtiplere ve efendilere genellikle nakit ödeme yapılmazdı ve imparatorluğun patrimonyal yeniden paylaşım düzenine uygun olarak menfaatler ve hediyeler sunulurdu. Kişilerinin hizmetlerinin karşılığının ödenmesinin birden çok yöntemi vardı ve prebendal mülkler, belli zamanlarda verilen hediyeler ve parayla yapılmayan diğer ödeme

[30] Temelkuran, "Dîvân-ı Hümâyûn Mühimme Kalemi", 129-75. Ayrıca şu çalışmada da alıntılanmıştır: Findley, *Bureaucratic Reform*, 124-5.

[31] C.DH, 267/13343, 15 Safer 1250/23 Haziran 1834.

[32] Corrigan ve Sayer, *The Great Arch*, 23.

[33] Findley, *Bureaucratic Reform*; Findley, *Ottoman Civil Officialdom*; Temelkuran, "Dîvân-ı Hümâyûn Mühimme Kalemi", 129-75.

[34] Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, 293-6. Prebendalizm yoluyla hizmetlerin karşılığının ödenmesi için bkz. s. 80-5. Bu dönemde düzenli maaş almak ciddi bir sorundu. Örneğin 1877'de Rusya ile yapılan savaş sırasında memurların maaşları dört yıl geriden ödenmişti. Özdemir, *Osmanlı Devletinde Bürokrasi*, 175.

biçimleri bunlardan bazılarıydı.[35] Yürürlüğe konmasının ardından, özellikle devlet çalışanlarının verimliliğini azalttığı gerekçesiyle maaş sistemine eleştiriler de yapıldı. Örneğin tarihçi Lütfi Efendi, maaş sistemini bürokraside verimliliği ve çalışkanlığı azaltmakla suçluyordu: "Maaşlar tabiatıyla işlediğinden bir günde görülecek iş nice müddetler sürüncemede kalmaya başladı . . ."[36]

19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Osmanlı bürokrasi daha önce hiç görülmemiş biçimde o kadar genişlemişti ki, eleştirilerin ana hedefi hâline geldi. Genç Osmanlılar, bürokrasiyle ilgili olarak birbiriyle bağlantılı iki konuyu sistematik olarak eleştiren ilk kişilerdi. Genç Osmanlılar öncelikle devlet çalışanlarının yeterince eğitilmediğine inanıyorlardı. Örneğin 1872'de Namık Kemal, istihdam edilen kişilerin sayısının önemli olmadığını (aslında imparatorluğu eksiksiz ve verimli biçimde yönetmek için daha fazla devlet çalışanına ihtiyaç olduğuna inanıyordu), ancak görevlerine başlamadan önceki eğitim hazırlıklarının önemli olduğunu savunuyordu.[37] Ona göre Osmanlı İmparatorluğu *kaht-ı ricalden* (vasıflı insan kıtlığından) mustaripti ve güvenceli bir işe ihtiyaç duyan vasıfsız kişilere bürokrasi mevkilerini açmak devlet bürokrasisini darülacezeye çevirecekti.[38] Genç Osmanlıların eleştirdiği

[15] *Arpalık* kavramı bu duruma bir örnektir. Cahit Baltacı, "Arpalık", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 3: 392-3. Avrupa mallarının aşırı bollaşmasıyla birlikte, gösterişçi tüketim bürokratların alametifarikası hâline geldi. Değişen tüketim kalıpları, "dandy"liğin yükselişi ve bunlara dair toplumsal eleştiriler hakkında daha fazla bilgi için Üçüncü Bölüme bakınız. Yüzyılın başlarında yaşamış bir bürokratın günümüze ulaşan not defterlerine yer alan benzersiz tüketim alışkanlıkları için bkz. Paul Dumont, "Said Bey: The Everyday Life of an İstanbul Townsman at the Beginning of the Twentieth Century", *The Modern Middle East: A Reader* içinde, Albert Hourani, Philip S. Khoury ve Mary C. Wilson (ed.) (Londra ve Berkeley: I. B. Tauris and University of California Press, 1993), 271-87.

[16] Ahmed Lütfi Efendi, *Ahmed Lütfî Efendi Tarihi*, Yücel Demirel (ed.) (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 5: 938-9. Ayrıca şu çalışmada da alıntılanmıştır: Ahmet Yüksel, "Osmanlı Devlet Dairelerinde Mesai Kavramı ve Uygulaması (18-20. Yüzyıllar)", *Studies in Ottoman Science* 16, sayı 1 (2014): 19-49.

[17] Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, 178-84.

[18] *Age.*, 184.

ikinci konu daha çok halkın girişimci faaliyetlerde bulunmak yerine bürokratik mevkilere ilgi duymasıyla ilgiliydi. Namık Kemal, bu aşırı ilginin ticaretin gelişmesini engelleyip, devlet maliyesine dayanılmaz bir yük getireceğine ve uzun vadede imparatorluğa zarar vereceğine inanıyordu. Ahmed Midhat gibi bu savın destekçileri, yetenekli ve gelecek vaat eden kişilerin milletin ilerlemesini sağlayacak vizyondan ve güçten yoksun olduklarına inanıyordu, zira onlara göre bu kişiler sadece devlet çalışanı olmayı, maaş çeklerini almayı, iş güvencesine sahip olmayı ve rahata ermeyi arzuluyorlardı.[39]

Hem 19. yüzyıla ait kaynaklar hem de 20. yüzyılın tarihyazımı, belki de devletin merkezileşmesine dair farkındalığın artmış olması nedeniyle, devlet çalışanlarının sayısını abartma eğilimindedir.[40] Osmanlı İmparatorluğu'nda bürokratik reformların yaygınlığını değerlendirebilmek için bu kurumlarda çalışan kişilerin sayısının isabetli biçimde tespit edilmesi gerekir. Öte yandan bu bilgiyi ortaya koymak hiç de kolay değildir hatta geçmişte yapılan bir çalışmanın işaret ettiği üzere, belki de "erişilemez" bir bilgidir.[41] 1894-95 Osmanlı nüfus sayımı ve bu sayımın "Osmanlı devletinde meslekler" başlıklı bölümü incelendiğinde, imparatorluğun yaklaşık 29 milyonluk (1894)[42] nüfusunda 353.000 "kâtip" ve 185.000 "hükümet çalışanı" (memur)[43] olduğu görülür. Bu rakam-

[39] Bir meslek olarak bürokrasiye yönelik Osmanlı İmparatorluğu'ndaki eleştiriler hakkında daha fazla bilgi için bu kitabın Beşinci Bölümüne bakınız.

[40] Celal Nuri, 1900 ve 1909 yıllarındaki işten çıkarmaların ardından bile, Fransa'daki bürokrasi ile kıyaslandığında Osmanlı devlet dairelerinin ne kadar şişkin olduğundan bahseder. Celal Nuri (İleri), *İlel-i Ahlakiyemiz*, 140-1.

[41] Walter F. Weiker, "The Ottoman Bureaucracy: Modernization and Reform", *Administrative Science Quarterly* 13, sayı 3, Special Issue on Organizations and Social Development (Aralık 1968): 451-70.

[42] Halil İnalcık ve Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğunun Sosyal ve Ekonomik Tarihi* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2006), 2: 769.

[43] Arşiv belgelerinin de gösterdiği üzere, memur kavramı bürokrat ve/veya devlet çalışanı anlamında kullanılmıyordu ve günümüzdeki anlamını muhtemelen 19. yüzyılda edinmişti. Daha önceleri memur kelimenin tam anlamıyla, yetkililer tarafından (bir amir tarafından) görevlendirilen, yani memur edilen bir eylem ya da kişi anlamına geliyordu. Örneğin Damat İbrahim Paşa "Tiflis ve Bakü'yü

lar, dönemin edebi kaynaklarında sunulan bürokrasi imajını mükemmel biçimde yansıtıyor olsa da, epey yüksek duran bu rakamların dikkatlice incelemesi şarttır. Zira belirtilen rakamların devlet çalışanı olmayan kişileri de içerip yüksek çıkmış olması ihtimaller dâhilindedir.

1879'da kurulan Sicill-i Ahval Komisyonu bu konuya dair çok daha net bir tablo çizer. Bu komisyon, tahta yeni çıkan II. Abdülhamid tarafından bürokrasideki ve devlet maliyesindeki reformların bir parçası olarak sadrazamı Mehmed Said Paşa'nın yardımıyla kurulmuştu. II. Abdülhamid sadece iki yıl önce, 1877'de Mekteb-i Mülkiye-i Şahane'yi kurmuş ve masraflarını doğrudan kendi kişisel bütçesinden karşılamıştı.[44] Padişahın düşüncesine göre ülkenin yükselişe geçmesi için hem yurt içindeki hem de yurt dışındaki bürokrasinin böyle bir okuldan (mülki idare) mezun olan kişilerden oluşması gerekiyordu.[45]

Yakın dönemde bazı akademisyenler, Osmanlı Devleti'nin idari yönetimi geliştirmek ve insan ve insan dışı kaynaklarını tespit etmek için gözetim sistemlerini ve istatistiki nasıl kullandığı üzerine araştırmalar yaptılar. Kent Schull'un hapishaneler üzerine monografisi ve Brian Silverstein'ın tasavvuf tarikatları üzerine çalışması, devletin halkı hakkındaki bilgileri toplama ve sistematik hâle getirme girişimini inceler.[46] Sicill-i Ahval Komisyonu da bu büyük girişimin bir parçasıydı ve devletin merkezileşme çabalarını ve hesaplanabilir kaynaklarını (*hulasatu'l kuyud*) tespit etme ve denetleme arzusunu yansıtan

Moskof istilasından kurtarmağa memur" olmuştu ya da refakat etmekle görevlendirilen askerlere "maiyete memur asakir" deniyordu. C.AS, 778 32935, 18 Eylül 1724; C.AS, 47 2152, 25 Eylül 1794.

[14] Ali Çankaya Mücellidoğlu, *Yeni Mülkiye Tarihi*, 1: 139-40. Ayrıca bkz. Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, 114-15.

[15] Ali Çankaya Mücellidoğlu, *Yeni Mülkiye Tarihi*, 1: 141.

[16] Kent Schull, *Prisons in the Late Ottoman Empire: Microcosms of Modernity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014); Brian Silverstein, "Sufism and Governmentality in the Late Ottoman Empire", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 29, sayı 2 (2009): 171-85.

etkileyici bir projeydi.[47] Komisyonun amaçlarından biri tüm bürokrasiyi bilinebilir ve denetlenebilir hâle getirmekti ve çalışma sahası "bütün devlet yapısı" (*kaffe-i heyet-i devlet*) olarak tanımlandı.[48] Görevi boyunca komisyon dinî, askerî ve polis personeli hariç tüm devlet çalışanları hakkında bilgi topladı.[49]

Bu komisyonun üstlendiği görevler, imparatorluğun dağılmasına kadar çeşitli isimler ve bürokratik yapılar altında devam etti.[50] Bu komisyonun kayıtlarında toplam 51.698 ayrı dosya vardır ve 1786 ile 1892 yılları arasında doğan devlet çalışanları hakkında bilgi içerir.[51]

[47] Daha fazla bilgi için bkz. Gülden Sarıyıldız, *Sicill-i Ahval Komisyonunun Kuruluşu ve İşlevi (1879–1909)* (İstanbul: Der Yayınları, 2004).

[48] *Age*., 70.

[49] *Age*., 117.

[50] Bu komisyon 1896'da Dâhiliye Nezareti'nden ayrılıp Memurin-i Mülkiye Komisyonu olarak isimlendirildi. 1908 yılında ise komisyon Sicill-i Ahval İdadisi olarak Dâhiliye Nezareti'ne bağlı bir biçimde çalışmalarını sürdürdü. Bkz. Sarıyıldız, *Sicill-i Ahval Komisyonunun Kuruluşu*, 87-90; 112-14.

[51] Belirli bir dönemdeki devlet çalışanlarının sayısını tespit etmek için tarihçiler bu kayıtlara başvurdular. Daha önceleri bu kayıtlarda toplam 92.137 devlet çalışanı bilgisi olduğu düşünülüyordu. Bu rakama dayanarak Findley, Osmanlı bürokrasisinde bir dönem 35.000 kişinin istihdam edildiğini hesapladı ve Osmanlı tarih çalışmalarında bir süre boyunca bu rakam doğru kabul edildi. Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, 11, 22-3. Findley daha önceki çalışmasında farklı bir rakam tespit etmişti: Findley, *Bureaucratic Reform*, 65, 167-8. Ancak Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki (BOA) sicil kayıtları için yapılan yeniden değerlendirme, Findley'nin hesaplamalarını dayandırdığı orijinal 92.137 kayıtta değişiklik yapılmasını gerekli kılmıştır. Mevcut rakam (51.698 sicil kaydı), tekrarlanan isimlerin elenmesi ve boş ve ek defterlerin düşülmesiyle elde edilmiştir. Sicil kayıtları üzerinde çalışmaya ilk başladığım 2008 yılında bu sayı yaklaşık 62.000 olarak değerlendiriliyordu. Sicill-i Ahval ile ilgili güncellemeler için bkz. Gülten Sarıyıldız, "Sicill-i Ahval", *Diyanet Islam Ansiklopedisi*, 37: 134-6. Olivier Bouquet'nin kitabı da bu güncellemelere dair bir özet sunar. Olivier Bouquet, *Sultanın Paşaları* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), vi-xxviii. Meseleyi daha da çetrefilli hâle getirecek biçimde, bu kayıtların eksik olduğu düşünülmektedir. Zira Osmanlı arşivlerinde, bu personel kayıt defterlerinde yer almayan bürokratlar hakkında çeşitli yerlere dağılmış dosyalar bulunmaktadır. Bu nedenle, istihdam edilen bürokratların sayısını doğrulamak için Sicill-i Ahval tek başına güvenilir kaynak değildir. Mübahat Kütükoğlu, "Sicill-i Ahval Defterlerini Tamamlayan Arşiv Kayıtları", *Güney Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 12 (1998): 141-57. Bununla birlikte, 19. yüzyılın sonunda Osmanlı

Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyıldaki olağanüstü genişlemesini anlamak için 1530'lardaki hatta 1790'lardaki devlet çalışanı rakamlarına bakmak yeterli olacaktır. 1530'larda maliye dairelerinde 100'den az kâtip varken[52], 1790'da Topkapı Sarayı'ndaki bir belgeye göre İstanbul'daki kâtiplik dairelerinde 1.500 kişi (hem eğitim görenler hem de amirler dâhil olmak üzere) vardı.[53] Başkent dışındaki devlet çalışanları da dâhil edildiğinde bu sayı 2.000'e ulaşıyordu. Dolayısıyla 18. yüzyılın sonunda yaklaşık 2.000 olan kâtip sayısı, 19. yüzyılın sonunda en az 20.000'e ulaştı. Bu rakamlar, askeriye dışı devlet dairelerinde çalışan kişilerin sayısında 20 katlık bir artış olduğu anlamına geliyordu.[54]

Osmanlı bürokrasisi 19. yüzyıl itibariyle merkezileşmeyle birlikte gelen bu büyüme hızıyla mücadele etmek durumunda kaldı. Bürokrasinin uğraşması gereken iş yükü her zamankinden daha ağırdı ve bu iş yükünün daha hızlı ve çok daha verimli bir şekilde ele alınması gerekiyordu. 1830'lar ve 1840'larda Osmanlı bürokrasisi bu ani değişime, eski zamanlardan beri sahiplenilen bazı saygın gelenekleri terk edip, yenilerini oluşturarak uyum sağladı. Bu eski gelenekler arasında Osmanlı diplomatiği ve paleografyası (eski yazı ilmi) da vardı. Ali Akyıldız'ın ortaya koyduğu üzere, yazım dili okunması kolay ve estetik bir yazı stili olan *nesih*ten, o kadar zarif olmayan ama hızlı ve kalemi kâğıttan kaldırmadan yazılabilen bir yazı stili olan *rik'a*ya dönüştü.[55] Bu değişim,

bürokrasisinde yarım milyon memur bulunduğunu iddia eden anlatılar artık doğru kabul edilmemektedir. E. Engelhardt, *La Turquie et la Tanzimat: ou histoire des réformes dans l'Empire ottoman depuis 1826 jusqu'à nos jours* (Paris, 1882), cilt 1: 89; c. 2: 281-2.

[52] Cornell H. Fleischer, "Preliminaries to the Study of Ottoman Bureaucracy", *Journal of Turkish Studies* 10 (1986): 135-41.

[53] Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, 22.

[54] Böyle bir artış Osmanlı İmparatorluğu tarihinde benzersiz olsa da, bürokrat sayısının 1800-1856 yılları arasında 38.000'den 114.000'e çıktığı Rusya ile kıyaslandığında sönük kalmaktadır. *Age.*, 23.

[55] Akyıldız, *Osmanlı Bürokrasisi ve Moderleşme*, 106-8.

artan verimlilik kaygısının ve daha iyi zaman yönetimi ihtiyacının bir göstergesiydi.

Osmanlı İmparatorluğu'nda bürokratik yapıların merkezileşmesiyle ve genişlemesiyle birlikte, özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında, modern bürokrasilerin olağan debdebeleri de ortaya çıktı. Devlet, yeni sınav sistemini geçip devlet çalışanı olanlara iş güvencesi ve emeklilik planları sundu. İş güvencesi önemli bir meseleydi, zira devletin sadakat talep ettiği bir ortamda, bürokratları keyfî olarak görevden almak ters etki yaratıyordu. Sadık Rıfat Paşa bu sorunun farkındaydı ve 1838'de padişaha yaptığı öneride bürokratları denetlemenin elzem olduğunu, ancak adil bir sürece dayanmayan suçlamalarla onları görevden almamak gerektiğini savundu.[56] 1839'daki Gülhane Hatt-ı Hümayunu ve 1856'daki Islahat Fermanı da dâhil olmak üzere 19. yüzyılın belli başlı tüm önemli reform tasarıları ve kararnameleri, devlet çalışanlarının iş güvencesi konusunu ele almış ve onlara adil yargılanma sözü vermişti. Bürokratlara ayrıca görevden alınma nedenlerini öğrenme ve sonrasında bu kararlara mahkemede itiraz etme hakkı da tanındı. İlerleyen sayfalarda ortaya konulacağı üzere, sistemin tüm yetersizliğine rağmen, 19. yüzyılın sonunda bürokratlar haklarının ve ayrıcalıklarının farkındaydılar. Bunların kanunlarla korunduğunu biliyorlardı ve kendilerini disipline sokmak için çıkarılan düzenlemelerin uygulanmasına itiraz etmek için bu hakları ve kanunları kullandılar.

Bu noktada, dönemin bürokratik düzenlemelerinin 19. yüzyıl boyunca varlığını sürdüren iki hedef arasındaki gerilimi yansıtması dikkat çekicidir. Bu hedeflerden biri modern bir bürokrasi kurmaktı, dolayısıyla sadakati teşvik etmek ve verimliliği artırmak için devlet teminatına sahip bir iş güvencesi yükünü de beraberinde getiriyordu. Diğer bir hedef ise

[56] Özdemir, *Osmanlı Devletinde Bürokrasi*, 232. Alıntı yapılan çalışma için: Necdet Kurdakul, *Tanzimat Dönemi Basınında Siyasal ve Anayasal Fikir Hareketleri* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2000), 219.

bürokrasiyi fazlalıklarından ve kusurlarından arındırmaktı. Devlet bu açıdan genişleyen bürokraside var olduğu düşünülen verimsizliği ve çalışkanlık eksikliğini çözüme kavuşturmak zorundaydı. İyi işleyen ve verimli bir bürokrasi oluşturmak amacıyla, vasıfsız memurların görevden alınması ve yetersiz, müzmin biçimde işine geç kalan ya da tembel kişilere karşı cezai işlem uygulanması gerekiyordu. Ancak bu hedef zaman zaman devlet aygıtlarında güvenlik ve süreklilik duygusu tesis etme hedefiyle çatışmaya girdi. Bürokrasinin patronaj ilişkileriyle şişirilmesi bu çatışan hedefleri daha da şiddetlendirdi.

2.1.1 Zaman, Hırsızlık ve Görevler

Bu kitabın odaklandığı dönemde, Osmanlı toplumundaki zamanla ilişkili pratikler değişime uğradı. Eski ile yeninin, "yerli" ile "ithalin", planlanan ile deneyimlenin birbirine karıştığı yavaş bir dönüşüm yaşandı.[57] Benzer biçimde, çalışmaya dair yeni fikirler ve verimlilik ölçütleri, yerleşik çalışma pratikleriyle iç içe geçti. Çalışmaya dair yeni kavramlar, yüzyıllardır farklı bir yöntemle işleyen bir sistemin parçası hâline geldi. Yüzyıl öncesinin kâtiplik dairelerinde (*kalemiye*) yapılan işlerin niteliği ve niceliği, 19. yüzyılın bürokratik dairelerindeki işlerin niteliğinden ve niceliğinden farklıydı. Daha önceki yüzyıllarda kâtiplerin sonraki dönemlere kıyasla daha az görevi vardı ve 19. yüzyıldaki haleflerin aksine, devlet işlevlerinin sürekli genişlediği merkezî bir imparatorluğun yönetiminde yer almıyorlardı. Görevlerine yaklaşımları da farklıydı. Her kâtip günlük işlerini bitirene kadar kendi yazıları üzerinde çalışmak zorundaydı. Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet dairelerinin daha önceki dönemlerde de görev odaklı olduğunu iddia etmek pekâlâ mümkündür. Osmanlı kalemiyesi, eldeki görevlerin tamamlanması gerekliliğini şu özdeyişle

[57] Wishnitzer, *Reading Clocks Alla Turca*, 11, 71.

özetliyordu: "Bugünün işini yarına bırakma." Bu özdeyiş, iyi ve verimli çalışmanın belirleyicisiydi.[58]

Yıllarca müfettişlik ve sonrasında mümeyyizlik görevlerinde bulunan ve çok sayıda ahlak kitabının yazarı olan Ali Seydi, 1911 yılında kaleme aldığı bir kitabında görevini ciddiye almayan bir bürokratı hırsıza benzetiyordu. Ona göre bir bürokratın devlet maaşıyla satın aldığı zaman, halka (*umum ahali*) aitti ve bu zamanı çalmak büyük bir hırsızlıkla eşdeğerdi.[59] Ali Seydi'den 20 yıl önce, Mehmed Murad'ın yarattığı roman karakteri Mansur, kendisine emanet edilen bürokratik bir görevi tamamlamanın gerekli olmadığını düşünen dairedeki meslektaşı karşısında hayal kırıklığına uğrar: "'O halde ne yüzle beytülmaldan (devlet hazinesinden) ayda bunca lira alıyorsunuz?' dedim de taaccüple (şaşkınlıkla) yüzüme baktı. Maksadı ihataya (kavramaya) muktedir (yeterli) olamadı."[60] Hem Ali Seydi hem de Mehmed Murad'ın romanındaki kahraman, maaşların devlet tarafından menfaat sağlayan kişilere verilen bir sadaka olarak görülmemesi gerektiğini vurguluyorlardı. Onlara göre maaş, çalışanlara sorumluluk ve zaman bilinci kazandırmak için veriliyordu.

Geç Osmanlı döneminin yeni zaman anlayışına, yeni çalışma kavramlarının da eşlik etmesi gerekiyordu. O döneme kadar, kâtiplerin Babıali'deki kethüdadan ve Babı-Defteri'deki defterdardan önce paydos etmelerine izin vermeyen gelenekler artık devlet dairelerinin çalışma ritmini belirlemiyordu, zira "ölçülen ve ücret ödenen zaman artık tamamen katışıksız ve kusurlardan arınmış bir zaman" olmalıydı.[61] Sanayileşmiş

[58] Ahmed Lutfi, *Ez Tarih-i Ahmed Lutfi*, c. 1 (İstanbul, 1302/1884-5), 117. Örneğin 1812 tarihli bir belgede kâtiplerin işe erken gelip akşam karanlığında ayrılmaları ve bugünün işini yarına bırakmamaları (bilcumle ketebe ve memurin-i saire . . . erken gelip gece gitmeleri ve bugünki maslahatı ferdaya bırakmamaları) istenir. C.DH, 47/2331, 07 Cemaziyelahir 1227/18 Haziran 1812; ayrıca bkz. C.DH, 195/9716, 2 Rebiulahir 1239/6 Aralık 1823.

[59] Ali Seydi, *Terbiye-i Ahlakiye ve Medeniye* (İstanbul: A. Asaduryan Matbaası, 1326/1910-11), 76-7.

[60] Mehmed Murad, *Turfanda mı Turfa mı* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2005), 146.

[61] Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (Londra: Penguin, 1991), 151. Bahsedilen uygulamalar için bkz. Hüseyin Özdemir,

işler zamana dayalı çalışmayı gerektiriyordu ve bu durum bürokrasi için doğal bir gereklilik olmasa da 19. yüzyılda baskın anlayış hâline geldi. 1839'dan itibaren devlet dairelerinde yoklama cetvelleri (devamlılık çizelgesi) kullanılmaya başlandı. Bu dönemde Hariciye Nezareti'ne gönderilen bir belgede, nezaret çalışanlarının, bürokratların ve kâtiplerin alaturka zamana göre saat dörtten on buçuğa kadar çalışmaları emrediliyordu.[62] 1845'ten kalma resmî bir talimata göre meşru bir mazereti olmadan devamsızlık yapanların maaşları kesilecek (*kıst-ıl yevm*) ve daha da kötüsü elde edilecek para daha vazifeşinas meslektaşları arasında dağıtılacaktı.[63] Öte yandan süregiden sistem hâlâ esnekti. 1853 tarihli bir hükümet talimatında, yaşadıkları ev daireden uzak olan çalışanların işten yarım saat önce ayrılmalarına izin veriliyordu ve tüm çalışanların alaturka saate göre en geç saat dört ya da dört buçukta gelmesi emrediliyordu.[64] Buna karşılık bürokratların ve memurların zaruretlerine göre düzenlenen bu gevşek mesai anlayışı, 19. yüzyıl boyunca çok daha katı bir mesai anlayışına dönüştü.[65]

Bu dönemdeki bürokratik birimlerin, çalışma düzenleri için hem zaman hem de görev odaklı çalışma yaklaşımlarını kullanarak bunların pratiklerini birleştirmiş ve karıştırmış olması muhtemeldir. Reisülküttaba hitap eden 1815 tarihli bir belge bu karma kullanımı yansıtır. Belgede, kâtiplerin ancak

Osmanlı Devletinde Bürokrasi, 215. Babıali hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ali Çankaya Mücellidoğlu, *Yeni Mülkiye Tarihi*, 1: 9-13. Dönemin bir bürokratının hayatı üzerinden 18. yüzyılda Babıali için bkz. Virginia Aksan, *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Effendi, 1700–1783* (Leiden ve New York: Brill, 1995).

[62] HR.MKT, 18/74, 2 Zilhicce 1263/11 Kasım 1847. "Alaturka saati" Osmanlı İmparatorluğu'nda kullanılan bir zaman ölçümü şekliydi ve her bir günü saat 12 olarak belirlenen günbatımıyla ölçerdi. Alaturka saati üzerine daha fazla bilgi için bkz. Wishnitzer, *Reading Clocks Alla Turca*, 1-17.

[63] C.DH, 1518, Haziran 1845.

[64] C.DH, 1762, Nisan 1853.

[65] Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bürokrasi kurumlarında zamansal pratiklerin nasıl değiştiğine dair bir çalışma için bkz. Wishnitzer, *Reading Clocks Alla Turca*, 45-67.

o günkü görevlerini (*bugünkü maslahat*) tamamladıkları takdirde, alaturka zamanına göre saat onda işten ayrılabilecekleri belirtilmekteydi.[66] Divan-ı Hümayun Dairesi Kalemlerinin Vezaif ve Nizamat-ı Dâhiliyeleri'ne ait 1873 tarihli bir belgede aynı cümleler yeniden kullanılıyordu. Ancak bu kez bugünün işini yarına bırakma özdeyişinin yanı sıra işe zamanında gelerek ve işten erken ayrılmayarak belirlenen çalışma saatlerine uyma ihtiyacına da vurgu yapılıyordu.[67]

1878 yılı itibariyle, sadrazamlıktan gelen ve herkesin saat altıda (alaturka saati) işinin başında olmasını ve saat ondan önce işten ayrılmamasını emreden (*buyuruldu*) bir belgeden de görülebileceği üzere, önceki dönemlerin esnek dili ortadan kalkmaya başladı.[68] Dâhiliye Nezareti'nin ilerleyen zamanlardaki bir başka belgesi ise mesainin başlangıç ve bitiş saatlerine daha da fazla vurgu yapıyordu ve "bazı efendilerin (mesaiye) muntazam bir surette devam etmedikleri" ve geç gelip erken çıktıkları uyarısıyla başlıyordu. Dairelere gönderilen bu talimatta, bürokratlara ve kâtiplere işe "tam zamanında" gelmeleri buyruluyordu.[69] Dâhiliye Nezareti'nin 1920'de gönderdiği bir başka resmî talimata göre, işe geç gelenler ve hiç gelmeyenler sadece hükümet işlerini geciktirmekle kalmıyor, aynı zamanda iş düzenini (*intizam-ı mesaiyye*) de bozuyordu.[70] Bu belgede, bozulmaması gereken soyut bir düzen olarak iş fikrine hızdan ve verimlilikten daha fazla öncelik verilmesi dikkat çekicidir.

İşe zamanında gitmek uyulması gereken ilk kuraldı. Bürokratlar bir yandan yeni çalışma saatlerine ve çalışmaya dair yeni kavramlara ayak uydurmakla cebelleşirken, bir yandan da mesai saatleri içinde tüm dikkatlerini işlerine vermeleri ge-

[66] C.DH, 69/3421, 3 Cemaziyelevvel 1230/13 Mayıs 1815.
[67] Temelkuran, "Dîvân-ı Hümâyûn Mühimme Kalemi", 129-75.
[68] MF.MKT, 58/136, 15 Zilhicce 1295/10 Aralık 1878.
[69] DH.EUM.VRK, 19/54. Belgenin tarihi belirsizdir, ancak muhtemelen 19. yüzyıl başlarına aittir.
[70] DH.EUM.KLU, 14/10, 28 Rebiulahir 1338/1 Ocak 1920.

rekiyordu. Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ilan edilmesinden hemen sonra, 1840 tarihli bir kararnamede ile bu gereklilik şöyle vurgulanıyordu:

> Büyük ve küçük kâffe-i hidemat-ı Devlet-i Aliyye'de bulunan zevat me'mur oldukları mesalihinin hüsn-i idaresini â'mal-i şer'iyye ve zarurat-ı beşeriyyelerinden ma'da sair mesalih-i nefsiyyelerine takdim etmek iktizay-ı me'muriyyetlerinden iken bunun aksi ya'ni me'mur olduğu işini mesalih-i nefsiyyesine takdim etmeyüb bu cihetle ta'til-i mesalih-i me'muresine kendu sebeb olduğu tahakkuk eder ise iptiday-ı emirde kendusine bir kerre icabı vechile tenbih olunub mütenebbih olmadığı halde ibreten li's-sairin azl ile mücazat kılına. (Osmanlı Devleti'nin tüm çalışanları, mevkileri ne olursa olsun, dini vecibeler ve insani ihtiyaçlar dışında, kendilerine verilen işleri halletmeye öncelik vermeli (ve bunu) kişisel işlerinden üstün tutmalıdır. Eğer (bu kurallara uymadığı ve) görevlendirildiği işlerin durmasına neden olduğu kanıtlanırsa, ilk aşamada uyarılmalı ve (davranışını) düzeltmezse, başkalarına örnek olması için görevden alma ile cezalandırılmalıdır).[71]

Çalışma saatlerindeki ve disiplinindeki bu değişiklikler devam ettikçe ve devamsızlık ve geç kalma cezaları daha sistematik hâle geldikçe, bürokratların işleriyle ilgili kaygılar da arttı.

2.1.2 Mekân, Çalışma Ritmi ve Toplumsallaşma

Bu bölümün başında yer alan Refik Halid'e ait anlatımın da işaret ettiği üzere, bürokratlar için "iş" ve "hayat" arasında asgari bir ayrım bulunurken, toplumsal ilişki ve emek iç içe

[71] BOA HAT, 48294, 1 Rebiulevvel 1256/3 Mayıs 1840. Krş. Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991), 295-313.

geçmişti.[72] 19. yüzyıl Macar seyyahı Arminius Vambery'nin gözlemlerine göre Osmanlı memurları ve kâtipleri zamanlarının çoğunu toplumsallaşarak ve yiyip içerek geçiriyordu. Vambery'nin anlattıkları geç dönem Osmanlı edebiyatı okuyucuları için pek de yeni değildir. Dönemin devlet dairelerinde kahveciler ellerinde tepsileriyle ve çubukçular lüleleriyle dolanıyor ve dilenciler ile dalgacılar daireye girip çıkıyorlardı. Dolayısıyla devlet daireleri dönemin ıslahatçılarının öngördüğü profesyonel çalışma ortamından epey uzaktı.[73] Rusya'dan Osmanlı İmparatorluğu'na göç etmiş olan Mehmed Murad (Mizancı Murad olarak da bilinir), *Turfanda mı Turfa mı* isimli romanının kahramanının bir devlet dairesine girdiğinde yaşadığı hayal kırıklığını şöyle anlatır:

> Mansur zannetmişti ki, odadaki otuz kâtibin otuzu da lazım; her birinin vazifesi ve mesuliyeti ayrıdır. Halbuki efendilerin yirmi yedisi müstakilen vazifesiz, mesuliyetsiz "maaşlı müdavimler"di (maaşlı olarak devam edenlerdi) . . . Mansur'un yüreğine darlık geldi.[74]

Romanın kahramanı, amirine işinin ne olacağını sorduğunda, bir iş ortaya çıkana kadar yapacak belirli bir işi olmadığı cevabını alır:

> Akşama kadar bekledi. Kendisine bir şey göstermediler. Çoktan beri oraya devam edip kıdem kesbetmiş (kazanmış) olanların da işsiz oturduklarını görüyordu. Yalnız onu görse! Oturdukları makam-ı resmide (resmî makamda) bilaperva (çekinmeksizin) sütlaç, muhallebi yemek; şerbet, kahve, sigara içmek; bol bol esnemek; bazen ikişer ikişer kol kola olarak oda dışarısındaki aralıkta gezmek. Meşguliyetleri hep bu yolda idi. . . Zihnini dehşet istila etti. Bu hallerde

[72] Thompson, "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism", 56-97. Erken dönem modern Avrupa'da bu ikiliğin kurulması hakkında daha fazla bilgi için bkz. Burke, "The Invention of Leisure in Early Modern Europe", 136-50.

[73] Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, 215.

[74] Mehmed Murad, *Turfanda mı Turfa mı*, 87-8. Romanda "dandy" ve çalışkan karakterlerin oluşturulmasına dair ayrıntılı bir tartışma için bu kitabın Üçüncü Bölümüne bakınız.

bulunan adamın fikren terakki etmesine imkân olmadığını ve bilakis insanın bildiğinden ve öğrendiğinden de birçok şeyler kaybedeceğini düşündü.[75]

Bu anlatılar, 19. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı devlet dairelerinin disiplinli bir çalışma ortamından ne kadar uzak olduğunu yansıtır. Yukarıdaki anlatıları okurken, yapılan gözlemlerin iş ve boş zaman arasında kurulmuş bir ikiliğe de dayanabileceğini akılda tutmak gerekir. Sonuçta, saatin hâkim olduğu bir sanayi dönemi çalışma disiplini bekleyenlere, yukarıda tarif edilen davranışlar "savurganca ve aciliyetten yoksun bir hâlde görünüyor" olmalıdır.[76] Dönemin dünyası, makine imgelerinin baskın olduğu ve endüstriyel üretimin büyüleyici kabul edildiği bir dünyaydı ve birçok iş yeri ve özellikle de bürokrasi bu ideallerin yanında sönük kalıyordu. Reformcu çevrelerde, devlet dairelerine önceki sayfalardakine benzer tanımlamaların yaygınlığı, bürokrasinin koşullarına dair hayal kırıklıklarının yanı sıra tembelliğe ve liyakatsizliğe karşı savaş ilan etme motivasyonunun da arttığını ortaya koyar.

Devlet dairelerine dair bu dönemde var olduğu düşünülen bir başka sorun ise herkesin buralara girip çıkabilmesiydi. 18. yüzyılın sonlarında devlet yetkilileri, yabancı devlet adamlarının ve tercümanların devlet dairelerine rahatça girebilmelerinden endişe duymaya başladı. Daha önceleri tüm kâtipler aynı çatı altında çalışırken, 1797 tarihli nizamname ile belgelerin kategorisine ve gizlilik derecesine göre her bir daire için ayrı mekânlar oluşturuldu.[77] 1797'den itibaren, yabancı devlet temsilcilerinin ve ilgili dairelerde çalışmayanların buralara girmeleri yasaklandı.

Çalışmaya adanmış bir mekân olarak devlet dairesi, iş ile iş dışı arasındaki sınırı pekiştiriyordu. Önceki dönemlerde Osmanlı kâtipleri, Topkapı Sarayı'ndaki Kubbealtı'nın yanı

[75] *Age.*, 87.
[76] Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, 60-3.
[77] Mühimme Kalemi'nin kurulmasına dair bir anlatım için bkz. Temelkuran, "Dîvân-ı Hümâyûn Mühimme Kalemi", 129-75.

sıra vezirlerin (özellikle de sadrazamın) Babıali olarak da bilinen (eski adıyla Bab-ı Asafi) konutlarında da çalışıyorlardı. Babıali'de sadrazam ailesiyle birlikte harem bölümünde ikamet ediyor ve devlet işlerini selamlık bölümünde yürütüyordu. Tanzimat Fermanı'nın 1839'da ilan edilmesinden sonra sadrazamın özel konutları kalıcı olarak Babıali dışına taşındı.[78] Yeni hükümet binalarına yerleşmek biraz zaman alsa da, yüzyılın sonuna gelindiğinde neredeyse tüm devlet daireleri ikamet edilen konutlardan mekânsal olarak ayrılmış çalışma yerlerine sahipti.

Çalışma yerlerinin evden ayrılması ve işin boş zamanlardan ayrılması dışında, devlet çalışanlarına (özellikle de Hariciye Nezareti belgelerini işleyen Mühimme Kalemi'ndekilere) üzerinde çalıştıkları evrakları görevli oldukları dairelerde bırakmaları da sıkça söylenmeye başladı. Yüksek rütbeli kâtiplerin "geceleri evlerinde" belgeler üzerinde çalışabildikleri bilinse de,[79] 1873 tarihli nizamname kâtipleri, düzgün kopyalar çıkarmak için evrakların kabataslaklarını evlerine götürmemeleri konusunda uyarıyordu. Eğer iş yerinde düzgün kopyalar çıkarmayı bitiremezlerse ve görev acilse, o zaman sadece üstlerinin (*müdir ve kisedar ve yahud mümeyyiz*) izniyle kabataslakları daireden alabilirlerdi.[80]

Refik Halid, Arminius Vambery ve Mehmed Murad'ın anlatılarında tasvir edildiği üzere, devlet dairelerine rahat erişim, ciddi bir dikkat dağınıklığına yol açıp veri güvenliğini tehlikeye atarken, daire içi toplumsallaşmalar da istenmeyen kesintilere neden oluyordu. Bu dönemde *Hazine-i Hassa* çalışanlarına şöyle bir şiddetli uyarı yapılmıştı: "Yetkililer dairelerinde kendi işleriyle ilgilenmedikleri gibi, orada burada amaçsızca dolaşırken ya da başka dairelere ziyaretlerde bulunurken görülüyorlar, (böylece) (diğer çalışanların) da çalışmasını engelliyorlar."[81] Uyarı yazısında, sivil memurların

[78] Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı*, 23.
[79] Temelkuran, "Dîvân-ı Hümâyûn Mühimme Kalemi", 140.
[80] İ.DH, 662/46122, 17 Zilhicce 1289/15 Şubat 1873.
[81] HH.M, 39/18, 22 Temmuz 1902. Bu belgeden haberdar olmamı sağladığı için

bu davranışlarına derhâl son vermeleri, mesai başlangıcında işe zamanında gelmeleri, akşam belirlenen saatten önce iş yerinden ayrılmamaları ve işle ilgili olmadıkça dairelerde oyalanmamaları ve diğer odaları ziyaret etmemeleri isteniyordu. Bu uyarı yazısını kaleme alan müsteşara göre böyle hareketler, muhtemelen 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan bir kavram olan *adab-ı kalemiyye*ye (işyeri etiğine) aykırıydı. Bu etik, her çalışanın mükemmel bir dikkatle ve bağlılıkla çalışmasını ve işlerini övgüye değer biçimde bitirmeye gayret etmelerini gerektiriyordu.[82] *Adab-ı kalemiyye* kavramı, yenilikle ve alışkanlıkların bir karışımı gibiydi ve bürokratların, kurallara ve düzenlemelere uymakla kalmayıp, bu kavramı zımnen kabul ettikleri bir değer olarak üstün tutacaklarını öngören yetkililerin görüşünü özetliyordu. *Adab-ı kalemiyye*yi üstün tutmamak, dönemin yetkilileri açısından kamu güvenine ihanet etmek anlamına geliyordu.

2.2 Tembelliğin ve Devamsızlığın Suç Sayılması ve Cezalandırılması

10 Ocak 1878'de Meclis-i Mebusan'ın sekizinci toplantısında (*in'ikad*) Suriye mebusu Abdürrahim Bedran Efendi, bir an önce memurlar kararnamesinin (*memurin nizamnamesi*) çıkarılması gerektiğini belirtti. Ona göre bu reform, Meclis-i Mebusan'ın hiç zaman kaybetmeden üstlenmesi gereken en önemli görevdi.[83] Ne de olsa 20 Mart 1877'de II. Abdülhamid de meclisin açılışında yaptığı açılış nutkunda, devlet çalışanlarının seçilmesi konusunun büyük önem taşıdığını ve çözüme kavuşturulması gerektiğini belirtmişti.[84] Halep me-

Ali Gözeller'e teşekkür ederim.

[82] *Age.*

[83] *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, 1293–1877*, Hakkı Tarık Us (ed.) (İstanbul: Vakit Gazete, Matbaa, Kütüphane, 1954), 2: 113.

[84] *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, 1293–1877*, Hakkı Tarık Us (ed.) (İstanbul: Vakit Gazete, Matbaa, Kütüphane, 1939), 1: 12.

busu Manok Efendi de bu aciliyet duygusunu paylaşıyordu ve ülkenin bürokrasisiyle ilgili bazı sorunları şöyle açıklıyordu:

> Kanun-i esasi ihsan buyurulaberi eskisi gibi birçok me'murlar azil ve nasb (tayin) edildi ve ekseri azil olunanlar tekrar nasb olundular. Soralım Nazır paşa hazretlerinden: Eğer bu me'murların cümlesi de nazar-i devlette sadık adamlar ise niçin azil olundular ve eğer şayan-i emniyet değil ise niçin tekrar istihdam olundular? . . . Mülkümüzde haylice uygunsuz me'mur var iken cümlesi de terazinin mükâfat gözünden geçiyorlar . . . bu me'murların suret-i istihdamı üç nevi mahzurları davet eder, yani bunların bu kısmının mükellef olduğu hizmetten asla haberdar olmamasıdır. Bir kısmının da eshab-i malumattan olduğu halde malumatının nev'ine göre istihdam olunmaması, bir kısmının dahi kayırılması mültezem olan aceze, alil (hasta), sakat ve matuh (bunak) adamlardan mürekkeb olmasıdır. İşte bu haller oldukça bizim çalışmamız semeresiz kalacaktır.[85]

Kosova mebusu Süleyman Bey gibi diğer mebuslar da görevlerini yerine getirmeyenlere daha fazla ceza verilmesi gerektiği konusunda hemfikirdi.[86] Bosna Hersek mebusu İbrahim Bey ise bürokratları ve genel olarak reformları savunuyordu: ". . . me'murlann kötüsü var ise iyisi de vardır; ıslahat da zaman müsait olduğu kadar icra olunuyor." Öte yandan İstanbul mebusu Ohannes Efendi o kadar iyimser değildi: ". . . halbuki icrasızlık var, betaet var, şu betaet ile icrasızlığın önünü almak için buna şimdiden bakmalıyız."[87] Bu noktada Manok Efendi, "iyi memurların" da var olduğundan şüphe duyulamayacağını, ancak önerdiği reformun amacının cezayı hak edenleri cezalandırmak ve "iyi memurları" korumak olduğunu savundu.[88]

Meclis-i Mebusan'daki bu tartışmaya başka mebuslar da katıldı. Bir noktada mebuslar, devlet çalışanlarında "tembel-

[85] *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, 1293–1877*, Hakkı Tarık Us (ed.), 2: 114.
[86] *Age.*, 115.
[87] *Age.*
[88] *Age.*, 116.

liğe" neyin sebep olduğu konusunda bir tartışmaya girdiler. Bazıları uzlaşmaz bir yaklaşım sergileyerek tembel ve yetersiz bürokratlara karşı daha katı yaptırımlar uygulanmasını savunurken, Yanya mebusu Davicon Efendi gibi diğer mebuslar sadece devlet çalışanlarını suçlamakla yetinmediler. Davicon Efendi'ye göre bu kişilerin tembelce davranışları yapısal bir sorunun belirtisiydi. Sorunun kökeni işe alım uygulamalarına dayanıyordu, yani çok sayıda beceriksiz aday işe alınmıştı. İşe alınan memurlar doğru niteliklere sahip değillerdi ve bu nedenle nasıl çalışacaklarını bilmiyorlardı. Dolayısıyla bu kişilerin pek bir iş beceremmeleri, devlet yetkililerinin suçu değildi. Davicon Efendi'ye göre şişirilmiş ve işlevsiz bu sistemin nedeni patronaj bağlarıydı.[89] Diğer mebuslar ise bürokrasideki iyileştirmelere vurgu yapıp, bürokrasinin ne kadar geliştiğine dikkat çektiler. Nakkaş Efendi bu tür iyimserlerden biriydi. Ona göre II. Mahmud döneminden bu yana büyük bir ilerleme kaydedilmişti. Meclisteki sert eleştirilere yanıt olarak meseleyi şöyle bir perspektife oturtmaya çalıştı: "Avrupa'nın 200 senede geçirdiği merhaleyi biz kırk senede geçemeyiz. Avrupa'nın iki yüz yılda başardığını biz kırk yılda başaramayız."[90] Tüm bu farklı görüşlere karşın, mebusların neredeyse hepsi "namuslu ve görevine bağlı" devlet çalışanlarına ihtiyaç olduğu konusunda hemfikirdi.[91]

Bu tartışmalara dair Meclis-i Mebusan Reisi Hasan Fehmi Efendi'nin görüşleri, reformların karşılaştığı zorluklara ışık tutuyordu. Toplantının başlaması için mebusları beklemek zorunda kaldığından yakınan Hasan Fehmi Efendi şöyle diyordu:

> Biz me'murin-i devletten vakit ve zamaniyle işleri başlarına gelmeyip de teseyyüb ediyorlar, diye şikâyet ediyoruz; fakat kendimize gelince hiçbir şey söylemiyoruz. Ben yarım saat burada oturdum. Hey'et tekmil olmadı ki meclisimi-

[89] *Age.*, 262.
[90] *Age.*, 116.
[91] *Age.*, 240.

zin açıldığını beyan edeyim. Himmet olunmalı; mâdem ki bizim me'muriyet-i mahsusamız mülk ve milletin menafiini düşünmektir . . . Başka bir işimiz yoktur. Saat beşte (alaturka saati) içtima ederek yediye kadar iki saat olsun encümenlerde bulunmaz isek sonra işimizi göremeyiz. Sonra kimden şikâyet ederiz? Zannederim ki bir söz söyleyemeyiz. Üç ay bulunduğumuz halde hiçbir iş göremez isek neye yarar? Aza-yi kiramdan vaktiyle gelmeyen olur ise, emir verdim, jurnal yapsınlar; her kim vakit ve zamaniyle bulunmazsa hey'et iktizasını icra etsin.[92]

Meclis Reisi'nin eleştiri oklarını mebuslara yöneltmesi ironik bir gerçeği ortaya çıkardı. Bürokratların tembelliğini tartışmak için orada bulunan mebuslar bile aynı uyarıyı almaktan kaçamıyordu. Mebuslara da görevleri hatırlatılıyor, daha çok çalışmaları söyleniyor ve onlar da tıpkı bürokratlar gibi cezalandırılmakla tehdit ediliyordu.

Osmanlı meclisindeki bu tartışmaların şiddetinden de anlaşılabileceği üzere, 1870'lerden sonra görevini ihmal etmeye dair kaygılar katlanarak arttı ve bunu suç saymaya ve cezalandırmaya yönelik daha ciddi girişimler ortaya çıktı. Bu gidişat Osmanlı bürokratik yapılarının birçok kademesinde gözlemlenebilir bir hâldeydi. Örneğin 1873 tarihli nizamname, mühimme defteri kâtiplerine seslenerek, nizamnamede belirtilen görevlerini yerine getirirken tembellik gösteren ya da meşru bir mazereti olmaksızın devamsızlık yapan ya da zamanında gelip gitmeyen kişileri sert biçimde uyarıyordu. Bu eylemlerin iki kez tekrarlanması halinde bir uyarı alacak (son uyarı müdürden (*makam-ı beğlikçi*) gelecekti) ve uyarıları dikkate almazlarsa da görevden alınacaklardı.[93]

II. Abdülhamid döneminde bürokrasinin sorunlarını çözmek için sistematik bir yaklaşım benimsendi. Yukarıdaki Meclis-i Mebusan zabıtlarından da görülebileceği üzere, 19.

[92] *Age.*, 127.
[93] İ.DH, 662/46122, 17 Zilhicce 1289/15 Şubat 1873.

yüzyılın son çeyreği itibariyle tembelliğe karşı vaka bazında yaklaşım yerine, cezalandırmalar getiren açık kanunlara ve düzenlemelere dayanan doğrudan eylemler ön plana çıktı. İlk olarak Eylül 1879'da Memurin Kanunu ilan edildi ve bunu 1880'lerdeki Memurin-i Mülkiye Terakki ve Tekaüd Kararnamesi izledi.[94] Memurin Kanunu devlet çalışanlarının işe alınmalarını, terfilerini ve emekliliklerini düzenlerken, Memurin-i Mülkiye Terakki ve Tekaüd Kararnamesi çalışanların maaşlarından kesilerek oluşturulacak emeklilik fonlarını oluşturdu.[95] Pek çok başka kararname ve değişiklik de bu girişimleri takip etti[96] ve aynı yıl içerisinde Sicill-i Ahval Komisyonu kuruldu.

Daha önce de işaret edildiği üzere, Sicill-i Ahval Komisyonu'nun kurulması etkileyici bir girişimdi, zira kurumun faaliyet alanı "tüm devlet yapısını" (*kaffe-i hey'et-i devlet*) kapsıyordu.[97] Bu dönem üzerine çalışan tarihçiler için, bu komisyon tarafından toplanan personel kayıtları (sicil) son derece zengin bilgiler içerir. Her sicilde çalışanın adı, aile geçmişi, doğum yeri, etnik kökeni, görev yeri ve süresi, rütbe ve maaş değişikliklerinin nedenleri ve kariyeri boyunca içinde bulunduğu hukuki prosedürler yer alır.[98] Bürokratların terfilerini, emekliliklerini ve tayinlerini kayıt altına alan ve her bir devlet çalışanının kariyerinin her ayrıntısını belgeleyen bu siciller, esasen Osmanlı Devleti'nin tüm çalışanlarının tayin, yer değiştirme ve görevden alma işlemlerine sistematik bir yaklaşım getirme arzusunu ortaya koyar. Dolayısıyla devasa ve çok kıymetli bilgiler barındıran Sicill-i Ahval Komisyonu, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönem bürokratları hakkındaki en önemli devlet kaynağıdır.

[94] *Memurin-i Mülkiye Hakkında* (İstanbul: Matbaa-yı Amire, 1879).
[95] Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, 27.
[96] Örnek için bkz. *Dâhiliye Nezareti Memurin Nizamnamesi* (İstanbul: Matbaa-yı Amire, 1915).
[97] Sarıyıldız, *Sicill-i Ahval Komisyonu*, 70.
[98] Daha fazla bilgi için bkz. *Age.*, 7-85.

Sicill-i Ahval Komisyonu kayıtları, devletin çalışkanlık ve verimlilik ölçütlerini belirleme ve bunları karşılayamayan bürokratları cezalandırma konusundaki müdahalesini de belgeler. Komisyon müfettişler istihdam ederek soruşturmalar yürüttü ve tembel, yetersiz ve devamsız bürokratlara karşı şikâyetleri teftiş etti. Bu bölümün bir sonraki kısmı, 1879-1914 arası yılları kapsayan yüzlerce sicilin incelenmesiyle elde edilen bilgileri yorumlayacaktır. Bu kayıtlara bakarak, tembelliğe ve verimliliğe dair yeni politikaların imparatorluk genelindeki devlet dairelerinde nasıl ve ne ölçüde uygulandığını tespit etmek mümkündür. Öte yandan sınırlı kapsamlarıyla kayıtlardaki bilgiler, bu gergin atmosferde çalışan ve yetkililerin disiplin gazabını başka yöne çekmenin, alt etmenin hatta dönüştürmenin yollarını bulan bürokratların çok yönlü hikâyelerini de sunar. Sonuç olarak bu kayıtlar, giderek katılaşan bir sistem içinde çalışan Osmanlı bürokratlarının dünyasına açılan bir kapı niteliğindedir.

2.2.1 Tembelliğe Karşı Savaşmak

Mülkiye mezunu ve yirmi bir yıllık bürokrat olan Osman Azmi Efendi, 22 Haziran 1891'de Halep vilayetine bağlı Suruç kaymakamlığı görevinden azledildi. Osman Azmi Efendi Halep vilayetinin şikâyeti üzerine görevden alınmıştı. Vilayetten İstanbul'daki Dâhiliye Nezareti'ne gönderilen yazıda, Osman Azmi Efendi'nin görevlerini yerine getirmekte ihmalkâr davrandığı bildirilmişti.[99] Bu vakaya dair elimizdeki bilgiler sadece Osman Azmi'nin sicil kayıtlarıyla sınırlı değildir. Ocak 1892'de kendisine yöneltilen tembellik iddialarını reddettiği ve her zaman çalışkan bir memur olduğunu iddia ettiği bir dilekçeyi de içerir.[100] Suruç'taki yerel meclisten sıkı çalışmasını

[99] DH.SAİD, 4/498: 990.
[100] 100 S, D, 2590/9, 6 Mart 1892.

takdir eden bir destek mektubu alan Osman Azmi, bununla da kalmayıp, rütbelerinin iade edilmesini ve memleketi olan Konya vilayetinde kendisine yeni bir kaymakamlık görevi verilmesini de talep etti. Onun Dâhiliye Nezareti'ne verdiği bu dilekçe bir mektuplaşma zincirini başlattı ve ilgili mektupların hepsi de şu soruya yanıt bulmaya çalıştı: Bir devlet görevlisi tembellik nedeniyle işten çıkarıldıktan sonra yeniden işe alınabilir mi? O dönemde cevap genellikle olumluydu, ancak Osman Azmi'nin durumu sıradan bir vaka değildi.

Osman Azmi daha önce de görevinden alınmış mıydı, yoksa bu onun ilk görevinden alınışı mıydı? Yönetmeliklere göre bir memur aynı nedenle iki kez görevden alınmışsa, görevi kendisine bir daha iade edilemezdi. Dâhiliye Nezareti'ne bağlı olarak çalışan mülki idare amirleri, ilgili belgeleri devlet çalışanlarının adli işlemlerini denetleyen en yüksek makam olan Şura-yı Devlet'e (Danıştay) gönderdi. Göründüğü kadarıyla, Osman Azmi 1888 yılında başka bir kaymakamlık görevinden yetersizlik (iktidarsızlık) nedeniyle azledilmişti. Aynı nedenle iki kez görevden alınmak yerine, bir kez yetersizlik ve bir kez de tembellik nedeniyle görevinden azledildiği için yeniden mülki idare amiri olarak göreve başlamasına karar verildi. Bunun son şansı olduğu söylendi ve kendi isteği olan memleketi Konya yerine Aydın'ın Soma kazasına atandı.[101] Tüm istediklerini elde edemese de Osman Azmi yeniden devlet görevine dönmeyi başarmıştı.

Sicill-i Ahval kayıtları ve Dâhiliye Nezareti belgeleri, tembel olduğu düşünülen ve tembellikleri nedeniyle cezalandırılan devlet çalışanları hakkında çok sayıda benzer mektup içerir. Belgeler bu süreçlerin iki yönünü yansıtır. İlk olarak, Osman Azmi Efendi gibi kişilerin tembellik (*harekat-ı betaetkaranesinden naşi*) eylemleri nedeniyle nasıl cezalandırıldığını gösterir.[102] Bu dönemde verilen cezalar, resmî uyarılardan

[101] *Age.*, DH.SAİD, 4/98: 990.
[102] DH.SAİD, 4/498: 990.

(yönetmeliklere göre en fazla iki), görev yeri değişikliğine hatta azledilmeye kadar uzanıyordu. İkinci olarak, bu belgeler devlet çalışanlarının isimlerini temize çıkarmak ve görevlerine iade edilmek için üst makamlara nasıl başvurduklarını gösterir. Birçok devlet çalışanı ricalarını, isteklerini ifade ettikleri ve haklarındaki iddiaları reddettikleri mektuplar ve dilekçeler yazarak uğradıkları haksızlığın giderilmesini ve görevlerine iade edilmeyi talep ettiler. İlk süreç, yetkililerin tembelliği ortadan kaldırmak için yönetmelikleri uygulamaya kararlı olduğunu gösterirken, ikinci süreç bürokratların, verimliliklerini artırmak için tasarlanan sistemin dolambaçlı yollarını kullanma konusunda mahir olduklarını ortaya koyar. İmparatorluktaki eğitimli insan kıtlığı, bürokratların lehine işleyen bir durumdu. Dahası devlet çalışanlarının tembelliklerini yasal olarak kanıtlamak da zordu. Buna karşılık devlet işlerinde kolaya kaçanlara ya da ağır ve istenen ölçütlerin altında çalışanlara verilen tepki çok sert oldu. 1879-1914 yılları arasında tembellik ve ihmalkârlık (*betaet, tenbellik, rehavet, kesalet, atalet ve teseyyüp*) nedeniyle cezalandırılan (benim tespit edebildiğim) 171 bürokrattan 31'inin[103] görev yeri, genellikle rütbe ve/veya maaş tenziliyle birlikte değiştirildi (nakil).[104] Azledilen bürokratların sayısı ise devlet müdahalesinin şiddetini tam anlamıyla ortaya koyar: Tembellikle suçlanan 171 devlet çalışanın 149'u işini kaybetti.[105] Verilen bu azil cezalarının bir

[103] Buradaki rakamlar vakalara atıfta bulunmaktadır ve uygun istatistiksel yöntemlerle ortaya konmadığı için istatistiki değer taşımamaktadır.

[104] *Sicill-i Ahval*'deki kayıtlar 1914 yılı civarında sona ermektedir. Bu noktada belirtmek gerekir ki, 1909'dan sonra, belki de 1908 Jön Türk devriminden sonra gerçekleştirilen tasfiyeler nedeniyle *Sicill-i Ahval*'e girilen yeni kayıtların sayısı azalmıştır. Bu dönemdeki bürokratik uygulamalardaki süreksizlikler ile tasfiyeler ve tasfiyelerden sonra kayıtların tutulmasındaki ve güncellenmesindeki kesintiler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Abdülhamit Kırmızı, "Meşrutiyette İstibdat Kadroları: 1908 İhtilalinin Bürokraside Tasfiye ve İkame Kabiliyeti", *International Congress 1908–2008 Centennial of the Young Türk Revolution* (Ankara Üniversitesi, 28-30 Mayıs 2008), 1-13.

[105] Tembellik suçlamasıyla işini kaybeden bürokratların sayısını, diğer nedenlerle görevden alınan bürokratların sayısıyla karşılaştırma imkânı olsaydı, verilen sayı çok daha fazla fikir verici olabilirdi.

kısmı, daha önceden aynı nedenlerle nakil cezası (tenzil-i rütbe ile veya tenzil-i rütbesiz) almış bürokratlar için uygulandı.

Tembellikle suçlanan devlet çalışanlarına karşı uygulanan ilk rutin işlem, işlerine daha fazla dikkat etmelerinin söylendiği resmî bir uyarıyı (*tevbih*) içeriyordu. Örneğin Gümüşhane Telgraf ve Posta Merkezi kâtiplerinden Ahmed Raşid Efendi, 22 Ekim 1896'da görevi başında uyuduğu ve çok önemli yazışmaları geciktirdiği için resmî bir uyarı aldı.[106] Ahmed Raşid Efendi'ye yapılan uyarıda, bu davranışına devam etmesi hâlinde daha fazla cezai işlemle karşılaşabileceği söyleniyordu.[107] Bu gibi uyarılardan sonra, devlet çalışanlarının davranışlarında bir ilerleme görülmezse, cezaların şiddeti artıyordu ve maaşta kademeli kesintiler, tayin (masrafları bizzat çalışan tarafından ödeniyordu) ve en nihayetinde iş akdinin feshi gibi uygulamalar devreye giriyordu.[108] Göründüğü kadarıyla, verilen cezaların tembellik derecesiyle orantılı olması amaçlanıyordu ve zaman zaman cezalar oldukça spesifik olabiliyordu. Örneğin Bağdat'ta Mehmed Ali isimli bir polis memuru 120 kuruş cezaya çarptırıldı ve bir aylık maaşı da kesildi.[109]

Pek çok vakada, devlet çalışanının görevli olduğu vilayet, ilgili nezarete tembel olduğu iddia edilen çalışanlar hakkında işlem yapılmasını talep eden bir yazı (*işar*) gönderiyordu. Bu işlemin ardından nezaret, İntihab-ı Memurin Komisyonu'yla iş birliği yaparak bir hareket tarzı belirliyordu. [110] Vilayetin talepleri bazı durumlarda "elverişsizlik" (*muvafık-ı masla-*

[106] DH.SAİD, 87/118: 233.

[107] Bu uyarıları dikkate almama (*tenbihata havale-i sem ve itibar etmemesinden dolayı*) konusu için bkz. DH.SAİD, 106/175: 347; DH.SAİD, 92/229: 455; DH.SAİD, 104/120: 236.

[108] TNF 3134/7: 66, 18 Cemaziyelevvel 1330/5 Mayıs 1912.

[109] BEO 1929/144665, 02 Receb 1320/5 Ekim 1902. İşten kaytarma ve tembellik nedeniyle yapılan para/maaş kesintileri için: DH.SAİD, 54/108: 21. İşe gelmeme nedeniyle yapılan para/maaş kesintileri için bkz. DH.SAİD, 92/19: 35; DH.SAİD, 67/0082: 161; DH.SAİD, 67/89 175; DH.SAİD, 58/228: 453.

[110] Vilayetlerin işten çıkarma talebinde bulunduğu vakalara örnekler için bkz. DH.SAİD, 0021/122: 243; DH.SAİD, 0081/0018: 33; DH.SAİD, 4/195: 384-5.

hat olmamak)[111] nedeniyle kabul edilmese de, İstanbul'daki merkez vilayetten gelen talepleri genelde ciddiye alıyordu ve bu taleplere göre hareket ediyordu.

2.3. İddialar ve Müzakereler

Tembellikle suçlanan birçok devlet çalışanı, cezalarını temyize götürme konusunda hiç de tembelce bir tavır sergilemedi. Devamsızlıkla (*adem-i devam)* ya da tembellik ve kaytarmayla (*betaet* ve *rehavet*) suçlanan bürokratlar, bu suçlamalara itiraz edip, gayretli olduklarını ve/veya suçlamaya neden olan eylemleri ve/veya eylemsizlikleri için meşru mazeretleri bulunduğunu kanıtlamak için büyük çaba sarf ettiler. İlerleyen sayfalarda, bürokratların haklarındaki suçlamaları ne zaman ve nasıl reddettiklerine, kendilerini ve işlerini nasıl savunduklarına dair örnekler ele alınacaktır. Görevden alma ya da tenzil-i rütbe ile görev yerinin değiştirilmesi cezaları genellikle devlet yetkilileri ile bürokratlar arasında karşılıklı iddialar savaşının başlangıcı oldu. Şura-yı Devlet, bürokratların haklarındaki kararların düzeltilmesi ve görevlerine iade edilmek için verdikleri dilekçeler ve yaptıkları ricalar ve taleplerle dolup taştı.[112]

Şura-yı Devlet'e gelen başvurular, Osmanlı devlet dairelerinde yeni çalışma standartlarının getirildiği, uygulandığı ve müzakere edildiği sürecin çeşitli yönlerini ortaya koyar. Yapılan başvurular, bürokratların tembellik suçlamalarına nasıl tepki verdiklerini, görevlerine iade edilmek, beraatlarını ve adalet talep etmek için nasıl faal biçimde çaba gösterdiklerini gözler önüne serer. Daha geniş bir perspektiften bakıldığın-

Nakil konusu için bkz. DH.SAİD, 0081/0014: 25; DH.SAİD, 0001/0116: 228; DH.SAİD, 76/246: 489-90.

[111] DH.SAİD, 4/406: 806-7.

[112] Daha öncesinde *Meclis-i Vala-yı Ahkam-ı Adliye* devlet çalışanlarını teftiş etmekteydi. Talimat-ı Umumiye, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, n. 83150, 14-17. Alıntı için: Özdemir, *Osmanlı Devletinde Bürokrasi*, 153.

da, bu başvurular verimlilik talepleri ile istihdam edilenlerin yerleşik beklentileri arasındaki uyuşmazlığı gösterir. Çeşitli kurumlar ile bürokrasi mensupları arasındaki yazışmaların işaret ettiği üzere, ilgili süreçlerin hukuki boyutları, beklentiler ve iş performansı açısından hem devletin hem de çalışanlarının kendi iddialarını ortaya döktükleri bir alanı ifşa eder.

Sicil kayıtlarına göre görevden alınan bürokratlar uzun süre devlet bürokrasisi dışında kalmadılar. Tembel oldukları için görevden alınan bürokratların çoğu (bulduğum 171 vakadan 104'ü) görevine geri döndü ve mesleki kariyerlerine devam etti. Bu bürokratlardan bazıları herhangi bir rica ya da temize çıkma kaydı olmadan doğrudan yeniden devlet görevine alınmıştı.[113] Belki de bu kişiler sorgusuz sualsiz biçimde görevlerine iade edilmişlerdi. Bu tür kararlarda bir haminin rol oynamış olması gayet muhtemeldir. Hiç şüphesiz bu dönemde patronaj ilişkileri, devlet yetkililerinin müdahalelerinde önemli bir yere sahipti. Devlet yetkilileri ile görevlerine iade edilmek için dilekçe verenler arasındaki teatinin incelenmesi, o dönemdeki sistemin sınırlarını tespit ettiği gibi, kendi durumlarını her türlü yöntemle şekillendirmeye çalışan kâtiplerin ve bürokratların ifadelerini de ortaya çıkarır. Tembellik nedeniyle görevden alınanların suçlamalara karşı masum olduklarını iddia etmekle kalmayıp, bunu kesin bir dille reddetmeleri hiç de şaşırtıcı değildir, zira bu kişiler tembellik hakkında romantik fikirlere sahip değillerdi. Örneğin Osman Kerim Efendi tembellikten dolayı rütbesi düşürülüp başka bir göreve atandığında, oldukça radikal bir hamle yaptı ve istifa edip adının temize çıkarılmasını talep eden bir dilekçe yazdı. "Adil bir soruşturma" talep eden Osman Kerim, kariyerini lekeleyeceğine inandığı bu haksız suçlamanın (*hayat-ı memuriyetini iras edeceği lekeden siyaneten*) sicilinden silinmesinde ısrarcı

[113] DH.SAİD, 0048/0106: 209; DH.SAİD, 105/239: 475; DH.SAİD, 77/228: 449; DH.SAİD, 0002/355: 708. Terfi edilerek işe geri alınmaya bir örnek için bkz. DH.SAİD, 25/23: 42.

oldu. En nihayetinde talep ettiği soruşturma gerçekleşti ve Osman Kerim Efendi beraat edip görevine iade edildiği gibi, kanunlara saygılı ve dürüst bir kişi olduğu da soruşturmada takdir edildi. Personel siciline göre bu bürokrat eski bir valiyle yaşadığı bir anlaşmazlık nedeniyle haksız yere tembellikle suçlanmıştı.[114] Dilekçesinin tonu, Osman Kerim'in bu suçlamayı ciddiye alıp kişisel olarak algıladığını ve sicilinden silmek için mevkiini riske attığını gösterir.

Osman Kerim Efendi, devlet yetkililerinin iddialarına dayanan suçlamalara ve görevden alma cezalarına karşı mücadele eden tek bürokrat değildi. 1897 yılında Manastır'ın Cuma kazası kaymakamı Ömer Asıf Efendi, devlet tarafından verilen görevleri yerine getirmekte tembel ve ağır davrandığı gerekçesiyle görevden alındı. Verdiği dilekçede Ömer Asıf iddiaları reddetti ve sicilinin düzeltilmesini talep etti. Manastır ve Kosova vilayet yöneticilerinin kendi lehine ifade verdikleri soruşturma sonucunda beraat etti ve Selanik'in Ustrumca kazasına kaymakam olarak atandı.[115] Benzer biçimde, bir başka kaymakam Mehmed Halim Efendi de Söğüt kaymakamlığından azledilmesi üzerine açılan soruşturma sonucunda beraat etti ve çalışkan bir memur olduğu resmen takdir edildi.[116] 1887'de azledilen Kastamonu Cide Kaymakamı Ali Nihat Efendi de kendisine yöneltilen tembellik suçlanmasından rahatsız oldu ve suçlamanın sicilinden çıkarılması için dilekçe verdi. Suçlama kaldırılmasa da (nedeni belirtilmemişti), kendisi başka bir göreve atandı.[117]

Kamuoyu da bu müzakerelerin etkin bir parçası oldu. İmparatorluğun dört bir yanından İstanbul'daki nezaretlere, tembel ve ihmalkâr oldukları iddia edilen devlet çalışanlarına yönelik cezai işlem uygulanmasını talep eden mektuplar ve dilekçeler (elden ya da telgraf aracılığıyla iletiliyordu) geliyordu.

[114] DH.SAİD, 113/214: 425.
[115] DH.SAİD, 42/36: 69.
[116] DH.SAİD, 3/417: 830-1.
[117] DH.SAİD, 4/504: 1002.

1901 yılında Lazistan'da bir grup ahali telgrafhaneye giderek Adliye Nezareti'ne ve İstanbul'daki Memurin Komisyonu'na bir yazı gönderdi. Bu tür suçlamaların ne kadar yaygın ve güçlü bir araç olarak görüldüğünün iyi bir örneği olarak ahali, vali (mutasarrıf) Ahmed Cevdet'in görevinden alınmasını ve yerine "iş yapacak" birinin getirilmesini talep etti. Aslında ahali telgrafhaneye gitmeden birkaç gün önce, bölgenin ileri gelenleri de mühürlü ve imzalı bir mektup kaleme alarak aynı talepte bulunmuşlardı ve mutasarrıfın başka hiçbir iş yapmayarak zamanını sadece sağlığıyla ilgilenerek geçirdiği için Lazistan'daki işlerin geciktiğinden şikâyet etmişlerdi. Mektuptaki suçlamaya göre mutasarrıf, kendisinin yapması gereken işleri beceriksiz memurlara yaptırmaktaydı.[118] Bu şikâyetler en nihayetinde başkentte karşılığını buldu ve Ahmed Cevdet 1901'de Lazistan mutasarrıflığı görevinden azledildi. Bu tür eylemler, tembellik ile ihmalkârlığın yeni kanunlarla cezalandırılabilir suçlar kapsamına girdiğinin gayet farkında olan Osmanlı toplumunun tembellik ve ihmalkârlık suçlamalarını nasıl kullandığını ortaya koyar. Dolayısıyla verimlilik beklentileri ve kişisel hayat ile mesleki hayat arasındaki sınırlar halk tarafından çok iyi anlaşılmıştı.

Arşiv kayıtlarında tamamı olmasa da, Selanik Telgrafhanesi'nde çalışan Ahmed'in hikâyesi, tembellik iddialarının bir rakibi görevden almak için kullanılabilecek kadar güçlü bir araç olduğunun bir başka örneğidir (ya da en azından Ahmed rakiplerinin böyle yaptığına inanıyordu). 6 Mayıs 1908'de müfettişe hararetli bir dilekçe yazarak Ahmed, iş yerinde tembellik yaptığı için aldığı resmî uyarıya itiraz etti. Dilekçede çalışkan bir memur olduğunu ve sekiz

[118] Bahsi geçen ahali, Ahmed Cevdet'in daha önce de iki kez ihmalkârlık nedeniyle görevden alındığını muhtemelen bilmiyordu. DH.SAİD, 001/0118: 232. Başka vakalarda da, şikâyetler bürokratik kurumlardan değil halktan geldi. Örneğin Yanya vilayetindeki Premedi kazasının sakinleri, kaymakamları Asım Bey'in tembelliği ve kazayı yönetme ve korumadaki gevşekliği (*betaet ve rehavetinden naşi)* nedeniyle görevden alınmasını talep ettiler. DH.MKT, 1573/103, 8 Rebiyulahir 1306/12 Aralık 1888. Asım Bey hakkındaki kayıtlar için bkz. DH.SAİD, 0002/ 0446: 892.

yıllık memuriyet hayatında, içinde bulunulan ayın iki günü hariç, işe gelmeyi bir gün bile aksatmadığını ileri sürüyordu. O iki günde işe gelmemesinin nedeni ise kız kardeşinin uzun bir hastalıktan sonra hayatını kaybetmesiydi. Ahmed ayrıca çalıştığı dairedeki meslektaşlarının işe gelme konusunda çok daha rahat davrandıklarını ve hiç cezalandırılmadıklarını da iddia ediyordu. Kendisini kimin şikâyet ettiğine dair bir fikri de vardı ve Edhem Efendi'den şüpheleniyordu. Ahmed'n başvurusu, kendisine adaletsiz davranılmamasını isteyen acıklı bir yakarışla sona eriyordu.[119]

Tembel olduğu iddia edilen bürokratların görevden alınması için halktan ya da yetkililerden gelen talepleri olduğu gibi doğru kabul etmek elbette yerinde bir yaklaşım olmayacaktır. 19. yüzyıl sonu Osmanlı toplumunda bir bürokratı tembellikle suçlamak, onu kötülemenin yaygın bir yoluydu. Osmanlı bürokrasisi ne de olsa karşılıklı suçlamaların sıkça yaşandığı bir rekabet ortamıydı. Rumeli müfettişi Mehmed Kamil'in Meclis-i Vala'ya (günümüze Yargıtay ya da Danıştay eşdeğeri olan bir kurum) yazdığı mektup bu rekabet ortamını çok iyi gösterir. Mehmed Kamil mektubunda, vilayetin genel müdürü Rıfat'ın ve onun Hersek Vilayeti'ndeki damadı Naşid'in çok tembel olduklarını ve hiçbir işi tamamlayamadıklarını iddia ediyordu. Ona göre iki ismin sorumluluğundaki devlet belgeleri dağınık ve düzensizdi ve bu da "belgelerin olası bir kötüye kullanımının göstergesi" olabilirdi. Müfettiş Mehmed Kamil, dairedeki işleri düzeltmek için bu iki kişinin görevlerinden alınıp yerlerine daha yetkin ve çalışkan kişilerin getirilmesinden başka bir seçenek olmadığını belirtiyordu.[120] Müfettişin aklında Rıfat Efendi'nin yerine geçecek belli bir kişi (Edip Efendi) de vardı. Rıfat ile Naşid'in aksine, müfettiş Edib Efendi'yi "gece gündüz çalışan" biri olarak övüyordu. Meclis-i Vala'daki yetkililer müfettişin iddialarını kabul et-

[119] TFR 1. ŞKT, 150/14996, 4 Ramazan 1326/6 Mayıs 1908. Dilekçe sahiplerinin mağduriyetlerini dile getirdikleri ve adalet aradıkları diğer örnekler için bkz. DH.SAİD, 45/169: 335-6; DH.SAİD, 42/36: 69.

[120] MVL, 258/71, 9 Ramazan 1269/14 Haziran 1853.

meseler de, müfettişin mektubu rekabetçi bir ortamda tembelliğin bir kişiyi kurumdan uzaklaştırmak ve çalışkan olarak tanıtılan diğerlerini terfi ettirmek için nasıl meşru bir araç olarak görüldüğüne dair iyi bir örnektir.

Yetkililerin adalet duygusuna hitap etmek için mağduriyet dilini kullanan Selanik Telgrafhanesi çalışanı Ahmed, bu konuda yalnız değildi ve başka dilekçe sahipleri benzer bir dile başvurdular.[121] Bu mağduriyet dili, her zaman için yöneltilen suçlamalara gerekçeler bulmak şeklinde de olmadı. Azledilenlerden bazıları tembellik suçlamalarını reddederken, bazı dilekçe sahipleri ise eylemleri ile verilen ceza arasındaki uyumsuzluğu gündeme getirdi. Örneğin tembellik nedeniyle görevinden azledilen Hacı Mustafa Fehmi Efendi, Meclis-i Vala'ya verdiği dilekçede görevinden azledilmesinin çok ağır bir ceza olduğunu savunuyordu. Azledilme nedenine hiç değinmeyen Mustafa Fehmi, işsiz kalması nedeniyle maddi sıkıntılar çektiğini (34 ay boyunca) belirtiyordu.[122] Mustafa Fehmi, yetkililerin işsizlik süresini cezanın bir parçası olarak kullandığını biliyordu, ancak maaşsız geçen 34 ayın tembellik için aşırı bir ceza olduğunu savunuyordu.

Devlet yetkilileri ile münferit devlet çalışanları arasındaki yazışmalar, yetkililerin çalışkanlıktan ve tembellikten ne anladıklarına ışık tuttuğu gibi, dilekçe sahiplerinin de ileri seviye çalışkanlık beklentilerinin yarattığı sorunlara işaret ederek eylemlerini savunduklarını ortaya koyar. Örneğin kendisine gelen hukuki davalarla ilgilenmeyip bunları biriktirdiği için görevden alınan bir müddeiumumi (savcı) olan Ahmet Emin Bey, davaların birikmesinin tembel olmasından ziyade vicdan sahibi biri olmasından kaynaklandığını savunuyordu: "(benim) kasıtlı yaklaşımım nedeniyle biriken davalar, (beni) ek soruşturmalar (*tedkikat-ı zaide*) yapmaya itti."[123] Yaptığı bu başvuruyla Ahmet Emin Bey bürokrasideki görevine iade

[121] Şikâyetler ve adalet taleplerine ilişkin diğer örnekler için bkz. DH.SAİD, 42/36: 69; DH.SAİD, 45/169: 335-6; DH.SAİD, 76/45: 87-8.
[122] DH.SAİD, 0002/0213: 433.
[123] DH.SAİD, 92/229: 455.

edildi, ancak yetkililer onu "işi daha hafif bir yere" atadı. Bir başka mülki amir Hüseyin Hüsnü Efendi ise dilekçesinde tembelliğinin görevlerini tamamlama becerisiyle ilgisi olmadığını, sorunun daha ziyade zamanında tamamlaması gereken çok fazla işi (*kesret-i meşagil*) olmasından kaynaklandığını yazarak kendisini savundu. Ona göre kendisi tembel değil, aksine çok fazla çalışmaktaydı. O da hakkındaki suçlamadan aklandı ve benzer bir göreve iade edildi.[124] 1898'de Mekteb-i Hukuk'tan birincilikle mezun olan Said Hilmi Efendi ise belgelerden görüldüğü kadarıyla müdafaaname yazmayı çok iyi biliyordu.[125] Said Hilmi Efendi, Suriye Temyiz Mahkemesi'nde müddeiumumi olarak görev yaparken tembellikle suçlandı. Kayıtlarda bu suçlamanın ayrıntıları da yer alır. Said Hilmi, 1909 ve 1910 yıllarında 29 hukuki davayı sonuca bağlamasına rağmen, bunları Temyiz Mahkemesi'ne göndermemişti. Said Hilmi'nin müdafaanamesi karmaşık bir yargı sürecinden bahsediyordu ve özet olarak yapması gerekeni yaptığını iddia ediyordu. Yetkililer, suçlandığı (ve fiilen işten çıkarıldığı) zaman ile bir sonraki işi arasında geçen süreyi yeterli bir ceza olarak değerlendirdi ve görünürde bir neden olmaksızın işten çıkarılanlara dair kanunun gerektirdiği gibi, çalışmadığı dönem için kendisine belli bir maaş ödemesi yaptı.[126] Bu belgeler, devlet çalışanlarının bürokratik kanunlar ve sistemin işleyişi hakkındaki bilgilerini hikâyenin kendi taraflarını anlatmak ve kendilerini savunmak için kullandıklarını gösterir. Bu devlet çalışanları aynı zamanda sisteme yönelik eleştirilerini de dile getirdiler ve sistemi genellikle çalışanlara çok fazla iş yüklemekle ve verimlilik adına imkânsız hedefler koymakla suçladılar.

Öte yandan çalışmaya dair yeni düzenlemelerin istenmeyen sonuçlarından biri de patronaj bağlarının güçlenmesi oldu.[127] Yukarıdaki belgelere bakıldığında, cezaların etkinliği

[124] DH.SAİD, 70/251: 495.
[125] DH.SAİD, 0081/0055: 107.
[126] *Memurin-i Mülkiye Hakkında Kararname*, 6-7.
[127] Findley de benzer savlar öne sürer: Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, 291-2.

ve uygulanma hızı ile patronaj ilişkilerine giderek daha fazla başvurulması arasındaki ilişki hakkında spekülasyon yapmak pekâlâ mümkündür. Sert cezalara maruz kaldığını düşünen bürokratlar, mevkilerini yeniden kazanmak için muhtemelen arabuluculuk ve kişisel bağlarını kullandılar. Ne yazık ki patronaj bağları hakkında elimizde çok fazla bilgi yoktur, zira bu tür ilişkiler genellikle yüz yüze etkileşimlerle gerçekleşmekteydi. Ancak tembel olduğu düşünülen devlet çalışanlarının görevden alınması ya da görev yerinin değiştirilmesi talep edildiğinde, genellikle bu çalışanların bağlantılarının gücüne bağlı olarak ilgili aktörleri kendi lehlerine harekete geçirdiklerini öne sürmek makul durmaktadır. Örneğin Develi Kaymakamı Mahmud Bey tembellik nedeniyle görevinden alındığında, Kayseri idare meclisi kaymakamın görevlerini yerine getiren ve "halkın takdirini kazanmış" (*hoşnudi-yi umumi*) bir kişi olduğunu bildiren bir rapor sundu. Raporda kaymakamın hasta olduğunu ve sadece tedavi olmak için İstanbul'a gittiği teyit ediliyordu. Elimizdeki belgelerden çok fazla yorum yapmak mümkün olmasa da, anlaşıldığı kadarıyla idare meclisinin bu müdahalesi işe yaradı ve Mahmud Bey 1888'de Hayfa'ya kaymakam olarak atandı.[128]

Sicil kayıtlarında, eski mevkilerine geri dönmeleri tamamen engellenen bazı devlet çalışanlarına dair örnekler de vardır. Bu örnekler, devletin bir ya da iki memuru ibret olsun diye cezalandırma niyetini yansıtır gibidir. Görevine bir daha geri dönemeyecek biçimde azledilen müddeiumumi yardımcısı Hafız Ahmed Ziya Efendi bu örneklerden biridir. Cinayet davalarını kovuşturmayarak kamuyu zarara uğratmakla suçlanan Ahmed Ziya, tembelliği gerekçe gösterilerek Meclis-i Vala tarafından temelli biçimde 1886'da görevinden azledildi.[129]

Bir başka örnek olarak, Maliye Nezareti'nde mal müdürü olarak çalışan Artun Zeki Efendi de mütemadiyen "tembel-

[128] DH.SAİD, 0002/0337: 673.
[129] DH.SAİD, 92/100: 197.

lik yapmak ve sorun çıkarmak" gerekçesiyle bürokrasiden uzaklaştırıldı. Artun Zeki hakkında başka bir soruşturma daha vardı ve anlaşılan yapıp ettikleri amirlerinin canına tak etmişti. Emsallerine ibret olsun denerek, sicilinde bu feshin amacı da açıkça belirtildi.[130]

Buna karşılık sicil kayıtlarındaki genel şablon, görevden azledilenlerin genellikle işlerine geri döndüğü şeklindedir. Bürokratların bakış açısına göre yetkililerle müzakere etmek, kendini savunmak ve dilekçe vermek genel anlamda en iyi stratejiydi ve çoğunlukla onların lehine işledi. Eğer devlet tarafından zaten başlatılmamışsa, bu dilekçelerin soruşturmaları tetiklediği açıktı. Meselenin ciddiyetine bağlı olarak, bazen bir müfettiş[131] ya da özel bir memur (*memur-ı mahsusa*)[132] soruşturmayı yürütüyordu. Çoğu durumda, tembellik dışında başka bir ağır suç (yolsuzluk, zimmete para geçirme, suçluları koruma) söz konusu olmadığı sürece, eski mevkilerine geri dönmek isteyen bürokratlar lehine kararlar veriliyordu.

Devlet yetkilileri anlaşıldığı kadarıyla tembelliği görevden almak için yeterli bir neden olarak görüyorlardı. Öte yandan tembellik, bir bürokratın ileride kamu hizmetinde istihdam edilmesini engelleyecek mücbir bir neden olarak görülmüyordu. Bir sicilin belirttiği üzere, "[T]embellik ve işten kaytarma göreve iade için bir engel değildir, ancak kişiyi uyandırmak için yasal bir işlem yapılmasını gerektirir."[133] Bürokratik cezalandırma şeklindeki devlet müdahalesi, bürokratları tembelliklerinden "uyandırmak" için yeterli görülüyordu. Yetkililer genellikle bürokratın işsiz geçirdiği süreyi yeterli bir ceza olarak değerlendiriyor ve bu cezanın kişinin davranışlarında iyileşmeye neden olacağını umuyorlardı.[134]

[130] DH.SAİD, 109/89: 175. İşten çıkarma, tenzil-i rütbe ya da tayin gibi cezai işlemlere ilişkin birçok açıklamada "emsallerine ibret olması için" ifadesi yer almaktadır. Bkz. DH.SAİD, 4/406: 806-7.
[131] DH.SAİD, 0036/0009: 13.
[132] DH.SAİD, 92/153: 303.
[133] DH.SAİD, 0036/0009: 13.
[134] DH.SAİD, 106/127: 251; DH.SAİD, 92/229: 455; DH.SAİD, 77/122: 239-40.

Azledilen devlet çalışanlarının genellikle görevlerine geri dönmesinin bir başka nedeni ise suçlamanın niteliğiydi. Belki de yetkilileri hayal kırıklığına uğratacak biçimde, tembellik suçlamasının özellikle bürokratik bir ortamda ispatlanması hiç de kolay değildi. Bürokratlar da bu durumun gayet farkındaydı ve birçoğunun suçlamaları reddetmesinin ve kapsamlı soruşturmalar talep etmesinin nedeni de bu olmalıydı. Zira bu soruşturmaların muhtemelen kendi lehlerine sonuçlanacağını biliyorlardı. Müfettişlerin ve denetçilerin anlatımları, tembelliği kanıtlamanın zorluğunu ortaya koyar. Örneğin bir soruşturma raporunda, yapılan tembellik suçlamasının dedikodu düzeyinde kaldığı ve somut kanıtlarla desteklenemediği belirtiliyordu.[135] Bir başka örnekte ise tembelliğin mutlak ithamlarla kanıtlanamayacağı sonucuna varılmıştı.[136] Dolayısıyla yapılan soruşturmalarda sahici somutluk (*sarahat-ı maddiye*)[137] eksikliği sanığın lehine işliyordu ve çoğu soruşturma bu sebeple sonuçsuz kalıyordu.[138]

2.3.1 Bürokratları Çalıştırmak: Devamsızlık

"Ayda sadece bir hafta daireye geliyor ve geldiğinde de sadece birkaç saat çalışıyor, sonra da gizlice kaçıyor."[139] Sicil kayıtlarında, 1865/66'da Mengen'de doğan ve İstanbul'da eğitim gören Hüseyin Avni Efendi'den bu şekilde bahsedilmekteydi. Kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla kendisi Dar'ül Muallimin (Öğretmen Okulu) mezunuydu ve daha sonra bir yıl Mekteb-i Hukuk-i Şahane'de okumuşsa da, bilinmeyen

Bu bölümün ilerleyen sayfalarında yer alan "Eski Halini Sürdüren Bürokrat, Islah Olmuş Bürokrat" kısmına da ayrıca bakınız.

[135] DH.SAİD, 4/257: 508-9.

[136] DH.SAİD, 92/67: 131.

[137] DH.SAİD, 4/406: 806-7.

[138] DH.SAİD, 0047/0155: 307. Suçlamalar kesin olmadığından, eski görevine iade edilmeye dair bir örnek için bkz. DH.SAİD, 0021/122: 243.

[139] DH.SAİD, 67/90: 177.

nedenlerle buradan ayrılmıştı. Kâtiplik yaptığı sırada, birkaç kez uyarılmasına rağmen sürekli devamsızlık yapmış ve en nihayetinde 1895'te bu nedenle görevine son verilmişti. Öte yandan Hüseyin Avni Efendi'nin bir mazereti vardı ya da en azından o öyle olduğunu düşünüyordu: Kendisi başka işlerde çalışıyordu. Devletten aldığı maaşla (sadece 120 kuruş) geçinemediği gerekçesiyle, müşterileri için farklı yerlerde dilekçeler kaleme alıyor ve mahkemede işçi ve zanaatkârları temsil eden bir tür avukat olarak çalışıyordu.[140]

Hüseyin Avni Efendi'nin durumunu anlayışla karşılamak aslında pek de zor değildir. Ancak esas amacı devlet çalışanlarını belirli bir çalışkanlık düzeyine getirmek olan yetkililer açısından bakıldığında, çalışanların daireye gelmelerini sağlamak bir zorunluluktu. Devlet çalışanları hakkında bilgi toplaması için Sicill-i Ahval Komisyonu kurulmadan önce bile, devamsızlık yetkilileri endişelendiren bir konuydu. Daha önce de belirtildiği üzere, imparatorluk bürokrasisi katlanarak genişlerken ve zaman ve iş açısından yeni çalışma formlarını standart hâle getirirken, yoklama cetvelleri ve maaş kesintileri yüzyılın başlarında uygulamaya konmuştu.

Devamsızlıkla mücadele etmek için olağan disiplin tedbirleri (resmî uyarılar, maaş kesintileri, nakiller ve görevden almalar) kullanıldı.[141] 1890'da çıkarılan bir kararname (*tezkire-i samiye*), kendisinden önceki pek çok kanunun ve kararname-

[140] *Age.*

[141] Yapılan uyarılar için bkz. DH.SAİD, 109/98: 193. Sivil bir idare memurunun doktor raporu sunması nedeniyle düzeltilen bir uyarı için bkz. DH.SAİD, 81/137: 271. İlk olarak sözlü, sonrasında resmî olarak yapılan bir uyarı için bkz. DH.SAİD, 101/236: 469. Devlet çalışanlarının devamsızlığa devam etmeleri hâlinde görevden alınacaklarını belirten bir uyarı için bkz. DH.SAİD, 115/61: 119. Ceza olarak görev yerlerinin değiştirilmesine örnekler için bkz. DH.SAİD, 58/234: 465; DH.SAİD, 91/143: 283; DH.SAİD, 103/153: 303; DH.SAİD, 46/38: 73; DH.SAİD, 84/171: 337. Doğrudan işten çıkarmaya örnekler için bkz. DH.SAİD, 104/12: 20; DH.SAİD, 82/205: 405; DH.SAİD, 8/531: 1055; DH.SAİD, 86/146: 287; DH.SAİD, 87/49: 95; DH.SAİD, 91/205: 407; DH.SAİD, 39/112: 221.

nin ilan ettiği hükmü yineliyordu: Üç günden fazla mazeretsiz devamsızlık, iş akdinin feshedilmesine yol açacaktı.[142]

Tahmin edebileceği üzere, devlet çalışanları bu cezaları aşmak ve konumlarını ve mevkilerini yeniden elde etmek için mevcut tüm yöntemleri kullandılar ve bunun için dilekçeler ve rica mektupları yazdılar. Öte yandan görevden alınanların hepsi dilekçe yazmadı ve/veya eski mevkilerine geri dönmediler. Artık bürokraside çalışmak istemeyen bazı Osmanlı memurları için işe gitmemek gayriresmî bir istifa yöntemiydi.[143]

İşten kaytarma belki de Osmanlı Devleti'nin büyük bir bürokrasinin finansmanıyla baş edememesinin şaşırtıcı olmayan bir sonucuydu. Memur maaşları meselesinin Meclis-i Mebusan'daki tartışmalarda da gündeme gelmesi, kariyerlerine özellikle genç yaşta başlayan ve daha az resmî eğitim görmüş düşük rütbeli memurların maaşlarının geçinmek için yeterli olmadığının bilinen bir gerçek olduğuna işaret eder.[144]

Buna karşılık Hüseyin Avni Efendi gibi ek iş yaptığını itiraf eden çok fazla memur yoktu. En sık kullanılan mazeretler hastalık ve/veya bir yakının vefatıydı. Devlet yetkilileri, hastalık ya da aile fertlerinden birinin ölümünü öne sürerek devamsızlık cezasından kaçmanın bazı bürokratların başvurabileceği eski bir gelenek olduğunun farkındaydılar ve bu tür zorluklara karşı hazırlıklıydılar. Bir aylık maaşı zaten kesilmiş olan Mehmed Şerafettin Efendi (1864 Manastır doğumlu) günlerce daireye gelmeyince, devamsızlıktan dolayı başka

[142] DH.SAİD, 67/0082: 161.

[143] Devamsızlık yaptıkları için mesleki kariyerleri görevden alınmayla sona eren devlet görevlilerine örnekler için bkz. DH.SAİD, 36/236: 467; DH.SAİD, 23/15: 27; DH.SAİD, 36/236: 467; DH.SAİD, 19/248: 493; DH.SAİD, 36/155: 305; DH.SAİD, 56/54: 105; DH.SAİD, 85/95: 185; DH.SAİD, 58/102: 197; DH.SAİD, 8/157: 309; DH.SAİD, 23/21: 39. Bu kişilerden bazıları düşük maaş alan alt kademelerdeki memurlardı.

[144] Osmanlı İmparatorluğu'nda maaş sisteminin işlevsiz mahiyeti hakkında daha fazla bilgi için bkz. Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, özellikle de 293-332. Devlet çalışanlarının, akşamları yaptıkları ek iş nedeniyle devamsızlık gösterdikleri için uyarıldığı ve/veya görevden alındığı diğer örnekler için bkz. DH.SAİD, 36/181: 357 (bir dükkân sahibi olmak ve işletmek); DH.SAİD, 67/144: 285 (bir yandan ticaretle uğraşmak); DH.SAİD, 43/172: 339 (özel işte çalışmak).

yere tayin edildi. Son devamsızlıkları soruşturulduğunda, Mehmed Şerafettin Efendi hasta olduğunu iddia etti ve bunun üzerine yetkililer evine doktor göndererek bunu doğrulamaya çalıştı. Raporda, Dâhiliye ve Sıhhiye Nezareti müfettişliğinden doktorların Mehmed Şerafettin Efendi'yi muayene ettikleri ve çalışmasına engel olacak herhangi bir hastalığın ya da fiziksel durumun izine rastlamadığı belirtilmekteydi. Sonuç olarak Mehmed Şerafettin üç aylık ücretsiz izinle disipline verildi. Ancak Mehmed Şerafettin sürekli devamsızlık yapan biriydi ve kayıtlarına göre, uyarıları dikkate almayıp devamsızlığa devam etmişti. 1905 yılında, belirsiz bir süre boyunca maaşsız olarak görevden alındı.[145] Yetkililer benzer biçimde kâtip Ahmed Haşim Efendi'nin (d. 1873) devamsızlığını da soruşturdu. O da işe gitmesini engelleyen bir hastalıktan mustarip olduğunu iddia ediyordu. Ancak sıhhiye müfettişliği bir cerrah gönderdiğinde, Ahmet Haşim evde değildi. Cerrah geldiğinde neden evde olmadığını bir mektupla açıkladı ve göründüğü kadarıyla anlattıkları ikna ediciydi. Komite, devamsızlığa devam etmesi hâlinde iş akdinin kalıcı olarak feshedilmesine karar verdi.[146]

Tüm bu düzenlemeler basit bir ilkeyi tesis etmeyi amaçlıyordu: Maaş ve toplumsal faydalar memurlukla otomatik olarak alınan ve hak edilen bir şey değildi ve tam ya da düşük maaş almak kişinin performansına bağlıydı. Yetkililer bu çalışma ilkesine tazminat hakkı kazanma (*kesb-i istihkak*) adını vermişti. Bir belgede belirtildiği üzere, maaş almaya hak kazanmak (*kesb-i istihkak*) kişinin görevlerini fiilen yerine getirmesine bağlıydı.[147] Yetkililer, verimliliği artırmak ve devamsızlıkla mücadele etmek için bu ilkeyi yönetmelikler ve

[145] DH.SAİD, 105/89: 175. Hasta olma iddialarına bir diğer örnek için bkz. DH.SAİD, 56/ 207: 411.

[146] DH.SAİD, 115/61: 119, 2 Kanunuevvel 1328/15 Aralık 1912. Bir başka vakada ise devlet yetkilileri, görev süresi boyunca "devamsızlığı alışkanlık hâline getirmekle" suçlanan bir memura görevine son verilmesinin ardından işsizlik maaşı vermeyi reddetmiştir. DH.UMVM, 90/64, 2 Ramazan 1333/8 Ağustos 1915.

[147] DH.EUM.MH, 140/37, 23 Zilhicce 1334/21 Ekim 1916.

cezalar aracılığıyla uygularken, devlet çalışanları da özel bir durumları olduğunu ve durumlarının yeniden değerlendirilmesi gerektiğini iddia etmek için yasal yollara başvurdular.

2.3.2 Jön Türkler ve Çalışma Kavramı

1908 yazı Osmanlı İmparatorluğu için çok önemli bir dönem olarak kabul edilir. Bu tarihte 1876 tarihli Kanun-i Esasi yeniden yürürlüğe kondu ve 1878'den beri çalışmayan Meclis-i Mebusan yeniden toplandı. Bir yıl içinde, otuz yılı aşkın bir süredir hükümdarlığını sürdüren II. Abdülhamid tahttan indirildi ve sürgüne gönderildi. Ülkedeki muhalefetin çeşitli biçimlerini bir araya getiren bir çatı örgütü olan Jön Türkler artık iktidardaydı. Bu yeni aşamayla birlikte Osmanlı bürokratik yapılanması da yeni bir ivme kazandı. Ancak bu kez ivme daha fazla genişleme yönünde değildi. İktidar partisi İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin (İTC), en başından itibaren hedefi gayet açıktı ve bürokraside büyük bir tasfiyeyi amaçlıyordu. İTC'ye göre bürokrasi, II. Abdülhamid istibdadının hizmetkârı hâline geldiği gibi, daha da önemlisi imparatorluk maliyesine büyük yük de oluşturuyordu ve geniş çaplı tasfiyeler, bürokrasiyi temizlemek için bir zorunluluktu. Bu tasfiyeler tarihe sırasıyla *tensikat* ve *tenkisat* ve bürokrasinin yeniden düzenlenmesi ve küçültülmesi olarak geçti.[148]

Meclis-i Mebusan'daki tartışmaların kayıtlarından görüldüğü kadarıyla, bürokrasiyi küçültme girişimleri aslında yeni sayılmazdı.[149] Ancak 19. yüzyılın sonlarındaki girişimler 1908'deki *tensikat*ın ve *tenkisat*ın yanında sönük kalıyordu. 1908 yazında, II. Abdülhamid bürokrasisinin en üst kade-

[148] Bu tasfiyelerin "mağdurları" dönemin basınında sıklıkla kendilerine yer bulmuşlardı. Bkz. Resim 2.1.

[149] Bürokrasinin küçültülmesini talep eden meclis tartışmaları için bkz. *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, 13 Aralık 1877-16 Şubat 1878, 2: 262.

melerinde tasfiyeler hemen başladı.[150] Bu tasfiyeler, İTC'nin ideolojik güdüleri ve husumetleri tarafından yönlendiriliyordu ve bilinçli bir partizanlık içeriyordu. Söz konusu tasfiyelerin nasıl ifade edildiği ve meşrulaştırıldığı, çalışkanlık söylemlerinin ve pratiklerinin yaygınlığını göstermesi bakımından bu kitabın amaçları açısından önem taşır.[151]



Resim 2.1 "Tensikatzedegan", Kalem, 54 (23 Eylül 1909), 6.

İmparatorluğun yeni siyasi seçkinleri, bürokrasideki verimsizliğe ve tembelliğe karşı yerleşik söyleme atıfta bulunarak tasfiyeleri meşrulaştırdı. 1908 yılına gelindiğinde, bürokraside tembelliğin ve devamsızlığın onlarca yıldır suç sayılmasıyla birlikte, çalışkanlığa dair savlar artık toplumsal olarak tanınır hâle gelmişti. Tembelliğin cezalandırılabilir bir eylem olduğunu belirleyen bürokrasiye dair kanunlar, bu tasfiyeler gibi

[150] 1908 devrimden sonra gerçekleşen tasfiyeler için bkz. Feroz Ahmad, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908–1914* (Oxford: Clarendon Press, 1969); Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi,* IX.Cilt (Ankara: TTK, 1996).

[151] Tasfiye edilen II. Abdülhamid dönemi bürokratlarının görevlerine geri dönmek için dilekçe vermeyi nasıl kullandıkları hakkında bilgi için bkz. Kırmızı, "Meşrutiyette İstibdat Kadroları", 1-13. Bu tasfiyeler hakkında detaylı bir tartışma için bkz. Erkan Tural, "II. Meşrutiyet Döneminde Devletin Restorasyonu Bağlamında 1909 Teşkilat ve Tensikat Kanunu", Doktora Tezi (9 Eylül Üniversitesi, İzmir, 2006).

tamamen siyasi eylemleri bile meşrulaştırmak için kullanıldı. Jön Türk rejimi II. Abdülhamid bürokrasisini tembel, yetersiz ve verimsiz asalak bir grup olarak tasvir ediyordu ve bu gurubun tek niteliği son derece despotik bir rejime sadakatten ibaretti.[152] Sonuç olarak İttihatçı seçkinler siyasi tasfiyelerini bu suçlamalarla meşrulaştırdılar.

Cavid Bey, bu dönemde çalışkanlık dilinin nasıl siyasallaştığının bir örneğini sundu.[153] 1909'da maliye nazırı olan ve bahsi geçen tasfiyeleri idare eden Cavid Bey, eski rejimi (II. Abdülhamid dönemi) çalışkanlığa, namusa ve yeteneğe göre değil, en namussuz nedenlere dayanarak istihdam sağlamakla suçluyordu.[154] Tensikat Kanunu'nun (1909) idari ve toplumsal faydalarını açıklarken Cavid Bey, eski rejim sırasında bürokraside tembelliğin kök saldığını ve insanların çalışmadan para kazanmayı öğrendiğini iddia ediyordu. Mebuslara şöyle dedi: "Bugün, bütün bu (bürokrasiyi) ortadan kaldırmamız (gerekiyor). Kalemlerde ve dairelerde askeri bir disiplin (*inzibat-ı askeriye*) kurmalı ve sadece çalışkan, yetkin, görev bilincine sahip memurlar istihdam etmeliyiz. İşte biz bunun peşindeyiz."[155] Maliye Nazırlığı boyunca Cavid Bey, bürokratları çalışkanlıklarına ve kapasitelerine göre sistematik biçimde bir sıralamaya soktu. Bu tasfiyelerin bir parçası olarak, 350 üst düzey kamu görevlisi ivedilikle görevden alındı.[156]

Mart 1909'da Dâhiliye Nezareti'nin Sadrazama gönderdiği bir mektup, bu yenilenmiş çalışma disiplini arzusuna vurgu yapıyordu. Mektupta bu doğrultuda devamsızlık, görevde tembellik, işe geç gelme ve işten erken çıkma sorunlarıyla doğrudan ilgilenmek üzere genel bir kararname talep edili-

[152] Bu memurların asalak olarak değerlendirilmesi için bkz. *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, 16 Mayıs 1325 (29 Mayıs 1909), 2: 29-30.

[153] Bu dilin kamusal alanda siyasallaşması hakkında daha fazla bilgi için Beşinci Bölüme bakınız.

[154] İ.KAN, 06/05, Belge 3, 5 Cemaziyelahir 1327/24 Haziran 1909, 2.

[155] *Age.*, 3.

[156] Muharrem Öztel, *II. Meşrutiyet dönemi Osmanlı Maliyesi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009), 15.

yordu.[157] Eylül 1909'da Dâhiliye Nezareti'nin hazırladığı bir kararnamede işe geç kalma ve devamsızlığa karşı bir kez daha uyarıda bulunuldu. Bu kararnameye göre mesai saatlerinde[158] işe gelmeyen bürokratlar önce uyarılacaktı. Bu davranışlarına devam ettikleri takdirde maaşları kesilecek (*kıst-ıl yevm*), yine devam ederlerse görevden alınacaklardı (*terkin-i kayd*).[159] Aynı yıl, devlet memurlarının emeklilik ve işsizlik maaşlarına ilişkin bir başka kanun daha çıkarıldı.[160]

Bu dönemin yeni çalışma ahlakı devletin imajını kontrol etme arzusuyla birleşerek, memurların mesai saatleri dışında bile uygun davranış sergilemelerini zorunlu hâle getirdi. İmparatorluk genelindeki devlet dairelerine gönderilen bir tamime göre memurların çalışma saatleri içinde izin almadan dairelerinden ayrılmaları yasaktı ve itibarlarını kaybetmemeleri için itibarsız yerlere (*erazil*) gidip sarhoş olmalarına ya da kumar oynamalarına, halka açık yerlerde müzik icra etmelerine ya da yeteneklerini gösterişli biçimde sergilemelerine izin verilmiyordu.[161] Memurlara ayrıca hizmetlerinin ve görevlerinin bir parçası olarak meslekleriyle ilgili sırları korumaları da emrediliyordu. Gazetecilerle konuşmak ve/veya başyazı yayımlamak, çeşitli gösterilere katılmak ve benzeri şeyler yapmak yerine amirleriyle iletişim kurmaları memurlardan istenen bir başka şeydi.[162] Dolayısıyla devlet çalışanlarının büyük bir gözetim altında oldukları açıktı.

İlerleyen yıllarda Osmanlı İmparatorluğu uzun süreli savaşların içine düşünce, çıkarılan kararnameler daha da sert bir yaklaşım sergilemeye başladı. 1911'de dönemin sadrazamı tembel, beceriksiz ve liyakatsiz her memurun ayıklanmasını

[157] DH.MUİ, 22/44, 17 Safer 1327/10 Mart 1909.
[158] Alaturka zamanı şöyledir: sabah mesaisi: 2:00-4:30 arası; paydos: 4:30-6:00 arası; mesai: 6:00-10:30 arası.
[159] DH.MUİ, 32/65, 13 Ramazan 1327/28 Eylül 1909.
[160] *Memurin-i Mülkiyenin Tekaüdüne ve Mazuliyet Maaşlarına ve Etfal Hastanesinin Masarifına Dair Kanunlardır* (İstanbul: Takvim-i Vekayi Matbaası, 1325/1909).
[161] DH.MUİ, 32/65, 13 Ramazan 1327/28 Eylül 1909.
[162] *Age.*

talep etti.[163] Görevlerine düzenli olarak gitmeyen bürokratlar istifa etmiş sayıldı ve emeklilik ödenekleri kesildi.[164] Devlet yetkilileri, Birinci Dünya Savaşı sırasında bürokrasideki verimsizlikten o kadar bunalmıştı ki Meclis-i Mebusan, Posta ve Telgraf Nezareti'nde tembellik yapan memurların askerî mahkemeye çıkartılmaları çağrısında bile bulundu. Bu nezaret, savaş zamanı bilgi akışı açısından özellikle önemliydi ve bu nedenle yapılan düzenlemeler bu kurum için daha da sert bir şekilde uygulandı. Askerî mahkemeye çıkarma talebi reddedilmiş olsa da, böyle bir talebin varlığı savaş sırasında memurların yavaş ve yetersiz çalışmasından duyulan endişenin düzeyini gözler önüne seriyordu.[165]

Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru, hem bürokratik dairelerin içi hem de dışı için yapılan düzenlemeler daha da katı hâle geldi. Meclis-i Vükela kayıtlarında belirtildiği üzere, memurlar için kumar yasaklandı ve kumar oynarken yakalananlar doğrudan görevden alındı.[166] Dâhiliye Nezareti önceki taleplerine benzer biçimde bir kez daha bürokratlardan işlerinin başında (*mütemadiyen vazifeleri başında*) kalmalarını istedi. Memurlar sadece hastalık gibi meşru mazeretler durumunda ve üst düzey amirlerin izniyle, çalıştıkları daireden ayrılabiliyorlardı. Bu dönemde bürokrasiyle ilgili çıkarılan kararnamelerin çoğunda ortak olan ek bir uyarı da vardı: Bu emirleri ihlal edenler ağır şekilde cezalandırılacaktı (*şedid-i duçar-ı mücaazat edilmesi*).[167] Kalem-i Umumiye Müdüriyeti'yle ilgili bir başka kararname ise hangi durumlarda devamsızlık yapılabileceğini ve kanuna uymamanın cezai sonuçlarını ayrıntılarıyla açıklıyordu. Kararnamede, bir ay içinde üçten fazla mazeretli devamsızlık olması hâlinde,

[163] Bilinmeyen Yazar, "Memurin Hakkında", *Tanin*, sayı 1142, 15 Rebi-ül evvel 1329/24 Tesrin-i evvel 1327/6 Kasım 1911. Bu kaynağın bahsedildiği çalışma için: Tural, *II. Meşrutiyet*, 168.

[164] DH.EUM.MEM, 31/2, 18 Cemaziyelahir 1331/25 Nisan 1913.

[165] MV, 206/46/1335, 28 Şubat 1917.

[166] MV, 210/78, 19 Safer 1336/5 Aralık 1917.

[167] DH.UMVM, 89/42, 25 Rebiyulevvel 1336/8 Ocak 1918.

durumu açıklayan bir dilekçenin gerekli makama gönderilmesi gerektiği belirtiliyordu. Bu dilekçede, mazeretin sağlık kaynaklı olması hâlinde hastane raporunun da yer alması gerekiyordu. Kararnamede ayrıca geç gelen memurların, baş amirin güvenliğinden sorumlu olduğu yoklama cetvellerini imzalamalarını önlemek için, zamanında gelmeyenlerin imza yerinin üzerinin sabahları çizilmesi gerektiği de açıkça belirtiliyordu. Dahası her şubenin yoklama cetvelleri her hafta sonu müdüriyet tarafından da incelenecekti.[168]

Yeni tasfiyeler ve reformlarla birlikte, basındaki eleştiriler de yenilendi. Kanun-i Esasi'nin yeniden yürürlüğe konmasıyla canlı bir döneme giren yazılı basın, sunduğu hizmet açısından bürokrasiye yönelik eleştirilerini yoğunlaştırdı. Örneğin tanınmış bir eğitimci olan Edhem Nejat, iyice şişkin hâle gelmiş bürokrasiye katılma fikrini eleştiriyordu ve devlet çalışanı ve kâtip olmayı arzulayan ve gerçek meslek olarak gördüğü ticaret ve imalat alanlarındaki fırsatları reddeden Osmanlı gençliğinden üzüntü duyuyordu.[169] Modernist duruşuyla bilinen *İçtihad* dergisinde ise 1914 yılı başlarında "Ecnebi Nazarında Türkler" başlıklı bir yazı dizisi yayımlandı. Yazdığı giriş yazısında Hasan Sermed, yabancı bir devlet adamının "Türk" bürokratlar hakkındaki izlenimlerini aktararak, Avrupalıların Osmanlılara nasıl baktığını şöyle anlatıyordu:

> Türkler ticaret ve sanayi ile uğraşmazlar. Bu tür işlerin hemen hepsi başka milletlerin elindedir. Her ne kadar (bunu) hürmet ve nezaketle yapsa da, Türk resmi makamının görevlerini tam bir gevşeklikle ve ciddiyetsizlikle yerine getirir. Birkaç konu dışında hiçbir zaman hızlı ve atik değildir.[170]

Hasan Sermed dolayısıyla Batılı anlatılarda yer alan bu tasvirleri zımnen teyit ediyordu. İttihat ve Terakki rejimi, var olduğuna inandığı bu gerçekliği Birinci Dünya Savaşı'nın çetin

[168] DH.EUM.KLU, 14/10, 28 Rebiyulahir 1338/20 Ocak 1920.

[169] Edhem Nejat, "Terbiye-i Umumide bir Noksanlık Var", *Sırat-ı Müstakim* 7, sayı 177 (İstanbul, 1327/1910-11), 328.

[170] Hasan Sermed, "Ecnebi Nazarında Türkler", *İçtihad* 93, yıl 4 (İstanbul, 26 Şubat 1914), 2083.

zamanlarında bile değiştirmeye kararlıydı ve tembel bürokratları disiplin yoluyla çalışkan bürokratlara dönüştürmeyi amaç hâline getirdi.

2.3.3. Eski Hâlini Sürdüren Bürokrat, Islah Olmuş Bürokrat

Bu dönemde bürokraside reformlara girişen devlet yetkilileri, başarıyı ordu gibi çalışan, tamamen etkin bir bürokrasi olarak tanımlıyorlardı.[171] Öte yandan devlet yetkililerinin sadece bu hedeflerini gerçekleştirip gerçekleştirmediklerine odaklanmak, bu reform girişimlerinin geniş çaplı etkilerini gözden kaçırmaya neden olabilir. İlerleyen sayfalarda, devlet daireleri için yeni çalışma pratikleri getiren ve sistematik olarak çalışkanlığı ödüllendirip tembelliği cezalandıran kanunların ve düzenlemelerin, tembellikle ilgili daha büyük kaygıları ortaya çıkardığını ve bu kaygıları güçlendirip çalışkanlık kültürüne katkıda bulunduğu savunulacaktır. Bahsi geçen düzenlemelerin "başarılı" olup olmadığından ziyade, çalışmayla ilişkili değerlere nasıl öncelik verildiği ve bu durumun tembellik kaygısının daha da yaygınlaşmasına nasıl yol açtığı esas odak noktası olacaktır.

Bu noktaları belirttikten sonra, devlet yetkilileri tarafından tanımlandığı ve arzulandığı şekliyle başarı konusu üzerinde durabiliriz. Devlet yetkilileri uyarı, yer değiştirme, rütbe düşürme ve görevden alma yoluyla bürokratik kariyerlere yapılan müdahalelerin daha fazla verimlilik ve daha az devamsızlık sağlayıp, gevşekliği ortadan kaldıracağına gerçekten inanıyorlar mıydı? Bu konuda bir değerlendirme yapmak şüphesiz çok kolay değildir. Meclis-i Mebusan'daki tartışmaların gösterdiği üzere, bazı mebuslar bu cezaların sorunun derinliklerine inmediğine inanıyordu. Benzer biçimde Halep vilayetinden gelen bir mektupta bir yetkili, devlet çalışanla-

[171] İ.KAN, 06/05, Belge 3, 5 Cemaziyelahir 1327, 3.

rını yeni bir yere nakletme cezasının, onları daha az tembel yapmadığından şikâyet ediyordu.[172] Dolayısıyla bu cezalar devlet çalışanlarının mesai saatlerini keyfî işlerle geçirmelerini engellemek için yeterli olmadı. Yetkili, "Memurlar eğleniyor, rakı içip sarhoş oluyorlar," diye yakınıyordu.[173] Devlet çalışanlarının bürokratik kariyerlerinin azledilmeyle sonlanmaması için pek çok yol buldukları göz önüne alındığında, azledilme cezasının da bir dereceye kadar aynı yetersizlikten mustarip olduğunu söylemek gayet mümkündür.

Sicill-i Ahval kayıtları incelendiğinde, tembellikle suçlanan devlet çalışanlarının, kendilerinden istenen davranışları sergilemeleri için kullanılan yöntemleri ortaya koyan bir örüntü ortaya çıkar. Örneğin "tembel" bir devlet çalışanı yeniden görevine döndüğünde, daha düşük bir rütbede çalışmak zorunda kalıyordu ve ancak zaman içinde davranışlarını değiştirdiğini kanıtlarsa eski rütbesini geri kazanabiliyordu. Sicill-i Ahval Komisyonu yetkilileri, yürütülen soruşturmanın özgün durumuna bağlı olarak, görevine geri dönen memurun bağlılığını ona daha düşük rütbeli görevler (yedek ya da geçici pozisyonlar) vererek test etmeye çalışıyorlardı.[174] Ancak bu yöntem her zaman için etkili olmuyordu. Örneğin bir müderrisin oğlu olan Ali Rıza Efendi, rütbesinin düşürülmesinden pek de etkilenmemiş gibiydi. Tembelliği ve ihmalkârlığı sebebiyle 1891'de görevinden azledilen Ali Rıza Efendi, ertesi yıl önceki maaşının yarısıyla Ayvalık'ta vekil bölge defterdarı olarak bürokrasiye döndü.[175] Ancak Anadolu'nun Ege kıyısında güzel bir sahil kasabası olan Ayvalık'ta Ali Rıza "diş ve baş ağrısını bahane ederek on gün kadar daireye gitmemiş, bu süre içinde kahvehanelerde oturmak ve müsamerelere katılmakla meşgul olmuştur."[176] Sonuç olarak kendisi aynı yıl

[172] DH.MTV, 60/65, 29 Ramazan 1331/1 Eylül 1913.
[173] *Age.*
[174] Devlet memurlarının yedek ya da geçici bir pozisyonla mevkilerine geri döndükleri örnekler için bkz. DH.SAİD, 0056/0159: 315; DH.SAİD, 4/257: 508-9; DH.SAİD, 104/248: 492-3; DH.SAİD, 50/52: 101.
[175] DH.SAİD, 39/36: 69.
[176] *Age.*

yeniden görevinden azledildi. İnsanoğlunun karmaşık doğası göz önüne alındığında, ceza ve ödüllerin davranışları şekillendirmede sınırlı bir faydası olduğu ortadadır. Sicil kayıtları da bazı devlet çalışanlarının aynı davranışları nedeniyle tekrar tekrar cezalandırıldığını ortaya koyar. Bu durum, bahsi geçen tedbirlerin belli davranışları caydırma anlamında etkinliğini ya da eksikliğini gösterir.[177]

Devlet çalışanlarının davranışlarının (belki de cezalandırıcı müdahalelerin bir sonucu olarak) görünüşte değiştiğine dair kanıtlar da hiç şüphesiz vardır. Tutarlı biçimde uygulanmasa da aynı hatayı üç kez yapma kuralı önemli bir tehditti. Yetkililer, yeniden istihdam edilen/nakledilen devlet çalışanlarını tembellik yapmayı ve verimsiz çalışmayı sürdürmemeleri konusunda sık sık uyardılar. Kâğıt üzerinde, devlet çalışanlarının bürokrasiye geri dönmeleri çalışkan olma sözü vermeleri şartına bağlıydı.[178] Görevlerine iade edilen çalışanlara, önceki davranışları nedeniyle gözetim altında oldukları da söyleniyordu.[179] Davranışlarında düzelme olmadığı takdirde işlerini kalıcı olarak kaybedecekleri konusunda da uyarı yapılıyordu.[180] Kayıtlara göre görevden alındıktan sonra yeniden göreve dönüp nişanlar alan (*Mecidi Nişan-ı Zişani* ya da *Nişan-ı Ali-i Osmani*) ve/veya yaptıkları işe kendilerini adadıkları için terfi ettirilen memurlar da vardı.[181]

Bürokraside var olduğu düşünülen tembellik nedeniyle verilen cezalandırıcı eylemler ile daha sonradan kaydedilen

[177] Bkz. DH.SAİD, 0056/0087: 171; DH.SAİD, 0084/0191: 377; DH.SAİD, 001/0118: 232; DH.SAİD, 1/0422: 838-9; DH.SAİD, 0002/0390: 778; DH.SAİD, 3/0469: 934; DH.SAİD, 4/495: 984; DH.SAİD, 45/169: 335-6.

[178] DH.SAİD, 92/229: 455; DH.SAİD, 77/122: 239-40. Tembellikle ve ayyaşlıkla suçlanan Mehmed Ziya Bey'e (d. 1862/3) de bu tür koşullar sunuldu. Kendisine ancak davranışlarını değiştirmesi ve ahlakını düzeltmesi hâlinde işe alınacağı bildirildi. DH.SAİD, 22/251: 489.

[179] ". . . eylemleri sürekli olarak gözetim altında olacaktır." DH.SAİD, 108/104: 205.

[180] DH.SAİD, 3/425: 846.

[181] Örnek için bkz. DH.SAİD, 0036/0009: 13; DH.SAİD, 0081/0055: 107; DH.SAİD, 0001/0116: 228; DH.SAİD, 0001/0422: 838-9; DH.SAİD, 0002/ 0154: 306; DH.SAİD, 0002/0350: 698; DH.SAİD, 0002/0390: 778.

ilerleme ve minnettarlık arasında nedensel bir bağlantı kurmak elbette zordur. Bir nişan ve/veya terfi almanın ya da eski kadrolu memuriyete geri dönüp dönmemenin, patronaj ve hamilik ilişkileri gibi pek çok etmene bağlı olduğu göz önüne alındığında, bürokrasideki iyileşmelerin başarılı bir politikanın sonucu olduğunu iddia etmek çok kolay değildir. Ancak ödüllerin sahici olduğu ve üç kez aynı hatayı yapma kuralının kadrolu memuriyeti kaybetmek anlamına geldiği göz önüne alındığında, uyulması beklenen iş yüküne ayak uydurmada belli ölçüde bir teşvik sağlandığını söylemek akla yatkındır.

2.4 Bürokratik Suçtan Toplumsal Suça

İTC rejimiyle birlikte, devlet daireleri çalışmanın hem mekânsal hem de zamansal olarak diğer tüm faaliyetlerden ayrı tutulmaya gayret edildiği bir ortam hâline geldi. Bu politikalar, imparatorluğun dört bir yanındaki devlet dairelerinde sürekli uyarılan ve disipline sokulan devlet çalışanlarının gündelik hayatlarını da etkiledi. Devlet çalışanlarını, zamansal ve mekânsal deneyimlerini yeniden tanımlayan ortak bir pratiğe katarak bu politikalar, çalışma disiplininin (yeniden) tanımlanmasına yardımcı oldu.

Bu dönemdeki tarihsel değişim, bazı devlet yetkilileri ile devlet çalışanları arasındaki kapalı devre tartışmaların bir sonucu değildi. Ceza ve ödül mekanizmalarının, bürokraside süregiden görevden alma ve göreve iade etme döngülerinin ve bazı çalışanların ceza almamak için verdikleri mücadelelerin, çalışkanlık ile tembelliğe dair kaygıları bürokratik hayatın bir parçası hâline getirdiğini söylemek makuldür. Çalışkanlığın kendisi olmasa bile çalışkanlık kaygısı bu kurumlarda artık bir rutin hâline geldi. Dönemin pek çok ahlak kitabı yazarı, kariyer sahibi bürokratlar olarak, bu kurumları daha verimli hâle getirme ve yeni çalışma kavramlarını gündelik biçimde uygulama girişiminin ardındaki aciliyeti deneyimlediler. Bazı devlet çalışanları otorite konumundaydı ve meslektaşları-

nın işe zamanında gelmelerini, belirlenen saatlerden önce işten ayrılmamalarını ve dairelerinde tembellik etmemelerini sağlamaktan sorumluydular. Bu kişiler sadece bahsi geçen dönüşümün özneleri değil, aynı zamanda faal biçimde bu dönüşümü şekillendiren ve pekiştiren kişilerdi. Bir önceki bölümde belirtildiği üzere, bazı bürokratlar da yazdıkları ve yayımladıkları ahlak risalelerinde çalışmanın değerini en güçlü kavramlarla ifade ettiler.

Devlet çalışanlarının çalışkanlığı yakından takip edilirken ve yeni ideallere göre ölçülürken, ahlak kitabı yazan bürokratlar, devlet dairelerinin sınırlarının da ötesine geçtiler. Önceki sayfalarda bahsi geçen Ali Seydi, lise talebeleri için de bir ahlak kitabı yazmış ve genç okuyucularını, kendini kurumuna tam olarak adamayan bir memurun devletten ve halktan çalmış sayılacağı konusunda uyarıda bulunmuştu. Şöyle dedi: "Toplumun bir üyesi, (bir devlet dairesinde) bir kamu hizmeti üstlendiğinde, kamu ruhunun bağrına emanet edilen görevlerini yerine getirmelidir."[182] Ali Seydi, devlet ile devlet çalışanı arasındaki sözleşme ilişkisine dayanan bu görevi bir hizmet-maaş sözleşmesi olarak açıklıyordu. Bu maaş "milletin fertlerinin (*efrad-ı millet*) cebinden" çıktığı için, "(görevlerini) yerine getirmeyerek ve halka ait olan parayı (*umum ahali*) çalarak, o memurun bunu bütün bir toplumdan (*hey'et-i ictimaiye*) çaldığını" savunmuştur.[183]

Ahlak kitapları yazan bir başka bürokrat olan Muslihiddin Adil, zaman ve görev arasındaki bağlantıyı detaylı biçimde ele aldığı gibi, bürokratik görevlerin ötesine geçecek değerlendirmeler de yaptı. Ali Seydi gibi Muslihiddin Adil de zamanı tasarruf edilebilen, boşa harcanabilen ve çalınabilen bir meta olarak gördü ve bu nedenle, çalışılsın ya da çalışılmasın, zamanın boşa harcanmasını "topluma ihanetle" bir tuttu:

Zamanını (boşa harcayarak) kötüye kullananlar, diğer şey-

[182] Ali Seydi, *Terbiye-i Ahlakiye ve Medeniye*, 76-7.
[183] *Age.*

leri boşa harcayanlardan daha fazla sorumlu tutulmalıdır. Kısacası başarının en büyük nedeni, zamanın her türlü zenginlikten daha değerli olduğuna inanmak ve her dakikayı değerlendirmektir. Zamanın kıymetini bilmemek ve onu israf etmek, kendimize, ailemize, vatanımıza faydalı olacak şekilde harcamamak topluma ihanettir.[184]

Geç dönem Osmanlı bürokrasisinde zamanı boşa harcamak ve tembellik, cezai sonuçları olan suçlar olarak görülüyordu. Bir sonraki bölümde, çalışkan kahramanların başarısı ile tüketim düşkünü "dandy" anti-kahramanların başarısızlığını yan yana koyarak bir farklılaştırma dili oluşturan Osmanlı romancılarının, 1873 buhranı sonrası edebi tahayyülü ele alınacaktır. Kurgu dünyasında tembellik çok yönlü bir suçtu ve bürokrat olsun olmasın herkes tarafından işlenebilirdi. Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyıl sonu romanlarında "dandy" karakterlerin alaya alınması, ötekileştirilmesi hatta suçlu muamelesi görmesi, kamusal alanda giderek yaygınlaşan bir dizi ahlaki davranışı teşvik eden bir başka toplumsal müdahale biçimini ortaya koyar.

[184] Muslihiddin Adil, *Malumat-ı Ahlakiye ve Medeniye*, 76.

3
Osmanlı "Dandy"lerinin ve Çalışkan Beyefendilerinin Tahayyülü

Osmanlı "dandy"lerinin edebiyat sahnesine arz-ı endam etmesi 19. yüzyılın ikinci yarısında oldu. "Dandy"ler her şeyden önce gösteriş düşkünüydüler. Dar pantolonları, İstanbulinleri (yakası kapalı redingot), modaya uygun lâl rengi fesleri, eldivenleri, mendilleri ve bastonlarıyla "dandy"ler, Osmanlı romanlarında ve tiyatro oyunlarında sıklıkla boy gösterdiler. Öte yandan "dandy"lerin dış görünümü, Osmanlı romancılarının hicivlerinin hedefi hâline getirdiği belirli bir hayat tarzının ve dünya görüşünün sadece maddi bir göstergesiydi. Bu bölümde, (imparatorlukta Türkçeden başka yazılı ve sözlü pek çok dil olduğu göz önünde bulundurularak), Osmanlıca Türkçe romanlara, (daha sınırlı biçimde) Ermeni alfabesiyle Osmanlı Türkçesiyle yazılmış metinlere ve Ermeniceden çevrilmiş metinlere odaklanılacaktır.[1] Bu romanlarda, "dandy"

[1] Osmanlıca ile Ermenice alfabeleri, Osmanlı edebiyatının Türkçe eserlerinde kullanılan alfabelerden sadece ikisidir. Yunan, Bulgar, Kiril ve İbrani alfabeleri diğer örneklerdir. Yakın zamana kadar, ulusal ve milliyetçi kategoriler Türkiye'de edebiyat alanına hâkimdi ve örneğin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Ermeni ve Rum yazarlar tarafından yazılan Türkçe kitaplar "Türk" edebiyatının bir parçası olarak görülüyordu. Benzer biçimde Osmanlı Ermenileri ya da Osmanlı Rumları tarafından yazılan kitaplar da Osmanlı edebiyatının bir parçası olarak değerlendirilmiyordu. Yakın tarihli çalışmalarda milliyetçiliğin yol açtığı bu tür sınırlamalar göz ardı edilip eleştirilmiş, Osmanlı edebiyatı dinî cemaat ve etnik kimlik kategorileri içerisinde değil, bu kategoriler arasında incelenmiş ve dönemlere, bağlamlara ve metinlerarasılığa vurgu yapılmıştır. Örnekler için bkz. Mehmet Fatih Uslu, *Çatışma ve Müzakere, Osmanlı İmparatorluğu'nda Türkçe ve Ermenice Dramatik Edebiyat* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015); Mehmet Fatih Uslu ve Fatih Altuğ (ed.), *Tanzimat ve Edebiyat, Osmanlı İstanbulunda Modern Edebi Kültür* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014);

karakterlere atfedilen dünya görüşü, reformcuların tasdik ettiği çalışkanlık kavramına ters düşen bir dizi pratiği ve varsayımı içeriyordu. "Dandy"ler Osmanlı romanlarında şatafatlı müsrifliği, aylaklığı, lüks eğlenceleri ve gösteriş için tüketimi temsil ediyordu. "Dandy"lerin modaya uygun kıyafetlerinde somutlaşan bu özellikleri, onların kalabalık içinde göze çarpmalarını sağladı ve Osmanlı edebi muhayyilesinde alay konusu hâline getirdi.[2]

Hem gerçek hayattaki hem de kurgu eserlerdeki "dandy"lerin çoğu, bürokrasi burjuvazisi olarak adlandırılabilecek kesime ait olan seçkin ailelerden gelen kentli bürokratlardı.[3] Bir aile servetine ve/veya seçkin aile adlarına ve devlet maaşlarına sahip olan bu grup, kent hayatının tüketim ve boş zaman alışkanlıklarının timsali gibi duruyordu. Osmanlı romanlarında, "dandy"lere dair sıklıkla tekrarlanan bir olay örgüsü vardır. "Dandy"ler, kahramanı oldukları romanların başında okuyuculara, çoğunlukla İstanbul'un Pera semtinde alışveriş yapan, tiyatroya giden, gezinti yerlerinde dolaşan, şehrin mesire yerlerine, lüks kahvehanelerine, gece kulüplerine ve meyhanelerine sık sık giden kişiler olarak tanıtılır. Çoğu kez romanın sonunda bu "dandy" karakterler, servetlerini çarçur edip yoksulluğa düşerler. Sonuçta su katılmamış tüketici kişiler olarak sunuldukları için, bu kişiler sadece servetlerini değil, aynı zamanda gençliklerini, istikballerini ve aile adlarının mirasını da tüketirler. "Dandy" karakterler romanın sonunda artık önemli ailelerin ve toplumun saygın üyeleri değillerdir. Onların trajedisi sadece kendileriyle sınırlı

Murat Çankara, "İmparatorluk ve Roman: Ermeni Harfli Türkçe Romanları Osmanlı/Türk Edebiyat Tarihyazımında Konumlandırmak", Yayımlanmamış Doktora Tezi (Ankara: Bilkent Üniversitesi, 2011).

[2] "Dandy"ler, cilveli kadınlar, hoppalar ve flanörler üzerine tarih çalışmaları ve tarihyazımı için bkz. Kate Haulman, *The Politics of Fashion in the Eighteenth-Century America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011).

[3] Osmanlı romanlarında "dandy" olmak cinsiyetlendirilmiş bir temsildi. Kadın "dandy" karakterlerin tam anlamıyla ortaya çıkması, Yakup Kadri Karaosmanoğlu ile Peyami Safa'nın eserlerinde olduğu gibi Cumhuriyet dönemi romanlarında gerçekleşmiştir.

değildir ve Osmanlı milletinin potansiyel açıdan çalışkanlık enerjisini de boşa harcarlar.

Osmanlı romanlarında, "dandy" karakterlere karşı zaman ve para bilincine sahip, çalışkan, sorumluluk sahibi, toplumsal ve milli konularla uyumlu ideal vatandaş şeklinde karakterler de konmuştu. İdeal vatandaş idealdir, zira canla başla çaba gösterdiği gibi, doymak bilmez bir çalışma aşkı da sergiler. Bu takdire şayan karakterler hayatlarında yol alırken hatalar yapsalar da, her zaman sıkı çalışmalarıyla kendilerini affettirirler. Onların hayatları, başarının çalışmayla ve nefsine hâkim olmakla elde edildiği örnek başarı hikâyeleridir. Başarı hikâyelerini kendi çalışkanlıklarıyla gerçekleştirerek bu kişiler, vatandaşlık görevlerini de yerine getirirler. Onların başarısı aslında tüm bir milletin ıslah olmasıdır.

Bu bölüm, geç dönem Osmanlı edebiyat dünyasındaki uygun kişi ve uygunsuz kişi olmaya dair imgelere odaklanıyor ve çalışkanlık söylemleri ile eylemsel alanın birbiri içinde ve birbiri aracılığıyla nasıl kurulduğunun bir göstergesi olarak 19. yüzyıl sonu İstanbulu'ndaki çalışkan ve "dandy" karakterlerin temsilini inceliyor. Bu noktada bir dizi soru ortaya çıkar: Edebi alanda, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren neden bu tür karakterler yan yana getirilmiş ve genellikle benzer şekilde tasvir edilmiştir? Bu edebi temsiller bize çalışkanlık söylemlerinin kenarında olduğu düşünülen kişiler hakkında ne öğretir? Öznellik formülleştirmelerinden hangileri örnek, hangileri toplum olarak temsil edilmektedir? Osmanlı edebiyat dünyasının aylak ve çalışkan beyefendileri, reformcuların kabul ettiği ve reddettiği öznellik formları hakkında ne ortaya koymaktadır?

Osmanlı romancıları ve oyun yazarları "dandy" karakterini "gelenekten sapan" kişi olarak sunmadıkları gibi, Osmanlı yaşamına giren "geleneksel olmayan" üsluplara ve normlara karşı "muhafazakâr bir tepkiyi" de dile getirmediler. Aksine, yeni janrları (roman ve tiyatro oyunu) kullanarak, çağdaş çalışkanlık kültürünün çeperine düşen "dandy"nin tamamen modern bir eleştirisini geliştirdiler. Birinci Bölümde detaylı

biçimde anlatıldığı üzere, ahlak kitapları ideal karakterin normatif kodlarını ortaya koyarken ve çalışkanlık kültürüne dair kavramları popülerleştirirken, Osmanlı romanları ve tiyatro oyunları, okuyucularını bu kültürü ihlal eden kişilerin ön planda olduğu bir marjinal dünyaya sokar. Geç dönem Osmanlı romanlarında, 19. yüzyıl sonu İstanbul'unun ve diğer belli başlı kent merkezlerinin sokaklarında caka satarak dolaşan uygunsuz kişiler olarak "dandy"ler toplum dışı olarak tasvir edildi.[4] Sınır çizme işi kavramının sosyolojik bir bakış açısıyla ortaya koyduğu üzere, "dandy" Osmanlı romancıları tarafından halkın çalışkan ile tembeli birbirinden ayırt etmeyi öğrenmesi için kıyas yapılabilecek bir örnek olarak kullanıldı.[5] Osmanlı romancıları, toplumsal çevrelerinde gözlemledikleri ve/veya var olduğunu düşündükleri pek çok rahatsızlığın sorumlusu olarak bu "dandy" karakterleri gösterdiler. Osmanlı romanları ve oyunları (özellikle de bu bölümün odak noktası olan 1870'lerden sonra yazılananlar), çalışkan ve tutumlu karakterlerin başarı hikâyelerini "dandy" karakterlerin başarısızlıklarıyla karşı karşıya getiren bir farklılaştırma dilini dile geliştirdiler. "Dandy" karakterleri hicveden ve çalışkan karakterlerin savunuculuğunu yapan Osmanlı romanlarını inceleyerek bu bölüm, Osmanlı reformcularının dünyasındaki kaygıların derinliklerine inmeyi amaçlıyor.

3.1. Roman ve Tarih

19. yüzyılda İstanbul'da, özellikle de Pera bölgesinde yeni boş zaman etkinlikleri ve tüketim pratikleri yaygınlaşmaya başladı ve Pera ve Galata 19. yüzyılın ortalarında hızlı bir ekonomik

[4] Özellikle Tom Lutz, yazılı basında ve ekranlarda görülen tembellerin toplum dışına itilmiş kişiler olduğunu belirtir. Tom Lutz, *Doing Nothing: A History of Loafers, Loungers, Slackers, and Bums in America* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2007), 13.

[5] Gieryn, "Boundary-Work", 781-95.

gelişimin içine girdi.[6] Bu gelişim, Avrupa ülkelerinin Osmanlı ekonomisi üzerindeki denetimini sıkılaştırmasıyla yakından ilişkiliydi. Bu semtlerde zaten çok sayıda Avrupa elçiliği vardı ve Avrupalı bankerler, tüccarlar ve bunların firmaları da İstanbul'un bu bölgelerinde ikamet etmeye başladı. Galata ve Pera sakinlerinin çoğu ya Avrupa ülkelerinin vatandaşlarıydı ya da Avrupa ülkelerinin kanunları altında yaşayarak, özel bir konumu olan ve imparatorluğun kanunlarının sınırları dışında haklara sahip Avrupa himayesindeki Osmanlı vatandaşlarıydı.[7] Şehrin bu bölgesinde nüfus da giderek artıyordu ve 1882 nüfus sayımına göre bölgenin nüfusu 220.000 civarıydı. Başka bir deyişle, tüm İstanbul nüfusunun neredeyse dörtte biri 1882'de bu semtlerde yaşıyordu.

Pera hem Osmanlı hem de Avrupa malları ve tarzları için tüketim merkeziydi. Mal dışında hayat tarzları[8] da satan büyük mağazaların (bonmarşe) yanı sıra bölge İtalyan sirkine, Fransız operasına ve Naum Tiyatrosu'na da ev sahipliği yapıyordu. Ünlü gezinti yolu İstiklal Caddesi (*Grand Rue de Pera*) boyunca çok sayıda irili ufaklı mağaza, kafe, restoran ve taverna geniş bir müşteri kitlesine hitap ediyordu. Ancak

[6] Steven Rosenthal, *The Politics of Dependency: Urban Reform in İstanbul 1855–1865* (Westport, CT: Greenwood Press, 1980); Çelik, *The Remaking of İstanbul*; Edhem Eldem, Daniel Goffman ve Bruce Masters, *The Ottoman City Between East and West: Aleppo, İzmir, İstanbul* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

[7] Himaye edilme konumu üzerine daha fazla bilgi için bkz. Turan Kayaoğlu, *Legal Imperialism: Sovereignty and Extraterritoriality in Japan, the Ottoman Empire, and China* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); Sarah Abrevaya Stein, *Extraterritorial Dreams: European Citizenship, Sephardi Jews, and the Ottoman Twentieth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 2016). Konuya dair revizyonist bir yaklaşım için bkz. Will Hanley, *Identifying with Nationality: Europeans, Ottomans, and Egyptians in Alexandria* (New York: Columbia University Press, 2017), 196-216.

[8] Meg Jacobs, *Pocketbook Politics: Economic Citizenship in Twentieth-Century America* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2005), 18. İstanbul'daki bonmarşeler için bkz. Yavuz Köse, "Vertical Bazaars of Modernity: Western Department Stores and Their Staff in İstanbul (1889-1921)", *Ottoman and Republican Turkish Labour History: An Introduction* içinde, Touraj Atabaki ve Gavin Brockett (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 91-114.

bu semtler sadece yabancılara ve onların himayesindeki müşterilere hizmet vermiyordu. Osmanlı bürokratları ve saray sakinleri de Pera'daki mekânlarda alışveriş yapıyor, tiyatroya ve operalara gidiyor ve akşam yemeği yiyordu.

19. yüzyılın son on yıllarında, dünya çapında birçok aydın ve yazar tüketicilik [*consumerism*] konusuna odaklandı. Bu dönemde Thorstein Veblen, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki tüketici davranışları üzerine yaptığı incelemede gösteriş için tüketimi kınadı. Meg Jacobs'ın belirttiği üzere, "tüketim, Amerikan vatandaş kimliğinin esası olarak üretimin yerini alıyordu."[9] Tüketim, ekonominin motoru hâline gelirken bile çalışkanlık ve tutumlu vatandaşlık söylemleri varlığını sürdürdü. Osmanlı İmparatorluğu'ndakiler de dâhil olmak üzere "dandy"ler, ortaya çıkmakta olan tüketim merkezli bir dünyanın uygulayıcıları (ve habercileri) olmalarına rağmen, 19. yüzyıl sonlarında dönemin çalışkanlık merkezli dünyasının çeperinde duruyorlardı.

Osmanlı kurgu eserlerinde ve kent merkezlerinde ortaya çıktıkları dönemde Osmanlı "dandy"leri (ve dünya genelindeki "dandy"ler) için yeni eğlence ve tüketim mekânları belirmeye başladı. İstanbul'un ünlü gezinti yeri Pera'daki kafeler, tiyatrolar, mağazalar, restoranlar ve dükkânlar popüler basında ve edebiyatta o kadar sık kendilerine yer buluyordu ki, yazılı basının bu mekânların itibarını nasıl pekiştirdiğini ve onları edebi tüketim ögelerine dönüştürdü açıkça görülebiliyordu. Popüler romanlar, birbiriyle ilişkili olan tüketme ve tüketirken görülme eylemlerini, sınırlı bir zaman ve mekân deneyiminden ulusal tahayyülde paylaşılan/tahayyül edilen bir deneyime dönüştürdü.

Bu dönemin tarihsel analizine geçmeden önce, genel olarak romanların önemi hakkında birkaç söz eklemek gerekir. Romanlar, edebi bir janr olarak modernlikle ilişkili pratiklerin yayılmasıyla tarihsel açıdan iç içe geçmiş olması nedeniyle

[9] Jacobs, *Pocketbook Politics*, 2.

sosyal bilimciler için paha biçilmez bir kaynaktır. Bu janrın gelişimi, modern devlet ve onun ekonomik sistemleri ile haklarının ve görevlerinin bilincine varan vatandaşlarının paralel gelişimine denk düşer.[10] Roman, modern insanın siyasallaşmış öznelliğinin iç işleyişini sergileme platformu hâline geldiği için önem taşıdığı gibi, kamusal alanda yeni öznellik formlarının söylemsel inşasına da katkıda bulundu. Dolayısıyla roman, "modern ulus devleti sosyal bir topluluk olarak tahayyül etmek için en önemli model hâline geldi."[11]

Osmanlı edebiyat dünyası da bu duruma bir istisna değildi. Bu anlamda ele alınacak dönemin romanları da, uzun 19. yüzyıl boyunca meydana gelen büyük toplumsal dönüşümlerle ilişkili kaygılar dikkate alınmadan anlaşılamaz. 19. yüzyıl sonu Osmanlı romanları, birey ile yeni oluşmakta olan geniş "Osmanlı" toplumu arasında bir bağlantı olduğunu varsayarak çağdaş sosyokültürel kavramları gözler önüne serdi. Bu yeni vatandaş-öznenin 19. yüzyıl kapitalizminin liberal gerekliliklerini yerine getirmesi gerekiyordu. Reformcuların kaygılarında da görülebileceği üzere, bu gereklilikler bireyin çalışkan olma sorumluluğuna öncelik veriyordu. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'ni ve nüfusunu yeniden yapılandırmayı amaçlayan reformlar dünyası ile bir pratik olarak roman yazımı birbirinden kopuk alanlar olarak ele alınmamalıdır.

Öte yandan edebi metinlere getirilen siyasi yorumlar,

[10] Romanın ortaya çıkışının tarihsel bir incelemesi için bkz. Joseph Slaughter, *Human Rights, Inc.: The World Novel, Narrative Form, and International Law* (New York: Fordham University Press, 2007); Ian Watt, *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding* (Berkeley: University of California Press, 2001). McKeon, Watt'ı erken modern tarihsel bağlamı teleolojik bir bakış açısıyla ele aldığı ve bu dönemdeki aristokrasi ve romantizm meselesini dışarıda bıraktığı için eleştirir. McKeon, "Generic Transformation and Social Change", 382-99. Tarih ve kurgu konusuna özel olarak eğilen bir çalışma için bkz. Linda Hutcheon, "'The Pastime of Past Time': Fiction, History, Historiographical Metafiction", *Essentials of the Theory of Fiction* içinde, Michael J. Hoffman ve diğerleri (ed.) (Durham, North Carolina: Duke University Press, 2005), 275-95.

[11] Slaughter, *Human Rights*, 92.

genellikle daha "gerçek"[12] kabul edilen tarihsel belgelerle kıyaslandığında yardımcı okuma deneyimi olarak görülmemelidir. Kurgu ve "gerçeklik" ikiliği artık tarihyazımına hâkim değildir, zira "gerçeklik" tarihlerinin kendilerinin de bir söylem alanı içinde düzenlendiğini günümüzde daha da iyi bilmekteyiz.[13] Dolayısıyla roman ya da herhangi bir edebi eser, toplumsal bir ayna olma işlevine indirgenemez.[14] Metinler toplumsal failler olarak anlaşılmalıdır. Lynn Hunt'ın belirttiği üzere, "siyasi dil retorik olarak bir topluluk duygusu inşa etmek ve aynı zamanda yeni toplumsal, siyasi ve kültürel mücadele alanları kurmak için kullanılabilir, başka bir deyişle aynı anda hem birliği hem de farklılığı mümkün kılabilir."[15] Romanlar da tam olarak bu ikili işlevi yerine getirir.

Osmanlı romanlarını bu şekilde konumlandırmak, onların özgünlüğünü reddeden Avrupa-merkezci anlatıları çürütür. Osmanlı edebiyatı üzerine yapılan bazı çalışmalarda, kolaya kaçan Avrupa-merkezci karşılaştırmalar Osmanlı romanlarını modernliğin kenarına iter ve iyi ya da kötü taklitler (ama en nihayetinde taklit) olarak doğrusal bir spektrumda değerlendirir.[16] Bu anlatılar, Batılı edebiyat biçimlerinin Osmanlı

[12] Fredric Jameson, "The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act", *Theory of the Novel: A Historical Approach* içinde, Michael McKeon (ed.) (Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 2000), 400.

[13] Lynn Hunt, "Introduction", *The New Cultural History* içinde, Lynn Hunt (ed.) (Berkeley: University of California Press, 1989), 109. Ayrıca bkz. Hayden White, "Introduction: Historical Fiction, Fictional History, and Historical Reality", *Rethinking History* 9 sayı 2-3 (2005): 147-57.

[14] Romanların birincil kaynak olarak kullanılmasına bir örnek için bkz. Louis Chevalier, *Laboring Classes and Dangerous Classes in Paris During the First Half of the Nineteenth Century* (New York: Howard Fertig, 2000). Chevalier, Fransız romanlarında (özellikle de Balzac ile Eugene Sue'nunkilerde) suç ile işçi sınıfı ve mahalleleri arasındaki ilişkiyi inceler. Chevalier'in analizinde roman genellikle toplumun bir aynası olarak görülür.

[15] Hunt, "Introduction", 17.

[16] "Başarısız" reformlar ile roman yazma pratiği arasında benzerlikler kuran erken Cumhuriyet döneminin yaklaşımları, Osmanlı dönemi romanlarını "yabancı" janrların yeni ve hazırlıksız bir edebiyat dünyasına taşındığı zayıf girişimler olarak değerlendirir. Dahası bu romanlar "daha az karmaşık" bir dil (yani Arapça ile Farsçadan daha az kelime barındırmak) sunmak ve/veya görücü usulü evlilikler ve kölelik gibi toplumsal sorunları ele almak gibi işlevlere indirgenir ve nadiren özgün

edebiyatına ne zaman (ve ne şekilde) girdiği ve Osmanlı yazarlarının Avrupa (çoğunlukla da Fransız) edebiyatının çeşitli ekollerini nasıl "taklit ettiğini" öncelik hâline getirir.[17] Nurdan Gürbilek'in "eksiklik eleştirisi" diye adlandırdığı taklit ve özgünlük tartışmalarına hapsedilen Osmanlı romanları, Fransız ve İngiliz edebiyatı gibi Avrupalı modellere kıyasla ne gibi eksiklikler taşıdığına göre değerlendirilir.[18] Yamalı bohça diye tanımlanarak aşağılanan Osmanlı romanları, ithal bir janr ve yazarları da asla yeterince iyi olmayan yabancı bir unsur olarak görülür.[19] Öte yandan bu dönemin romanlarını büyük sosyopolitik dönüşümlerle ilişkilendirmek, Osmanlı dünyasında ortaya çıkmamış olsa da bir janr olarak romanın, 19. yüzyıl Osmanlı deneyimlerinin gerçek bir ürünü olduğunu kanıtlayacaktır.

Osmanlı romanlarını okumak, yazarlar ile okuyucularının

eserler olarak kabul görür. Osmanlı romancıları, ileride Cumhuriyet döneminde tam anlamıyla hayata geçirilen yeni bir dünyanın habercileri olarak sunulur ve ülkede gerçek romanların ortaya çıkmasının Cumhuriyet dönemiyle mümkün olduğu savunulur. Dolayısıyla Cumhuriyet döneminin edebi pratikleri yüceltilir ve gerçek modernliğin ürünleri olarak kabul edilir. Osmanlı romanlarının taklit olduğu söylemi ideolojik bir işlev gördü. Cumhuriyet döneminin resmî ideolojisi, Osmanlı İmparatorluğu'nun modernlik deneyimini sahici olmayan, gülünç ve en iyimser yaklaşımla eksik olarak nitelendirerek alaya aldı. Türkiye'deki romanlardan bahsederken Güzin Dino, Osmanlı romanının acemilikle malul olduğunu ve Cumhuriyet dönemine kadar Türkçenin kelimenin tam anlamıyla bir romana sahip olmadığını öne sürer. Güzin Dino, *Türk Romanının Doğuşu* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 1978), 185. "Türk" romanı üzerine başka çalışmalar için bkz. Robert Finn, *Türk Romanı* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1984); Cevdet Kudret, *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman*, cilt 1 (İstanbul: Varlık Yayınları, 1979); Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, Ahmet Midhat'ten A. H. Tanpınar'a* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1983) ve Mustafa Nihat Özön, *Türkçede Roman* (İstanbul: İletişim, 2015). Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Türkçe romanlar üzerine yapılan daha önceki çalışmalara eleştirel bir yaklaşım için bkz. Şeyda Başlı, *Osmanlı Romanının İmkânları Üzerine* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010).

[17] İstanbul toplumunun Avrupalılaşmasını anlatan hiciv romanları için bkz. Palmira Brummett, *Image and Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press* (New York: State University of New York Press, 2000), 150-89.

[18] Nurdan Gürbilek, "Dandies and Originals: Authenticity, Belatedness, and the Turkish Novel", *South Atlantic Quarterly* 102, sayı 2-3 (2003): 599-623.

[19] Yamalı bohça benzetmesi için bkz. Finn, *Türk Romanı*, 15. Finn'in karşılaştırma noktası Avrupa romanlarıdır, ancak Osmanlı romanlarının "Türk" kültürünün özgün unsurlarını da içerdiğini savunur.

kesiştikleri ahlaki dünyalara dair çeşitli perspektifler sunar. Bu romanların ahlaki dünyaları kendi içlerinde bütünlüklü ve anlaşılabilirdir. Bu romanların ahlaki gerçekçiliğinin işlevlerinden biri de okuyucularını kendilerini sorgulamaya kışkırtmaktır.[20] Osmanlı dünyasının çok erken dönemlerinde romanların ahlakla yakından bağlantılı olduğunu belirtmek bu noktada önemlidir. Osmanlı Türkçesine çevrilen ilk romanlardan biri olan François Fénelon'un *Télémaque* (1859)[21] isimli eseri şaşırtıcı olmayan biçimde, gayret ve çalışkanlık üzerine odaklanır. Yusuf Kamil Paşa (ö. 1875) kitabı sadece bir hikâye[22] olarak değil, aynı zamanda "özü hikmet olan ahlak kitabı" olarak da sunar.[23] Altı baskı yapan, *Télémaque* döneminin en fazla çevrilen kitabıydı.[24] Namık Kemal de 1870'lerde *İntibah* romanına yazdığı girişte romanlar ve ahlak arasında daha da doğrudan bir bağlantı kurdu ve *Télémaque*'tan bahsetti. Romanların ahlak eğitiminde yeni ve etkili bir kaynak olduğuna inanan Namık Kemal'e göre Kınalızade Ali'nin 16. yüzyıldan kalma klasik bir Osmanlı ahlak kitabı olan *Ahlak-ı Alâi*[25] aracılığıyla ahlak öğrenmek hapishanede kendi kendini düzeltmeye (*ıslah-ı nefis*) benzerken, *Télémaque* gibi hikâyeler aracılığıyla ahlak öğrenmek bereketli bir bahçede eğitim görmek gibiydi.[26] Reform yanlılığıyla tanınan Namık

[20] Per Gedin, *Literature in the Market Place* (New York: Overlook Press, 1977), 145.

[21] İlginç biçimde, *Télémaque* (1699'da yazılmıştır) Rusça, Arapça (ünlü âlim al-Tahtawi tarafından çevrilmiştir), Farsça ve Japoncaya çevrilen ilk edebi eserlerden biridir. Daha önceleri *Télémaque*'ın Osmanlı Türkçesine çevrilen ilk edebiyat eseri olduğu kabul edilse de, Alain-René Lesage'ın 1853 yılında Vartan Paşa (Hovsep Vartanyan) tarafından *Topal Şeytan Hikâyesi* ismiyle çevrilen *The Lame Devil* isimli kitabı Osmanlı Türkçesine çevrilen ilk edebi romandır. G. Gonca Gökalp, "Osmanlı Türk Romanının Başlangıcında Beş Eser", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunun 700. Yılı Özel Sayısı,* cilt 16 (Ekim 1999): 185-202.

[22] Osmanlıcada "roman" kelimesinin tarihçesine dair bir inceleme için bkz. Çankara, *İmparatorluk ve Roman*, 121-30.

[23] Alıntı için: Kudret, *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman*, 11.

[24] Fénelon, *Tercüme-i Telemak*, Yusuf Kamil Paşa (çev), Gonca Gökalp Alpaslan (ed.) (Ankara: Öncü Kitap, 2007), 5.

[25] *Ahlak-ı Alâi* üzerine bir tartışma için Birinci Bölüme bakınız.

[26] Namık Kemal, *Yeni Türk Edebiyatı Metinler 4, Eser Tanıtma ve Önsözler*

Kemal, yeni ahlak eğitiminin didaktik ve geleneksel olarak gördüğü ahlak eğitiminden farklı bir yaklaşımı içermesi gerektiğini düşünüyordu.

Bu bölüm, bahsi geçen yeni ahlaki evreni paylaşan romanlar ile çalışkanlık söylemleri ve pratikleri arasındaki karşılıklı bağlantıyı ve bağımlılığı ortaya koyacaktır. Farklı bağlamlarda tatbik ve ifade edildiği hâliyle romanlar ve geniş çalışkanlık kültürü, Osmanlı toplumunu düzeltmenin yolu olarak sıkı çalışma konusundaki çağdaş uzlaşıyı karşılıklı biçimde pekiştirdi. Benim düşünceme göre Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kurgu eserler çalışma üzerine gelişen sosyopolitik bakış açısını meşrulaştırdı.[27] Alaycı dilleriyle Osmanlı romancıları, aylakların ve "dandy"lerin dinamik ve zaman zaman da ikircikli temsillerini, alternatif ama toplumsal açıdan istenmeyen bir öz-biçimlendirme [*self-fashioning*] formu olarak sundular. Bu dönemin romanlarındaki yeni öznellik formları sıkı çalışmayla, tutumlulukla ve sorumlulukla elde edilen bir ilerleme duygusu üzerinden inşa edildi. Çalışkan ve toplumda yukarı doğru hareket eden kahraman ile "dandy" anti-kahramanın yan yana getirilmesi, dönemin karakter ve millet inşasının kurucu bir unsuru olarak çalışmaya değer verme kaygısını tema hâline getirdiği gibi, millete kimin dâhil olup olmadığını belirleyen sınırlar çizdi ve kurgu eserlerin toplumsal bir müdahale aracı olarak alay etme, ötekileştirme hatta suçlu muamelesi yapma (ilerleyen sayfalarda ele alınacaktır) yoluyla bir farklılaştırma dili oluşturmasına da olanak tanıdı.

Osmanlı romanlarında "dandy"lerin tasviri, yeni farklılık formları oluşturmanın bir yoluydu. Osmanlı romancıları sapkınlığı onu alaya alarak tanımladılar. Bu romanlarda gülünçleştirmenin amacını göz önünde bulundurmak önemlidir. Osmanlı romanlarında alay, "toplumsal normları koruma iş-

1860–1923, İnci Enginün ve Zeynep Kerman (ed.) (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 160-4.

[27] Kurgu eserlerin egemen söylemleri nasıl güçlendirebileceğine dair bir tartışma için bkz. Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993).

levi" görmedi.[28] Aksine alay, birbiriyle ilişkili işlevlere hizmet etti: İlk olarak Osmanlı uluslaşma projesinin merkezinde yer alan ve toplumsal alanda giderek yaygınlaşan yeni bir âdetler dizisini teşvik etmek ve ikinci olarak da bu projeye engel olarak sunulan aynı derecede yeni başka bir âdetler dizisini yermek ve dışlamak. "Dandy", reformcuların giderek baskın hâle gelen çalışkanlık söylemi tarafından reddedilen yeni bir âdetler dizisini (ya da modern olmanın farklı bir yolunu) tatbik ediyordu. Edebiyat alanında çalışkanlık onaylanıp teşvik edilirken, tüketici aylaklık gayrimeşru hâle getirildi. Toplumsal bir müdahale olarak alay, tüketici ve aylak "dandy"yi aşağılamak ve toplumsal alanda yaygınlaşan yeni bir adetler dizisini teşvik etmek için kullanıldı.

Bu bölümde, 1870'ler ile 1890'ların başı arasında (Osmanlıların 1870'lerdeki ekonomik krizin ve siyasi çalkantıların yansımalarını yaşadığı gerilimli bir dönem)[29] İstanbul'da yazılan ve yayımlanan romanların ve oyunların bir incelemesi yapılacaktır. Bu doğrultuda aylak ve çalışkan karakterlerin biçimlendirici örneklerini içeren Hagop Baronyan'ın *Şark Dişçisi* (1869), Ahmed Midhat Efendi'nin *Felâtun Bey ile Rakım Efendi* (1875) ile *Karnaval* (1881), Hüseyin Rahmi'nin (Gürpınar) *Şık* (1889) ve Mehmed Murad'ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı* (1890) isimli romanları incelenecektir.[30] Bu

[28] Jameson, Henri Bergson'dan alıntı yapmaktadır: Jameson, "From the Political Unconscious", 404.

[29] Bu dönemin arka planı için Giriş Bölümüne bakınız.

[30] Hagop Baronyan, *Şark Dişçisi*, Bo□os Çalgıcıo□lu (çev) [1869] (İstanbul: Aras Yayınları, 2010); Mustafa Nuri, *Zamane Şıkları* (İstanbul: Yahya Efendi Matbaası, 1874); Ahmed Midhat, *Felâtun Bey ile Rakım Efendi* [1875] (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2007); Ahmed Midhat Efendi, *Karnaval* [1881], Kazım Yetiş (ed.) (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000); Hüseyin Rahmi (Gürpınar), *Şık* [1889] (İstanbul: Everest Yayınları, 2009); Mehmed Murad, *Turfanda mı Turfa mı* (1890) ve Mehmed Murad, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı* (2005). Bu kitapta son üç roman Osmanlıca versiyonlarıyla karşılaştırmalı olarak ele alınmış, ancak sayfa referansları 20. yüzyıldaki Latin harflerine aktarılmış baskılarına verilmiştir. Recaizade Mahmud Ekrem'in yazdığı *Araba Sevdası* (1898), Türkiye'de çok iyi bilinen bir "dandy" karakterin yer aldığı bir başka meşhur romandır. Recaizade Mahmud Ekrem'in romanı kitapta ele aldığım dönemden

romanlar aracılığıyla, çalışmayı ahlaki olarak yücelterek ve çalışkan olma görevini içselleştirerek yeni öznellik kavramsallaştırmalarını ifade eden Osmanlı edebiyatı pratikleri ele alınacaktır. Çalışkanlığa dair yeni ideallerin meşrulaştırılmasını, "dışsal zorlama ile içsel dürtüleri, birincisi artık ikincisinden ayırt edilemeyecek hale gelene kadar yeni bir bütünlük içinde kaynaştıran" kahramanlarda gözlemlemek mümkündür.[31] Çalışkan kahraman ile aylak ve verimsiz anti-kahramanın vücut bulduğu yeni öznellik formlarının Osmanlı romanlarında ifade edilmesi, farklı modernlik modelleri, siyasi önermeler ve kaygılar sundu. Osmanlı romanlarındaki çalışkan kişiler ile "dandy" karakterlerin dinamik biçimde yan yana konulması incelenerek, reformcuların giderek baskın hâle gelen çalışkanlık söyleminin kabul ettiği ve reddettiği öznellik formlarına (tüm bunlar ihtilaflı bir kültürel alana işaret eder) odaklanılacaktır.

3.2. Kamusal Okurlar

Osmanlı okuyucu kitlesi için roman yazmak ve okumak, hem yeni hem de eski bir toplumsal pratikler ağının ortasında yer alır. Tüketim nesneleri olarak romanlara, gazete okumak gibi belirli bir dizi yeni pratik eşlik etse de, toplu okuma gibi eski gelenekler de uzun zamandan beri varlığını sürdürüyordu. Kitaplar (özellikle de gazetelerde tefrika edilen romanlar) bu dönemde kafelerde, devlet dairelerinde ve

daha sonraki zamanları kapsar ve ayrıca "dandy" karakterlerin alaya alınma temasının olgunlaşmış bir halini yansıtır. Tekrardan kaçınmak için bu kitapta *Araba Sevdası*'nı yorumlamadım. *Araba Sevdası*'nın Jale Parla'nın önsözüyle ve Fatih Altuğ'un özenli transkripsiyonu ve notlarıyla yayımlanmış eleştirel bir baskısı için bkz. Recaizade Mahmut Ekrem, *Araba Sevdası, Eleştirel Basım*, Fatih Altuğ (ed.) (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).

[31] Franco Moretti, "From the Way of the World: The Bildungsroman in European Culture", *Theory of the Novel: A Historical Approach* içinde, Michael McKeon (ed.) (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000), 562.

evlerde okunuyordu. 16. yüzyılda Osmanlı topraklarında ilk kez kurulduğundan bu yana kahvehaneler, kültürel faaliyetler için merkezî bir yer olmuştu.[32] 19. yüzyılda kahvehanelere (ve çayhanelere) kıraathane şeklinde yeni bir mekân daha eklendi. İstanbul'un kıraathaneleri şehrin dört bir yanına dağılmıştı. Divanyolu'ndaki Serafim Kıraathanesi (1857'de açıldı), Pera'daki Café Flamme (1865) ve Café Lebon, Şehzadebaşı'ndaki Fevziye Kütüphanesi (1890'ların sonu) ve Yıldız Kıraathanesi gibi dönemin tanınmış kıraathaneleri birçok Osmanlı yazarının entelektüel formasyonuna önemli katkılarda bulundu.[33] Bu mekânlarda müşteriler gazete ve kitap okur, satar (hatta arşivler), müzik icrası gibi kültürel faaliyetlerde bulunur ve sıcak ve soğuk içecekler tüketirdi.[34] Kıraathanelerin yaygınlaşmasının, imparatorluğun ilk özel gazetesi *Tercüman-ı Ahvâl*'in (1860-6) yayın hayatına başlamasıyla aynı döneme denk gelmesi dikkat çekicidir. Gazetelerin ve kıraathanelerin kamusal alanda görünür olması, Osmanlı İmparatorluğu'nda kamusal alanın giderek büyümesinin bir göstergesiydi.[35] Öyle ki 19. yüzyılda İstanbul'un büyük bir kahvehaneye dönüştüğü bile söylenebilirdi.[36]

Gazete ve roman okumak bu dönemde karşılıklı biçimde birbirlerinin popülerliğini pekiştirdi. Gazetenin "bir günlüğüne en çok satan"[37] yayın olduğu düşünülürse, gazete

[32] Cemal Kafadar, "A History of Coffee."

[33] Johann Strauss, "'Kütüp ve Resail-i Mevkute' Printing and Publishing in a Multi-Ethnic Society", *Late Ottoman Society* içinde, Elizabeth Özdalga (ed.) (Oxford: Routledge, 2005), 231.

[34] S. Dilek Yalçın-Çelik, "The Creation of a New Tradition with Technological Developments in Literature: Popular Novel in the Late XIXth Century Turkish Ottoman Novel", *International Journal of Central Asian Studies* 10-1 (2005): 111-18.

[35] Serdar Öztürk, *Kahvehane ve İktidar* (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2006), 72.

[36] François Georgeon, 19. yüzyılda İstanbul'da yapılan bir ankete göre 120 kişiden 46'sının gazete okumak için kıraathanelere gittiğini belirtir. Georgeon, *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler*, 71.

[37] Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Londra: Verso, 2006), 35. Talal Asad'ın roman üzerine tartışması için bkz. Asad, *Formations of the Secular*, 15. Asad, Anderson'ın matbaa kapitalizmi (kapitalist yayıncılık) tartışmasının, süreli

okuyuculuğunun günbegün devam etmesinde tefrika edilen romanların önemli bir rol oynadığı görülebilir. Bu bölümde incelenen romanların çoğu da ilk olarak gazetelerde tefrika edildi ve daha sonra, belki de artan okuyucu kitlesinden kazanç elde etmek için kitap olarak basıldı.[38]

Ahmed Midhat'ın popüler romanlarının nasıl karşılandığı ve okunduğu (ilerleyen sayfalarda ele alınacaktır), yeni ve eski pratiklerin karışımına iyi bir örnektir. Kendisi de bir romancı olan Halit Ziya'nın (Uşaklıgil, 1867-1945) aktardığına göre Ahmed Midhat'ın romanları toplu buluşmalarda okunmaktaydı. Kimi zaman romancıların metinlerinde doğrudan hitap ettikleri kadın okuyucular da, kadın buluşmalarının başlıca faaliyeti olarak roman okurlardı.[39] Bir edebiyat eleştirmeni, Ahmed Midhat'ın romanları sayesinde Türk okuyucusunun ilk kez roman zevkini tattığını öne sürer.[40] Başka bir eleştirmen ise Ahmed Midhat'ın külliyatını "bir halk okuma odası" olarak tanımlar:

> Okumaya ayrılan saat. İşte (Ahmed Midhat'ın) cemiyetimize getirdiği şey. Ve onunla aile hayatı birdenbire değişti. Küçük ahşap evlerde lâmba başındaki saatler başka bir

yayınlarda yayımlanan tefrika romanları ve hem düzyazı hem de şiiri kapsayan imgesel [*imaginative*] "edebiyat" pazarının muazzam derecede genişlemesini hesaba katmadığını savunur. Bu imgesel edebiyat insanların "gerçek" ve "muhayyel" anlayışlarını dolayımladı.

[38] Örneğin Ahmed Midhat'ın *Karnaval*'ı ilk olarak *Tercüman-ı Hakikat*'te (1878-1921) tefrika edildi ve ardından 1881'de kitap olarak basıldı. Ahmed Midhat Efendi, *Karnaval*. Aynı şekilde Hüseyin Rahmi'nin (Gürpınar) *Şık*'ı da kitap olarak yayımlanmadan bir yıl önce, 1888'de Ahmed Midhat'ın çıkardığı *Tercüman-ı Hakikat* dergisinde tefrika edildi. Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası* ise önce *Servet-i Fünun*'da tefrika edildikten sonra 1897'de kitap hâline getirildi. 20. yüzyılın önde gelen romancılarından ve edebiyat eleştirmenlerinden Ahmet Hamdi Tanpınar, Türk edebiyatı tarihi üzerine yazdığı kitabında, bu yazarların tefrika romanlarla "yavaş yavaş etraflarında bir okuyucu seviyesi teşekkül ettiğine inandıkça asıl edebiyata" yaklaştıklarını öne sürer. Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1997), 287.

[39] *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri III*, Enginün ve Kerman (ed.), 31.

[40] Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 2* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1987), 93.

mânâ ve hüviyet kazandılar. Bütün bir aile okuma bilenin etrafında toplandı ve okunanı münakaşaya başladı.[41]

Bu okuyucu kitlesi imparatorluktaki dinî cemaatlerin sınırlarını da aşıyordu. Mesela Ahmed Midhat'ın yeni Osmanlı öznelliğinde çalışma ahlakının merkeziyetini anlamak açısından önemli romanı *Felâtun Bey ile Rakım Efendi*, 1879'da yayımlanmasından sadece dört yıl sonra Ermeni harfli Osmanlı Türkçesiyle de yayımlandı. 1879'da Osmanlı Türkçesiyle yayımlanmasından sadece dört yıl sonra bu roman, Ermeni harfleriyle Osmanlı Türkçesiyle de yayımlandı. İstanbul'da yayımlanan Ermenice-Türkçe *Mamul*'un yayımcıları, Ahmed Midhat'tın başka bazı eserlerini de tefrika etmek için ayrıca izin istediler.[42]

Tüm bunlar, Osmanlı İmparatorluğu'nda roman okumanın olumsuz toplumsal manalar içermeden evrensel olarak benimsendiği anlamına elbette gelmez. Zira romanlara karşı sessiz bir direniş de söz konusuydu. Romanların toplumun ahlakını güçlendirdiği görüşünden daha güçlü olan yaygın görüşe göre romanlar ahlakı bozuyor, tembelliğe yol açıyor ve hayaller kurmaya neden oluyordu. Örneğin Ahmed Midhat, Avrupa'da bile genç kadınların roman okumasının yasak olduğu bilgisini okuyucularına aktarıyordu.[43] Bazı romancılar da yarattıkları karakterler aracılığıyla roman okumaktan duyulan rahatsızlığı dile getirdiler. Bu romancılar yapılan suçlamaları kabul ediyor gibi görünseler de, kendi eserleri için bu suçlamaları kabul etmiyorlardı. Örneğin "milli romanı" başlattığını öne süren (*Turfanda mı Yoksa Turfa mı*'nın yazarı) Mehmed Murad, çoğu romanı işe yaramaz olarak nitelendiriyordu.[44] Başka

[41] Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 459.

[42] Strauss, "'Kütüp ve Resail-i Mevkute,'" 227-56.

[43] Ahmed Midhat, *Karnaval*, 55.

[44] Mehmed Murad, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı*, 14-15. Dağıstan'da doğan Mehmed Murad, 21 yaşında Osmanlı İmparatorluğu'na gelmiş ve Türkçeyi burada öğrenmişti. Hakkında daha fazla bilgi için bkz. Abdullah Uçman, "Mehmed Murad", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 30: 214-16. Ali Çankaya Mücellidoğlu, Mehmed Murad'ın Rus yayılmasına karşı savaşan Dağıstanlı bir

romancılar ise bir yandan bu eleştirileri kabul ederken, bir yandan da kötü romanları bile okumanın faydalı ve ahlaki yönleri olduğunu ileri sürdüler. Örneğin Ahmed Midhat'ın *Karnaval* isimli romanının kadın karakteri Hasna, hararetli bir roman okuyucusuydu, ancak akranlarından farklı olarak "ahlaksız karakterleri" örnek almak yerine, erkek ve kadın kahramanların hatalarından dersler çıkarmaktaydı.[45]

3.3. Osmanlı "Dandy"si

"Dandy"ler, Türkiye'deki 20. yüzyıl tarihyazımında "züppe" (ya da zübbe, zübpe) karakterler olarak bilinir. Öncelikle züppe kelimesinin etimolojisi üzerine birkaç söz söylemek gerekir. "Dandy" kelimesinin kabaca Türkçe çevirisi olan "züppe" kelimesi, "dandy"den çok daha olumsuz bir çağrışıma sahiptir. Etimolojik kökenleri ise en az "dandy" kelimesi kadar muğlaktır.[46] Geleneksel Osmanlı gölge tiyatrosundaki çelebi karakterinin *zübbe* olarak da bilindiğine dair bazı anlatımlar vardır.[47] Kelimenin kökenleri, züppenin uzun zamandan beri alay konusu edilen bir karakter olduğunu gösterir. Züppe çoğunlukla büyük bir mirasa konan, modaya uygun giyinen ve İstanbul aksanıyla konuşan genç mirasyedi bir karakterdir.

savaşçı olan Hacı Murad'ın oğlu olduğuna inanır, ancak bu bilgi doğru değildir. Ali Çankaya Mücellidoğlu, *Yeni Mülkiye Tarihi*, 2: 1047-9.

[45] Ahmed Midhat, *Karnaval*, 42-3.

[46] *Oxford English Dictionary*'ye göre "dandy" kelimesinin kökeni bilinmemektedir ve kayıtlara geçen ilk kullanımı 1780 yılına aittir. Abdurrahman Kolcu'nun, "dandy" kelimesinin yıllar içerisinde Türkçeye nasıl çevrildiği üzerine yaptığı araştırmanın gösterdiği üzere, 20. yüzyıl Türkçe çevirmenlerinin çoğu, Avrupa romanlarında (Balzac'ın *Eugenie Grandet*'si gibi) geçen bu kelimeyi züppe şeklinde çevirdiler. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Sodom ve Gomore* (İstanbul: Hamid Matbaası, 1928) romanında ise *dandy* kelimesinin bir çevirisi yoktur ve özgün haliyle kullanılır. Abdurrahman Kolcu, *Dandy* (Erzurum: Salkım Söğüt Yayınları, 2012), 15.

[47] *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2006), 6: 326.

Genellikle kadın avcısıdır, yani cinsel konularla ilişkilendirilen bir düzenbazdır. Ünlü seyyah Evliya Çelebi'den (1611-82) öğrendiğimiz üzere, bu karaktere 17. yüzyıl oyunlarında rastlamak mümkündü. Osmanlı modernliğinin alamet-i farikası olan pantolon ve fes giyen "dandy" karakterin 19. yüzyıldaki imgelerine bakıldığında, *züppe* olarak bildiğimiz karakterin döneme uygun biçimde değiştirildiği görülür. Dolayısıyla Osmanlı roman yazım pratikleri eski *züppe* karakterini devralıp onu dönüştürmüştü.[48]

Günümüz tarihyazımında ve edebiyat eleştirilerinde, Osmanlı dönemi romanlarındaki "dandy"lere atıfta bulunmak için yaygın biçimde kullanılmasına karşın, züppe kelimesine 1920'lere değin Osmanlı romanlarında rastlanmaz. 1924 yılına kadar züppe kelimesi sözlüklerde bile yer almaz. Dolayısıyla züppe kelimesinin kullanılmaya başlanması daha yakın bir tarihte olmalıdır.[49] Örneğin 1925 yılında yazılan bir makalede, sonradan görme kişilerden, züppe kelimesi kullanılarak azarlayıcı bir dille şikâyet edilir.[50]

Giyim kuşamı merakları yüzünden zamanlarını ve paralarını tüketen bu karakterler için Osmanlı romanlarında "dandy" ya da züppe kelimesi kullanılmadıysa, hangi keli-

[48] Bu karakter hakkında daha fazla bilgi için bkz. Andre Tietze, *The Turkish Shadow Theatre and the Puppet Collection of the L.A. Mayer Memorial Foundation*, The L.A. Mayer Memorial Studies in Islamic Art and Civilization, cilt 4 (Berlin: Gebr. Mann Verlag, 1977); *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları: 2003), 2: 21-3.

[49] Mehmet Bahaettin (Töven), *Yeni Türkçe Lügat* [1924] (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2004). Şu çalışmada alıntılanmıştır: Sevan Nişanyan, *Sözlerin Soyağacı, Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü* (İstanbul: Everest Yayınları, 2010), 691. Nişanyan züppe kelimesini "kendinden başkasını beğenmeyen sonradan görmüş bey" şeklinde tanımlar. Öte yandan Töven'in *Yeni Türkçe Lügat* eserinin 1927 baskısında (Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1927), züppe kelimesi yer almaz. Osmanlıca harflerle basılan son sözlük olan *Yeni Resimli Türkçe Kamus*'ta şık kelimesi yer alırken, züppe kelimesi bulunmaz. Raif Necdet (Kestelli) ve Hasan Bedrettin, *Yeni Resimli Türkçe Kamus* (İstanbul: Maarif Kütüphanesi, 1927), 473.

[50] Esad Mahmud, "Yeni Türeyen Züppeler Nesli", *Sebilü'r-Reşad* 634 (Ocak 1925), 156-7.

meler kullanılmıştı? Osmanlı romancılarının bu karakterler için kullandığı birçok isim ve sıfat vardı: şık,[51] aslan,[52] zarif,[53] hoppa[54] en yaygın olarak da alafranga.[55] Şaşırtıcı biçimde Osmanlılar, "dandy" kelimesini her zaman için edebiyat çevrelerinde anlaşıldığı şekliyle çevirmediler.[56] Öte yandan "dandy" kelimesine Türkçe romanlarda ilk kez 1928 yılında rastlanır.[57]

"Dandy"ler için çok sayıda kelime kullanılması üç duruma

[51] Şık kelimesi *Lehçe-i Osmani*'de "pek yosma, alafranga" olarak tanımlanır: Ahmed Vefik Paşa, *Lehçe-i Osmani* (1876), Ahmet Kırkkılıç (ed.) (Ankara: TDK, 2000), 362. Şık kelimesine Mustafa Nuri'nin kısa oyunu *Zamane Şıkları*'nda da rastlanır. Bu oyun, sabahın erken saatlerinde boş bir meyhanede oturup yeni aldıkları giysilerle övünen bir grup aylak genç adamı konu alır. Hepsi de abartılı alışveriş çılgınlıkları yüzünden ciddi borç içindedir. Şehirde gerçekleşen pek çok boş zaman etkinliğinden heyecanla bahsederler, ancak ne yazık ki bunlara katılacak paraları yoktur. Bu kısa oyun, "dandy" karakterleri aşağılayıcı bir şekilde sunan ilk eserlerden biridir.

[52] İncelediğim eserlerde, aslan ve sinyor kullanımına sadece Vartan Paşa'nın *Akabi Hikâyesi*'nde rastladım. Sinyor için bkz. Vartan Paşa, *Akabi Hikâyesi*, 109. Aslan için, 111-12. Aslan, partilerin ağırlık merkezi olan ve hikâyeler anlatıp şarkılar söyleyerek etrafındakileri eğlendirmesini bilen kişidir. Vartan Paşa aslan denilen bu kişilerin belirli bir giyim tarzı olduğunu belirtse de, aslan olmanın bundan fazlasını gerektirdiğini de ekler. Yazara göre sadece giyim-kuşamla aslan olunmaz. Vartan Paşa, *Akabi Hikâyesi, İlk Türkçe Roman*, Andreas Tietze (ed.) (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1991), 111-12.

[53] Örneğin *Beyan'ul Hakk*'taki bir yazısında İbnürrahmi Ali Tayyar, "dandy"liği (*dandizm*) ele alıp, bir insanın zarif olmasının gerekip gerekmediğini sorar. Verdiği cevapta zarifliği görünüşün zarafeti (*zerafet-i suriye*) maneviyatın zarafeti (*zerafet-i maneviye*) diye ikiye ayırır. Yazar için "dandy"lik görünüşün zarafetinden ibarettir. İbnürrahmi Ali Tayyar, "Dandizm ve İslamiyet", *Beyan'ul Hakk* 6, sayı 150 (Mart 5, 1328/18 Mart 1912), 2666-8.

[54] Redhouse'un hazırladığı İngilizce-Türkçe sözlüğünde *dandy* kelimesi hoppa, hoppa mizaç kimse; salt giyinmeyi düşünür olan erkek kimse; temiz giyinir olan erkek kimse şeklinde tanımlanır. James William Redhouse, *A Lexicon, English and Turkish* (İstanbul: 1877), 208.

[55] Bu kelimeye ilk kez 1834'te rastlanır. Andreas Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügatı*. Şu çalışmada alıntılanmıştır: Nişanyan, *Sözlerin Soyağacı*, 15.

[56] İbnürrahmi Ali Tayyar, "Dandizm ve İslamiyet", 2666-8. Hüseyin Zati, "Charles Baudelaire ve Dandizm Mezhebi", *Hizmet-i Umumiye* (İstanbul: 1 Ekim 1920), 1: 13-14. Bu makale, Charles Baudelaire üzerine bir yazı dizisinin ilkidir. Bu tartışmalar ve Baudelaire hakkındaki bu yazı dizisi için bkz. Kolcu, *Dandy*, 323-36.

[57] Karaosmanoğlu, *Sodom ve Gomore*, 50.

işaret eder. Birincisi, bu kelimelerin hiçbiri züppe kelimesinin güçlü olumsuz çağrışımına sahip değildir. Bu belki de Osmanlı yazarlarının "dandy" karakterlere karşı tutumlarında ince bir muğlaklık olduğuna işaret eder (bu muğlaklık 1920'lerde ortadan kalkmış gibi görünür). İkincisi, kullanılan kelimeden bağımsız olarak, "dandy"lerin bazı özelliklerini taşıyan karakterler, bilinen en eski Osmanlı romanından bu yana hep var olmuştur. Üçüncüsü, toplumsal bağlamlardaki ve yazarların duruşlarındaki farklılık göz önüne alındığında, Osmanlı "dandy"lerine dair anlatıların tek bir yoruma indirgenemeyeceği görülür.[58] "Dandy"ler her ne kadar birbirlerine benzeseler de, birbirinden farklı kaygıları ve eleştirileri temsil ediyorlardı.[59] Mekânsal, zamansal ve edebi farklılıkları gözetiyor olsam da, ilerleyen kısımlarda karışıklık yaratmamak amacıyla bu karakterler için sadece "dandy" tabirini kullanacağım.

"Dandy" karakteri, Osmanlı romanlarını Batılılaşma üzerine yorumlar olarak ele alan tarih çalışmalarının ilgi odağı oldu. Bu türden edebi ve tarihsel analizlerin çoğu "dandy"nin kıyafet tercihlerine yoğunlaşır. Moda, geç dönem Osmanlı toplumunda toplumsal hayatın tartışmalı bir yönü hâline gelse de[60], "dandy"nin dış görünüşüyle meşguliyeti, bu karakterlere dair belirli bir yorumun sonucudur. Tarihsel analizlerde tanımlandıkları şekliyle bu *züppeler* Batı'yı taklit edip

[58] "Dandy"ye dair bu anlatılarda birçok toplumsal eleştiri bulunabilir. Cinsiyet sınırlarının aşınması (erkeklerin modaya uygun biçimde "kadın gibi" giyinmeleri) bunlardan biridir. James Eli Adams, "dandy"nin erkekliğin baskı altında olduğu ya da değişimden geçtiği dönemlerde ortaya çıktığını savunur. Bkz. James Eli Adams, *Dandies and Desert Saints: Styles of Victorian Masculinity* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1995), 55. Moda ve iktidar ilişkileri için bkz. Haulman, *The Politics of Fashion*, 81-116, 117-52.

[59] Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, Ahmet Midhat'ten A.H. Tanpınar'a*, 47. Moran, *züppe* karakterlerin Batılılaşmanın getirdiği yanlışlarla ilgili olduğunu savunur.

[60] Toplumsal meselelerin izlerinin bireylerin bedenlerinde açığa çıktığı bir tartışma alanı olarak moda üzerine tartışmalar için bkz. Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, *Moda ve Zihniyet* (İstanbul: İz Yayınları, 1995); Brummett, *Image and Imperialism*, özellikle Bölüm 7 ve 8, 189-257.

"geleneği" terk etseler de, modern olmayı başaramamışlardı ya da çok fazla Batılılaşmışlardı. Sosyolog Şerif Mardin bu karakterlerin sorununun aşırı Batılılaşma olduğunu savunur ve Osmanlı romanlarının iki ana temasından birini üst sınıf kentli seçkinlerin "aşırı Batılılaşması" olarak tanımlar.[61] "Dandy"yi aşırı Batılılaşmış bir karakterin stereotipi olarak etiketlemek kolaydır ve bu edebi karakterlerin kavranışı bu yüzden dar bir çerçeveyle sınırlı kalıp, "dandy"leri aşırı ve/veya yanlış Batılılaşma hakkındaki dönemin görüşleri üzerinden ele alır. Son zamanlarda yapılan aydınlatıcı çalışmalar bile "dandy"lere dair bu dar sınıflandırmaya onay verir.[62]

Edebiyat eleştirmenleri ile tarihçilerin "dandy"lerin fiziksel görünümlerine odaklanma biçimleri daha ciddi meseleleri önemsizleştirir. Bu araştırmacılar, Osmanlı romancılarının "dandy" karakterlerin dış görünüşlerini uzun uzadıya ve alaycı bir tonla anlattıklarını vurgulasalar da, ilgili romanların idealize edilmiş kahramanlarının ve Osmanlı romancılarının da aslında çok farklı giyinmediklerini belirtmeyi ihmal ederler.

[61] Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 4:33.

[62] Mardin'in bu yorumu Ahmed Midhat ve *züppe* karakterlerini ele alan diğer çalışmalarda da yinelenir. Bkz. Abdulhamit Kırmızı, "Authoritarianism and Constitutionalism Combined: Ahmed Midhat Efendi Between the Sultan and the Kanun-i Esasi", *The First Ottoman Experiment with Democracy* içinde, Christoph Herzog ve Malek Sharif (ed.) (Wurzburg: Ergon in Kommission, 2010), 53-65. "Dandy" karakterlere dair daha önceki yorumlar, Osmanlı metinlerini Osmanlı Türkçesinden günümüz Türkçesine çeviren editörler tarafından eklenen metinlere atfedilebilir. Örneğin 1963'te Fazıl Yenisey, Recaizade Ekrem'in *Araba Sevdası*'nı (ilk baskısı 1897) günümüz Türkçesine çevirmiş, ancak metinde pek çok değişiklik yaparak romanı yeniden düzenlemişti. Recaizade Mahmud Ekrem, *Araba Sevdası*, Fazıl Yenisey (ed.) (İstanbul: Kanaat Yayınları, 1963). Servet Erdem'in çalışmasında belirttiği üzere, Yenisey romana özgün metinde olmayan kısımlar eklemiş ve böylece romanı tahrif etmişti. Örneğin "frenk" kelimesi "kâfir" ile değiştirilmişti. Ayrıca özgün metinde olmayan züppe kelimesi de romana eklenmişti. Servet Erdem, "Osmanlı-Türk Romanının Öteki Metinleri", *Varlık* (Ağustos 2011): 9-11. Ayrıca bkz. Servet Erdem, "Şu Tehlikeli Araç . . .: *Araba Sevdası*'nda Dil Durumları", *Kebikeç: İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi* sayı 31 (2011): 7-28. Robert P. Finn, Ahmet Ö. Evin, Fethi Naci ve belki hatta Şerif Mardin gibi pek çok edebiyat eleştirmeni, *Araba Sevdası* hakkındaki incelemelerini Yenisey'in bu baskısına dayandırır.

II. Mahmud'un kılık-kıyafet reformlarından itibaren tüm bürokratlar dar pantolon, lâl rengi fes ve siyah frak giymek zorunda kalmıştı.[63] Tarz ve zariflik bakımından farklılık gösterse de fes, 19. yüzyıl reform döneminin en tipik Osmanlı başlığıdır. Sonrasında beyaz eldivenler, bastonlar ve yakalarla, klapalarla ve diğer detaylarla ilgili modalar[64] (sık sık değiştiği anlaşılmaktadır) aşırı şık giyimli "dandy" algısına katkıda bulunan başka küçük eklemeler (bu kıyafetler her zaman bir arada giyilmiyordu) olarak fese eklendi. Bu değişimi Batılılaşma meselesi olarak tanımlamak bir gerçeğin üzerini örter. Zira bu giyim kuşam değişimi Batı kıyafetlerinin taklidi olmaktan ziyade, Batı ve Osmanlı tarzlarının ve zevklerinin melez bir tarzda birleşimiydi. Dolayısıyla "dandy"lerin dış görünüşü ayırt edici bir etmen değildi. Ancak mesele dış görünüşle ilgili değilse, Osmanlı İmparatorluğu'nda "dandy"ler neden bu kadar çok yazar tarafından alay konusu yapılıyordu?

Osmanlı romanlarındaki kahraman/anti-kahraman ilişkisi, millet ile bireyin dinamik bağları üzerinden anlaşılmalıdır. "Dandy" temalı romanlar, o dönemdeki karakter ve millet inşasının bir unsuru olarak çalışmanın değeriyle ilgili yoğun meşguliyeti temsil eder. Genel anlamda romanın, "hem insanoğlunun hem de ulus devlet oluşumunun kurumsal soyutlamalarını (bireysel ve kolektif olarak) hissedilebilir kılmaya yönelik bir teknoloji" olduğu varsayılır.[65] Bölümde incelenen Osmanlı romanlarının ana kahramanları, çevrelerinin ve özellikle de karşı kutba yerleştirilmiş karakterlerin çıkardıkları güçlüklere rağmen, geliştirici çalışma deneyimleri sayesinde hayatlarında ilerleme kaydederler. Bu idealize edilmiş karakterlerin siyaseten faal olmaları gerekmez. Ahmed

[63] Tanzimat dönemi ve kılık kıyafet reformları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Donald Quataert, "Clothing Laws, State, and Society in the Ottoman Empire, 1720-1829", *International Journal of Middle East Studies* 29, sayı 3 (1997): 403-25.

[64] Hüseyin Rahmi, *Şık* romanında Şatırzade'yi tasvir ederken, giydiği yakalığın stilinden ve bu yakalığın gülünçlüğüne gülünçlük katan kötü terzilikten bahseder.

[65] Slaughter, *Human Rights*, 15.

Midhat'ın *Müşahedat* romanından bir karakter, "[İ]nsan için kahramanlık denilen faziletin meydanı, sa'y ve amel meydanı olduğunu" söyleyerek bu bağlantıyı veciz bir şekilde kurar. Aynı karaktere göre, "[K]endi başına dermanı olamayanların din ve devletine, vatan ve memleketine ne hizmet-i ciddiyeleri olabileceği" kestirilemezdi.[66] Dolayısıyla Osmanlı romanlarının karakterleri çalışkanlıkları sayesinde potansiyellerine ulaşmada başarısız ya da başarılı oldukça, Osmanlı milleti de onlarla birlikte ya başarısız oluyor ya da ilerliyordu.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman yazarları tarafından kaleme alınan romanlardaki çalışkan karakterlerin, İslami değerler bir kenara, üstün bir ahlak seviyesine sahip "iyi" insanlar olarak tasvir edilmemeleri de ayrıca dikkat çekicidir. Bu romanlarda, hem kahramanlar hem de antikahramanlar özellikle dindar kişiler değildi. Buna karşılık çalışkan karakterler, dine herhangi bir atıf yapılmadan, kamu güvenliğinin korunduğu ve kanunlara uyulduğu bir ahlaki alan içerisinde işlerini görüyorlardı. Bu romanlardaki hem "iyi" hem de "kötü" karakterler gayrimeşru cinsel faaliyetlerde bulunabiliyorlardı. Dolayısıyla "kahramanlar" cinsel arzularını kontrol etme konusunda birer aziz olarak sunulmuyordu. Hatta zina içeren ilişkilere bile girdikleri oluyordu. Örneğin Resmi Efendi (*Karnaval*'daki bir karakter), ona güveni tam olan yaşlı ve zengin bir adamın genç karısıyla aşk ilişkisi yaşar. Hüseyin Rahmi'nin romanı *Şık*'ın "dandy" karakteri gece kulüplerinde şarap içip ve yemek yiyip kavgalara karışırken, "iyi" karakterlerden biri uzun bir iş gününün ardından rakı alıp, arkadaşları ve evlilik dışı ilişki yaşamaktan utanç duymadığı kadın partneriyle birlikte evde daha ölçülü biçimde içer (romanda bu şekilde içki içmenin daha ucuz olduğu vurgulanır). Bu "iyi" karakterler dolayısıyla vatandaş olarak görevlerinin farkında oldukları için iyi olarak tasvir edilirler.

[66] Ahmed Midhat, *Müşahedat* (İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1308), 137-8.

İşlerinde gayretlidirler, tutumludurlar ve büyük bir toplumsal organizmadaki konumlarının farkındadırlar. Bu karakterler de eğleniyorlardı, ancak eğlenceleri onları bir sonraki iş gününe hazırlıyordu.[67] Bu bölümün başında belirtildiği üzere, "dandy"lerin gösterişli kıyafetleriyle görünürlüğü, Osmanlı romancılarının toplumsal açıdan marjinal gösterdikleri belirli bir hayat tarzının ve dünya görüşünün maddi bir göstergesiydi.

Kılık kıyafet ve hayat tarzı tercihleriyle ilgili bu konulara değindikten sonra, Osmanlı edebiyatı dünyasındaki erken dönem "dandy" örneklerine odaklanmak yerinde olacaktır. Osmanlı Türkçesinde bu türden karaktere ilk kez Hovsep Vartanyan'ın (1816-79) (Vartan Paşa olarak bilinir) *Akabi Hikâyesi* adlı eserinde rastlanır.[68] 1851 yılında yayımlanan bu roman, Ermeni harfleriyle Osmanlı Türkçesiyle yazıldığından ötürü, tarihçiler ve edebiyat eleştirmenleri tarafından Cumhuriyetin "milli edebiyat" ölçütünü karşılamadığı gerekçesiyle uzun süre göz ardı edildi.[69] Paşa unvanı kazanmış üst düzey bir Osmanlı bürokratı olan Hovsep Vartanyan, bu romanında biri Katolik diğeri Ortodoks iki İstanbullu Ermeni arasındaki aşk hikâyesini anlatır. Aralarındaki mezhepsel farklılık nedeniyle, bu iki karakterin ilişkisi kabul görmez

[67] Boş zamanın modern çalışma kültürüne nasıl dâhil edildiği için bkz. Roy Rosenzweig, *Eight Hours for What We Will: Workers and Leisure in an Industrial City, 1870–1920* (New York: Cambridge University Press, 1985).

[68] Vartan Paşa, *Akabi Hikâyesi*. Vartan Paşa hakkında daha fazla bilgi için bkz. Kevork Pamukciyan, *A Reference Guide to Modern Armenian Literature, 1500–1920: With an Introductory History* (Detroit, Michigan: Wayne State University Press, 2000). Vartan Paşa ve romanı için bkz. Laurent Mignon, "Tanzimat Dönemi Romanına bir Önsöz: Vartan Paşa'nın *Akabi Hikâyesi*", *Hece* 65-67 (2002): 538-43. Mignon, bu romanı Ahmed Midhat'ın *Felâtun Bey ile Rakım Efendi* eseriyle karşılaştıran ilk kişidir. Laurent Mignon, "Bir Varmış, Bir Yokmuş . . . Kanon, Edebiyat Tarihi Ve Azınlıklar Üzerine Notlar", *Pasaj* 6 (Kasım 2007- Mayıs 2008): 35-43. Şeyda Başlı da Osmanlı romanları üzerine çalışmasında bu romanı inceler. Başlı, *Osmanlı Romanının İmkânları Üzerine*, 190-224. Romana dair daha fazla değerlendirme için bkz. Çankara, *İmparatorluk ve Roman*, 305-23.

[69] Yakın tarihli çalışmalar bu ve diğer romanları milli edebiyat, özellikle de "Türk edebiyatı" konusunu sorunsallaştırmak için kullanır. Yakın tarihli çalışmalar için bu bölümün 1 numaralı dipnotuna bakınız. Ayrıca bkz. Başlı, *Osmanlı Romanının İmkânları*.

ve cemaatlerinden dışlanırlar. İki karakterin evlenememeleri romanın esas konusudur. Bir Katolik olan Vartan Paşa, farklı dinlere mensup Osmanlı mensupları arasındaki hukuki farklılıkları azaltmaya çalışan Tanzimat reformlarına karşın, Ermeni cemaatindeki mezhepler arası bölünmelerin sürmesinin saçmalığını tasvir eder.

Akabi Hikâyesi'nde görülen ilk "dandy", 1870'ler ve sonrasındaki "dandy" temsillerinin tüm özelliklerini barındırmaz. Ancak bazı benzerlikler gene de söz konusudur. Rupenig, zamanının çoğunu ayna karşısında kıyafetleri arasında uyum (ya da uyumsuzluk) sağlamak için harcar. Sıkı bir alışveriş düşkünüdür ve en sevdiği mağazalardan birindeki kadın tezgâhtarın kendisini tanımasını bekler: "Kadın tezgâhtara kur yaparken ona bu mağazanın düzenli müşterilerinden biri olduğunu söyler ve kendisini tanımamasına şaşırır." Kadınlara ilgisi olsa da, romanda kadınlar ona ilgi göstermek yerine soğuk davranır.[70] Başka bir genç kadını etkilemeye çalışırken, alafranga mobilyalarıyla onu etkileyebileceğini düşünerek kadını odasına davet eder. Romanda aktarılana göre oda pahalı biçimde döşenmiştir, ancak zarafetten yoksundur. Yazar, Rupenig'i alafranga mobilyalarından ziyade, sığlığı yüzünden küçümser. Rupenig yazarın alay konusudur, zira kendisi hakkında ve kadınlarla ilişkileri konusunda herhangi bir içgörüden yoksundur. Ancak belki de daha önemlisi, din çeşitliliği konusunda geride kalmış bir karakterdir. Murat Çankara'nın çalışmasının gösterdiği üzere, bu geri kalmışlığı 1850'lerde ve 1860'larda Ermeni harfleriyle Osmanlı Türkçesiyle yazılmış romanlarının temasıdır.[71]

Akabi Hikâyesi, dönemin Osmanlı Ermenilerinin kültürüne odaklanır ve dış görünüşünü fazla ciddiye alsa da, siyasi gelişmelerden bihaber olan "dandy"yi siyasi açıdan ötekileştirir.[72] Romanın esas kahramanı Hagop, sığ Rupenig'e göre

[70] Vartan Paşa, *Akabi Hikâyesi*, 4-6.

[71] Bu ve benzeri romanlara dayanarak Çankara, bu dönemde Ermeni cemaatindeki birlik arayışı konusunu ele alır: Çankara, *İmparatorluk ve Roman*, 303-93.

[72] Hem Mignon hem de Başlı, Rupenig'i Ahmed Midhat'ın "dandy" karakteri

çok farklı bir karakter çizer. Hagop, Katolik olan Akabi'ye âşık Ortodoks bir Ermeni'dir. Eğitimli ve aydın biri olarak Hagop, dini cemaatler arasındaki bölünmeyi aşabilecek biri olarak sunulur. Genç yaşına rağmen bir ihtiyacı olanlar ona gelir ve onu cemaatindeki diğer insanların kişisel sorunlarıyla boğuşmak zorunda bıraksa bile, göründüğü kadarıyla bu kişilere yardım elini uzatmaktan çekinmez. Yazarın Hagop'u, bunun için çok fazla çaba sarf etmese de, Avrupa-Osmanlı modasını takip ederek şık giyinen biri olarak tasvir etmesi dikkat çekicidir. Rupenig ise dine dayalı bir cemaat kimliğine sıkı sıkıya bağlılığıyla, tarihin yanlış tarafında yer alan ve Tanzimat döneminin umut dolu ilk günlerinde siyaseten önemsiz bir kişidir.

Hem Rupenig hem de Hagop 1870'ler sonrasının romanlarında rastlanan "dandy"lerden farklıdır. Her iki karakter de yeni çalışkanlık kavramlarıyla güçlü biçimde ilişkilendirilmezler ve çalışırken, işlerinden kaytarırken ya da hatta çalışmak hakkında konuşurken görülmezler. *Akabi Hikâyesi*'nde, 1870'ler sonrasının romanlarında rastlanan, tembelliğe ve zaman öldürmeye karşı ya da tutumluluğun ve çalışkanlığın önemine dair didaktik yazar müdahaleleri yoktur.

Dolayısıyla Ermeni harfleriyle Osmanlı Türkçesinde ya-

Felâtun Bey'le ilişkilendirirken, Hagop'u Ahmed Midhat'ın "iyi" karakteri Rakım Efendi'ye benzetirler. Çankara'nın ise farklı bir yorumu vardır. Aynı dönemde Ermeni alfabesiyle yazılmış diğer iki Osmanlı romanına bakarak Çankara, "dandy" (çalışmasında züppe şeklinde çevrilmiştir) karakterin aslında Rupenig değil, daha şık giyindiği ve Avrupa modasını daha yakından takip ettiği için Hagop olduğunu savunur. Burada elbette Çankara'nın "dandy" kavramını nasıl tanımlandığı önem taşır. Çankara'ya göre, "alafranga" giyim kuşamı Hagop'u bir "dandy" yapar. Rupenig'in giyim kuşamı farklı tarzların bir karışımıyken, Hagop beyaz pantolon giyip, kravat takarak tamamen "Avrupalılaşmış" bir tarza sahiptir (Vartan Paşa, Akabi Hikâyesi, 2). Hatta Rupenig, Avrupa modasına uygun giyinmek için Hagop'a ne giymesi gerektiğini sorar (s. 5). Ancak benim "dandy"liğe dair yorumum, sadece giyim kuşama değil, davranışlara ve tutumlara da dayandığından, en azından romanın "dandy" karakterinin kim olduğu konusunda Mignon'a ve Başlı'yla aynı fikri paylaşıyorum. Hayatında bir yönelim ve görev duygusu olmadığından ve zamanını ne giyeceğini (ayrıntılı biçimde) düşünerek *harcayan* bir hoppa olarak tasvir edildiğinden ötürü, romandaki "dandy" karakteri bence Rupenig'dir (s. 4).

zılmış ilk romanlar, Vartan Paşa'nın *Akabi Hikâyesi*'ndeki gibi "dandy" benzeri karakterler içerse de, "dandy"nin alaya alınma şekli, çalışma şevkinin eksikliğine değil, sağduyu eksikliğine ve kapalı fikirliliğine odaklanır. Bu durum, 1850'ler ve 1860'lar Ermeni cemaatindeki belli kaygılarla ve gerilimlerle bağlantılı biçimde anlaşılmalıdır. Romanın esas teması, Ermeni Apostolik Kilisesi mensuplarının Katolik ve Protestan Ermenilere karşı tutumları göz ününde bulundurulduğunda daha anlaşılır hâle gelir.[73] Çankara haklı biçimde bu romanların esas temalarının, gerçekte sadece aynı alfabeyi kullanmak sayesinde gevşek şekilde bir araya gelen, ama dinî açıdan farklılaşmış bir topluluğu birleştirme (ya da yaratma) kaygılarını yansıttığını savunur.[74]

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kurgu eserlerde görülen tüm "dandy" benzeri karakterleri toptan ele alıp, onları sadece belli bir konunun eleştirisi olarak görmek, bu karakterlerin tarihselliğini ihmal etmek anlamına gelir. Önceki sayfalarda da açıklandığı üzere, 1850'lerde ve 1860'larda yazılan romanlardaki "dandy"ler ile 1870'lerden itibaren yaratılan "dandy" karakterler arasındaki farklar, bu karakterlerin neden bir arada değerlendirilmemesi gerektiğine iyi bir örnektir.

3.3.1 "Dandy" Karakterlerin Yaygınlığı

1870'lerden itibaren "dandy", benzer özellikleri barındırarak, Osmanlı romanlarının ve oyunlarının değişmez karakterlerinden biri hâline geldi. Bu dönemde bir janr olarak roman da daha popülerleşti. Levon (*Şark Dişçisi*), Felâtun Bey (*Felâtun Bey ile Rakım Efendi*), Zekai Bey (*Karnaval*), Şatırzade Şöhret (*Şık*) ve İsmail Bey (*Turfanda mı Yoksa Turfa mı*) gibi "dandy"ler kentin aynı alışveriş yerlerine uğruyor, İstiklal Caddesi'nde bir aşağı bir yukarı geziniyor ve Çamlıca Tepesi

[73] Çankara, *İmparatorluk ve Roman*, 303-5.
[74] *Age.*, 286.

gibi gezinti yerlerinde dinleniyordu. Hepsi de zamanlarını, paralarını, gençlik enerjilerini ve itibarlarını boşa harcayan karakterler olarak tasvir ediliyordu. Bu karakterler çalıştıkları işten kaytarıyor, toplumsal görevlerini savsaklıyor ve genellikle gayri meşru ya da toplumsal açıdan kabul edilemez faaliyetlerde bulunup, topluma hiçbir katkı sağlamıyorlardı. Daha da önemlisi bu karakterler, ait oldukları romanlarda kendi yaptıklarının tam aksini yapan karakterlerle yan yana bir hâlde sunuluyorlardı.

Bu anlatı güzergâhının 1870'lerden itibaren yaygınlaşmasını, o döneme özgü çalkantılar üzerinden bir bağlama oturtmak mümkündür. Daha önce de belirtildiği üzere, Osmanlı İmparaatolruğu'nda 1870'ler bir dizi belirleyici olaya tanıklık etti. Siyaset açısından, 1876'da bir yıl içinde üç padişah tahta geçti, gene aynı yıl Meşrutiyet ilan edildi ve ardından 1878'de Meclis-i Mebusan kapatıldı. Ekonomi açısından, 19. yüzyılın ilk iktisadi buhranı yaşandı ve bunu Osmanlı İmparatorluğu ile Mısır'ın iflas ilanları takip etti. Askerî açıdan ise Osmanlı orduları Ruslar tarafından yenilgiye uğratıldı ve imparatorluk Balkanlar'daki topraklarının çoğunu kaybetti. Tüm bu olaylar hep beraber imparatorluğu ve onun mensuplarını derinden sarstı.

Devletin merkezileştirilmesi ve patrimonyalizm stratejilerinin bir parçası olarak II. Abdülhamid, gene bu dönemde bürokrasiyi genişletti. Bu genişleme daha fazla maaşlı çalışanın ortaya çıkmasına yol açıp, hazinenin bir hayli zorlanmasına neden oldu. Dolayısıyla 1870'ler kurgu eserlerindeki "dandy" karakterlerin yaygınlığı bu bağlamda değerlendirilmelidir.

3.4. Farklılığın Tesisi

Birçok edebiyat eleştirmeni ve tarihçi, Ahmed Midhat'ın *Felâtun Bey ile Rakım Efendi*'sinin aydınlanmacı çalışkanlık ile tüketici "dandy"liği temsil eden ilk karakterleri sunduğunu

iddia etse de, bu zıt karakterlerin yan yana gelmesinin daha eski bir örneği de vardır. *Felâtun Bey ile Rakım Efendi*'den altı yıl önce 1869'da yayımlanan *Şark Dişçisi*, ikamet ettiği İstanbul'a dair keskin gözlemlerle ve eleştirilerle dolu birçok oyun ve hikâye kaleme alan, Osmanlı Ermeni'si yazar Hagop Baronyan'ın (1842-91) bir oyunudur.[75] Bu kısa oyunda, Avrupa'dan yeni dönmüş, şık giyimli, aylak karakter Levon karakteri, çalışkan ve toplum bilincine sahip toplumsal reform yanlısı Markar'ın aksine bir maskara şeklinde tasvir edilir.[76] Her iki genç adam da, Markar'la nişanlanmış, ancak Levon'a âşık, orta sınıf mensubu genç bir kadın olan Yeranyag'ı etkilemek için uğraşırlar. Markar, toplumsal meselelerle derinden ilgilenen vicdanlı bir genç adam olarak tasvir edilir. Genç adam, Yeranyag'ın babasını Nizamname-i Millet-i Ermeniyan'dan (Ermeni Milli Nizamnamesi) ve Ermeni cemaatinin her bir mensubunun bu nizamnameyi korumak için neler yapması gerektiğinden bahsederek etkiler.[77] "Nizamname tembel bir adama benzer . . . Milletvekillerinin onu yürütmesi gerekir, ama onların da birçoğu yılda bir defa katılıyor toplantılara."[78] Genç Markar toplumsal reformlara ilgisiyle Yeranyag'ın babasını etkilemekle meşgulken, Levon modaya uygun kıyafetler giyerek ve gece hayatı hakkındaki birikimini göstererek Yeranyag'ın kalbini kazanır.[79] Yeran-

[75] Baronyan, *Şark Dişçisi.*

[76] Çankara, Ermeni alfabesiyle yazılan romanlarda "dandy" (çalışmasında züppe şeklinde çevrilmiştir) karakterlerin, Ermeni cemaatindeki geleneksel karakterlerin aksine, Batı eğitimi almış reform yanlısı karakterler olarak tasvir edildiğini savunur. Çankara sonrasında bu karakterleri Osmanlı alfabesiyle yazılmış Osmanlı Türkçesi romanlarda alaya alınan cahil "dandy"lerle karşılaştırır ve Ermeni alfabesiyle yazılan romanlarda "dandy"lerin otoriteye meydan okuyan rasyonel bireyler olduğunu savunur. Ancak benim farklı bir "dandy" tanımım olduğundan, belirli bir çerçeve içinde anlamlı olsa da, Çankara'nın bu savına tümden katılmıyorum.

[77] Nizamname-i Millet-i Ermeniyan (Ermeni Milli Nizamnamesi) için bkz. Vartan Artinian, *The Armenian Constitution System in the Ottoman Empire 1893–1963: A Study of Its Historical Development* (İstanbul: Yayıncısı Belirsiz, 1988).

[78] Baronyan, *Şark Dişçisi*, 64.

[79] *Age.*, 26, 67-8.

yag, Levon'un balolarla ve partilerle dolu eğlenceli hayat tarzından büyülenir. Yeranyag'ın annesi, kızının Levon'a yönelik hevesinin farkındadır ve Markar'ı, kızıyla evlenmek istiyorsa dış görünüşüne daha fazla dikkat etmesi gerektiği konusunda uyarır. Daha önemli konularla ilgilenen Markar, Yeranyag'ın annesine modayla ve eğlenceyle ilgilenmediğini söyler. Annesinin tahmin ettiği üzere, Yeranyag nişanı bozar ve iyi giyinmeyi ve eğlenmeyi bildiği için Levon'u taliplisi olarak seçer. Oyun, çalışkan erkek karakterlerin sevgililerinin kalbini kazanmakta her zaman başarılı olduğu Ahmed Midhat'ın ve hatta Mehmed Murad'ın romanlarının aksine oldukça karamsar bir sonla biter.

Daha sonraki "dandy" ve çalışkan karakter tasvirleriyle karşılaştırıldığında, *Şark Dişçisi*'nin iki zıt karakter arasındaki rekabete tamamen odaklanmadığı görülür. Oyun daha çok bir İstanbul mahallesinde evli çiftler ile onların gizli sevgilileri arasındaki yüzeysel ilişkilerin genel bir eleştirisidir. Ancak Markar, Levon ve Yeranyag'ın yan hikâyeleri gene de önem taşır. Markar ile Levon arasındaki gerilim, gençlik zamanlarını ve enerjilerini nasıl yönlendirecekleri konusunda anlaşamayan genç erkeklerin ilk ifade edilme biçimi olarak görülmelidir. Öte yandan bu iki karakterin, Osmanlı Ermeni cemaati içindeki mezhep çatışmasının azalmaya başladığı bir on yılda ortaya çıktığı da unutulmamalıdır.[80] Oyunda "dandy" karakteri ile çalışkan ve toplumsal bilince sahip karakterin yan yana getirilmesi, daha sonradan Osmanlı Türkçesiyle yazılan romanlarda da karşımıza çıkacak olan temaların habercisidir.

Buna karşılık Ahmed Midhat'ın pek çok romanında karakterlerin ahlaki duruşu ve toplumsal değeri, çalışkanlık-tembellik yelpazesindeki konumuna bağlıdır. *Felâtun Bey ile Rakım Efendi*, ana karakterlerin bu şekilde açıkça karşı

[80] Ermeni cemaatindeki mezhepsel farklılıklar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Bogos Levon Zekiyan, *Ermeniler ve Modernite: Gelenek ve Yenileşme/Özgüllük ve Evrensellik Arasında Ermeni Kimliği*, Altuğ Yılmaz (çev) (İstanbul: Aras Yayıncılık, 2001).

karşıya getirildiği ilk romandır. Romanda iki kahraman vardır. Çalışkan ve toplumsal açıdan nezih bir karakter olan Rakım Efendi ile aylak, bencil ve müsrif Felâtun Bey romanda yan yana tasvir edilirler. Çalışkan vatandaş ile "dandy"nin yan yana gelmesine, Ahmed Midhat'ın *Karnaval* (1891) isimli romanında da rastlamak mümkündür. Her iki romanda da iki karşıt karakterin huzursuz dostluğu ve rekabeti ile her iki karakterin arzu ve görev çağrılarına yanıt verme biçimleri olay örgüsünün gerilimini oluşturur.

Önceki sayfalarda da belirtildiği üzere, güçlü "dandy" karakterlerin yer aldığı romanları, Osmanlı İmparatorluğu'nda o dönemdeki reform programlarına karşı muhafazakâr bir yaklaşımın ürünleri olarak okumak yanlış olacaktır. Bu romanlardaki ideal öznellik tarzı, "geleneksel" özelliklere sahip olmak değil, ortaya çıkmakta olan millete mensup olmanın etik açıdan sorumlu vatandaşlık yoluyla kazanıldığı yeni bir formdur. Sorumlu vatandaşlığın en belirgin kanıtı da çalışmak için çalışmaktır.

Felâtun Bey ile Rakım Efendi'deki Rakım Efendi mütevazı bir kökene sahiptir ve hizmetçilik yaparak Rakım Efendi'nin eğitimine destek olan köle bir siyah kadın tarafından yetim olarak büyütülmüştür. Rakım Efendi eğitimini onur derecesiyle tamamlamış, Fransızcaya hâkim olmuş, hukuk, tıp ve şiir alanlarında kendisini yetiştirmiştir. Yazarın, Rakım Efendi'yi bu açıdan bir iş makinesi olarak tanımlaması tesadüf değildir.[81] Sıkı çalışması ve sebatı sayesinde Rakım Efendi, eğitim hayatındaki başarılarını maddi zenginliğe, kendi kendini gerçekleştirmeye ve toplumsal açıdan takdir edilen bir başarıya dönüştürmüştür. Bu bağlamda yazar, okuyucuların bu üç başarı arasında bir benzerlik olduğunu düşünmelerini ister.

Rakım Efendi okuyucuya çalışkanlığın ve tutumluluğun bir timsali olarak sunulurken, Felâtun Bey ise bunun tam tersidir. Yazar her iki karakteri de benzer durumlara yerleştirerek

[81] Ahmed Midhat, *Felâtun Bey ile Rakım Efendi*, 44. İlginç biçimde Ahmed Midhat "kırk beygir gücünde yazı makinesi" olarak bilinir. Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, 175.

aralarındaki zıtlığın okuyucu tarafından açıkça görülmesini sağlar. Rakım Efendi'nin çocukluk yıllarındaki yoksulluğunun aksine, Felâtun varlık içinde doğmuştur. Felâtun daha sonra ailesinin servetini miras almış ve onu nasıl harcayacağını bilmiştir. Bu açıdan Felâtun belki de yanlış yüzyılda doğmuş bir tüketicinin ta kendisidir:

> Felâtun Beyin kıyafetini sorarsanız, tarif etmekten aciziz. Şu kadarını söyleyelim... Hani Beyoğlu'nda elbiseci veya terzi dükkânlarında modaları göstermek için mukavvalar üzerinde birçok resimler vardır ya, işte bunlardan birkaç yüz tanesi Felâtun Beyde vardır. Elinde resim, endam aynasının karşısına geçer, kendisini o resme benzetinceye kadar uğraşırdı.[82]

Felâtun, 19. yüzyıl sonlarının emsal "dandy"si olarak Pera'da zamanını geçirir, moda mağazalarını dolaşır, kumar oynar ve kadın peşinde koşar. Onun oldukça ayrıntılı haftalık programı, Ahmed Midhat'ın zaman öldürme konusuna verdiği önemi özetler niteliktedir:

> Buna dayanarak, cuma günü mutlaka bir piknik yerine gidip cumartesi bir önceki günün yorgunluğunu çıkarır. Pazar günleri piknik yerleri daha alafranga olduğundan hiç gitmezlik edemez! Pazarın yorgunluğunu da pazartesi çıkarır. Salı günü daireye gitmek için hazırlansa da, havayı ziyaret için pek uygun bulup eş dost ziyaretine çıkar; bu günü de böylece tatil ilân etmiş olur. Çarşamba günü "altıdan dokuza" [alaturka saate göre] kadar dairede haftanın olaylarını dinler, akşam için, sohbet edecek kendisi gibi genç birilerini bulup Beyoğlu'nda oturur. Böylece Perşembe gecesi alafranga eğlence yerlerinde geçirilir, sabahlanır, Perşembe günü de akşama kadar uyunurdu. Nihayet yine cuma gelir ve işte şu bir haftalık meşguliyet nasılsa diğer haftalar da birbirine benzer şekilde geçerdi.[83]

"Dandy" Felâtun'un aksine Rakım, tutumluluk açısından

[82] Ahmed Midhat, *Felâtun Bey ile Rakım Efendi*, 31-2.
[83] *Age.*, 6.

da örnek bir vatandaştır. Roman, Rakım'ın hayatındaki her şeyi maddi karşılığıyla sunar. Ne kadar kazandığı, ne kadar harcadığı, nasıl ödediği ve ne kadar biriktirdiği detaylı biçimde anlatılır.[84] Bazı edebiyat eleştirmenleri Rakım'ı "Doğu ve Batı ilimlerini çok güzel tahsil etmiş, bunun yanında İslâm ahlâkı ve Türk terbiyesi ile yetişmiş ideal bir Osmanlı efendisi" [85] şeklinde tanımlamaktan hoşlanırken, bazıları da onu hesapçı ve cimri biri olarak görür.[86]

Rakım'ın çalışkanlığının ve para konusundaki bilincinin "iyi karakterin" bileşenleri olarak tasvir edilmesi, onun ahlaki duruşunun dini bir ahlaktan bağımsız olduğunu gösterir. Yazar, Rakım'ın yaygın dini bakış açısına göre işlediği "günahların", onun hakkındaki fikrimizi değiştirmesine izin vermez. Müstakbel eşinin piyano öğretmeni Josephine ile olan ilişkisi bir yargılama yapılmadan anlatılır ve Ahmed Midhat karakterini takdire şayan biri olarak tasvir etmeyi sürdürür. Nitekim başka bir eserinde Ahmed Midhat, Rakım'ın "belki de biraz fazla mükemmel ve muhayyel" olduğunu itiraf eder.[87] Ahmed Midhat'ın bu kurgusal kahramanı, iyi vatandaşlık normlarını benimsediği, yani tutumlu olduğu, özenle çalıştığı ve gelecek kaygısıyla hayatını sürdürdüğü için bir rol model olarak sunulur. Bu yaklaşım, İslam ahlakının baskın görüşlerinden bağımsız, ancak dönemin tutumlu vatandaş anlayışıyla uyumlu bir ahlaki duruştur.

Şerif Mardin'e göre "dandy" karakteri, Osmanlı toplumunun Batı medeniyetinin istilasıyla yaşadığı şoku yansıtsa da, bu karakter daha spesifik olarak aslında geleneksel şehirli zanaatkârların (esnaf) Osmanlı toplumundaki yönetici sınıfları alaya alma biçimlerine işaret eder.[88] Bu geleneği 18.

[84] Moran, *Türk Romanına*, 42.
[85] Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat*, 74.
[86] Moran, *Türk Romanına*, 42.
[87] Bu görüş, Ahmed Midhat'ın bir başka romanındaki kurgusal bir karakter tarafından dile getirilir. Ahmed Midhat, *Müşahedat*, 41.
[88] Şerif Mardin, *Religion, Society, and Modernity in Turkey* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2006), 143.

yüzyılın başlarındaki kent ayaklanmalarına dayandıran Şerif Mardin, sade, cemaatçi ve son derece geleneksel dünya görüşleriyle Osmanlı İmparatorluğu'ndaki alt sınıfların, bireysel tüketimi teşvik eden ve kendi hayat biçimlerini tehdit eden piyasa odaklı ekonomiyi eleştirdiklerini yazar.[89] Mardin'e göre, Ahmed Midhat'ın "değerleri, Osmanlı alt-orta sınıfın görüşleri ile Batı kültürünün bir karışımından meydana gelir."[90] Mardin, Ahmed Midhat'ın esnaf merkezli dünya görüşünün Rakım'da berraklaştığını savunur: "Onun değerleri Osmanlı esnaf sınıfınınki ile aynı idi: Hesaplılık, gösterişçi tüketimden kaçınmak, namuslu olmak."[91] Bu yaklaşım, Ahmed Midhat'ın dünya görüşündeki melezliği kabul etmesi açısından haklılık payı taşısa da, onun düşüncelerine karşı oldukça tek boyutlu bir yaklaşım sergiler. Bu yaklaşımın izleri, Ahmed Midhat'ın "muayyen bir ahlak anlayışına" sahip olduğunu bile reddeden 20. yüzyıl edebiyat eleştirmeni Ahmet Hamdi Tanpınar'a kadar sürülebilir. Tanpınar, Ahmed Midhat'ın ahlaki yaklaşımını "içinden geldiği zümrenin itiyatları" olarak görür: "Çarşı (Esnaf) daima istikrarın peşindedir. Onun için her şeyden evvel kendi emniyeti vardır."[92]

Ancak bu yorumlar, Ahmed Midhat'ın romanının dönüştürücü yönünü muğlaklaştırır. *Felâtun Bey ile Rakım Efendi*, "gelenek" ile "modern", alt sınıf esnaf duyarlılıkları ile seçkinlerin lüks hayatları ya da ekonomiye cemaatçi yaklaşımlar ile kapitalist/tüketici savurganlık arasındaki mücadelenin basmakalıp ikiliklerine göre anlaşılamaz. Her ne kadar esnaf sınıfının değerlerini bünyesinde barındırsa da, Rakım Efendi bir esnaf değildir (tıpkı yaratıcısı Ahmed Midhat Efendi'nin esnaf olmaması gibi). Uzun zamandan beri araştırmacılar,

[89] *Age.*, 135-63.

[90] *Age.*, 138. Yüksek ve alt kültürleri birbiriyle çelişen kavramlar olarak anlamanın farklı bir tarihsel dönemdeki ve bağlamdaki eleştirisi için bkz. Carlo Ginsburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992).

[91] Mardin, *Religion, Society, and Modernity in Turkey*, 145.

[92] Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 458.

Ahmed Midhat'ın İstanbul Eminönü'ndeki Mısır Çarşısı'nda aktar olarak çalışmasını (onu esnaf duyarlılıklarının savunucusu ve toplumsal açıdan muhafazakâr biri olarak görmeyi kolaylaştırmaktadır), hayatının diğer deneyimlerini göz ardı ederek ön plana çıkardılar.[93] Ahmed Midhat'ın oportünizme varan siyasi muhafazakârlığı (II. Abdülhamid'in destekçisiydi) ve daha da önemlisi, II. Abdülhamid'in tahttan inmesinden sonra itibarını kaybedip, işbirlikçi biri olarak gösterilmesi, 20. yüzyıl eleştirmenlerinin onun hakkında yanlış düşüncelere kapılmasına yol açtı.

Osmanlı reformcusu Midhat Paşa'nın himayesinde olan Ahmed Midhat, aslında Osmanlı eğitim reformlarının bir ürünüydü ve Midhat Paşa'nın valilik yaptığı Niş kentindeki rüşdiyeden mezun oldu. Çalışkanlığa tüm kalbiyle inanan Midhat Paşa, yoksullar ve kimsesizler için ilk modern (ve emsal) okullar olan Islahhane ile Sanayii Mektebi'ni kurdu. Bu okullardaki talebeler fen bilimleri eğitimi aldıkları gibi, mesleki beceriler de ediniyorlardı. Ahmed Midhat, Balkanlar'da alt kademe görevlerle devlet bürokrasisine girdikten sonra, 1869'da Midhat Paşa'nın Bağdat'a atanması üzerine, ona eşlik etmek için bürokrasideki görevinden istifa etti. Bağdat'ta *Zevra* gazetesini yayımladığı bir matbaa kurmanın yanı sıra, Midhat Paşa'nın eğitim reformları için uğraş göstermeye başladı. İlk kısa kitabını Bağdat'taki sanayii mektebi talebeleri için yazdı.[94] Sonuç olarak, tüm siyasi muhafazakârlığına ve konformizmine rağmen Ahmed Midhat, modern ve modernlik yanlısı biri olarak kabul edilmelidir ve eserleri, esnaf duyarlılıklarına (alt sınıfların her zaman geleneği temsil ettiği ve değişimden geçtikleri için üst sınıfları hor gördüğü) ve anakronik ikiliklere indirgenmemelidir.

Öte yandan "dandy" romanlarının çok sınırlı bir top-

[93] Nurdan Gürbilek'in Ahmed Midhat hakkındaki görüşleri için bkz. Nurdan Gürbilek, *Kör Ayna Kayıp Şark* (İstanbul: Metis, 2004). Göründüğü kadarıyla, Ahmed Midhat'ın esnaf duyarlılıkları olduğunu Gürbilek de kabul eder.

[94] Ahmed Midhat, *Kıssadan Hisse* (İstanbul, 1870).

lumsal gerçekliği abartmaya hizmet ettiğini de kabul etmek gerekir. En nihayetinde İstanbul sokaklarında bu ölçüde kaygı yaratacak kaç "dandy" dolaşıyordu ki? Ancak "dandy"ler hakkındaki romanlar, biri alay edilen diğeri örnek olarak gösterilen iki toplumsal karaktere üslup kazandırarak ve yazdıkları romanlarla yaratılmasına yardımcı oldukları okuyucu kitlesine bu karakterleri sunarak toplumsal gerçeklikle sınırlı kalmaktan çıktılar.[95] Örneğin *Felâtun Bey ile Rakım Efendi*'de Ahmed Midhat, çalışkan ve "dandy" karakterler arasındaki farkı göstererek, tutumlu vatandaş olmaya dair normları inşa etti. Eskiyi savunma kaygısını yansıtmaktan ziyade, Ahmed Midhat bu yeni yerleşmiş normlardan sapmayı alay etme yoluyla eleştirdi. Sonuç olarak Felâtun Bey'in sorunu "aşırı Batılılaşmış" davranışları değildi. Onun (ve bu bölümde incelenen çoğu "dandy"nin) sorunu, ıslah edilemez biçimde aylak ve tembel olması, hiçbir şey üretmemesi ve yeni ortaya çıkan vatandaşlık normlarının gerektirdiği şekillerde millete katkıda bulunmamasıdır. "Dandy"lerin iyi vatandaş olma rollerini yerine getirmede zihinsel ve fiziksel tembelliği bir arada barındırmaları sorunun temelini oluşturur. Ahmed Midhat, "dandy"nin dış görünüşüyle meşgul olmasını modaya uygun giyindiği için değil, ayna karşısında vakit kaybederek ve havai küçük eşyalar için alışveriş yaparak, tüm zihinsel enerjisini yanlış biçimde kullandığı için alaya alır. Felâtun Bey romanda çalıştığı devlet dairesine ara sıra gider, ancak gitme nedeni sadece kendisinin ve başkalarının zamanını öldürmektir. Tüm bunlar Felâtun Bey'in günahlarıdır.

Ahmed Midhat'ın, *Felâtun Bey ile Rakım Efendi*'den yaklaşık beş yıl sonra yayımlanan *Karnaval* romanı da Resmi Efendi ve Zekai Efendi isimli iki ana karakter üzerine kuruludur. Resmi Efendi sebatkârlığıyla, çalışkanlığıyla ve iyi huylulu-

[95] Robert Wuthnow, *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989), 1-22.

ğuyla insanları kendine hayran bırakır. İstanbul'da doğmuş ve görece yoksulluk içinde büyümüştür ama "camcahil hamhalât [kaba saba] dahi kalmamıştır."[96] Hayata talihsiz bir başlangıç yapmayı tersine çevirme ve kendi kendini eğiterek ve sıkı çalışarak toplumda yükselme becerisi Resmi'yi bir kahraman yapar. Zekai ise İstanbul'un saygın bir ailesinden gelir ve eski bir aile konağında yaşar. Çocukluğu, tanınmış biri ve hastalık hastası olan babasının aşırı himayeciliğinde geçmiştir. Zekai yetişkinliğinde zampara bir mirasyedi ve gerçek bir mesleği ve istidadı olmayan bir kişi olarak günlerini geçirir. Aralarındaki farklılıklara rağmen Resmi ve Zekai arkadaşlardır. Her ikisi de aynı kadınlara ilgi gösterir, ancak göründüğü kadarıyla "kazanan" her zaman Resmi olur.

Romanda, Victor Hugo'dan daha zeki biri olarak tanımlanan ana karakter Resmi Efendi'nin hayata talihsiz bir başlangıç yaptığı anlatılır.[97] Ölen babasından kendisine küçük bir miras kalsa da, kardeşi bu mirası yemek içmekle (*'iyş u nuş*) harcar. Bu talihsizliğe rağmen, Resmi'nin şevkinde ve çalışkanlığında eksilme olmaz ve faydalı ve çalışkan biri olmasını sağlayacak her türlü şeyi öğrenmek için büyük istek gösterir. Çocukken "kadınların masallarını dinlemeyip" "sokaklardan" Rumcayı öğrenir. Fransızcayı ise uzun kış gecelerinde bir tıp talebesinin Fransızca metinleri ezberlemesini izleyerek öğrenir. İlerleyen yaşlarında Resmi Rusça, Almanca, İngilizce ve Ermeniceyi de bildiği dillere ekler.[98] Pek çok beceriye sahip biri olarak kendisi ayrıca "[M]ükemmel marangozdur, hakkaktır [oymacı], nakkaştır, ressamdır."[99] Resmi'nin makine imal ve tamir etmedeki becerisi roman boyunca işlenen bir temadır. Resmi'nin evi hatta bir fabrika olarak tanımlanır.[100]

[96] Ahmed Midhat, *Karnaval*, 19.
[97] *Age.*, 19.
[98] *Age.*, 22, 59.
[99] *Age.*, 20, 23. Ahmed Midhat'ın marangozluğa yaptığı atıf, amatör bir marangoz olan II. Abdülhamid'e bir saygı gösterisi olabilir.
[100] *Age.*, 23.

Tek başına bir dikiş makinesi imal eder.[101] Teknik becerileri ve teknolojiye olan ilgisi de olay örgüsünün ilerlemesine yardımcı olur. Bir Ermeni kilisesinde eski bir piyanoyu akort ederek oradakileri etkileyen bu mütevazı adam, İstanbul Ermenilerinin ileri gelenlerinden Mösyö Hamparson'un evindeki buluşmalara davet edildikten sonra bir tür burjuva hayatına adımını atar. Sonuç olarak modern ilerleme için gerekli olan eğitimin, sıkı çalışmanın ve teknolojik becerilerin birleşimi olay örgüsünün içine Resmi üzerinden yerleştirilir.

Karnaval'ın "dandy"si Zekai, *Felâtun Bey ile Rakım Efendi*'deki "dandy"den çok farklıdır. Felâtun Bey'den mükemmel bir "dandy" olarak etkilenen edebiyat eleştirmenleri, "dandy"lere genellikle eğitimsiz ve daha az zeki insanlar olarak atıfta bulunurlar. Keskin zekâlı anlamına gelen isminden de anlaşılacağı üzere, *Karnaval*'ın "dandy"si Zekai, Felâtun Bey'den farklılık gösterir.[102] Rakım Efendi'nin cehaletiyle sürekli alay ettiği Felâtun Bey'in aksine Zekai eğitimli biridir. Hâli vakti yerinde olan babasının İstanbul Şehzadebaşı'ndaki konağında özel ders almıştır.[103] Sahip olduğu bu ayrıcalıklar, Zekai'nin "yanlış" hayat tercihlerini daha da dikkat çekici hale getirir.

Dolayısıyla eğitim, çalışkan bir karakter ile çalışkan olmayan bir karakter arasındaki temel fark değildir. Böylelikle romanda sıkı çalışmayı, görev bilincini ve çalışkanlığı teşvik etmiyorsa, eğitimin işe yaramaz bilgilerden ibaret olduğu anlatılır. *Karnaval*'daki "dandy", iradesizlikle ya da cehaletle gerekçelendirilemeyecek kadar hedonist ve verimsiz bir hayat tarzına sahiptir. Kendisini karnaval benzeri etkinliklere kaptırmak Zekai'nin tercihidir ve Resmi gibi sıkı çalışma ve çalışkanlık yoluyla toplumda bir konum edinmeye çalışmaz.[104] Romanın sonunda Zekai tüm servetini harcar ve elmas çaldığı

[101] *Age.*, 22.
[102] *Age.*, 18-19.
[103] *Age.*, 18, 19.
[104] Romandaki yan karakterler bile görev anlayışlarıyla ve çalışkanlıklarıyla bir

için hapse girer. Sonuç olarak eğitimine ve zekâsına rağmen Zekai, verimsiz bir hayat tarzını seçmiştir. Toplumsal ve entelektüel sermayesini topluma hizmet etmeden harcaması kendi başına menfur bir suçtur ve zaten romanın sonunda benzer başka bir suç işlemesine de neden olur.

Romandaki karnaval metaforu çok katmanlıdır ve karakterlerin ve dolayısıyla imparatorluk ahalisinin dönüşümüne dair genişletilmiş bir alegori işlevini görür. Karnaval imgesi, Osmanlı toplumunun içinden geçmekte olduğu altüst oluşa işaret ederek baş aşağı dönmüş bir dünyayı temsil eder. Yazar, Roma İmparatorluğu'nda sıradan halkın bu yıllık karnavallar sırasında diledikleri gibi davranmak için nasıl mutlak özgürlük (*hürriyet-i mutlaka*) talep ettiklerini anlatır. Hıristiyanlık öncesine dayanan karnaval kültürü o kadar dirençliydi ki, Hıristiyanlığın gelişinden sonra bile yöneticiler tebaalarının birkaç günlüğüne toplumsal rolleri ve kuralları altüst etmelerine izin vermek zorunda kalmışlardı.[105]

Ahmed Midhat o dönemin karnavallarını okuyucularına "azim bir cemiyet-i ayş ü işret (büyük bir yemekli içki âlemi buluşması)" olarak tanımlar.[106] Bahsettiği bu etkinlikler aslında okuyucularına yabancı değildir. Okuyucularının "Hiç Venedik ve Paris karnavalları ve oraların baloları ile bizim İstanbul karnavalı kıyas ve tatbik mi kabul eder?" diye bir soru sorabileceklerini varsayarak, onlara şöyle seslenir ve meydan okur:

Hayır! Öyle de demeyiniz! Avrupa'da karnavalları en par-

tezat oluşturur. Romandaki kadın karakterler Hasna ve Şehnaz bu durumun örneği olarak görülebilir. Ahmed Midhat, *Karnaval*, 20, 52.

[105] Ahmed Midhat'ın mutlak hürriyete (*hürriyet-i mutlaka*) yaptığı gönderme siyasi çağrışımlar barındırıyor olabilir. Roman, meşrutiyetin kaldırılmasından hemen sonra yayımlanmıştı ve Ahmed Midhat siyasi muhalifliğiyle tanınan biri değildi. Kendisi zaten II. Abdülhamid rejimine tâbi olmak ya da onunla uyum içinde çalışmak nedeniyle (bakış açısına bağlı olarak) eleştiriliyordu. Hürriyet üzerine bu metaforu, genişletilmiş bir karnavalın tehlikelerine ve meşrutiyetin getirebileceği özgürlük ve kargaşa sorunlarına bir gönderme olabilir.

[106] Ahmed Midhat, *Karnaval*, 15.

lak olan memleketlerin bize tefevvuku olsa olsa ancak kıyafetçe, maskaralıkça olabilir. Yoksa diğer bazı cihetlerden bizim karnavallar, balolar dâhi pek aşağı kalmazlar. Düşünmelidir ki Venedik vesair Avrupa bilâdında bazı memâlik-i baîde [uzaklardaki memleketlerin] ahalisini yalnız kıyafetçe taklit ediyorlar.[107]

Ahmed Midhat Osmanlı karnavallarını ve balolarını kentin gündelik hayatının bir parçası olarak görüyordu. 1870'ler itibariyle İstanbul balolara, partilere ve diğer toplumsal etkinliklere oldukça aşinaydı. En bilinen (ve tabii ki abartılı) balolar İstanbul'daki yabancı elçilikler tarafından düzenleniyordu. Kişiler, cemiyetler ve kurumlar kendi balolarını düzenledikçe bu etkinlik daha da yayıldı. Şaşırtıcı olmayan biçimde, Osmanlı hükümeti hiçbir zaman kentsel alanlardaki bu tür toplantılar üzerinde tam bir denetime sahip olmadı, ancak bunları sınırlama, denetleme ve izleme girişimlerinde bulunduğunu da belirtmek gerekir. Osmanlı hükümeti, elçiliklerin düzenlediği balolara karşılık olarak diplomatik vesilelerle balolar ve partiler bile düzenledi.[108] Kahvehaneler gibi kamusal mekânlarda kumar oynanmasını engelleme çabalarının bir parçası olarak, Pera'daki balolarda kumar oynanmasını yasaklayan kanunlar çıkarıldı.[109] 1850 tarihli bir nizamnamede, tüm baloların devlet izni gerektirdiği belirtildi.[110] Örneğin 1880'de hükümet, başkentte Abdülhamid'in tahta çıkma gününün kutlanacağı gerekçesiyle, Pera'daki bir parkta yoksullar için düzenlenecek yardım balosunu yasakladı. Padişah bunun yerine, bir hayırseverlik eylemi olarak yoksullar için para toplamak üzere bir komisyon atadı.[111] 1880'ler itibariyle,

[107] *Age.*, 14-15.

[108] Örnek için bkz. BOA HAT, 1207/47341, 29 Rebiyulahir 1254/22 Temmuz 1838.

[109] İ.DH, 29/1372, 08 Zilkade 1256/24 Aralık 1840.

[110] HR.MKT, 31/46, 24 Rebiyulahir 1266/28 Ocak 1850.

[111] Anlaşıldığı kadarıyla, açlık çeken Osmanlı vatandaşlarına destek amacıyla Pera Belediyesi'nin bahçesinde düzenlenecek olan bu bağış balosuna, kadınlar ile erkeklerin bir arada katılacakları gerekçesiyle izin verilmemiştir. Y.PRK.BASK, 3/58, 17 Ramazan 1297/23 Ağustos 1880; Y.A.HUS, 165/99, 18 Ramazan

bir boş zaman etkinliği olarak balolar o kadar görünür ve ekonomik açıdan kazançlı hale gelmişti ki, bu toplantılara giriş biletleri, üzerlerine damga vurularak ya da normal pul yapıştırılarak vergilendiriliyordu.[112]

Ahmed Midhat, *Karnaval*'daki olaylar dizisini karnaval öncesi, karnaval sırası ve karnaval sonrası şeklinde dönemlere ayırıp şöyle der: "Yani vukuat-ı mezkûrenin mukaddematı (bahsi geçen olayların başlangıcı) karnavaldan evvel terettüp eyleyip en büyük zuhuratı karnaval içinde vukua gelir. Netayici (Sonuçları) ve te'sir-i netayici dahi karnavaldan sonraca görülür."[113] Romanın olay örgüsü, karakterlerin karnaval öncesinde ve karnaval sırasında yaptıkları hayat tercihlerinin karnaval sonrasındaki yaşamlarını doğrudan etkilediğini gösterir. Ahmed Midhat, Mikhail Bakhtin'i (1895-1975) haber verircesine, karnavalların toplumsal normların altüst olduğu ve dünyevileşmenin ortaya çıktığı yerler olduğuna işaret eder.[114] En çalışkan karakter bile karnavalların ve baloların hedonistik ve şehvetli faaliyetlerine kapılır, zira katılanlar "kendisini masklar ve nikaplar altında setr eder (gizler)."[115] Bekâr Resmi Efendi, saatlerce dans edip içki içtikten sonra gerçek duygularına yenik düşer ve Madam Aslanyan adında evli ama yalnız bir kadınla birlikte olur.

Ahmed Midhat karnavalları tamamen uzak durulması gereken zararlı etkinlikler olarak tasvir etmez. Ancak romanın önsözünde belirttiği üzere, karnavalların sınırlı bir

1297/24 Ağustos 1880; İ.DH, 1295/ 101892, 20 Ramazan 1297/26 Ağustos 1880; MF.MKT, 65/142, 23 Ramazan 1297/29 Ağustos 1880. Öte yandan bu dönemde resmî izin verilen birçok balo da olmuştur. Örneğin Balat'taki bir Rum Ortodoks yoksullar okulu için Rumların işlettiği bir kahvehanede bağış toplama balosu düzenlenmesine izin verilmiştir. MF.MKT, 245/39, 18 Receb 1312/15 Ocak 1895.

[112] MV, 3/3, 22 Cemaziyelahir 1302/April 8, 1885; ŞD, 304/38, 20 Şevval 1303/22 Temmuz 1886.

[113] Ahmed Midhat, *Karnaval*, 15.

[114] Mikhail Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics* (Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, 1984), 101-80.

[115] Ahmed Midhat, *Karnaval*, 15.

süre için gerçekleşip sona ermeleri gerekir. Karnavallar ve balolar ve bir dereceye kadar da sosyetik davetler, Resmi gibi kendi kendisini yetiştirmiş alt sınıftan bir kişinin, boş zamanlarını değerlendirebileceği ve üst sınıftan insanlarla cinsel ilişkilerin tadını çıkarabileceği uygunsuz yakınlaşmalar (*carnivalistic mésalliances*) için fırsatlar sunar.[116] Bu yoğun boş zaman dönemleri, ancak kişi bu aşamadan çıkmayı başarırsa değerlidir. Ahmed Midhat'a göre zenginlik, bolluk içinde yaşamaktan ve varını yoğunu harcamaktan farklıdır: "Zengin olmak başka bir şey, refahla yaşamak da başkadır! Zengin olmak için refahı terk etmek lazım gelir. Hem çok çalışmalı hem de biriktirmeli."[117] Karnaval sonrası dönemde, hızlandırılmış bu boş zaman etkinliği sona erdiğinde, çalışkan karakterler çalışkan ve tutumlu hayat tarzlarına geri dönerek konumlarını iyileştirirken, verimsiz hovarda karakterler hiç bitmeyen bir balodaymış gibi yaşamlarına devam ederler ve daha kötü durumlara düşerler.

3.4.1. "Dandy"ler ve Çalışkan Beyefendiler: Turfanda mı Yoksa Turfa mı?

Karnaval'dan on yıl sonra yayımlanan Mehmed Murad'ın (1854-1917) tek romanı *Turfanda mı Yoksa Turfa mı* (1890), okuyucularını bambaşka bir siyasi ve ahlaki dünyayla tanıştırır. Güçlü bir "dandy" karakter içermese de *Turfanda mı Yoksa Turfa mı* (bundan sonra *Turfanda* olarak anılacaktır) elinizdeki kitabın konusu açısından ilgiyi hak eder. Roman birkaç düzeyde okunabilir. Alt başlığında ve giriş yazısında da belirtildiği üzere roman, kendisini önceki romanlardan ayıran gösterişli bir beyanla, bir milli roman olma iddiasına sahiptir. Romanda, çalışmanın bireysel potansiyellerin gerçek-

[116] Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, 123-5 ve ilgili sayfalar.
[117] Ahmed Midhat, *Karnaval*, 25.

leştirilmesiyle sınırlı kalmaması gerektiği ve aksine çalışmanın milli bir amacı olması gerektiği gösterilir. *Turfanda*, Ahmed Midhat'ın romanlarından çok da farklı olmayan bir güçlü ve çalışkan karakter çizer. Ancak hem "dandy"lerin hem de çalışkan karakterlerin kişisel hayallerini gerçekleştirmeye ve mutluluğa ulaşmaya çalıştıkları Ahmed Midhat'ın romanlarından farklı olarak Mehmed Murad'ın romanı hem milli hem de uluslararası toplumsal ve siyasi meselelere eğilir. Mehmed Murad bize çalışkan bir kahramana dair nadir rastlanan bir yarı distopik hikâye sunar.

Bu romanın başlığı, dönemin diğer romanlarının çoğundan farklı bir biçimde, bir soru cümlesi olarak çerçevelenir. Yazar, kitabını "millet" için bir soru şeklinde sunar. Mehmed Murad, romanın "iyi" karakterlerini tanıttıktan sonra okuyucularına şöyle bir soru sorar: "İleride teksir edecek (çoğalacak) emsalinin (örneklerinin) ilk önceleri, yani 'turfanda'ları mıdır, yoksa kimsenin beğenmeyeceği cemiyet düşkünleri, yani 'turfa'ları mıdır diyerek kari'lere (okuyuculara) sual vaz' ediyoruz." Mehmed Murad bu soruyu cevaplamaz ve okuyucuların "kalplerinden inikâs edecek (yansıyacak) asar-ı teessürden (etkinin belirtilerinden) isabet ve adem-i isabetimizin (başarı ve başarısızlığımızın) derecesini anlayacağız" demekle yetinir.[118] Girişte sorulan soru, romanın olay örgüsünde ve ele aldığı konularda işlenir. Bu durum, milli karakterin ve milli kurtuluşun geleceğine dair kaygının açık bir göstergesidir. Bu bağlamda, Mehmed Murad romanın kahramanını 19. yüzyıl Osmanlı edebiyatının en idealist kurgusal karakterlerinden biri olarak ilan eder ve onun *milli karakter* olduğunu belirtir.[119]

Turfanda, edebiyat çalışmalarında ve tarih yazımında II. Abdülhamid döneminin ve özellikle de İkinci Bölümde tartışıldığı üzere, bu dönemin bürokratik kurumlarının bir eleştirisi

[118] Mehmed Murad, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı*, xv.
[119] Mehmed Murad bu romanından milli roman şeklinde bahseder. *Age.*

olarak öne çıkar.[120] Kitap, bireyin kısa vadeli çıkarlarına aykırı görünse bile, sıkı çalışmanın ve çalışkanlığın gerekliliğini anlatır. Kitabın kahramanı Mansur, kişinin bireysel çabalarının değil, toplumsal bağlantılarının toplumda yukarı doğru hareketliliği sağladığı bir dünyada yaşar. Bu durum Mansur'un geceleri uykusunu kaçırır. Zira o nüfuzlu amcasının bağlantı kurma becerilerine dayanmadan, toplumsal bir konum elde etmek ister. Amcasının bu konudaki yardımını reddeder ve ona şöyle der: ". . . sa'y [çaba] ve gayretimle bir mevki kazanmaya sa'y etmek istiyorum. Aç ve muhtaç kalabilirim. Öyle bir günde metanet (güç) elden gidip size müracaat edecek olursam edebileceğiniz en büyük hizmet şüphesiz kapı dışarı kovmaktır." Ancak amcası Mansur'u yüksek bir mevkie yerleştirmek için gizlice araya girer. Tüm itirazlarına karşın Mansur, Hariciye Nezareti'nin itibarlı bir kalemine atanır: "Zavallı çocuk! İltimas zaten vaki olmuş (gerçekleşmiş), hem de kendisinin en istemediği bir surette icra-yı tesir eylemişti (gerçekleşmişti)."[121]

Mansur, kalemdeki sandalyesinin kalem reisinin yanına konduğunu keşfeder ve bu konumu hak etmediğini düşünerek bu iltimasa itiraz eder.[122] Yüksek mevkilerdeki bağlantıları nedeniyle nezaretin bu itibarlı kalemi ona bir görev tayin etmez. Amirleri görev taleplerini geri çevirince Mansur, "devletine hizmet etme" hayallerine rağmen mutsuz bir şekilde istifa eder. Mansur'a göre kurumdaki adam kayırmacılık ve yerleşik tembellik aldığı maaşı haksız kılar. Galata gümrüğünde bir memur, muzır bir yayın taşıyıp taşımadığını öğrenmek için Mansur'un sandığını açtırır, ancak sandıktaki kitapları incelemek yerine, "Senin gibi beyefendiler muzır şey taşımazlar. Haydi, kapa da işine git" demesi Mansur'un gene canını

[120] Örnek için bkz. Findley, *Ottoman Civil Officialdom.* Ayrıca bkz. Nader Sohrabi, *Revolution and Constitutionalism in the Ottoman Empire and Iran* (New York: Cambridge University Press, 2011), 47-8 ve Dumont, "Said Bey", 271-88.

[121] Mehmed Murad, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı*, 73.

[122] *Age.*, 57.

sıkar, zira ona göre memur yapması gereken işi yapmamıştır.[123] Başka bir olayda, sokakta çıkan gürültülü bir kavgaya rağmen, zaptiye memurlarını olay yerinde görememesi onu öfkelendirir.[124] Mansur, devletine ve halkına doğru dürüst hizmet etmeyenleri hayvanlara benzetir: "Çünkü devlete, cemiyete hizmeti olmayan insanın hayvandan farkı kalmaz."[125] İmparatorlukta hiçbir şeyin idealist Mansur'un istediği gibi işlememesinin nedeni, memurların görevleri hakkında bilgi eksikliğinin ve benzeri ihmallerin zararlı kısır bir döngü içerisinde birbirlerine bağlı olmasıdır.

Öte yandan *Turfanda*, bürokratik kurumlardaki kayırmacılığın ve işlevsizliğin ve genel olarak da reformların bir eleştirisi olmaktan ibaret değildir. Roman, bürokrat olsun ya da olmasın herkesin görev duygusunu hissetmesi gerektiği bir dünyayı tasvir eder. Çalışkanlık, romandaki her karakteri ve hayatın her bir yönünü değerlendirmek için bir mihenk taşıdır. Romanın kahramanı Mansur'a göre, "Durmak caiz değildir."[126] Cehalet ve tembellik, Osmanlı İmparatorluğu'nun doğal ve ümit edilen ilerlemesinin önündeki engellerdir.[127] Karakterler, devlette bir konuma sahip olup olmamalarından bağımsız biçimde, sürekli görev duygusu anlayışlarına göre değerlendirilirler. Başkahramanın şu dedikleri, bu yaklaşımın açık bir ifadesidir: "Ayakta yürümeye iktidar kesbettiği (güç kazandığı) günden itibaren istirahat-i ebediye gününe kadar vakıa insanoğlu için vazifeden hali [uzak] bir gün bulunmaz."[128]

Mansur, bazıları önceki romanlarda rastlanan "dandy" karakterlerin özellikleri taşıyan, bazıları ise taşımayan bir dizi karakterle karşı karşıya getirilir. Romanın kötü karakteri Raşid, yeğeninin alacağı mirasa konabilmek için eniştesinin

[123] *Age.*, 12.
[124] *Age.*, 14.
[125] Mehmed Murad, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı*, 143.
[126] *Age.*, 227.
[127] *Age.*, 223.
[128] *Age.*, 20.

aile fertlerini öldürmeyi planlar. Bu karakter çalışkanlıktan uzak olduğu gibi, aynı zamanda hak edilmemiş bir serveti isteyen ve bu arzusunu gerçekleştirmek için suç işlemeye meyilli biridir. Yazar, Raşid'e dair yaptığı bu tasviri, uygunsuz davranışları nedeniyle defalarca kovulmasına rağmen, adam kayırmacılık sayesinde devlet bürokrasisinde mevkiler elde ettiğini anlatarak tamamlar.[129] Mansur'un zıttı olan bir başka karakter ise onun kuzeni İsmail Bey'dir. İstanbul doğumlu bu zevk düşkünü karakter ile İstanbul'a yeni gelmiş Mansur arasındaki zıtlık aşağıdaki diyalogda açıkça görülebilir. İsmail Bey, Mansur'un odasında işle meşgul olduğunu görünce ona şöyle der: "Canım kardeşim. Sen hiç yorulmaz mısın? Bu ne olacak? Gündüz yaz, gece yaz. Biraz da nefes almalı, teferrüç etmeli (rahatlamalı) değil mi?" Mansur bu sorudan rahatsız olur ve yapacak çok işi olduğunu söyler. Ancak İsmail için bu bir mazeret değildir, zira ona göre Mansur bu meşguliyeti kendi yaratır ve bu gereksiz bir meşguliyettir: "Adam sen de! Bu işleri sana bir kimse tahmil etmiyor (yüklemiyor) ya! Sen kendin çıkarıyorsun." İki karakter arasındaki anlayış farkı açıktır. Verdiği cevapta Mansur, "Vicdanım, vazifem tahmil ediyor (sorumlu kılıyor), kardeşim, elde değil" diyerek, kişinin görev duygusunun dışarıdan değil, içeriden geldiğine işaret eder.[130]

Ama Mansur bir noktada, belki de nezaketinden ötürü İsmail Bey'e boyun eğer ve onun ısrarıyla başta Kasımpaşa olmak üzere İstanbul'un farklı eğlence yerlerini gezer ve Haliç kıyısındaki yemyeşil parklara gider. İffetine düşkün Mansur orada gördüklerini yadırgar. Genç kadınların ve erkeklerin rahat biçimde etkileştiklerini ve değerli zamanlarını boşa harcadıklarını görünce dehşete düşer. Gördükleri karşısında homurdanarak erkenden oradan ayrılır. Ancak İsmail Bey için Mansur'un dehşete düşmesi pek bir anlam ifade etmez.

[129] *Age.*, 117.
[130] *Age.*, 240.

Romanın geri kalanında Kâğıthane'nin bahçelerinde lüks arabalara binmeye ve Pera'daki kulüplerde zaman öldürmeye devam eder.[131]

Yazar, roman boyunca Mansur'un karakterini inşa ederken, okuyucular romanda kolektif bir karaktere dönüşen Osmanlı milletinin büyümesini gözlemler ki, bu genellikle kişinin geçmişten bugüne kadar gelişimini anlatan romanlarda [*Bildungsroman*] rastlanan bir özelliktir. Mehmed Murad okuyucularının, kendine bir konum edinen ve imparatorluğun kurtuluşu için inançları doğrultusunda hareket eden çalışkan bir gencin büyümesine ve mücadelesine tanıklık etmesini ister. Romanın kahramanı Mansur, güçlü bir görev bilincine (Osmanlı İmparatorluğu'nun hizmetine adanmış bir hayat) sahip genç bir adam olarak İstanbul'a gelir. İşinde ilerlemek için verdiği mücadele ve çevresindeki insanları canlandırma kaygısı, yazarın kendisinin ve vatandaşlarının kaderinin imparatorluğunkinden ayrılamaz olduğuna dair inancının kanıtıdır. Kahramanın başarısı ya da başarısızlığı başlıktaki soruda yoğunlaşmıştır: Mansur mevsiminden önce olgunlaşan ve bu nedenle gelecekteki tam bir hasadın habercisi olan bir meyve (turfanda) midir, yoksa istikbali olmayan bir hilkat garibesi (turfa) midir? Ahmed Midhat'ın çalışkan karakterleri çeşitli güçlüklerden ve zahmetlerden geçerek en sonunda dünyevi mutluluğa ulaşırken, Mehmed Murad'ın karakteri Mansur asla teselli bulamaz. Rus casusu olmakla suçlanan Mansur, Anadolu'da bir taşra kasabasına kendi isteğiyle sürgüne gider. Birkaç yıl sonra, Afrika'da devletine hizmet etmeyi sürdürürken, zeki karısını ve küçük oğlunu arkada bırakarak orada hayatını kaybeder. Öte yandan Mehmed Murad'ın romanı tam anlamıyla distopik değildir. Mansur, misyonerlik faaliyetleriyle mücadele etmek için Beyrut'ta bir mektep ve imparatorluğun Avrupa karşısındaki ekonomik açıdan geri konumunu tersine çevirmek için Anadolu'da bir

[131] *Age.*, 163.

fabrika kurar. Mansur'un bunları taşrada kurması dikkat çekicidir ve romanın, imparatorluğun geleceğinin taşrada olduğuna dair iyimser mesajının bir göstergesidir:[132] "Hasılı kardeşim, istikbal bizimdir. Bir gün evvel o mertebeye vusul (ulaşmak) için bütün mesai-i devlet ve milletin (devlet ve milletin çalışmalarının) iptida (önce) neşr-i maarife (eğitimi yaygınlaştırmaya) hasr olunması (yöneltilmesi) lazımdır."[133] Ancak Mansur o mertebeye erişildiğini göremeden hayata gözlerini yumar.

Siyasi açıdan Ahmed Midhat ile Mehmed Murad neredeyse taban tabana zıt kişilerdi. Ahmed Midhat, II. Abdülhamid rejimiyle uyum içinde çalıştı ve İttihat ve Terakki liderliği tarafından onun sözcüsü olarak görüldü.[134] Sarayın desteğini alan Ahmed Midhat, buradan para bile alıyordu.[135] Kendisi ayrıca resmi görevlerde de bulundu ve 1889'da Stockholm'deki Müsteşrikler (Doğu Milletleri Kongresi) gibi uluslararası kongrelerde imparatorluğu temsil ettiği de oldu. Mehmed Murad ise Jön Türk hareketinin faal bir mensubuydu. *Mizan* isminde bir gazete çıkarsa da (Mizancı Murad lakabı buradan gelir), II. Abdülhamid'in sansür politikasıyla mücadele edemedi ve 1890'ların sonuna kadar sürgünde (önce Paris'te, sonrasında Cenevre ile Kahire'de) yaşamayı tercih etti. Saray ile pazarlık yaptıktan sonra 1897'de İstanbul'a döndü. Ülkeye umut dolu dönüşü kısa sürede bir hayal kırıklığına döndü ve 1908'deki Jön Türk devrimine kadar çoğunlukla suskunluğunu korudu. Yeni rejim altında *Mizan*'ı çıkarmaya devam etmeye çalışsa da, bu kez yeni rejim *Mizan*'ı sansürledi. Jön Türk rejimine karşı komplo kurmaktan suçlu bulundu ve

[132] *Age.*, 282-3, 304.
[133] *Age.*, 163.
[134] Ahmed Rıza, Mehmed Murad'la devrimin liberal hedefleri üzerine tartışmaya girmiş ve onu imparatorluğun "azınlıklarını" dışlamakla suçlamıştır. Mehmed Murad ise bu suçlamayı reddetmiştir. Mehmed Murad'ın Ahmed Rıza ile olan tartışması için bkz. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition* (Londra ve New York: Oxford University Press, 1995), 71-109.
[135] Tanpınar, XIX. *Asır Yeni Türk Edebiyatı Tarihi*, 454.

Rodos'a sürüldü. 1912'de İstanbul'a dönmesine izin verildi, ancak artık iyice hastaydı ve 1917 yılında burada vefat etti.

3.4.2. Çekilen Çizgiler: Sınırların Çizilmesi ve Vatandaşlığın Daraltılması

Bu bölümde incelenen romanlar sadece çalışkanlığa ve toplumda yukarı doğru hareketliliğe övgü niteliği taşımaz ve kamusal alandaki vatandaşlık tartışmaları için de bir bakış açısı sunar. Bu romanların yazarları, kahramanın ideal özelliklerini "dandy"nin özellikleriyle karşılaştırarak, kimin millete dâhil olup olmadığına dair sınırlar çizmek için kurgu eserleri kullandılar. Çalışkanlığı, bireyleri ve milletleri toplumsal (ve uluslararası) hayatın çeperinden alıp itibarlı bir merkeze taşıyacak bir araç olarak tasvir ettiler ve tembelliğin, zenginlik içinde ve belli bir konuma sahip olarak doğan kişileri bile ötekileştireceğini açık biçimde ifade ettiler. Bu romanların çalışkan beyefendileri imparatorluğun sosyoekonomik ve/veya coğrafi açıdan çeper yerlerinden geliyorlardı, ancak sıkı çalışmaları ve görev duyguları sayesinde imparatorluğun gerçek içeriden kişileri oluyorlardı. "Dandy"ler ise İstanbul'da doğmuştu ve/veya önde gelen ailelerden geliyorlardı. Sosyoekonomik konumlarının tüm ayrıcalıklarına sahiptiler. İmparatorluk merkezinde ikamet eden bu kişiler, iyi bir eğitim almışlardı ve saygın aile isimleriyle yarı-patrimonyal bir bürokratik sistemde belli bir güce sahiptiler. Tüm bu toplumsal sermayelerine rağmen "dandy"ler enerjilerini, paralarını ve zamanlarını boşa harcayan müsrif kişilerdi. "Dandy"ler içeriden bir kişi olmaya layık görülmüyorlardı, zira görev bilincinden yoksundular ve emeklerini millete adamaya isteksizdiler. "Dandy" karakterler bu romanlarda ötekileştirilir, alay edilir, dışlanır hatta suçlu muamelesi görürken, coğrafi ve/veya sosyoekonomik açıdan çeperden gelip kendilerini her düzeyde yeniden inşa etmeyi

bariz biçimde başaran kişiler ise milletin merkezinde yer alan başarılı bireyler olarak sunuldu.

"Dışarıda olan kişi", azimli çalışkanlığıyla içeriden bir kişi olmaya hak kazanırken, içeride olan kişi alın teriyle kazanmadığı konumunu, görevlerini savsaklayıp "dandy"e dönüşerek kaybediyordu. *Felâtun Bey ile Rakım Efendi*'de ve *Karnaval*'da, "dandy"nin tüketim çılgınlığı ve topluma katkıda bulunma konusundaki kayıtsızlığı Felâtun Bey ile Zekai Bey'i millete layık olmayan ve dolayısıyla hor görülen kişiler hâline getirir. *Felâtun Bey ile Rakım Efendi*'de, işkolik ve kendi kendini yetiştirmiş olan Rakım karakteri, "dandy" Felâtun'un aksine İstanbul'un sosyoekonomik açıdan çeper bölgesinde doğmuştur. Buna karşılık Felâtun'un soyu imparatorluk bürokratlarına dayanır ve özel hocalar tarafından şımartılır. Rakım romanın sonunda mutlu biri olarak tasvir edilirken, Felâtun'un hikâyesi iflasın eşiğinde biri olarak taşrada çalışmak için İstanbul'u terk etmesiyle sona erer (romanın bu şekilde sonlanması merkezden kovulmanın bir örneğidir). *Karnaval* romanındaki Zekai karakteri ise Felâtun'dan bile daha ayrıcalıklı biri olarak tasvir edilir. Konağının mahzeninde küp küp altın saklayan babasından da anlaşılacağı üzere, Zekai itibarlı bir İstanbul ailesinden gelir. Oğlunun eğitimine önem veren baba, özel hocalar tutar. Ancak Zekai tüm servetini ve yeteneğini çarçur eder. Çalışkan Resmi yoksul bir aileden gelip yükselirken, Zekai'nin hikâyesi aşkını, evliliğini ve servetini kaybederek yeis içinde sona erer. Resmi'nin ulaştığı başarı romanda detaylı biçimde tasvir edilir. Çok da "yakışıklı olmayan" biri olarak tanımlanmasına rağmen Resmi, Zekai'nin aşk mektuplarını reddeden Madam Hamparson'un sevgilisi olur. Resmi daha sonrasında bir zamanlar Zekai'nin de karşılıksız aşkı olan Hesna ile evlenir. Romanın sonunda, Resmi çalışmaya ve hayatının tadını çıkarmaya devam ederken, Zekai elmas çaldığı için hapse atılır.

Benzer bir hikâyeleştirmeye Mehmed Murad'ın *Turfanda* romanında da rastlamak mümkündür. Mansur, Osmanlı top-

raklarının çeperinde yaşayan bir genç olarak İstanbul'a gelir. Cezayir kökenli çok dilli bir ailesi vardır ve Fransa'da eğitim görmüştür. Mansur, kendisini içeriden biri olarak konumlandıran dışarıdan bir kişidir. Gerçekten de romanda, sözleriyle ve eylemleriyle Osmanlı mensubu olarak nitelendirilen kişi Mansur'dur. Romanda "herkesten çok Osmanlı mensubu olmak" tavrıyla gurur duyar ve kendisine "En halis Osmanlı nazarıyla" bakılabileceğini söyler.[136] Mansur'a atfedilen bu özellik, belki Mehmed Murat'ın kendi hayatına dair bir kabulüne işaret etmekteydi. Mehmed Murad, Kafkasya'da Rusya'nın elindeki Dağıstan bölgesinden gelmiş ve eğitimini Rusya'da almışken, romanın kahramanı Mansur ise Cezayir'den gelip Fransa'da tıp okumuştur.

Mansur aynı zamanda merkezde yer alan birçok yan karakterle de tezat oluşturur. Bunlardan biri, İstanbul'da yaşayıp, nüfuzlu bir paşanın oğlu olan ve tüm zamanını İstanbul'un eğlence mekânı Kâğıthane'nin mesire yerlerinde geçiren İsmail'dir. Romanın sonunda İsmail, paşa babasından kalan mirasa göz diken üvey annesinin kardeşi Raşid tarafından öldürülür. Mansur'un dışarıdan biri olmasının aksine, İstanbul'da yaşayan bu kişiler, ya ailelerinden kalan mirası çalışmadan harcayarak ya da suç işleme yoluyla servet edinme planları yaparak Osmanlı olmaya layık olmayan kişiler olarak tasvir edilirler.

Mehmed Murad'ın *Turfanda* romanındaki Osmanlılık kimliği, Ahmed Midhat'ın romanlarındaki kadar kapsayıcı değildir. *Turfanda*'da kimin milletin mensubu olup olmadığının belirlenmesi, Ahmed Midhat'ın çalışkan ve tembel ikiliğine dayanan standart net ölçülerinden daha karmaşıktır. Ahmed Midhat'ın romanlarında her karakter, tam da bu çalışkanlık-tembellik yelpazesinin neresinde yer aldıklarına bağlı olarak iyi ya da kötü olarak tasvir edilirler. Örneğin *Karnaval*'da Madam Hamparson kocasını çalışkan Resmi ile aldatır. Buna

[136] Mehmed Murad, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı*, 54.

rağmen zengin ve tanınmış kocasının konağından kovulduktan sonra el işi şapkalar yapıp satarak ekonomik bağımsızlığını kazanan çalışkan biri olmasından ötürü övülür. Ayrıldığı kocasından kalan mirası reddettiğinde, yazar bunu övgüye değer bir eylem olarak tasvir eder.

Mehmed Murad'ın *Turfanda* romanında gayrimüslim Osmanlıların tasvirleri büyük ölçüde farklılık gösterir. Mehmed Murad'ın tavrı, onun imparatorluğun kime ait olduğuna dair vizyonunu yansıtıyor olabilir. *Turfanda*'da hiçbir "gayrimüslim" karakter çalışkan olarak tanımlanmaz ya da olumlu bir şekilde tasvir edilmez. Dahası, Mansur devlet dairesinde çalışırken, devlet dairelerinin yavaş işleyişinden rahatsız olan ve koşullardan yüksek sesle şikâyet eden "şapkalı" bir gayrimüslim dilekçe sahibini pataklar.[137] İronik biçimde bu "şapkalı adam", Mansur'un roman boyunca hüsrana uğramasına yol açan sebepten (kâğıt işlerinin yapıldığı devlet dairesindeki iş ahlakı eksikliğinden) ötürü şikâyetini yüksek sesle dile getirmiştir. Buna karşılık şapkalı adamın dışarıdan biri olduğu varsayımı, Mansur'u ondan ayırır. Mansur (içeriden biri olarak) imparatorluğun toplumsal koşullarını eleştirme hakkına sahiptir, ancak bu hak yerli olmadığı düşünülen kişilerden esirgenir.[138]

Hem Mehmed Murad hem de kahramanı, belirgin bir sömürge deneyimi barındıran geçmişlere sahiptirler ve bu durum, Osmanlı İmparatorluğu'nun gayrimüslimlerine karşı Mehmed Murad'ın özcü ve dışlayıcı tutumunu açıklayan bir etmen olabilir. Hem yazar hem de kahramanı, ağırlıklı olarak Müslüman olan ve gayrimüslimlerin yönetimi altındaki bir bölgede (Rusya yönetimindeki Dağıstan ve Fransa yöneti-

[137] *Age.*, 97.

[138] Tıpkı başka herkes için de söylenebileceği gibi, Mehmed Murad için de tüm entelektüel kariyeri boyunca aynı siyasi konuma sahip olduğunu söylemek haksızlık olacaktır. Örneğin Jön Türk döneminde Mehmed Murad, Şeyhülislamlık makamının Osmanlı İmparatorluğu'ndaki diğer dinî liderlerle eşit olması için mecliste temsil edilmemesini istemiştir.

mindeki Cezayir) doğmuştur. Romanını yazdığı 1890'larda Osmanlı İmparatorluğu'nun iç sorunlarının giderek daha fazla uluslararasılaşması da Mehmed Murad'ın bu duruşuna katkıda bulunmuş olabilir. Julia P. Cohen'in ortaya koyduğu üzere, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gayrimüslimlerin vatandaşlık deneyimleri kriz dönemlerinde büyük farklılıklar göstermekteydi.[139] Ülkenin tüm vatandaşlarına eşit statü vaat eden Osmanlı vatandaşlığının kapsayıcı çerçevesi, Balkanlar ile Anadolu'daki krizler sırasında daralmış ve Rumlara ve Ermenilere yönelik katliamlarla ve pogromlarla sonuçlanmıştır.

Mehmed Murad Türk milliyetçiliğini savunan biri olarak bilinmese de, belli belirsiz bir "Türklüğü" kabul eden kahramanı Mansur, Ahmed Midhat'ın kahramanlarına kıyasla daha dar bir Osmanlıcı tavır sergiler. Mehmed Murad, kahramanı Mansur'un Cezayir'de doğmuş olmasına rağmen "Türk" bir aileden geldiğini, annesinin Türkçe konuşan bir Çerkez, babasının ise "aslen" Anadolulu olduğunu vurgulu biçimde belirtmeye özen gösterir. Ancak nasıl bir formu olursa olsun, bir kimlik olarak Osmanlılık, Mehmed Murad'ın romanının güçlü bir bileşenidir. Mansur, Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman dünyasının tartışmasız lideri olduğuna kuvvetle inanır. Hatta bu konuyu sömürgecilik karşıtı Cezayirli bir aktivist olan Ahmed Şunudi ile tartışır.[140] Ahmed Şunudi, Cezayir'in öncelikli hedefinin Fransız işgalinden kurtulmak ve böylece Müslüman dünyasına liderlik etmek olduğuna inanır. Mansur ise bu bağımsızlık hareketini beyhude görür ve Cezayir'in en parlak isimlerinin Cezayir'de kaybedilecek bir savaşı sürdürmek yerine, kalan son bağımsız Müslüman devlet olan Osmanlı İmparatorluğu'na tam destek vermeleri gerektiğini savunur. Romanın sonunda Ahmed Şunudi, Mansur'un bu görüşünü kabul eder ve böylece bir "Osmanlı mensubu" olur. Mecazi anlamda Osmanlılığın kapıları, Os-

[139] Cohen, "Between Civic and Islamic Ottomanism", 237-55.
[140] Mehmed Murad, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı*, 153-64, 289-90.

manlı yönetiminin siyasi önceliğini kabul ettikleri sürece Müslüman toplumun Türkçe konuşmayan üyelerine açık olsa da, romanda gayrimüslim bir Osmanlı'nın Osmanlılığını kabul eden ya da onaylayan benzer bir hikâyeye yer verilmez. Bu dışlama örnekleri bize Mehmed Murad'ın siyasi bakış açısını çevreleyen hatları sunar.

Taşralılara ve/veya köylülere "gerçek Osmanlılar" şeklinde yapılan vurgu, Mehmed Murad'ın Anadolulu karakterlerini betimlemesinde de kendisini gösterir. Onların çalışkanlığı ve eğitime açıklığı, İstanbulluların oluşturduğu aylak sınıflarla ve onların tembellikleriyle tezat oluşturur. *Turfanda*'daki en belirgin Anadolulu karakter, Mansur'un niteliklerini takdir eden ve onun emri altında (onunla yan yana değil), zamanını ve sermayesini her zaman için çalışmaya adayan Çankırılı Müslüman bir doktordur. Yazar, bu doktoru naif ve çalışkan bir Anadolulu olarak tasvir eder.

Sevda-yı Sa'y u Amel isimli eserinde Ahmed Midhat'ın öne sürdüğü gibi, Mehmed Murad da çalışma sevdasının sadece Avrupalılara özgü bir özellik olmadığına inanır.[141] Ancak Ahmed Midhat herkesin çalışmayı sevme ve disiplinli biçimde çalışkan olma potansiyeline sahip olduğunu ve bu davranışın gerekli eğitimle ortaya çıkacağını düşünürken, Mehmed Murad bu nitelikleri Müslüman Anadolulların doğasında varmış gibi gösterir ve Ermenilerden, Rumlardan, Yahudilerden ve Anadolu'nun diğer sakinlerinden hiç bahsetmez. Mansur ile bir Osmanlı paşası arasında geçen bir tartışma, Mehmed Murad'ın toplumsal müdahaleciliğini ve ateşli reformcu tutumunu ortaya koyar. Paşa, Osmanlı devlet dairelerinde Avrupa düzeninin beklenmemesi gerektiğini savununca, Mansur düzenin ve çalışkanlığın "bizim" temel özelliklerimiz olduğu cevabını verir.[142] Ona göre Anadolu'daki bozulmadan oranın

[141] Ahmed Midhat ve çalışkanlık söylemlerine yaptığı katkı hakkında daha fazla bilgi için Birinci Bölüme bakınız.

[142] Mehmed Murad, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı*, 223. Anadolu çocuklarına yapılan atıf için: *Age*., 284.

halkı değil yönetim kadrosu sorumludur: "Taşrada heyet-i idare (yönetim kadrosu) bazı mahallerde âdeta bir tekâsül (tembellik) ve irtikap (kayırma) kumpanyası şeklini almıştır."[143] Mansur'a göre Anadolu insanının ihtiyacı olan tek şey güçlü liderlik, inisiyatif ve belirgin hedeflerdir.[144] Dolayısıyla kimlik temelli özcülüğüyle Mehmed Murad'ın romanında vardığı sonuçlar, çağdaşı Ahmed Midhat'ınkilerden ayrılır.

Mehmed Murad'ın romanında gayrimüslim unsurların dışlanması ve Anadolu karakterine yapılan yeni vurgu, 20. yüzyılın başlarından sonra Türklüğü öne çıkaran bir milliyetçilik anlayışının çok daha güçlü savunucuları hâline gelen Ahmed Agayef ya da Yusuf Akçura gibi diğer birçok göçmen Osmanlı aydınının siyasi perspektifinin habercisidir. Balkan Savaşları sırasında Osmanlı İmparatorluğu'nda gelişen dışlayıcılık dilleri Dördüncü Bölümde yeniden ele alınacaktır.

3.4.3. Genç, Erkek ve Suçlu

Bu bölümde incelenen edebi eserlerin çoğunda, öne çıkan karakterler (hem "dandy"ler hem de çalışkan beyefendiler) neredeyse daima genç erkeklerdir. Dolayısıyla gençler ve onların ıslah edilen toplumdaki konumları bu yazarların zihinlerinde önemli bir yer işgal ediyordu. Genç erkekler geleceği sembolize ediyordu ve Osmanlı toplumunun kendisini ıslah etmek için ihtiyaç duyduğu enerjiye sahiplerdi. Ancak gençliğin bu şekilde idealize edilmesine bazı endişeler de eşlik ediyordu. Gençlik enerjisinin beyhude çabalarla yanlış kullanılması, reformcuların var olduğuna inandıkları önemli bir sorundu. Bu romancılara göre gençlik yatırım için bir sermaye olduğu gibi, milli bir kaynaktı ve bu sermayenin ve kaynağın pervasızca harcanmasından korkuyorlardı.

[143] *Age.*, 303.
[144] *Age.*, 284, 299.

"Hiçbir şey yapmayan" genç erkekler dönemin devlet yetkililerini de kaygılandırıyordu. Her ne kadar 1908 yılına kadar tam olarak suç sayılmamış olsa da, Osmanlı İmparatorluğu'nda örnekleri 1890'lara kadar giden kanunlarda, serseriliğin toplumsal düzen için bir tehdit olduğu hep vurgulanıyordu.[145] Serseriler bekâr, işsiz erkeklerdi.[146] İkameti İstanbul'da olmayan işsiz gençler "serseri" olarak kabul ediliyordu ve genellikle memleketlerine geri gönderiliyordu.[147] Kurgusal (ve gerçek hayattaki) "dandy"lerin çoğu teknik açıdan serseri değillerdi, zira bu kişiler en azından kâğıt üzerinde devlet tarafından istihdam ediliyorlardı. Ancak serseriler ile "dandy"lerin, genellikle genç ve bekâr erkekler olmak gibi bazı ortak özellikleri gene de vardı. Eğer bu kişiler evlenip olgunlaşsalardı, edebi karakterler ya da idari bir tehdit olarak belki de daha az ilgi çekici hâle geleceklerdi.

"Dandy"ler çok az çalışırdı. Pahalı hayat tarzlarını sürdürmek için düzenli maaş, aile serveti ve düpedüz hırsızlık gibi birçok kaynağa bel bağlamışlardı. Bu romanların çoğunun sonunda, "dandy"ler mali sorunlarla karşılaşır ve en nihayetinde eski nefslerinin bir gölgesi hâline gelirler. Daha önce de belirtildiği üzere, bu bölümde incelenen romanlardaki "dandy"lerin çoğu maaşlı devlet çalışanlarıdır, ancak bu onların bir devlet dairesinin loş köşelerinde çalıştıkları

[145] Nadir Özbek, Osmanlı İmparatorluğu'nda serseriliğin hukuki ve toplumsal boyutları üzerine çalışmıştır. Nadir Özbek, *Osmanlı İmparatorluğunda Sosyal Devlet* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002). Cezaevi reformları bağlamında serserilik için bkz. Schull, *Prisons in the Late Ottoman Empire*, 166-90. 20. yüzyılda güvenlik kaygılarının yoğunlaşması için bu kitabın Birinci Bölümüne bakınız. Ayrıca bkz. Zarinebaf, *Crime and Punishment*.

[146] Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde işsizliğin tarihine ilişkin bir çalışma henüz yapılmamıştır. İngilizcede işsizlik [*unemployment*] kelimesi 1890'lara kadar genel kullanıma girmemiştir. John Garraty'nin gösterdiği üzere, İngilizcede bundan önce işsizliği ifade eden, "iş isteyenler" ve "gönülsüz aylaklık" gibi farklı kavramlar vardı. Garraty, "işsizlik" şeklinde tek bir kelimenin olmamasının, işsiz kalma durumunun toplumsal bir sorundan ziyade kişisel bir sorun olarak görüldüğüne işaret edebileceğini belirtir. John Garraty, *Unemployment in History, Economic Thought and Public Policy* (New York: Harper & Row, 1978), 4.

[147] Schull, *Prisons in the Late Ottoman Empire*, 177.

fikrini akla getirmemelidir. Birer beyefendi gibi giyinmişlerse de, bir beyefendinin yapması gereken işleri yapmazlar. "Dandy" oldukları için bu kişiler işlerini küçümserler. Daha önce de belirtildiği üzere, Felâtun'un şehrin eğlence yerlerini keşfetmekle geçen yoğun bir haftalık programı vardır. İleriki sayfalarda yaşadığı maddi sorunlar incelenecek olan Şatırzade Şöhret (*Şık* romanındaki "dandy" karakter) nadiren devlet dairesindeki işine gider. Mehmed Murad'ın şikâyet ettiği gibi, "dandy"ler çalışmadan maaşlarını yüzsüzce tahsil ederlerdi. Bu karakterlerle alay ederek Osmanlı romancıları, devlet reformlarının hedefi hâline gelmiş bu kişilere kamuoyu önünde cezalar paylaştırıyorlardı.[148]

Miras, bu romanlarda hem bir gelir kaynağı hem de bir temadır. Karakterler, miraslarıyla ne yaptıklarına göre ayırt edilirler. Bu bölümde ele alınan romanlardaki "dandy"lerin çoğu önde gelen ailelere (*zadegân*) mensuptur. Babası mahzende çuvalla altın saklayan Zekai (*Karnaval*) ve yüksek rütbeli bir Osmanlı bürokratı olarak şöhret ve servet kazanmış bir babanın oğlu İsmail (*Turfanda*) gibi zadegân "dandy"ler aile servetleriyle geçimlerini sağlarlar. Zekai, Felâtun (*Felâtun Bey ile Rakım Efendi*) ve İsmail'e varlıklı babalarından mülk ve sermaye miras kalır. *Karnaval*'da ve *Felâtun Bey ile Rakım Efendi*'de miras parası gece hayatı ve yabancı kadınlar için harcanır. "Dandy"lerin romandaki gidişatları genelde açıktır. Zamanlarını harcayarak geçirdikleri lüks hayat tarzları, servetleri tükendiğinde sona erer. Enerjilerini para harcayarak boşa tüketirler. Miraslarını çarçur ederler ve aynı zamanda ailelerinin ve kendilerinin itibarını da yok ederler.

Bu romanlarda her bir karakterin toplumsal değeri, edindikleri mirasla ters orantılı ve çalışkanlığıyla doğru orantılıdır. Çalışkan beyefendiler geçimlerini kendi emekleriyle sağlarlar ve finansal açıdan bağımsız ve özgür bireylerdir. Osmanlı

[148] Devlet çalışanlarının çalışma pratiklerini hedef alan reformlar için İkinci Bölüme bakınız.

romancıların yarattığı kurgusal evrende, gerçekten bağımsız olan bireyler, özel girişimciliği (*teşebbüs-i şahsi*) benimsemiş ve kendi çalışkanlıklarına bağlı kalan kişilerdir. Her ikisi de mütevazı birer geçmişe sahip olan Resmi Efendi'ye (*Karnaval*) ve Rakım Efendi'ye (*Felâtun Bey ile Rakım Efendi*), ailelerinden ya da akrabalarından kayda değer bir maddi sermaye kalmamıştır. Resmi ve Rakım her şeye rağmen toplumsal mevkiler ve kişisel mutluluk elde ederken, Zekai ve Felâtun kendilerine miras kalan servete rağmen mutluluğu yakalayamazlar. "Dandy"lerin babalarının servetlerini çarçur etmeleri, yeni bir şey katmadan eskiyi ve yerleşik olanı savurganca harcamanın bir metaforudur. Dolayısıyla karakter zayıflıklarının ve başarısız hayatların çaresi çalışkanlıktır. Örneğin Rakım Efendi kendisini önce bir devlet dairesinde çalışan bir memurdan girişimciye ve ardından da yeni burjuvazinin kimseye muhtaç olmayan bir üyesine dönüştürür.

Öte yandan bölümde incelenen romanların yazarları, zamanı boşa harcamaya yol açmadığı sürece mirasın kendisini yozlaştırıcı bir etmen olarak görmezler. Mehmed Murad'ın *Turfanda* romanının kahramanı Mansur, ailesinin hem Cezayir hem de İstanbul kollarından gelen büyük bir mirasın varisidir, ancak parasını okullar ve sanayi kuruluşları kurmak için kullanır ve hekimlikten elde ettiği gelirle tutumlu biçimde yaşamayı sürdürür. Madam Hamparson (*Karnaval*) da kocasının mirasını reddederek, kendi geçimini sağlayabileceğini kanıtlar. Mirası kişisel amaçlar için kullanmamak ya da basitçe reddetmek, bireyin çalışkanlık kapasitesini vurgular ve bireyi, milletin çalışkan bir üyesi hâline getiren çalışmayı yüceltir. Dahası benzer hikâyelerde bu romancılar, içinde yaşayanların kişisel ya da milli ilerleme kaydetmek için mirasa ihtiyaç duymadıkları bir dünya inşa ederler. Bu kişilerin ihtiyaç duyduğu tek şey çok çalışma isteği ve dirayettir.

Osmanlı romanlarında tüm "dandy"ler zadegân olarak doğmaz. Bazı "dandy" adayları seçkin ailelerden geldikleri havası yaratırlar. Örneğin *Şık* romanının "dandy"si Şöhret'in

itibarlı bir ailesi yoktur, bu yüzden kendisine görkemli bir aile ismi uydurur: Şatırların oğlu Şatırzade.[149] Şatırzade Şöhret, Osmanlı edebiyatının en gülünç "dandy"lerinden biridir. Yirmi beş yaşındaki Hüseyin Rahmi (daha sonra Hüseyin Rahmi Gürpınar, 1864-1944) tarafından yazılan ve ilk olarak Ahmed Midhat'ın *Tercüman-ı Hakikat*'inde tefrika edilen *Şık*, "dandy" imgesini yeni bir boyuta taşır.

Miras yoluyla zengin olamamış ve çok çalışmaya inanmayan biri olarak Şatırzade'nin maddi sorunlarına karşı pek fazla çözümü yoktur. Pervasızca harcayacak bir mirası olmayan Şatırzade gibi ehlikeyif kişilerin [*bon vivants*] seçenekleri sınırlıdır ve şık olmak da hiç ucuz değildir. Ne de olsa "dandy"ler İstanbul'un kafelerinde, meyhanelerinde ve restoranlarında yeme içme masraflarının yanı sıra ayakkabıcılara, terzilere ve dans hocalarına da para ödemek zorundadır. Şatırzade isminin eğitimli yabancılarla birlikte anılmasını ister. Belki de sorun çok fazla çabalamasıdır: saftır ve o "eğitimli yabancılar" aslında onun olmayan parasına göz diken asıl suçlulardır. Hüseyin Rahmi, parasızlığına atıfta bulunarak Şatırzade'yi "tırıl" (parasız ve tanınmış bir ailesi olmayan) olarak adlandırır ve işe gitme motivasyonundan yoksun olduğunu anlatır: "Gerçi kendisi '. . .' kalemine devam ederse de bu devamı yalnız bir sözden ibarettir. Kaleme niçin böyle seyrek geldiğinin nedeni kendisinden sorulsa, aldığı yüz elli altı buçuk kuruş maaşı o büyük zekâ ve kültürüyle uygun bulmadığı için olduğu karşılığını verir."[150] Bunun yerine, sürdürdüğü hayat tarzını desteklemek için ayrım yapmaksızın arkadaşlarından ve annesinden çalar. Şatırzade, elmas çalıp hapse giren Zekai (*Karnaval*) gibi hırsızlığı bir gelir kaynağı olarak görür.

Bu romanların olay örgüsü, tembelliğin sadece suça yol açmadığını ve tembelliğin doğasında bir suç olduğunu da gösterir. Bir önceki bölümde ele alınan devlet dairelerindeki tem-

[149] Hüseyin Rahmi (Gürpınar), *Şık*, 12-13.
[150] *Age*., 12.

belliğin suç hâline getirilmesine paralel biçimde, "dandy"ler, ailelerinden ve daha da önemlisi milletinden zorla çalan örnek hırsızlar olarak tasvir edilmiştir. Bu kurgusal anlatılarda "dandy"lerin ötekileştirilmesi ve hatta suçlu muamelesi görmesi, bu yazarların zihinlerinde, milletin ilerlemesinde gençlere biçilen idealleştirilmiş rolün, gençlerin çalışkan olmayabilecekleri korkusuyla zayıfladığını gösterir. Kurgusal "dandy"nin ötekileştirilmesi, "dandy"lerin milli bir kaynağı, yani enerjilerini anlamsız uğraşlarla boşa harcadıkları ve böylece Osmanlı İmparatorluğu'nun geleceğini tehlikeye attıkları gerçeğiyle yakından ilişkilidir.

3.5 Ne Çelebi ne de Oblomov

Tom Lutz, "aylakkarın [*slacker*] kültürel bir farsın eğlenceli karakterleri olduğunu" söyler.[151] Bu bölümde ele alınan "dandy"ler, sadece sokaktaki ya da edebi alandaki aylaklarla yüzyıllardır varlığını sürdüren alay etme geleneği üzerinden anlaşılmamalıdır. 19. yüzyıl Osmanlı romanlarında alay edilen ve ötekileştirilen tüketici Osmanlı "dandy"si, ne Osmanlı gölge tiyatrosundaki tembel çelebilere ne de Rus muadili Oblomov'a benziyordu. Modern "dandy" imgesi ne geleneksel güldürünün bir devamıydı (Çelebi örneğinde olduğu gibi) ne de yaşayan bir anakronizm olup, geçmişin eski bir kalıntısıydı (Oblomov'da olduğu gibi). Osmanlı "dandy"sinin sorunu, dönemin normları tüm vatandaşların çalışkanlık kültürünün bir parçası olmasını gerektirirken, onun millete herhangi bir katkısının olmamasıydı. Osmanlı "dandy"si, egemen söylemlerin onaylamadığı bir modernliği tatbik ediyordu. Enerjisini eğlenceye ve modaya harcayan biri olarak tasvir edilen bu karakterin, geriye dönüp bakıldığında, zamanının bir asır ötesinde yaşayan gerçek anlamıyla bir tüketici olduğu söylenebilir.

[151] Lutz, *Doing Nothing*, 13.

Çalışkan kahraman ve müsrif "dandy" anti-kahramanın ifade edilme biçimleri, farklı modernlik modelleri sunar. Bu romanlardaki ideal nefsin "gelenek" ile çok az ilişkisi vardır. Bu nefs ne geleneğin bir temsilcisidir ve ne de onunla açık bir çatışma içindedir. Nefsin ideal çalışkan hâli "milli" olanı temsil eder. Bölümde incelenen romanlarda, çok çalışarak daha iyi bir hayata doğru ilerlemek, milletin ilerlemesine doğrudan bir katkı olduğu gibi, milli ilerlemenin bir tezahürü olarak görülür.

Bu romanlardaki çalışkan ve "dandy" karakterler arasındaki karşıtlıklar, farklılığın edebi pratikler aracılığıyla kurulduğuna işaret eder. Bu romanlarda, tüketici "dandy"yi kötülemek için alay etme, ötekileştirme ve suçlu muamelesi yapma toplumsal müdahale araçları olarak kullanılarak, yeni bir dizi toplumsal âdet teşvik edilir. Osmanlı yazarları sadece toplumsal bir gerçekliği dile getirmekle kalmadılar ve belli bir ideal vatandaş tipini tespit ederek ve bu ideale uymayanları alaya alarak, ötekileştirerek hatta suçlu göstererek kendilerini bu gerçeklikten ayırdılar. Bölümde incelen yazarlar, sokaklarda ne kadar az olduklarından bağımsız olarak, belirli bir karakteri tasvir ettiler ve romanlarındaki olay örgüsünü bu karakterin başarısızlıklarını göstermek üzerine kurdular. Bu karakterler kurgusal olsa da, onların ötekileştirilmelerinin, alay edilmelerinin ve dışlanmalarının mekanizması özgün birer toplumsal gerçeklikti.

Bu romanlar, çalışkanlık söylemlerinin ve pratiklerinin birbiriyle bağlantılı ve bağımlı olduğunu gösterir. Osmanlı İmparatorluğu'nun kurgu dünyası, imparatorluğun 19. yüzyılda geçirdiği dönüşümler için bir forumdu. Çalışkanlığı, yeni nefse dair olay örgüsünün içine işleyerek bu romanlar, yeni öznellik formlarını tanımladı ve tespit etti. Bu bölümde ele alınan romanlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun modernlik deneyiminin dinamik doğasını anlayabileceğimiz bir kaynak sunar. Bu romanlar bir yandan imparatorluktaki dönüşümlere ayna tutarken, bir yandan da kamuoyunun âşina olduğu reform vizyonlarının çeşitli türleri için muhayyel bir ihtimal yarattı.

4
Çalışkan Bedeni Askerileştirmek

Birinci Dünya Savaşı'nın sürdüğü 1916 yılında, ahlakçı Ali Seydi Bey Osmanlı İmparatorluğu'nun girdiği geçmiş bir başka savaş, 1912-13 Balkan Savaşları hakkında düşüncelerini kaleme aldı. Birinci Balkan Savaşı'nda Osmanlı orduları Bulgaristan, Sırbistan, Yunanistan ve Karadağ'dan oluşan Balkan Birliği tarafından ağır bir yenilgiye uğratılmıştı. Sonuç olarak imparatorluk Makedonya, Arnavutluk ve Trakya dâhil olmak üzere Balkanlar'da kalan son topraklarını da kaybetmişti. Bu topraklar, imparatorluğun nüfusunun yüzde 16'sına ev sahipliği yapan çekirdek bölgesini oluşturuyordu. İmparatorluğun eski başkentlerinden Edirne, hem acı bir yenilginin hem de amansız bir kafa tutmanın sembolü hâline gelen uzun bir kuşatmanın ardından Bulgar ordusunun eline geçmişti. Bulgar ordusunun başkent İstanbul'a yaklaşması, imparatorluğun çöküşün eşiğine geldiğinin bir işaretiydi.[1]

[1] Balkan Savaşları için bkz. Eugene Rogan, *The Fall of the Ottomans: The Great War in the Middle East* (New York: Basic Books, 2015), 1-28; Isa Blumi ve Hakan Yavuz (ed.), *War and Nationalism: The Lasting Socio-Political Impacts of the Balkan Wars* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2013); Eyal Ginio, "Mobilizing the Ottoman Nation during the Balkan Wars (1912-1913): Awakening from the Ottoman Dream", *War in History* 12, sayı 2 (Nisan 2005): 156-77. Ginio'nun yakın dönemdeki çalışması, Balkan Savaşları'nın toplumsal ve kültürel etkilerini farklı dillerdeki keşfedilmemiş kaynakları kullanarak derinlemesine inceler. Eyal Ginio, *The Ottoman Culture of Defeat: The Balkan Wars and Their Aftermath* (New York: Oxford University Press, 2016). Ayrıca bkz. Mustafa Aksakal, *The Ottoman Road to War in 1914: The Ottoman Empire and the First World War* (New York: Cambridge University Press, 2008). Balkan Savaşları ile ilgili edebi yazıların ve basında çıkan haberlerin bir derlemesi için bkz. Haluk Harun Duman, *Balkanlara Veda: Basın ve Edebiyatta Balkan Savaşı 1912/1913* (İstanbul: Duyap, 2005). Ayrıca bkz. Yaşar Tolga Cora, "Asker-

Balkan Savaşları sırasında Ali Seydi Bey'in ikamet ettiği İstanbul, ölüm döşeğindeki askerler ve yerlerinden yurtlarından edilen binlerce Balkan mültecisiyle dolup taşmıştı. Bu yıkıcı kaybın nedenlerini anlama çabasında olan Ali Seydi, yazdığı kitapta Osmanlı askerlerinin bedensel zayıflıklarına ve atiklik eksikliğine işaret etti. Ancak Ali Seydi'nin yorumları askerleri suçlamanın ötesine de geçti. Askerî kışlaların ötesine bakarak Ali Seydi, hezimetin nedenini, tembellik yüzünden yozlaştığını düşündüğü tüm Osmanlıların zayıflamış bedensel durumu olarak tanımladı. Ona göre yaşanan askerî yenilginin genel olarak sorumlusu "Osmanlı bedeni" idi: "Bedenlerimizi güçlendirme görevimizi unuttuk ve o kadar tembelleştik ki kanımız bile damarlarımızda durgun bir şekilde dolaşıyor."[2]

Ali Seydi'nin bu görüşleri, utanç verici bir yenilginin yarattığı acıdan çok daha fazlasını dile getiriyordu ve "Osmanlı tembelliği" ile bu milli başarısızlık arasında ve belki de daha önemlisi Osmanlıların ahlaki istidadı ve bedensel durumu ile milli bekaları arasında kesintisiz bir nedensellik ilişkisi kuruyordu. Ona göre hem ahlaki hem bedensel açıdan bir başarısızlık söz konusuydu. Kalpler zayıfladığı için Osmanlı kanı da hızlı akamıyordu. Unutulduğunu söylediği görev duygusuna atıfta bulunarak Ali Seydi, tüm cephelerdeki milli başarısızlıklara mucizevi çözüm olarak bedensel aktiviteler yoluyla bedenin yeniden düzeltilmesi çağrısında bulunuyordu. Sonuç olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda siyasi öznenin bedeni de, yeni çalışma ve çalışkanlık kavramsallaştırmalarıyla iç içe geçmeye başladı.

İmparatorluğun kültür üreticileri, Balkan Savaşları'ndaki yenilgiyi tarihsel bir an olarak tanımladılar. Onlara göre

Vatandaşlar ve Kahraman Erkekler: Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı Dönemlerinde Beden Terbiyesi Aracılığıyla İdeal Erkekliğin Kurgulanması", *Erkek Millet Asker Millet: Türkiye'de Militarizm, Milliyetçilik ve Erkek(lik)ler* içinde, Nurseli Yeşim Sünbüloğlu (ed.) (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).

[2] Ali Seydi, *Musahebat-ı Ahlakiye* (İstanbul: Tefeyyüz Kitabhanesi, Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1332), 21-2.

bu yenilgi bir uyanış çağrısı olma işlevi gördü. Bu anlamda çalışkanlık için seferberlik, bedene dair modern kavramsallaştırmalar ve ulus oluşumu arasında seçici bir benzeştirme kuruldu.[3] Balkan Savaşları sırasında ve sonrasında yaşanan tartışmaların incelendiği bu bölümde sağlıklı, çalışkan ve askerileştirilmiş beden kavramsallaştırmalarının geç dönem Osmanlı toplumundaki çalışkanlık kültürünün bir parçası hâline geldiği öne sürülecektir. Hem bir müdahale alanı hem de millet için bir mecaz olarak siyasi öznenin bedenine ilişkin bu değişen kavramsallaştırmaların izini sürmek, bu kültürü yeni bir yolla anlamanın önünü açacaktır.

Balkan Savaşları sırasındaki seferberliğin genel beden politikasındaki çalışkanlık formülleştirmeleri üzerindeki kültürel etkilerine odaklanarak, bu bölümde 1913'ten sonra çalışkan bir beden yaratmaya yönelik yaygın çağrıların, zaten siyasileşmiş bir bedeni askerileştiren bir sürece işaret ettiği savunulacaktır. Bir önceki yüzyılın ikinci yarısı boyunca, siyasi öznelerin çalışkan ve kabiliyetli bedenleri söylem açısından milli bir kaynak olarak inşa edilirken, Balkan Savaşları'ndaki yenilgi hararetli tartışmaları ve meseleyi oldukça askerileştiren reformların çoğalmasını tetikledi. Balkan Savaşları'nın ardından Birinci Dünya Savaşı'nın dört korkunç yılı yaşandı ve hemen akabinde de ülkede sömürgeci güçlere karşı bölgesel savaşlar gelişti. Bu süre zarfında vatandaşların bedenleri ve çalışkanlıkları kalıcı askerî anlamlar kazandı.[4]

[3] Geç Osmanlı İmparatorluğu'nda ve erken Cumhuriyet Türkiyesi'nde spor ve fizik kültür için bkz. Yiğit Akın, "*Gürbüz ve Yavuz Evlatlar*" *Erken Cumhuriyette Beden Terbiyesi ve Spor* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004); Atıf Kahraman, *Osmanlı Devletinde Spor* (Ankara: TC Kültür Bakanlığı, 1995). Beden ve özne oluşumu üzerine yapılan araştırmaları genişleten bir çalışma için bkz. Jacob, *Working Out Egypt*. Yücel Yanıkdağ'ın çalışması, Osmanlı askerlerinin deneyimlerine odaklanarak beden sağlığı, çalışkanlık, erkeklik ve vatandaşlık kavramsallaştırmalarını inceler. Yücel Yanıkdağ, *Healing the Nation: Prisoners of War, Medicine and Nationalism in Turkey, 1914–1939* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014).

[4] Türkiye Cumhuriyeti'nde milliyetçiliğin militarizm üzerinden nasıl inşa edildiği

4.1. Bedeni Ahlaki Bir Disiplin Meselesi Hâline Getirmek

Beden, siyasi metaforlar için her zaman zengin bir temel oluşturur. Örneğin Kâtip Çelebi (1609-1657), İbn Haldun'a benzer biçimde, siyasi bedeni canlı bir organizmaya benzetmiştir. Herhangi bir organizma gibi siyasi beden de büyüme, olgunlaşma ve gerileme aşamalarından geçiyordu. Canlı organizma metaforuna yapılan atıflar, toplumun insana benzetildiği [*anthropomorphic*] yorumları da içeriyordu ve bu yorumlarda dört yüksek mevki, Hipokrat'ın geliştirdiği Humoral Tıp Teorisindeki dört bedensel unsura karşılık geliyordu. Kâtip Çelebi, baş yönetici olan padişahı tüm bu unsurları dengelemekten sorumlu bir hekim olarak tahayyül ediyordu.[5]

İnsan topluluklarını insan bedenine benzetmek yaygın olsa da, siyasi bedenin anlamı her dönem değişmiştir. Toplumsal alanın gelişimini beden metaforu üzerinden izlemek mümkündür. Örneğin Mary Poovey'nin İngiltere üzerinden gösterdiği gibi, 17. yüzyılda "beden politikası" kavramı sadece İngiliz toplumunun siyasi unsurlarına (elbette siyaseti kontrol edenler tarafından dar bir şekilde tanımlanarak) atıfta bulunurken, 19. yüzyıla gelindiğinde bu kavram İngiliz toplumunu organik bir bütün olarak temsil etmeye başladı.[6] Benzer şekilde Kâtip Çelebi'nin idealize ettiği dünyada, her toplumsal unsurun ayrı birer rolü vardı, ancak sadece baş yöneticinin siyasi bir rolü, yani müdahale etme ve doğru dengeyi kurma hakkı ve görevi vardı. Bu yaklaşım hiç şüphesiz metaforlarla yüklü oldukça idealize edilmiş bir dünya vizyonu sunar ve kimin siyasi olup olamayacağını belirleyebilen kişilerin vizyonlarını yansıtır. Ussama Makdisi'nin 19. yüzyıl öncesi Cebel-i

için bkz. Ayşe Gül Altınay, *The Myth of the Military Nation: Militarism, Gender, and Education in Turkey* (New York: Palgrave Macmillan, 2004).

5 Fleischer, "Royal Authority", 46-68.

6 Mary Poovey, *Making a Social Body: British Cultural Formation 1830–1864* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 1-24.

Lübnan sancağına ilişkin incelemesi, sınırlandırılmış siyaset tanımının imparatorluğun ücra bir köşesindeki yetkililerin eylemlerine nasıl yön verdiğini ortaya koyar. Siyasi alandaki hiyerarşilerine göre insanlar, yönetici seçkinler tarafından iki gruba ayrılıyordu: söz sahipleri ve sıradan halk [*juhhal*]. Sıradan halkın cahil olduğu varsayılıyordu ve başka bir deyişle siyasetten bihaber olduğu düşünülüyordu.[7]

19. yüzyılda, vatandaşların sahip olduğu bedensel güç, toplumsal ve siyasi meselelere faal biçimde dâhil olabilmelerinin ön koşulu olarak görülüyordu. Louis Querton 1905'te ilerlemenin, "insan makinesinin inşasına, korunmasına ve verimliliğinin artırılmasına" yönelik devlet müdahalesine dayandığını savunuyordu.[8] Gerçekten de insan bedeninin bir metaforu olarak motor, modern vatandaşlık kavramının tarihiyle iç içe geçmiştir. Victoria dönemi Britanya'sında bedensel aktivitelere katılmak, faal bir vatandaşlık için gerekli olan disiplini ve cesareti kazanmanın bir yolu olarak görülüyordu.[9] Bir iktidar mecrası olarak kavramsallaştırılan beden, 19 ve 20. yüzyıl Avrupa'sında ideolojik bölünmelerle birlikte bilimsel ilginin de odağı hâline geldi.[10] Termodinamik alanındaki bilimsel keşifler insan bedeni, emek, güç ve yorgunluk hakkında çeşitli bilimsel deneylerin yapılmasının önünü açtı. Bu deneylerden ortaya çıkan çalışkanlığı konu edinen bilim, bedeni bir motor olarak gördü ve çalışkanlığı en üst düzeye çıkarıp yorgunluğu en aza indirerek iş ve boş zaman arasında en iyi dengeyi bulmaya çalıştı. Ancak bedene dair gelişen kavramsallaştırmalar sadece bilimsel keşiflerin ürünü olarak görülmemelidir, zira hem bedene dair kavramsallaştırmalar hem de bilim, insan bedenine yararlanılması

[7] Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 34-5.

[8] Rabinbach, *The Human Motor*, 207. Alıntı yaptığı çalışma için: Louis Querton, *L'augmentation du rendement de la machine humaine* (Brüksel: Misch and Thron, 1905), 4.

[9] Bruce Haley, *The Healthy Body and Victorian Culture* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978), 123-40.

[10] Rabinbach, *The Human Motor*, 45-68.

gereken bir kaynak olarak bakan değişen kültürel ve siyasi çerçevelerin ürünüdür.[11]

Osmanlı İmparatorluğu'nda bu yeni kavramsallaştırmalarla insan bedeni, çalışkanlık/tembellik ve iş zamanı/boş zaman gibi bir dizi modern ikiliğin geç Osmanlı toplumunda hegemonik hâle geldiği bir dönemde ele alındı. Siyasi öznenin bedeni, 19. yüzyılın reformlar döneminde, "toplumsal" olanın ortaya çıkışının bir parçası ve bir müdahale ve disiplin alanı olarak Osmanlı reformcularının gündemine girdi.[12] Bu dönemde tembel, miskin ve hareketsiz gibi sıfatlar "eski ve mazide kalmış" dünyayla ilişkilendirilen sıfatlardı. Çalışkan, üretken ve faal gibi sıfatlar ise her vatandaşın arzulaması gereken hedef nitelikler hâline geldi. Bedene yönelik bu ilgi, Osmanlı nüfusunun doğasına ve bu nüfusun ilerleme konusunda sahip olduğu varsayılan rolüne dair oldukça yerleşik bir kaygının parçasıydı.

Balkan Savaşları'ndan ve Ali Seydi'nin bu savaştaki yenilgi üzerine düşüncelerini kaleme almasından bir süre önce, Osmanlı reformcuları söylemsel olarak bedeni, üretken ve çalışkan ideal vatandaşın merkezi olarak inşa ettiler. 19. yüzyıl ahlakçıları, ahlaklı bir bireyin, bedenini milletin gücünün bir parçası olarak gören kişi olduğu fikrinin yaygınlaşmasında önemli bir rol oynadılar. Kabiliyetli ve faal beden, tembellik hastalığına karşı ilk savunma hattı olarak görüldü. Bu ahlakçılar, ahlaki ve fiziksel düzenin çalışkanlık aracılığıyla birbirlerini tamamladığı şeklindeki ilkeyi vurguladılar.[13] Osmanlı ahlak-

[11] Bryan S. Turner, *The Body and Society* (Londra: Sage Publications, 2008), 11.

[12] Toplumsallık gibi alanların nasıl bilgi/iktidar üretimi alanları hâline geldiğine dair bir tartışma için bkz. Poovay, *Making a Social Body*, 1-24.

[13] Bu bölümün odak noktası, çalışkan bedenin nasıl bir ahlak konusu hâline geldiği üzerine olduğundan, Osmanlı İmparatorluğu'nda jimnastiği ve sporu ele alan kitapları incelemedim. Osmanlı İmparatorluğu'nda jimnastik ve spor kitaplarına örnek olarak şunlar verilebilir: Nazım Şerafeddin, *Bahçe ve Salonlarda Cimnastik Talimi, yahud Bi't-tedric Cümle-i Adliyenin Neşv u Nemasına Mahsus Tecarib-i Bedeniye Eğlenceleriyle Her Yerde İcrası Kabil Bila Echize Talimat-i Makuleden Bahis Sıhhatnüma* (İstanbul: Matbaa-yı Tokatlıyan, 1302/1884-5); Ahmed Nazmi and Bekir Sıdkı, *Yeni Usul Osmanlı Terbiye-i Bedeniye Dersleri* (İstanbul: Necm-i

çıları, ideal bir Osmanlı İmparatorluğu'nun, bedenini nasıl değerli bir varlık olarak görmesi gerektiğini ayrıntılı biçimde açıkladılar ve beden sağlığının korunmasına, yani hijyene ve sağlığı korumaya (hıfzıssıhha)[14] kitaplarında bölümler ayırarak, sağlık konusunu ahlakın temel bir unsuru hâline getirdiler. Birinci Bölümde ele alınan Osmanlı ahlakçısı Ali Rıza bu ahlakçılardan biriydi. Tembelliğin insan bedenine hem fiziksel hem de manevi olarak nasıl zarar verdiğini tartışan Ali Rıza, çalışkan olmanın sağlığa faydalarını savunyordu.[15] Bu dönemde çalışma ile insan çabası (*mesai ve a'mal-i beşeriye*) ve hem bedene hem de ruha ait görevler, bedensel ve ruhsal olanı birbirine bağlayan bir köprü olarak sunulmaktaydı.[16] Abdurrahman Şeref de tembel kişiyi bedensel ve ruhsal güçlerini geliştirmeyen kişi olarak tanımlıyordu.[17] *İlm-i Ahlak* adlı eserinde Abdurrahman Şeref, kişinin bedenine karşı görevinin üç bileşeni olduğunu ve temizliğe dikkat etmesi, yorgunluğa karşı bir mücadele yöntemi olarak jimnastik yapması ve itidalli olması gerektiğini açıklıyordu.[18] Ona göre bedenin ihmal edilmesi ahlak ilmiyle çelişen bir durumdu.[19]

Dolayısıyla bu dönemde, bedenlerini güçlendirme görevinden kaçınanlar toplumsal sorun olarak görülüyordu, zira bu kişilerin hareketsiz ve uyuşuk bedenleri imparatorluğun içten çöküşüne neden olacaktı. Bu doğrultuda *Mufassal Ahlak-ı Medeni* (*Detaylı Medeni Ahlak*) isimli eserinde Ali İrfan, vatanın

İstikbal Matbaası, 1327/1911). Başka kitaplar için bu bölümün 103 numaralı dipnotuna bakınız.

[14] Örneğin, hijyen ve sağlığın korunması hakkındaki kitabının giriş yazısında Hüseyin Remzi, hıfzıssıhhanın ahlak eğitimi için en önemli bilgi birikimi olduğunu savunur ve "modern ülkelerde" (*memalik-i mütemeddine*) hijyen eğitiminin ahlak eğitiminden önce geldiğini belirtir. Hüseyin Remzi, sağlık konusunda ilerleme kaydetmek için insanların hijyen yasalarını iyi bilmesi gerektiğini öne sürer. Hüseyin Remzi, *Ahlak-ı Hamidi*, 43.

[15] Ali Rıza, *Kızlara Mahsus İlm-i Ahlak, Birinci Kısım*, 12, 30-1.

[16] Hüseyin Remzi, *Ahlak-ı Hamidi*, 50-1.

[17] Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlak*, 76-7.

[18] *Age.*, 62-3.

[19] *Age.*, 63.

geleceğinin ve milletin kurtuluşunun vatandaşlarının beden sağlığına bağlı olduğunu vurguladı.[20] Ali Rıza da aynı mantıkla "vazife-i nefsiye" başlıklı bölümde öğrencilere her gün egzersiz yapmalarını tavsiye etti.[21] Tıbbı bir dil kullanan Ali Rıza, toplumda tembelliğin bir bedenden diğerine yayıldığını savundu.[22] Kişinin bedeni bir bütün olarak Osmanlı milleti için bir mecazdı ve tembellik de bireysel bir sorun olmaktan ziyade bir salgın bir hastalıktı.

Ahlak metinlerinin normatif dilinde, ideal Osmanlı mensubunu çevreleyen hatlar, somutlaştırılmış milli nitelikleri açısından ele alındı. Ali Seydi'ye göre ideal Osmanlı, bulunması gereken kayıp bir hazineydi. "Atalarımız, biniçilik, cirit oynamak, güreşmek ve yürüyüş yapmak gibi vücudu güçlendiren uygulamalara büyük önem vermişlerdir." Bu askeri sporlar terk edildiği için "ırkımız, milletimiz büyük bir uyuşukluk ve tembellik içine düşmüştür."[23] Pek çok yazar, tembelliğin birçok Oryantalistin öne sürdüğü gibi Osmanlıların doğasında var olan bir özellik olmadığını kanıtlamak amacıyla "eski" Osmanlı'nın askerî gücünü gündemine aldı.[24] 1914 yılında İsmail Hakkı,[25] "Eskiden (millet olarak) eyleme karşı büyük bir sevgi beslerdik, [bu] dine olan sevgimizle eşdeğer [idi]" demiştir.[26] Dolayısıyla ideal Osmanlı ve onun ideal bedeni hem bir gelecek projesi hem de Osmanlı tarihinin bir izdüşümüydü. İlki acilen ulaşılması gereken bir "milli hedef" iken, ikincisi seçilmiş bir milli tarihin formülleştirilmesi ve üretimiydi.

[20] Ali İrfan (Eğribozi), *Mufassal Ahlak-ı Medeni* (İstanbul: 1328-9/ 1912-14), 4.
[21] Ali Rıza, *Kızlara Mahsus İlm-i Ahlak*, *Birinci Kısım*, 24-5.
[22] *Age*., 30.
[23] Ali Seydi, *Musahebat-ı Ahlakiye*, 21.
[24] Oryantalist söylemler için bu kitabın Giriş Bölümüne bakınız.
[25] İsmail (İsmayıl) Hakkı (Baltacıoğlu) (1886-1978) geç Osmanlı döneminde ve erken cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde yaşamış yazar ve eğitimcidir. Hayatının ilerleyen dönemlerinde adını İsmayıl olarak değiştirmiştir. Kendisine yapacağım atıflar, hayatının o döneminde hangi ismi kullandığına göre olacaktır.
[26] İsmail (İsmayıl) Hakkı (Baltacıoğlu), *Terbiye ve İman* (İstanbul: Yeni Turan Matbaası, 1915), 49.

Elbette her yazar tembellik sorununu durumsal bir mesele olarak ele almadı. Ne de olsa Osmanlı İmparatorluğu'nun geçmişi ve özü tartışmalı konulardı. Örneğin materyalist düşünceleriyle tanınan Baha Tevfik (1884-1914), başlangıç döneminde de "ideal bir Osmanlı" olmadığını savunuyordu: "Bugünkü tembellik, ahlâksızlık, medeniyetsizlik tamamiyle dünkü millî gururun, kibrin, akıncılığın, göçebeliğin yeniçeri kavgalarının isimlerini değiştirmiş şekilleridir."[27] Paradoksal biçimde, "Osmanlı karakterinin" bir yandan bir ideale yükseltilmesi ve bir yandan da aynı ölçüde aşağılanması, milliyetçi söylemlerin olmazsa olmazı tarihsel özcülük anlatılarının bir yansımasıydı.

4.2. Bir "Manevi İnkılâp" Olarak Savaş

Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin eğitimcilerine seslendiği 1932 tarihli kitabında İsmayıl Hakkı, kazanılsın ya da kaybedilsin, savaşların "manevi inkılâpların" (ahlaki devrimlerin) nedeni olarak görülmesi gerektiğini belirtir. İsmayıl Hakkı kitabında, 10 yıl boyunca süren savaşlar sırasında "masum" Anadolu gençliği ile eğitimli kentlilerin siperlerde bir araya gelerek ruhlarında bir kaynaşma olduğunu savunur. Farklı geçmişlere sahip askerler düşmana karşı birlikte savaşmış, fikir alışverişinde bulunmuş ve böylece birbirlerini güçlendirmişti. Yazar, Balkan Savaşları'nın Türkiye'nin gelecekteki tarihi için bir dönüm noktası olduğunu özellikle vurgular. Balkan Savaşları'nın üzücü mirasına rağmen, ona göre bu savaş "Türklerin" *uyanmasına* (intibahına) yardımcı olmuştu.[28]

[27] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (Konya: Selçuk Yayınları, 1966), 230.

[28] İsmail (İsmayıl) Hakkı (Baltacıoğlu), *Mürebbilere* (İstanbul: Suhulet Kütüphanesi, 1932), 39-41. Benzer biçimde Saleh Issa da, Birinci Dünya Savaşı sırasında "Türk ve Arap" askerlerinin kanaat etme erdemiyle sınırlı kaldıklarını ileri sürmüştür. Salim Tamari, *The Year of the Locust: A Soldier's Diary and the Erasure of Palestine's Ottoman Past* (Berkeley, Los Angeles, Londra: University

İsmayıl Hakkı'ya bu perspektifi sağlayan sadece çarpıtılmış bir milliyetçi anlatının geriye dönük bakışı değildi. Aslında Balkan Savaşları'nın milli bir uyanışa yol açtığı ve halkı kendilerini öncü olarak tanımlayan reformcuların liderliğine hazırladığı inancı, bu savaştan hemen sonra bile kamusal alanda yaygın biçimde paylaşıldı. Osmanlı Mebusan Meclisi'nde, 1914 yılında Balkan Savaşı sonrası gerçekleşen toplumsal seferberlikten uyanış hareketi (*hareket-i intibahiye*) olarak bahsedildi.[29] Celal Nuri'nin (İleri) 1913 tarihli *Kadınlarımız* kitabı, bu savaş zamanlarının uyanış (intibah) olduğu anlatısıyla başlıyordu ve yenilginin, halkı aydınların toplumsal eleştirilerine daha açık hâle getirdiğini söylüyordu. Hatta Balkan Savaşları'ndan sonra yaptığı sert eleştirilerden herhangi birini bu savaştaki yenilgi öncesinde dile getirmesi halinde, taşlanarak öldürüleceğini bile iddia ediyordu.[30] 1916'da yazdığı bir kitapta ise Celal Nuri, küçümseyici bir ifadeyle Osmanlıların "milli ahlakının" hiçbir zaman zahmetli bir çabaya dayanmadığını ve çoktan mazide kalmış askeri kudretine dayandığını belirtiyordu.[31] Sonuç olarak Celal Nuri (İleri) gibi reformcular, bu dönemde yapacakları yoğun eleştirilere karşı halkın daha açık görüşlü olacağına inanıyorlardı. Sağlıklı ve kabiliyetli bir beden üretmek için reformların uygulanmasına dair artan aciliyet ve çağrılar, belki de gerçekten Balkan Savaşları'nın "devrimci etkilerine" atfedilebilirdi.

Hem savaşa hazırlık hem de savaşın kendisi devletin dönüşümünün ve toplumsal dönüşümün kaynaklarıdır.[32] Savaşlar sadece birer hadise değildir ve savaş yapmak ile ulus inşasının

of California Press, 2015), 10. Alıntı yaptığı çalışma için: Saleh Issa, *Rijal Raya wa Sekina: Sira Ijtima'yyah wa Siyasiyyah* (Kahire: Dar al-Ahmadi, 2002).

[29] Mustafa Aksakal, *Ottoman Road to War*, 19, quotes "Meclis-i Mebusan Reisinin Nutku", *Tanin*, 20 Mayıs 1914.

[30] Celal Nuri (İleri), *Kadınlarımız, Umumiyeti İtibariyle Kadın Meselesi ve Tarihi/ Müslüman ve Türk Kadınları* (İstanbul: Matbaa-yı İçtihad, 1912), 4-5.

[31] Celal Nuri (İleri), *İlel-i Ahlakiyemiz*, 61.

[32] Ortadoğu'da savaş ve toplumsal değişim için bkz. Steven Heydemann (ed.),

karşılıklı bağımlılığının belirginleştiği toplumsal süreçlerdir.[33] Balkan Savaşları'ndaki yenilgi de, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir ölüm kalım mücadelesi içinde olduğunu göstererek siyasi seçkinlerin düşüncelerini şekillendirdi. Birinci Dünya Savaşı hakkındaki yakın dönemli tarihyazımı, bu savaşta bir taraf olmadan önce bile, Osmanlıların toplumsal meselelere yaklaşımlarının askerî tonlarla yüklü olduğunu teyit eder. Osmanlı askerî personeline ilişkin bazı nesil analizleri, "silahaltındaki millet" (*millet-i müselleha*) mecazı aracılığıyla toplumu bir ordu olarak tasavvur eden fikirlerin giderek yaygınlaştığını açıkça gösterir.[34] Ancak bu analizler, şu ya da bu şekilde orduyla ilişkisi olan erkeklerle sınırlıdır. Kültür üreticileri ve siyasi seçkinler bu dönemde hayatın her alanında topyekûn seferberlik yapılması çağrısında bulundular ve Aksakal'ın da gösterdiği üzere, bu çağrılar "savaşmak ve emperyalist güçlerden bağımsızlığını kazanma fikirleriyle bir araya geldi."[35] 1908 gibi erken bir tarihte, *Beyan'ul Hakk* dergisinde nüfus meselesi üzerine yapılan bir tartışmada konu gene silahlanmış millet (*millet-i müselleha*) kavramına bağlandı: "Her hükümetin silahlanmış bir millet (*millet-i müselleha*) şeklini aldığı (bir zamanda), ülkenin bağımsızlığını korumak an-

War, Institutions, and Social Change in the Middle East (Berkeley: University of California Press, 2000).

[33] 20. yüzyılın başlarında ulus inşası için savaşın neredeyse tamamen yüceltilmesine kıyasla, 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başlarında Osmanlı devlet adamları, bir milletin reform yapmasını ve ilerleme kaydetmesini sağlayanın, uzun barış dönemleri (Sadık Rıfat Paşa'nın deyişiyle *musalaha-i mutemadiye*) olduğuna inanıyordu. Bkz. Mehmet Seyitdanlıoğlu, "Sadık Rıfat Paşa ve Avrupa'nın Ahvaline Dair Risalesi", *Liberal Düşünce* 2 (1996), 115-24.

[34] Handan Nezir Akmeşe, *The Birth of Modern Turkey: Ottoman Military and the March to World War I* (Londra: I. B. Tauris, 2005), 168.

[35] Aksakal, *Ottoman Road to War*, 29. Aksakal'ın savı, Birinci Dünya Savaşı öncesi döneminde Osmanlı İmparatorluğu'ndaki siyasi düşünceyi anlamak açısından önemlidir. Türk milliyetçisi tarihyazımının aksine Aksakal, Enver Paşa'nın Almanların yanında dünya savaşına katılmaya karar veren tek amaca sahip bir diktatör olmadığını ve daha ziyade "halkın ya da en azından daha geniş bir seçkin kesimin Almanya ile ittifakı destekleyip, savaşı imparatorluğun bağımsızlığını ve ekonomik istikrarını geri kazanmak için arzu edilen bir yol olarak gördüğünü" savunur. Bkz. *Age.*, 190.

cak düşmana karşı gönderilecek asker sayısını artırmakla mümkündür."[36] Tüm bunlar için gençlere askeri ideallerin aşılanması gerekiyordu. 1913 yılında Osmanlı hükümeti tarafından Rus-Japon savaşını gözlemlemesi için gönderilen Miralay Pertev, *Rus-Japon Harbinden Alınan Maddi Manevi Dersler* adlı kitabında, Japonların 1905 yılında Ruslara (Osmanlı İmparatorluğu'nun baş düşmanı) karşı elde ettiği başarıda beden eğitiminin oynadığı rolü vurguluyordu. Miralay Pertev şöyle diyordu:

> Biz de Japonlar gibi çocuklarımızda "hiss-i vatanperveri"yi ve "fikr-i askerî"yi tâ mekâtib-i ibtidâiyyeden (ilkokuldan) ibaret telkin eder ve sonra onları orduda hükümdar, vatan ve millet için her an fedâ-i câna hazır bir kahrâman sûretinde yetiştirirsek "Osmanlı Ordusu" Cenâb-ı Hakk'dan başka artık dünyada kimseden korkmaz.[37]

Balkan Savaşları'ndaki yenilgiden sonra, siyasi öznenin bedeni ile çalışkanlık arasında bulunan normatif bağlantıyla ilgilenen buyurucu ahlakçı dil, suçlayıcı bir ton aldı. Beden giderek tembellik ve çalışkanlık arasında bir savaş alanı olarak algılanmaya başlandı. Tembellik milli bir yenilginin nedeni olarak görülürken, çalışkanlık daha da keskin bir tanıma sahip oldu ve savaş faaliyetleri üzerinden anlaşılmaya başlandı.

4.2.1 Askerî Yenilgiye Neden Olmak: Erkek Bedeni

Osmanlı ordularının Birinci Balkan Savaşı'ndaki yenilgisi, sebepleri içeride arayan açıklamaların kapılarını açtı. Yenilginin

[36] "Siyasi açıdan bakıldığında, bir devletin gücünün nüfusunun sayısıyla orantılı olduğunu herkes kabul eder. Sonuç olarak, her devletin 'silahlı millet' pozisyonunu aldığı bir dönemde, (vatanımızın) bağımsızlığının korunması, düşmana karşı seferber edilebilecek asker sayısına bağlıdır." Aynizade Hasan Tahsin, "Nüfus meselesi", *Beyan'ul Hakk* (23 Ramazan 1326/6 Tesrinievvel 1324/19 Ekim 1908), 20-2.

[37] Pertev, *Rus-Japon Harbinden Alınan*, 133. Alıntı ve çeviri için: Handan Nezir Akmeşe, *The Birth of Modern Turkey*, 79.

ardından, imparatorluğun savaşı neden kaybettiğini açıklamaya çalışan koroda, bazı sesler farklı telden çaldı. Ordunun işlevsiz olduğunu belirtenler olduğu gibi, ordu komutanları arasındaki siyasi ayrılıklar ve anlaşmazlıklar ile askerlerin yetersiz eğitimini yenilginin esas nedeni olarak görenler de oldu.[38] Bu dönemde Jön Türklerin reformları orduda henüz kök salmamıştı ve yeni atanan subaylarla eski kadrolar arasında derin ayrılıklar vardı. Dönemin diğer kaynakları ise imparatorluğun pek çok eksikliğinde olduğu gibi, bu konuda da II. Abdülhamid rejimini suçluyordu. Örneğin Ahmed İzzet Paşa'ya göre II. Abdülhamid'in arazi tatbikatlarından kaçınma politikası orduyu gerçek zamanlı manevralarda işe yaramaz hale getirmişti.[39] Ahmed İzzet Paşa bu politikayı, padişahın iyi eğitilmiş bir ordunun kendisini devirebileceği korkusuna bağlıyordu. Ahmed İzzet Paşa, askerî akademilerdeki eğitimin matematik, kozmografya ve edebiyat gibi teorik eğitimlere ağırlık verdiğini, ancak askeri pratiğe önem vermediğini de belirtiyordu. Ona göre Osmanlı ordusunun bir başarısı varsa, bu eğitimlerinden değil, "tabii cengâverlik hassalarından" kaynaklanıyordu.[40]

Osmanlı ordusunun askerî eğitim eksikliğini dile getiren sadece Ahmed İzzet Paşa değildi. II. Abdülhamid dönemindeki ordunun eğitiminde görülen eksiklik nedeniyle, 1908'den sonra yeni uygulamalar yürürlüğe kondu. 1908'in yaz aylarında yapılan askerî tatbikatlar ordunun üzücü durumunu reformcular için daha da belirgin hâle getirdi.[41] Ancak bu

[38] T.C. Genelkurmay Harb Tarihi Başkanlığı (ed.), *Balkan Harbi Tarihi (1912/1913), Harbin Sebepleri, Askeri Hazırlıklar, ve Osmanlı Devletinin Harbe Girişi* (Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1970), 1: 92-132.

[39] Ahmet İzzet Paşa hakkında daha fazla bilgi için bkz. Isa Blumi, *Rethinking the Late Ottoman Empire: A Comparative Social and Political History of Albania and Yemen 1878–1918* (İstanbul: Isis Press, 2003), 171-91. Paşanın otobiyografisi için bkz. Ahmet İzzet Paşa, *Feryadım I* (İstanbul: Nehir Yayınları, 1992).

[40] Alıntı için: Genelkurmay Başkanlığı (ed.), *Balkan Harbi*, 128-9. II. Abdülhamid ve arazi tatbikatları için bkz. Ahmet İzzet Paşa, *Feryadım*, 175.

[41] Genelkurmay Başkanlığı (ed.), *Balkan Harbi*, 130.

tatbikatlar 1911'de Trablusgarp'ın İtalyanlar tarafından işgal edilmesiyle kesintiye uğradı ve Birinci Balkan Savaşı'na kadar tatbikatlara ara verildi. Osmanlı ordusundaki sorunlar, Albay Cemal Bey tarafından yazılan ve daha sonra Mahmud Muhtar Paşa'nın anılarında yer verilen bir raporda açıkça belirtiliyordu.[42] Albay, ordunun uygun eğitimden yoksun olmasının Osmanlılara savaşa mal olduğunu bildiriyordu: "Bu toplayamamak (organize olmak) hususunda askerin, manevi kuvvetinin noksanlığından çok talim ve terbiyesinin yokluğu müessir olmuştur."[43] Ancak yenilginin yetersiz askerî talimden kaynaklandığı inancına karşı çıkanlar da vardı. 1914'te yayımlanan *Terbiye ve İman* adlı eserinde İsmail (İsmayıl) Hakkı, bu minvalde görüş bildiren kişilerden biriydi: "Biz asırlarca oturduysak bundan sorumlu olan, Hıfzıssıhha ve riyazet (hijyen ve beden eğitimi) hakkındaki bilgisizliğimiz değil, dünya ve yaşam hakkındaki nefretimiz, gayzımızdır. (Dünyevi işlerde) İmansızlık, tembelliğin, miskinliğin en büyük nedenidir."[44] Albay Cemal Bey'in raporu, eğitim eksikliğini ve maddi koşulları yenilginin nedeni olarak gören bir yaklaşımı yansıtırken, İsmail Hakkı suçu karakter hatalarına yüklüyordu.

Dönemin kumandanlarının yazılarında yedek askerlerin (redif) ve imparatorluğun askerî okullarından mezun olanların temsilleri arasında büyük bir tezat vardı.[45] Nizamiye ordusundan farklı olarak redif teşkilatı, 1843 askerî reformları

[42] Burada ismi geçen Cemal, geleceğin Cemal Paşa'sıdır. Bu bağlantıyı gösterdiği için Dr. Feroze Yasamee'ye çok teşekkür ederim.

[43] Mahmut Muhtar Paşa, *Balkan Harbi, Üçüncü Kolordu'nun İkinci Doğu Ordusunun Muharebeleri* (İstanbul: Kervan Kitapçılık Basın Sanayi ve Ticaret A.S., 1979), 45.

[44] İsmail (İsmayıl) Hakkı (Baltacıoğlu), *Terbiye ve İman*, 49-50. Ferik (tümgeneral) İzzet Fuad Paşa da benzer şekilde, Türklerin zihinsel ve bedensel olarak tembel oldukları için savaş yeteneklerini kaybettiklerini savunur. Akmeşe, *The Birth of Modern Turkey*, 32. Alıntı yaptığı çalışma için: Ahmet İzzet Paşa, *Serdar* (1970).

[45] Redifin kelime anlamı, "başkasının eyerinin sırtında savaşa giden kişidir." Walter G. Andrews, Najaat Black ve Mehmet Kalpaklı, *Ottoman Lyrical Poetry: An Anthology* (Austin: University of Texas Press, 1997), 17.

sırasında oluşturulmuştu ve insan gücünü askerî talim almış halktan kişiler oluşturuyordu.[46] Dönemin kumandanları tembellik, disiplinsizlik ve hayvanları andıran davranışlar gibi bazı temel özellikleri redif askerlerine atfettiler. Üçüncü Kolordu Komutanı Mahmud Muhtar Paşa anılarında, ordudan ilk firar edenlerin redif askerleri olduğundan yakınıyordu. Paşa bu askerleri durdurmaya çalıştığında, "hayvanlaşmış olan bu mahlûkat" yüzüne bile bakmadan cepheden kaçmıştır.[47] Anlaşıldığı kadarıyla bu askerlerin hayvanlaşmış mahlûkatlığı yaşadıkları korkudan kaynaklanmıyordu ve doğuştan bir hâldi. Mahmud Muhtar Paşa anılarının bir yerinde redif askerlerini "yumru yumru, ihtiyar ve başıbozuk"[48] olarak tanımlamış ve talimli askerlerle kıyaslandığından bu askerlerin "köylerinde hayvaniyete yaklaşmış" olduğunu belirtmiştir.[49] "Hayvanlaşmış" redif ordusundaki bu askerler, miskin bir hayat sürmek ve kahvehanelerde vakit öldürmekle suçlanmıştır.[50]

Geniş bir okuyucu kitlesi için üretilen metinleri gözden geçirirken, yenilginin nedenlerinin çarpıtılmış bir temsilini kabul etme tuzağına düşmek kolaydır. Bu metinlerde sıkça vurgulanan karakter, cehalet ve bedensel zayıflık meseleleri, aslında Osmanlı ordusunun yaşadığı daha somut sorunların üstünü örter. Osmanlı ordusunda 1908'de başlayan örgütsel reformlar, 1910'da çıkarılan Devlet-i Aliyye-i Osmaniye Ordusunun Teşkilat-ı Esasiye Nizamnamesi ile sonuçlandı. Ancak bu yeni örgütsel değişiklikler, insan gücü ve teçhizat yetersizliği nedeniyle ancak kademeli olarak uygulanabildi.

[46] Redif ve onun nizamiyeyle farkı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Akmeşe, *The Birth of Modern Turkey*, 108-14.

[47] Mahmud Muhtar Paşa, *Balkan Harbi*, 158.

[48] *Age.*, 101.

[49] *Age.*, 159. Köylüler hakkında çarpıcı biçimde benzer bir başka tanım için bkz. Weber, *Peasants into Frenchmen*, 149.

[50] Genelkurmay Başkanlığı (ed.), *Balkan Harbi*, 150. O dönemde Osmanlı basını, zaman ve enerji israfının sembolü olan kahvehane karikatürleriyle doluydu. Bkz. Resim 4.1.

Ki redif askerlerinin eğitiminde yapılan reformların da, eğitimli ve eğitimsiz askerler arasındaki dengeyi önemli ölçüde etkileyebilmesi için birkaç yıl boyunca yürürlükte kalması gerekmekteydi.[51]



Resim 4.1 "Ecole d'initiative privée - Teşebbüs-i Şahsi Mektebi," Kalem, 78 (17 Mart 1910), 4.

Osmanlı ordusu konuşlanma hataları, yavaş seferberlik, yetersiz asker sayısı ve saha nakliyesi ve en önemlisi gıda olmak üzere tedarik eksiklikleri gibi pek çok sorundan mustaripti.[52] Bazı askerler kolera salgınını en önemli düşman olarak tespit ettiler.[53] Sahra Dokuzuncu Topçu Alay Kumandanı tarafından Mahmud Muhtar Paşa'ya sunulan bir rapor, Osmanlı askerlerinin karakter kusurlarından ziyade içinde bulunduğu

[51] Akmeşe, *The Birth of Modern Turkey*, 112-14.
[52] Feroze Yasamee, "Armies Defeated Before They Took the Field? The Ottoman Mobilisation of October 1912", *War and Nationalism: The Balkan Wars, 1912–1913, and Their Sociopolitical Implications* içinde, Blumi ve Yavuz (ed.), 251-71.
[53] Mahmud Muhtar Paşa, *Balkan Harbi*, 138.

maddi koşulları vurguluyordu. Raporda, 21 günlük bir süre zarfında askerlere çoğunlukla sıcak yemek yerine "peksimet ve ekmek" verildiği belirtiliyordu:

> Yirmibir günden beri besleyici yiyecekten mahrum kalan kumandan, zâbit ve askerler ile hayvanların güç ve takatten düşerek vatana borçlu oldukları görevi yapmaktan âciz kaldıkları . . . Yukarıda anlatılan mahrumiyetten, yani gıdasızlıktan sağlıklarının bozulduğu ve sağlıksız, hastalıklı bir vücuddan istifade ve hizmet beklenilemeyeceği ve askerlerin ekmek isteriz çığlıklarına dayanılamadığı ve dörder [ikişer yerine] çift hayvan konulduğu halde topların saplanıp kalması hayvanların açlık ve dermansızlığı yüzünden ileri geldiği cihetle alayımızın kumandan, asker ve hayvanlarından fayda beklenildiği takdirde bunların sağlıklarının ve hayatlarının teminat altına alınabilmesi için kanunen verilmesi gereken haklarının tanı olarak verilmesine gayret buyrulması . . . [54]

Alt rütbeli subayların bu ve buna benzer açıklamaları kumandanların raporlarında yer alsa da, halktan gelen askerlerle ilgili metinlerde karakter özelliklerine ve/veya fiziksel eğitim eksikliğine daha fazla önem verildi.

Bu bölümün başında da bahsedildiği üzere, bu dönemde askerî bedene dair eleştiriler kışla sınırları içinde kalmadı. Kültür üreticileri yazılarında yenilgiden toplumun genelini eşit derecede sorumlu tuttular. Milli bedenin var olduğu düşünülen zaafları, seferberlik çağrısında bulunan toplumsal eleştirilerde ortak bir konu hâline geldi. Bu yazarlar, Balkan Savaşları'ndaki yenilgiden sadece ordunun sorumlu olmadığını ve tüm bir milletin ahlaki yozlaşmasının da rolü olduğunu vurguladılar. Askerî eksiklikler ve stratejik aksaklıklar üzerine kapsamlı bir analiz sunan Mahmud Muhtar Paşa bile en

[54] *Age.*, 124-5. Rapor 21 Ekim 1328 tarihlidir. Rediflerin isteksizliğinin bir başka nedeni de Anadolu'dan gelen askerlerin Balkanlar için savaşmaya karşı oldukları söylentisi olabilir. İddialara göre bu askerler "Anadolu'daki dört vilayetin kendilerine yeterli" olduğunu söylüyorlardı. *Age.*, 125-6.

nihayetinde şöyle demiştir: "*Ahlaki* ve ilmi seviyemiz henüz pek geri mertebede bulunmasından dolayı uğradığımız bozgunların ve utanç verici hallerin yalnız orduya değil, bütün millet âid olduğu aşikârdır.[55]

Bu aciliyet bağlamında, Osmanlı vatandaşlarının bedenine ve tembelliğine yönelik yarım asırlık kaygı, kültürel üretimde ezici biçimde görünür hâle geldi. 1912'de, Birinci Balkan Savaşı sırasında yayımlanan *Hakiki bir Müslüman Daima Mükemmel Bir İnsandır* kitabının yazarı Vahyi'nin (Ölmez) düşünceleri bu duruma bir örnektir.[56] Vahyi, 1846'da kurulan ve 1908'de kapatılan Edirne Askeri İdadisi'nde "İlm-i tevhid" üzerinde dersler vermişti. Balkanlarla ilgili olarak şöyle yakınmıştır: "Cehalet ve aptallık, baskı ve tembellik âlemine sıkışıp kalan Müslümanlar bu el değmemiş, verimli topraklardan öylesine acımasız biçimde kovuldu ki, insanlık tarihi bu vahşet için sonsuza dek gözyaşı dökecektir."[57]

Vahyi'nin kitabı, seferberlik döneminde Osmanlı Müslümanlarının uygulamalarına karşı uzun bir söylev olarak düşünülebilir. Daha önce incelenen diğer ahlakçılar gibi o da ilk olarak çalışmanın dini bir görev ve "sürekli bir yükümlülük" (*farz-ı daimi*) olduğunu belirtse de, sıkı çalışmanın her şeyden çok savaşmakla ilgili olduğunu da işaret eder: "Nefs-i emmare dediğimiz benliğimizin aşağı tarafı en çok bu hayırlı işten [savaştan] hoşlanmaz, çünkü iman dairesi içinde, Müslüman olmanın adabına uygun olarak savaşmak ve çok çalışmak, post üzerinde oturup (dua) okumaktan çok daha zordur." Ona göre, "çalışmak ve savaşmak, insanlığın ve İslam'ın birincil görevi ve dini yükümlülüğüydü." (*farz u vacip*)."[58] Vahyi'nin savaş kelimesini tercih etmesi önemlidir. Yazar, dinî çağrışımları olan ve manevi mücadeleye de işaret

[55] *Age.*, 179. Vurgu eklenmiştir.
[56] Vahyi (Ölmez), *Hakiki bir Müslüman Daima Mükemmel Bir İnsandır* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1328/1912).
[57] *Age.*, 143. Bu kitap, Beşinci Bölümde daha ayrıntılı biçimde incelenecektir.
[58] Vahyi (Ölmez), *Hakiki bir Müslüman*, 124-5.

edebilecek cihat kelimesi yerine bu Türkçe kelimeyi seçmiştir. Zira yazar, manevi mücadeleyi (Peygamberin bir sözüne göre büyük Cihad) değil, gerçek anlamda savaşı kastetmektedir.[59] Yazarın çalışmayla ilgili olarak bir Kur'an-ı Kerim ayetine (66:6) yaptığı atıfta ("Ey iman edenler, kendinizi koruyun") bu yaklaşım daha da belirginleşir. Oysaki Kur'an Kerim'de, bu ayetin tam hali, iman edenlerin (Allah'ın emirlerine uyarak) kendilerini cehennem ateşinden korumalarına atıfta bulunur.[60] Ancak Vahyi bu ayeti, Osmanlıların düşmana karşı kendilerini korumaları çağrısını desteklemek için kullanır.

Osmanlı nüfusu çok sayıdaki dış düşmanının işgalinden korkarken, Celal Nuri ülkenin düşmanları listesinin başına "vücudu ifsat edenleri" (yozlaştıranları) yerleştirdi. Celal Nuri 1913'te okuyucularını aşırı tembelliğe, işsizliğe hatta Beyoğlu'ndaki Cadde-i Kebir'de (İstiklal Caddesi) boş boş gezinmeye karşı uyarıyordu. Bunlar Osmanlıların yozlaşmasının başlıca nedenleriydi ve Birinci Balkan Savaşı sırasında Osmanlı ordularını yenerek neredeyse İstanbul kapılarına dayanan Bulgar General Mikhail Savoff'tan çok daha büyük bir düşmandı.[61] Savoff'un kendisinin de Osmanlı eğitim reformlarının bir ürünü olması ironiktir. Savoff, askeri okullar dışında, müfredatına beden eğitimini dâhil eden ilk okul olan Mekteb-i Sultani'nin (diğer adıyla Galatasaray Lisesi) ilk mezunlarından (1876 sınıfı) biriydi.[62]

[59] Cihat kavramının tarihsel nüansları için bkz. Mustafa Aksakal, "'Holy War Made in Germany?' Ottoman Origins of the 1914 Jihad", *War in History* 18, sayı 2 (2011): 184-99.

[60] "Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun. Onun başında, acımasız, güçlü, Allah'ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve kendilerine emredileni yerine getiren melekler vardır." Kur'an-ı Kerim, 66:6.

[61] Celal Nuri (İleri), *Kadınlarımız*, 181.

[62] Eğitimci ve Cumhuriyet dönemi siyasetçilerinden Nafi Atuf Kansu (1891-1949), Abdurrahman Şeref'in Galatasaray Lisesi'nin Osmanlıcılığın bir başarısı olduğu düşüncesini çürütmek için, Savoff'un bu liseden mezun olmasını Osmanlıcılığın bir başarısızlığı olarak gösterir. Kansu, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun ilk on yıllarında şöyle yazmıştır: "Bu tezadı (Savoff'un Galatasaray Lisesi mezunu olması) izah için Osmanlılık siyasetinin boş bir vehimden ibaret olduğunu tasdikten

Celal Nuri (İleri) bu suçlamalarında yalnız değildi. Hafız Hakkı Paşa da (1878-1915) Balkan Savaşları'ndaki hezimeti anlattığı kitabında yenilginin nedenlerini şiddetli bir tonda analiz etti.[63] Harbiye'de Enver Paşa'nın sınıf arkadaşı olan Hafız Hakkı Paşa, Birinci Dünya Savaşı'nda savaşırken, *Bozgun*'u yayımladığı yıl (1915) tifüsten hayatını kaybetti. *Bozgun*'da Osmanlıları "sefalet içinde yüzen bir millet" olarak tanımlayan Hafız Hakkı Paşa, halkın "hakikati" olarak algıladığı şeyi kendi idealiyle karşılaştırarak, erkeklik ile kadınlığa dair kavramsallaştırmasını ortaya koyuyordu: "Bir kere sefalet içinde yüzen, köylüsü gıdasızlıktan, havasızlıktan çürüyen, şehirlisi esrar kahvelerinden sararıp solan, pamuklar içinde kadınlaşan bir milleti düşünelim."[64] Hafız Hakkı Paşa'nın ideal milleti ise bu kırsal ve kentsel nüfusun tam tersi bir imgeydi:

> Bir de insanca yaşayabilen, yiyeceği, evi olan, . . . at üstünde, cirit oyunlarında, sporlarında vakit geçiren şehirlileri ile dinç, tam erkek bir milleti gözönüne getirelim. Şüphesiz ki köylüleri çürümüş, beli bükülmüş, şehirlileri kadınlaşmış millet, diğerinden bin kat ziyade bozgunluğa maruzdur.[65]

Şehirli insanların hareketsizliğinden ve tembelliğinden bahseden Hafız Hakkı Paşa, onları ahlaki açıdan yozlaşmış ve kadınsı olarak tasvir ederken, köylülerin sadece hayatın temel ihtiyaçlarından yoksun olduğunu ve bu nedenle halen erkekliklerini koruyabileceğini düşünüyordu. Mülk ve varlık bir köylünün savaş alanında başarılı olma olasılığını

başka çare yoktur." Kansu, *Türkiye Maarif Tarihi*, 118. Bulgaristan'da iki kez savaş bakanlığına atanan Mikhail Savoff, Sofya askeri akademisinin başkanı olarak da görev yaptı. Savoff, Bulgar ordusunun modernleşmesini sağlayan bir reformcu olarak görülür. Bkz. Joseph Thomas, *Universal Pronouncing Dictionary of Biography and Mythology* (Philadelphia ve Londra: Lippincott and Co., 1915), 2: 2135.

[63] Hafız İsmail Hakkı, *Bozgun* (İstanbul: Tercüman Yayınları, 1972). Kitabın özgün baskısı için: (Dersaadet: Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1915).

[64] *Age.*, 68.

[65] *Age.*, 68.

artıracakken, şehirli insanların spor gibi karakter geliştirici faaliyetlere ihtiyacı vardı. Kökleri romantik imgeleme dayanan "yozlaşmış ve tembel" şehirliler ile cahil ama becerikli köylüler arasındaki ayrım yaygın bir Oryantalist mecazdır.[66] Benzer bir Oryantalist yaklaşımı, Harbiye'de ders veren ve belirli bir Osmanlı askerî kadrosuyla etkileşimiyle tanınan Alman kumandan Baron Von der Goltz'da da görmek mümkündür: "Babası II. Abdülhamid'e sadakatinden dolayı ödüllendirilen ve bu ödülün tadını sonuna kadar çıkaran iyi maaşlı bir memuriyete sahip olan İstanbul Beyefendisi."[67] *Das Volk in Waffen* (*Silahlanmış Millet*) adlı ünlü kitabın yazarı olan Goltz, Türklerin "çetin bir kırsal yaşamla", dinî inançla ve imparatorluk gururuyla şekillenen "savaşçı karakterine" inanıyordu.[68] Goltz, Harbiye mezunu (1892) ve kendisinin öğrencisi olan Pertev Paşa'yla yaptığı özel bir yazışmada, yukarıdaki özellikleri Avrupa'da kentleşme gibi etmenlerin sonucunda zayıflayan savaşçı ruhla karşılaştırmıştı.[69]

Osmanlı İmparatorluğu'nun savaş yenilgileri ile kentli Osmanlı erkek bedenini güçlendirme çağrısı arasındaki bağlantı ilginçtir. Bu bağlantıyı çevreleyen tartışmalar Osmanlı toplumundaki büyük çatlakları gözler önüne serer.[70] Bab-ı Meşihat (Şeyhülislamlık makamı) tarafından yapılan resmi bir duyuruda, savaş sırasında okunacak özel bir dua (*salat-ı tefriciye*) için halk camilere davet edildiğinde, *İçtihad* dergisi yazarları bunu, reformlara karşı olduklarını düşündükleri din kurumuna ve ulemaya karşı saldırılarının bir nedeni hâline getirdiler.[71] Bu doğrultuda ulemanın sert bir eleştirmeni olan

[66] Bu vizyonların İngiltere'nin Irak'taki sömürge politikalarındaki rolü için bkz. Toby Dodge, *Inventing Iraq: The Failure of Nation Building and a History Denied* (New York: Columbia University Press, 2003), 63-81.

[67] Alıntı için bkz. Akmeşe, *The Birth of Modern Turkey*, 23.

[68] Feroze Yasamee, "Colmar Freiherr von der Goltz and the Rebirth of the Ottoman Empire", *Diplomacy and Statecraft* 9, sayı 2 (1998): 91-128.

[69] Alıntı için bkz. Akmeşe, *The Birth of Modern Turkey*, 27.

[70] Bu çatlaklar, kitabın Beşinci Bölümünde daha ayrıntılı biçimde incelenmektedir.

[71] O dönemin İngilteresi'nde de kriz zamanlarında duanın rolü üzerine tartışmalar

Kılıçzade Hakkı, Meşihat'ı suçlayan bir makale kaleme aldı ve şöyle dedi: "Dualarla düşmanlara ihraz-ı galebe ve tefevvuk etmek (üstün gelmek) evâmir ve sünen-i ilahiyeye (ilahi emirlere ve sünnete) mugayyir (aykırı) iken ve bunu bâb-ı meşîhat herkesten iyi bilmek lazım gelirken, Arapça duaları, bir beyanname-i resmi ile halka i'lan ve halkı ve etfâlı (çocukları) iş bu duayı 4444 defa vird (dua) etmeye davet etmek esâsen şîme-i gayret (gayretkeşliği) ve fedakarîyi (özveriyi) hasbu't-terbiye, zayi' etmiş olan 'avâma tembellik ve gayretsizlik için yeni bir vesile-i teşvik olmaz mı?" [72] Anlaşılan Meşihat'ın dua etme çağrısı, *İçtihad* yazarlarının toplumda görmek istedikleri askeri seferberlik fikrine ters düşüyordu. Bir başka *İçtihad* yazarı ve dini kurumların ateşli bir eleştirmeni olan Abdullah Cevdet de Bab-ı Meşihat'ın dua etme çağrısını alaya aldı. Ona göre Bulgarlar eylemleriyle ve çok çalışarak "duanın alasını etmişti" ve böylece milletlerini güçlendirmişti. "Kafataslarımız bomboş. Ne et kaldı derimizin altında, ne kemik, ne kan... Anadolu hasta ve ölüyor."[73] Ülke yakın bir işgal tehdidi altındayken, halkın sahip olduğunu düşündüğü hareketsizliği, Abdullah Cevdet'i milleti hastalıklı bir vücuda benzetmeye yöneltmişti.

Bazıları için ise nefsin tembel eğilimlerinin ortadan kaldırılması ve güçlü bir bedenin oluşturulması savaş yoluyla ulaşılabilecek bir hedefti. Mülazım Ömer isimli *Silah* yazarı, 1909'da savaş olmazsa, milletlerin tembel ve sefil olacaklarını söylüyordu.[74] Savaş sırasında ideal vatandaş kendi bedenini

yaşanmıştır. "O zamanlar İngiliz Başbakanının ya da Birleşik Krallık Özel Konseyi'nin Anglikan kilisesinin üst düzey bir yetkilisinden ulusal krizlere yanıt olarak ulusal bir dua günü çağrısı yapmasını istemesi bir gelenekti. 1865'te sığır vebasına, 1866'da kolera salgınına ve 1871'de genç Galler Prensi'nin (Edward) yakalandığı tifoya çözüm olması umuduyla halka dua etme çağrısı yapıldı." Gieryn, "Boundary-Work", 781-95.

[72] Kılıçzade Hakkı, *İtikadat-ı Batılaya*, 53-4.

[73] Abdullah Cevdet, *İçtihad*, sayı 54 (14 Şubat 1329/27 Şubat 1914), 1221.

[74] Akmeşe, *The Birth of Modern Turkey*, 72. Alıntı yaptığı yazı için: Mülazım Ömer, "Antimilitarism", *Silah*, sayı 3 (10 Ağustos 1325/23 Ağustos 1909), 3.

daha büyük bir beden olan millet için feda ederdi.[75] Bu dönemin ahlak kitapları da, kişinin bedeni ile milletin kurtuluşu arasındaki bir ilişkiyi olduğunu varsayıyordu. 1911 tarihli *Mufassal Ahlak-ı Medeni* adlı eserinde Ali İrfan, vatanın geleceğinin ve milletin kurtuluşunun gelecek neslin bedensel ve ruhsal hayatına (*hayat-ı bedeniye ve hayat-ı ruhiye*) bağlı olduğunu vurguluyordu.[76] Bu kitaplarda millet bir beden olarak tahayyül edilse de, reformcuları kedere boğacak biçimde bu beden hasta, güçsüz ve yozlaşmış bir haldeydi. Daha önce de belirtildiği üzere, çalışma-beden ilişkisi üzerine kapsamlı yazılar kaleme alan ve yenilginin sorumluluğunu faal bir hayat tarzına sahip olmayan genel nüfusa yükleyen Ali Seydi Bey, Osmanlı askerlerinin Balkan Savaşları'nda uzun süreler yürüyemediğini ya da silah tutamadığını ve bu nedenle savaşı "galiz Bulgarlara" karşı kaybettiklerini düşünüyordu.[77] Başka bir deyişle, bir bütün olarak Osmanlı bedeni yenilgiye neden olmak gibi büyük bir suçla itham ediliyordu.

Ali Seydi'nin bu satırları yazmasından birkaç yıl önce ve Balkan Savaşı'nın hemen ardından 1913 yılında, alfabenin ilk harfi olan elif (ا) şeklinde gizemli imzayla bir kitap yayımlandı. *Balkan Harbinde Neden Münhezim Olduk* ismini taşıyan bu kitap, güçlü dışlayıcı savalara başvurarak yenilginin sorumluluğunu kışlaların ötesine, halkın genelinin omuzlarına yükleyen ilk kitaptı.[78] Bu kitabı kaleme alan kişi olduğunu

[75] Bkz. Meira Weiss, "The Body of the Nation: Terrorism and the Embodiment of Nationalism in Contemporary Israel", *Anthropological Quarterly* 75, sayı 1 (2001): 37-62.

[76] Ali İrfan (Eğribozi), *Mufassal Ahlak-ı Medeni*, 4.

[77] Ali Seydi, *Musahebat-ı Ahlakiye*, 22. Ordudaki yaygın gıda kıtlığının bahsi bu kitapta geçmemektedir. Genelkurmay Başkanlığı (ed.), *Balkan Harbi Tarihi*, 148.

[78] Elif, *Balkan Harbinde Neden Münhezim Olduk* (İstanbul: Kitaphane-i İslam ve Askeri, 1913). Ali İhsan Paşa anılarında kitabın kendisine ait olduğunu iddia eder: "(Balkan Harbinde Neden münhezim olduk) ve (Askeri Mağlubiyetlerimizin Esbabı) diye iki küçük kitab yazarak 1913 senesinde kitabcı Hilmi'nin (intibah kütübhanesi) namiyle neşrettiği seri meyanında bastırmıştım. İsmimin yalnız ilk harfini havi olan bu iki eserden gözettiğim maksad, Balkan Harbi mağlubiyeti lekesini silmek için nasıl çalışmak lazım geldiğini hülâsa olarak göstermekti."

yıllar sonra anılarında açıklayan Ali İhsan Paşa (daha sonra Ali İhsan Sabis, 1882-1957), Ali Seydi gibi hemen her olgunun arkasında ahlaki bir nedensellik görme eğiliminde olan bir ahlakçı değildi ve bir askerdi. Kitap, Osmanlı komutanlarını sert biçimde eleştiren birkaç bölüm içerse de, yazar, tembellikleri ve hareketsizlikleri nedeniyle en büyük suçu imparatorluk halkına yüklüyordu. "Milletin Başarısızlıkları" başlıklı bölümde yazar, savaşın sadece iki milletin maddi unsurları arasında değil, aynı zamanda ahlakları arasında da gerçekleştiğini savunuyordu.[79] Görüldüğü kadarıyla bu formülleştirmede, beden her iki cephenin de sembolüdür. Tembel ve miskin olmakla Osmanlı milletine serzenişte bulunan Ali İhsan Paşa, beden terbiyesi konusunu gündeme getirerek Osmanlı milletinden içeriye dönük bir sorgulama talep eder: "Talim cemiyetleriniz nerede? Hani nerede nişancılık cemiyetleriniz? Hiç mi milli ülkünüz yok?"[80] Bunlar kişiye "millete" ait olma hakkını kazandıracak faaliyetlerdi. Sıkı çalışarak ve faal olarak milletine katkıda bulunmayı reddedenler ise eleştiriliyordu. "Herkes yeteneklerine göre milletin iyiliği için çalışmalıdır; buna uymayanlar, bu milletle hiçbir ilgileri olmadığını ilan etmeli ve sonra çenelerini kapatıp bir kenarda oturmalıdır."[81] Bu görüşler, vatandaşın şahsi bedenini siyasi bedene bağladığı gibi, çalışkanlık normlarının millete mensup olmayı nasıl tanımladığını da gösterir. Ali İhsan Paşa bu anlamda çok çalışarak millete katkıda bulunmadığını düşündüğü kişilerin haklarından mahrum bırakılması gerektiğine inanıyordu.

Benzer bir başka dışlayıcı yorumu, Ali İhsan Paşa'nın o sıralar yazarı bilinmeyen kitabının yayıncısı olan Tüccarzade İbrahim Hilmi'de de görmek mümkündür. Tüccarzade İbrahim

Ali İhsan Sabis, *Harp Hatıralarım* (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1943), 1: 19. Bu kitabın yazarının kim olduğu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ali Birinci, "Sultan Abdülhamid'in Hatıra Defteri Meselesi", *Divan-İlmî Araştırmalar* sayı 19 (2005): 177-94.

[79] Elif, *Balkan Harbinde*, 85.

[80] *Age.*, 86.

[81] *Age.*, 88.

Hilmi, aynı kitabın giriş yazısında Balkan Savaşları'nın hemen ardından Anadolu'ya ve Suriye'ye dair izlenimlerini aktardı ve yeni yenilgilerin yakın olduğunu tahmininde bulundu: "Eğer işe yaramaz ve kötü niyetli kişileri ayıklamaz ve çalışkanlık ve düzen dolu bir hayata atılmazsak." Tüccarzade İbrahim Hilmi'ye göre, millete katkıda bulunmayanlar sadece millet adına konuşma hakkından mahrum bırakılmamalı ve aynı zamanda milletten de ayıklanmalıydı.[82] Bu görüşler, dışlayıcı yaklaşımların genişleyen sınırlarını ve bunların kamuoyu önünde sorgulanmadan dile getirilebilme rahatlığını gösterir.

Osmanlı kültür üreticileri yenilginin anlamını farklı şekillerde yorumladılar. Tüccarzade İbrahim Hilmi gibi bazıları, yenilginin hiçbir şeyi değiştirmediğini üzüntüyle ifade ettiler. Tüccarzade İbrahim Hilmi'ye göre Anadolu, Suriye ve Mısır halkı hiçbir şey olmamış gibi, her zamanki sakinlikleri ve cansızlıklarıyla miskin uykularından uyanma ihtiyacı hissetmeden yaşamayı sürdürüyordu.[83] İnsanlar "eski sükûnet ve zevklerine" geri dönerken, eğitimciler onları eğitmek ve yetiştirmek yerine "kahvehanelerde kâğıt oynuyorlardı."[84] İmparatorlukta tüm olup bitenlerde yeni bir ufuk görenler de yok değildi. Tüccarzade İbrahim Hilmi'nin kasvetli yenilgi duygusunun aksine, Ali Seydi yenilgide bir umut ışığı görüyordu. Daha önce de belirtildiği üzere, Ali Seydi yenilginin nedeninin Osmanlı İmparatorluğu'nun sağlıksız bedeni olduğunu iddia edenler arasındaydı. Ona göre savaş bir dönüm noktasıydı. Balkan yenilgisinden sonra "izci" programlarına alımlar başlamış, Maarif Nezareti ortaokullarda ve liselerde beden eğitimi dersleri vermeye başlamıştı. Ona göre bu çok önemli bir değişimdi. *Musahebat-ı Ahlakiye*'de yer alan bir

[82] Tüccarzade İbrahim Hilmi, "Naşirin İlavesi", *Balkan Harbinde* içinde, 96.

[83] Ulusların, bireylerin, bir dinin taraftarlarının ya da diaspora topluluklarının uykuda olması yaygın kullanılan bir mecazdır. Örnek için bkz. Steven Hyland, "'Arisen from Deep Slumber': Transnational Politics and Competing Nationalisms among Syrian Immigrants in Argentina, 1900-1922", *Journal of Latin American Studies* 43, sayı 3 (2011): 547-74.

[84] Elif, *Balkan Harbinde*, 92-3.

diyalogda, bir öğretmen talebelerine şöyle diyordu: "'İzciliğe karşı uyanan ilgi, sizleri vatanın muktedir (*kaviyy'ul vücud*) ve yılmaz vatandaşları hâline getirecektir."[85] İzcilik aslında Osmanlı İmparatorluğu'nda neredeyse Avrupa ile aynı zamanda yayıldı (ilerleyen sayfalarda ele alınacaktır). İzciliğe yönelik şevkin ortaya çıkması, sağlıklı bir bedeni milli bir hedef ve milli müfredatın bir parçası hâline getirmek için yarım yüzyıldan fazla süren bir mücadelenin ardından gerçekleşti.

Ali Seydi bir umut ışığı görürken, İsmail Hakkı bu savaşı bir oldubitti olarak karşılayıp, Balkan Savaşları hezimetinin, talihsiz olsa da, "bu dünyayı, bu hayatı, faal olmayı kötüleyen, mezarlık ve hiçlik kültürünü yücelten eski kültürün pençesini gevşettiğine" seviniyordu.[86] İsmail Hakkı, yenilginin "idman" inancını ve coşkusunu uyandırdığını ve böylece hayırlı gelişmelerin önünü açtığını savunuyordu: "Oyunlar, spor faaliyetleri ve izcilik Anadolu'nun ücra köşelerine kadar yayılmaya başladı."[87] Eski kültürün mezara gömüldüğünü, eyleme ve mücadeleye dayalı bir hayatın milletin hedefi olarak ortaya çıktığını belirten İsmail Hakkı, alaycı biçimde eski kültür için bir matem dönemi ilan etti.[88]

4.2.2. Savaşan Milletin Üretimi: Kadın Bedeni

. . . kadınlarımız adeta bir fesleğen saksısı gibi sırf esbâb-ı sefahatten [zevk nesnesi] ma'dud olmak cihetiyle (sayılarak). . . [89]

Osmanlı İmparatorluğu'nda bedenin ve çalışmanın askerileştirilmesi gibi birbirine bağlı olgular toplumun erkek üyeleriyle sınırlı değildi. Çalışkan bir milletin nasıl oluşturulacağı etrafında gelişen tartışmalar, toplumsal cinsiyete dayalı bir

[85] Ali Seydi, *Musahebat-ı Ahlakiye*, 21.
[86] İsmail [İsmayıl] Hakkı [Baltacıoğlu], *Terbiye ve İman*, 43-4.
[87] *Age.*, 43-4.
[88] *Age.*
[89] Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri I*, 248.

anlatının içinde yazıldı. Najmabadi'nin "çifte hamle"[90] olarak adlandırdığı özgürleştirici vaatlerle birleştirilmiş disiplin teknikleri, modernist toplumsal cinsiyet söylemlerinin genel bir özelliğiydi. Bu doğrultuda bir Osmanlı eğitimcisi olan Edhem Nejat, "millette en önemli ve derin görevi taşıyanların anneler olduğunu" savundu.[91] Milletin oluşumu ana rahminde[92] başladığı için annelik, literatürde bir görev olarak sunuldu.

Bu dönemin anlayışına göre anneler bilhassa milletin askerlerini yetiştirmek için görevlendiriliyordu. Hüseyin Remzi, *Hocahanım*'da "vazifesini bilen bir anne, dini, devleti ve vatanı uğruna canını verebilecek (*efna-yi vücud*) bir evlat yetiştirmek için can atar ve onları bu yönde eğitir" der.[93] Bir anne, Hüseyin Remzi'nin "mürted" olarak nitelendirdiği askerlikten kaçan bir kocayla elbette böyle bir çocuk yetiştiremezdi.[94] Görevlerinin bilincinde olan müstakbel erkeklerle evlenmek ve sağlıklı, sağlam çocuklar yetiştirmek milletin kadınlarının en önemli görevleri olarak görülüyordu.

Çalışma ve tembelliğe dair yerleşik ikilik, kadınların bu kategorilerden birisine yerleştirilmesini gerektiriyordu.[95] Celal Nuri (İleri), Balkan Savaşları'nın patlak verdiği 1912 yılında,

[90] Najmabadi, *Women with Mustaches*, 185.

[91] Edhem Nejat, "Çocuğun Terbiyesinde Valide", *Sırat-ı Müstakim* 7, sayı 157 (1327/1911-12): 13-15. Edhem Nejat, 20. yüzyılın başlarında ideolojik kimliklerin değişkenliğini yansıtan ilgi çekici bir isimdir. Bu bölümde alıntılanan eserleri, 1910'ların başlarına giden erken dönem çalışmalarını kapsar. Edhem Nejat bu dönemde genellikle İslamcı eğilimleriyle bilinen *Sırat-ı Müstakim* dergisinde eğitimle ilgili makaleler yayımlamıştır. 1910'ların sonlarında ise Türk milliyetçiliğini savunmuştur. Ardından 1918-19'da Alman devrimci hareketinde yer alan Edhem Nejat, Türkiye'ye döndükten sonra Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Partisi'nde faal olarak çalışmıştır. Gayri resmi anlatılara göre, Türk yetkililer tarafından reddedildikten sonra Mustafa Suphi ile birlikte Sovyetler Birliği'ne dönmeye çalışırken, Karadeniz'de öldürülmüştür.

[92] Najmabadi, *Women with Mustaches*, 184.

[93] Hüseyin Remzi, *Hocahanım, Hanımkızlara*, 161. Bu tartışma "Askerlik" başlıklı bölümde yer alır. Yazar, bir gün tüm kız öğrencilerinin şehit ya da gazi annesi olmalarını dilediğini ifade eder.

[94] *Age.*, 166.

[95] Kadınların ev dışında çalışıp çalışmamaları Osmanlı İmparatorluğu'nda en çok tartışılan konulardan biriydi. Karakışla, bu tartışmaların Birinci Dünya Savaşı

milletin hızla yozlaşmakta olduğunu kadınlar üzerinden savunuyordu. ""Kadınlarımız işe gitmeyerek ve sürekli oturarak vücutlarının fizyolojik gelişimini engelliyorlar." "İstanbul sokaklarında normal diyebileceğimiz bir vücuda sahip kadına nadiren rastlarız." Celal Nuri'ye göre, ülkedeki vücut tipleri üzerine bir anket yapılsa, "Türk kadınlarının birçoğunun şekilsiz ve anormal biçimlere sahip olduğu" ortaya çıkacaktır.[96] Dolayısıyla çalışmayan kadınlar milletin gelişimini engellediği gibi, erkeklerin göz zevkini de bozuyordu.

Biçimsiz olarak görülen Osmanlı kadınları işe yaramaz çocuklar doğurmakla da suçlanıyordu. Edhem Nejat'a göre Türk çocukları hastalıklı, zayıf, tembel ve hatta ahmaktı, bedenleri hareketsizlikten çürümüştü ve ten renkleri her zaman soluktu. Edhem Nejat, Anadolu'yu gezen herkesin, bir zamanların yüce Türk milletinin çocuklarını bu hâlde göreceğini ve bunun başkent sınırlarının çok ötesinde bir toplumsal sorun olduğunu anlayacağını savunuyordu. Ona göre "Osmanlılık cihanı," memleketteki çocuklar iyi eğitim alamadığı için çöküyordu ve yazar bunun suçunu Osmanlı annelerine yüklüyordu.[97]

Reformcuların kaygısı, "geri kalmış geleneklere" bağlı annelerin bu "geri kalmışlığı" çocuklarına nasıl aktaracağıyla ilgiliydi. Osmanlı anneleri sadece cahil değillerdi, aynı zamanda batıl inançları da milletin yeni nesillerini "zehirliyordu." Edhem Nejat, çocukların karşı karşıya olduğu en büyük tehlikenin annelerinin cahilce pratikleri, özellikle de sağlıklı bir bedene sahip olmakla ilgili pratikler olduğunu düşünüyordu. Ona göre disiplin, doğumun gerçekleştiği odada başlamalıydı. Odayı dolduran ziyaretçiler anneyi yorduğu gibi, yeni doğan çocuğun ihtiyaç duyduğu havayı da kirletiyordu. Edhem Nejat ayrıca mikrop tehdidine rağmen, yaşlı kadınların nazardan

sırasında kadınların hayatta kalmak için çalışmak zorunda kalmalarıyla dindiğini savunur. Karakışla, *Women, War, and Work in the Ottoman Empire*, 49-52, 91.

[96] *Age.*

[97] Edhem Nejat, "Çocuğun Terbiyesinde Valide", 13-15.

korunmak için yaptıkları "tükürme ritüelinin" önüne geçememekten de yakınıyordu. Onun açısından gerçek ve mecazi anlamıyla bu zehirlenme, çocuk hayatını kaybedene ya da bedensel ve zihinsel açıdan zayıf bir yetişkin olana kadar devam ediyordu.[98]

Balkan Savaşları sırasında yapılan edebi üretime bakıldığında, aylak bedene dair kaygının toplumsal cinsiyet rollerine nasıl yansıdığını görmek mümkün hâle gelir. Süleyman Sırrı'nın Balkan Savaşları sırasında yazdığı *Gayz* isimli oyununda, aylak beden roman okuyan ve askerlik görevinden kaçan edebi karakterlerde somutlaşır.[99] Günlerini ayaklarını uzatmış bir vaziyette Avrupa romanları okuyarak geçiren oyunun başkarakteri, zamanını boşa harcadığı ve düşmana karşı savaşma görevini yerine getirmediği için alaya alınır. Başkarakterin hemşire olarak çalıştığı cepheden yeni dönen kız kardeşi, onun tembelliğini ve işe yaramazlığını ifşa eder ve onu harekete geçmeye davet eder. Oyunun sonunda, başkarakterin atıl enerjisi, Avrupai hayat tarzına karşı duyduğu çarpık hayranlık durumundan faal ve sadık bir askere dönüşür. İronik biçimde savaşamayacağı düşünülen bir kadın, erkek karakteri utandırınca, erkek kahraman *eril* zihinsel ve fiziki kabiliyetlerini anavatanının hizmetine sunabilir hale gelir ve orduya katılır. Oyundaki kadın ve erkek karakterler ve onlar arasındaki ilişki, dönemin açıkça askerileştirilmiş çalışma ahlakı ile toplumsal cinsiyet kavramsallaştırmalarının mükemmel bir karışımını somutlaştırır. Kadın, cephede yaralı askerlerin, evde ise yaralı erkekliğin tedavisine yardım eden bir hemşire (onun "bakım" meziyetlerini ortaya çıkaran bir meslek) olarak çalışarak görevlerini yerine getirir. Erkek karakteri utandırdığında, gerçek savaşçı ayağa kalkıp, vatansever bir asker olarak erkeklik potansiyelini tam anlamıyla yerine getirir.

[98] *Age.*, 15.

[99] Süleyman Sırrı, *Gayz, Bir Perdelik Milli Tiyatro* (İstanbul: 1328/1912). Ayrıca bkz. Alemdar Yalçın, *II. Meşrutiyette Tiyatro Edebiyatı Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2002), 143-4.

4.3 Askerileştirilmiş Beden

> Evet, bu memlekette terbiye-i avam herşeyden evvel elifbakıraat okutmak değil; her şeyden evvel Rumeli muharebelerinde pusuya yatacak, karlara kışlara tahammül edecek sağlamlıkta bit beden; dünyayı, eşyayı görecek, ormanlarını yakmayacak, madenlerini işletecek, tayyareden ürkmeyecek bir akıl, fikir; milletini bayrağını sevecek, pis kokulardan nefret edecek bir kalp ve his . . . yaratmak, ahaliyi bütün bu gibi maneviyat ile donatmaktır.[100]

Balkan Savaşları'ndaki yenilgi ile beden eğitimine, spora ve bedensel aktivitelere yönelik yeni keşfedilen heves arasında kurulan bağlantının, bu bölümde incelenen yazarlar tarafından abartıldığı muhakkaktır. Balkan yenilgisi onların sunduğu gibi bir başlangıç değildi. Daha önce de gösterildiği üzere, bedene ilişkin söylem aslında bir süredir çeşitli şekillerde gelişmekteydi. Ahlak kitaplarının beden ve onun millet açısından rolü üzerindeki normatif otoritesi dışında, jimnastik ve beden eğitimi üzerine yayınlar da 19. yüzyıl boyunca giderek daha popüler hâle geldi. Erken Tanzimat döneminde ortaya çıkan *Risale-i Cimnastik* (1847) ve *Cimnastik Talimnamesi* (1867) gibi çeviri eserlerin yerini kısa süre sonra Faik Ali (Üstünidman) (1859-1942) ve Selim Sırrı (Tarcan) (1874-1957) gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda beden eğitimi konusuna büyük bir şevkle eğilen kişilerin kitapları aldı.[101] 1860'ların başında askerî okulların kurulmasıyla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nda beden eğitimi yerleşik hâle geldi. Daha önce de belirtildiği üzere, askerî okullar dışında öğrencilerine beden eğitimi ve-

[100] İsmail (İsmayıl) Hakkı (Baltacıoğlu), *Terbiye-i Avam* (İstanbul: İkdam Matbaası, 1914), 9.

[101] *Risale-i Cimnastik*, İsmail Paşa (çev.) (İstanbul: İstanbul Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye-i Şahane Matbaası, 1847); *Cimnastik Talimnamesi*, Mustafa Hami (çev) (İstanbul: Mekteb-i Harbiye-i Cenab-ı Mülukane Matbaası, 1867); Ali Faik, *Jimnastik Yahut Riyaziyat-ı Bedeniye* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1890); Selim Sırrı (Tarcan), *İsveç Usulünde Jimnastik, Terbiye-i Bedeniye, Musavverdir* (İstanbul: Kütüphane-i Askeri, 1910).

ren ilk okul 1868 yılında kurulan Galatasaray Lisesi oldu.[102] 1869'da ortaöğretim okullarında beden eğitimi zorunlu hâle getirildi. Yüzyılın başında Mekteb-i Aşiret-i Hümayun'da, Mühendishane-i Hümayun'da, Mülkiye-i Hümayun'da, İstanbul ve İzmir idadilerinde beden eğitimi dersleri müfredatın bir parçasıydı.[103] 1909'da Stockholm'de düzenlenen Beden Terbiyesi Kongresi'ne katılan ve beden eğitiminin öncülerinden olan Selim Sırrı, 1911'de Maarif Nezareti Umumi Müfettişliği'ne atandığında, beden eğitiminin kız okulları da dâhil olmak üzere tüm okullarda kapsamlı biçimde yer almasını sağladı.[104] Ona göre beden terbiyesi, eğitimin kurucu bir unsuruydu ve "Türk gibi kuvvetli" sözündeki ruhun yeniden canlanması, tembelliği alt edecek olan jimnastiğe bağlıydı.[105]

Bu bölümde incelenen yazarlar Balkan yenilgisiyle yaşanan değişimi abartmış olsalar da, askerileştirilmiş aktiviteye, yani izciliğe olan yeni ilgi konusunda dürüstlerdi. İzcilik ilk olarak 1908 yılında Korgeneral Robert Baden-Powell tarafından İngiliz erkek çocuklarını eğitmek için askeri/kolonyal bir proje olarak oluşturuldu. Baden-Powell, İngiliz askerlerinin Boer Savaşı sırasında Afrika topraklarında savaşmaya hazır olmadıklarını ve zorlu koşullarda ve arazilerde savaşma konusunda deneyimli olmadıklarını gözlemlemişti. Osmanlı reformcuları ise Prusya'nın paramiliter gençlik örgütü *Pfadfinder*'den izciliği öğrendiler.[106] İmparatorluktaki izcilik faaliyetleri Avrupa'yla neredeyse eşzamanlı biçimde Osmanlı başkentine de yayıldı. 1910'da sultani (ortaöğretim) okulları, 1911'de ise İstanbul'daki idadiler izcilik faaliyetleri düzenlemeye başladı.[107]

[102] Kansu, *Türkiye Maarif Tarihi*, 119. Ayrıca bkz. Yiğit Akın, *Erken Cumhuriyette Beden*, 49-55. Galatasaray Lisesi, Tevfik Fikret tarafından "doğunun batı ufuklarına açılan ilk penceresi" olarak görülüyordu. Kansu, *Türkiye Maarif Tarihi*, 116.

[103] T. C. Maarif Vekilliği Beden Terbiyesi Umum Müdürlüğü, *XX. Cumhuriyet Yılında Beden Terbiyesi ve Spor* (Ankara: Maarif Vekilliği, 1943), 14.

[104] *Age.*, 15-16.

[105] Akmeşe, *The Birth of Modern Turkey*, 168.

[106] *Age.*, 166.

[107] İsmail Güven, "Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze İzciliğin Gelişimi ve Türk Eğitim Tarihindeki Yeri", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi*

Buna karşılık Manastır (Edhem Nejat idadi müdürüydü) ve Edirne'deki Muallim Mektebi (Nafi Atuf (Kansu) müdürdü) gibi birkaç istisna dışında, izcilik başkentteki belirli okullarla sınırlıydı. Balkan Savaşları'ndan sonra izcilik reformcular arasında daha fazla önem kazandı. Haziran 1913 gibi erken bir tarihte izcilik, Cemal Paşa tarafından kurulan ilk paramiliter gençlik örgütü olan Türk Gücü Cemiyeti altında imparatorlukta kurumsallaştırıldı. Bu derneğin belirtilen amaçlarından biri, bedensel açıdan yozlaşmış insanları sağlam bir milletin parçası hâline getirmekti.[108] Türk Gücü Cemiyeti'ni 1914'te Enver Paşa'nın kurduğu Osmanlı Gücü kulüpleri izledi ve her okulun ve medresenin bu örgütün birer şubesine sahip olması zorunlu kılındı.[109] Osmanlı Gücü kulüplerinin kurulduğu 1914 yılında, İzci Ocağı adı altında izciliğin (daha önceleri keşşaflık olarak bilinirdi) Maarif Nezareti'nden koparılarak Harbiye Nezareti'ne bağlanması manidardır. İzcilik en değerli gençlik programlarından biri olarak görülüyordu ve Harbiye Nazırı Enver Paşa baş izci ilan edildi. Osmanlı toplumunda gelişmekte olan yeni öznelliğin parametreleri (fedakârlık, çalışkanlık ve göreve hazır olma)[110] bu askerileştirilmiş örgütlerde işe koşuldu.

Nisan 1914'te imparatorluğun çeşitli şehirlerinden 262 eğitimci izci toplantısına katıldığında, izcilik artık başkentle sınırlı bir etkinlik değildi.[111] İlk olarak askerî okullarda müfredatın bir parçası olan beden, artık kışla dışında da askeri-

Dergisi 36, sayı 1-2 (2003): 65-73. Osmanlı İmparatorluğu'nda izciliğin ilk öncü isimleri Ahmed ve Abdurrahman Robenson kardeşlerdi. Ahmed, Galatasaray Lisesi'nde ve Abdurrahman ise Kabataş Lisesi'nde beden eğitimi öğretmeni olarak görev yaptı. Bu iki isim hakkında daha fazla bilgi ve biyografileri için bkz. Gökhan Uzgören, *Türk İzcilik Tarihi* (İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2000), 1-13.

[108] Akmeşe, *The Birth of Modern Turkey,* 168.

[109] *Age.*, 171.

[110] İzci yasasının üç yönü birçok Osmanlı ahlak metnindeki bölümlere benzer: Allah'a ve ülkeye karşı görev, başkalarına karşı görev ve kendine karşı görev.

[111] *Keşşaf* dergisine göre (1923), Birinci Dünya Savaşı başladığı sırada, imparatorluktaki gençler gönüllü asker olmak için İstanbul Maltepe'den vapurlara binmişler ve köprüden geçerek Beyazıt'taki Harbiye Nezareti Meydanı'na gitmişlerdir. Uzgören, *Türk İzcilik*, 8-9.

leştirmeye tâbi tutuluyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun son on yılının ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk on yılının karakteristiği hâline gelen askerileştirme, vatandaşların bedeninin *milli* kaygının alanı hâline geldiği süreç dikkate alınmadan anlaşılamaz. Bedenin askerileştirilmesi, dışlayıcı söylemlerle birleştiğinde, savaş yıllarında Ermeniler gibi Anadolu'nun kadim topluluklarına karşı girşilen vahşete katkıda bulunmuş olmalıdır.

Çalışkan, sağlıklı ve kabiliyetli bir milletin kurulması için, milletin yapı taşı olarak beden geleneksel bir tema hâline geldi. Tembellik ve uyuşukluk da dâhil olmak üzere var olduğu düşünülen hastalıkların bu bedenden arındırılması bir gereklilikti. Ahlak kitaplarında bedene ilişkin söylemlerin dönüşümüyle birlikte bu yeni farkındalık söylemsel düzeyde görünür hâle geldi ve eğitim sistemine dâhil edildi. Osmanlı ahlak kitapları, bedenlerin büyük bir toplumsal değişim için kullanılması fikrinin 1912'den çok önce de popüler bir tema olduğunu gösterir. Fakat siyasi çalkantıların ve imparatorluğa karşı bağımsızlık hareketlerinin bağlamında gelişen savaşlar sırasında, reformcuların öngördüğü gibi, kişinin bedeni ile milli beden arasında kurulan bağlantı daha belirgin ve kaçınılmaz hâle geldi. Balkan yenilgisiyle birlikte yaşanan değişim, bedeni milliyetçi söylemin bir parçası hâline getiren yüzyıllık bir pratiğin üzerine inşa edildiği gibi, yeni ortaya çıkan bir söylemi milli düzeyde tartışmasız biçimde görünür kılarak bu söylemin hegemonik hale geldiğine işaret etti.

5
Dışlayıcı Dilin İşleyişi: Siyaset, İktidar ve Çalışkanlık

30 yılı aşkın bir süre tahtta olan II. Abdülhamid'i iktidardan indirilmesini ve 1908 Jön Türk devrimini takip eden günler, tembellik kültürüne karşı verilen mücadelede yeni bir coşkuya tanıklık etti. İmparatorlukta II. Abdülhamid devriyle birlikte yıllarca süregiden sessizliğin tembelliğin bir sonucu olarak görülmesi gibi, 1908 devriminde olup bitenler de halkın istibdada karşı bastırılmış enerjisinin patlaması olarak görüldü.[1] 1908'de Meşrutiyetin yeniden ilan edilmesinden sonra, aralarında ulema sınıfı mensuplarının da bulunduğu reformcular ve dönemin önde gelen aydınları, farklı dünya görüşlerine rağmen, tembelliği ve hareketsizliği, hayatlarının büyük bir kısmında muhalefet ettikleri II. Abdülhamid'in saltanatının alamet-i farikası olarak gösterdiler.[2] Bu, siyasi açıdan farklı kategorilerde bulunan kesimlerin paylaştığı pek çok ortak duruştan biriydi.[3] Birbirlerinden farklı muhalif gruplar, II. Abdülhamid'in istibdadının imparatorluktaki her türlü eylemcilik ve faaliyet umudunu boğduğunu ileri sürüyordu. Artık milletin üzerindeki "uyku battaniyesi" kalktığına

[1] Bilinmeyen Yazar, "Rusya'da İhtilal Hala Ne İçin Muvaffak Olamıyor?", *Şura-yı Ümmet*, sayı 87 (15 Zilhicce 1323/9 Şubat 1906), Alıntılandığı çalışma için: Nader Sohrabi, "Global Waves: What the Young Turks Knew about Other Revolutions and Why It Matters", *Comparative Studies in Society and History* 44, sayı 1 (2002): 45-79.

[2] Celal Nuri'ye göre, II. Abdülhamid döneminde insanların tembelliği katlanarak artmıştı. Celal Nuri (İleri), *Tarih-i Tedeniyat*, 127. Cavid Bey'in benzer görüşleri için 2. bölüme bkz. İ.KAN, 06/05, 5 C. 1327, Belge 3, 2.

[3] Bkz. Kara, "Turban and Fez", 162-200.

göre, bu muhalif gruplar devleti ıslah etmenin ve kendilerini ve toplumu içeriden yenilemenin artık acil bir ihtiyaç olduğunu düşünüyorlardı.

Yeni dönemle ortaya çıkan yapısal gedikler de imparatorluktaki bu canlanma hâline katkıda bulundu. 1908 Devrimi, II. Abdülhamid rejiminin alamet-i farikası olan ağır sansür politikasında bir gedik yarattı. İşçi sendikaları gibi pek çok sivil örgüt imparatorluğun büyük şehirlerinde ortaya çıktı. Bu dönemde artık işçiler grev yapabiliyordu ve kurulmasına izin verilen sivil dernekler imparatorluğun dört bir yanında mantar gibi çoğalıyordu. Bu sivil katılımın görünür olduğu yerlerden biri de kitap, risale ve dergi sayılarındaki artıştı. Özellikle dergiler, benzer düşüncelere sahip yazarların ve okuyucuların etrafında toplandığı çeşitli ideolojiler için birer merkez hâline geldi. Döneme ait rakamlar da bu ilgiyi kanıtlar nitelikteydi. Örneğin devrimden sonra süreli yayın satışları otuz kat arttı.[4] Dönemin dergileri okuyucu kitlelerini genişletti ve imparatorluktaki entelektüel ve kültürel dinamizmin kanalları olmanın yanı sıra, aynı zamanda bu kanalların sembolleri hâline geldi. Bu bölümde, imparatorluğun son on yılında ve sonrasında önemli roller oynayan reformcuların ve polemikçilerin çeşitli janrlardaki metinlerinden yola çıkarak, birbiriyle ilişkili iki gelişmeye odaklanılacaktır. Birinci gelişme olarak, hâlihazırda yerleşik olan çalışkanlık söylemi, dönemin siyasi açıdan bölünmeler yaratan pek çok meselesinin ifade edilmesini sağladı. Daha önce de bahsedildiği üzere, çalışkanlığın yüceltilmesi ve tembellik eleştirisi, bir önceki yüzyıldan beri gelişmekte olan bir yaklaşım olarak, devrimden sonra ortaya çıkan toplumsal ve siyasi tartışmalar için yerleşik ve meşru bir söz dağarcığı sağladı. Nefsin ve toplumun ıslahıyla ilişkili tartışmalara katılan tüm taraflar, bu söz dağarcığının altında yatan zımni varsayımlar konusunda hemfikirdi.

Farklılıkları ne olursa olsun, bu reformcuların hepsi ken-

[4] Zürcher, *Turkey: A Modern History*, 132.

dilerini tembellik karşıtı öncüler olarak görüyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun önde gelen aydınları ve reformcuları ile tarih yazımında "Garbcı" (Batıcı) ya da "İslamcı" olarak adlandırılan dergileri, tembellik sorununa ilişkin benzer tutumlar ve varsayımlar sergiledi.[5] Nasıl etiketlendiklerinden bağımsız olarak, bu kişilerin hepsi en nihayetinde aynı okulların mezunları ve aynı devletin çalışanları olarak Osmanlı reform döneminin ürünüydü. Hepsi de tembelliğin toplumsal bir hastalık olduğu konusunda hemfikirdi. Dönemin tüm siyasi kampları, çalışkanlığı engellediği ve tembelliği teşvik ettiği düşünülen toplumsal alışkanlıkları ve toplumsal kurumları ortak düşmanlar olarak gördü.

Bu dönemdeki polemikler ve tartışmalar sadece kesişmeleri değil, aynı zamanda imparatorluğun reformcu kampları içindeki çatlakları da yansıtıyordu. Ortak varsayımlara rağmen (ve bazen de bunlar nedeniyle), ideolojik kamplar arasındaki tartışmalar oldukça kutuplaşmış bir haldeydi. Bu bölümde incelenen ikinci gelişme ise 1908 sonrası dönemde karşıt görüşlere sahip reformcuların iktidar mücadelelerinde tembellik ve asalaklık eleştirisini birbirlerine karşı nasıl kullandıklarıdır. Reformcular, kendileri gibi reformcu olan muhaliflerine karşı dışlayıcı bir dile başvurdular hatta muhaliflerinin kamusal alandan defedilmesi çağrısında bulundular. Önceki bölümlerde bahsedildiği üzere, bu dışlayıcı dil yeni değildi ve 1908 öncesinde de pek çok kişi, modernliğe dair rakip olarak gördükleri farklı vizyonları eleştirmek için bu dili kullanmıştı. Ancak 1908'de uzun süredir iktidarda olan otokrat padişahın görevden alınmasının ardından siyasi alanın yenilenmesiyle birlikte bu dilin tonu da şiddetlendi. Suçlamalar daha özgül hâle geldi, belirli politikalara yönelik talep arttı. Siyaset alanının açılması, farklı kampların dışlayıcı bir dil kullanarak iktidar mevkileri için mücadeleye girişmelerine olanak sağladı. Önceki bölümlerde incelenen dışlayıcı dil nispeten daha az

[5] Bu kimlikler ya kişinin kendisi tarafından sahiplenilmiş ya da muhalifler tarafından kendilerine atfedilmişti. Bu çalışmada bahsi geçen kimlikleri hiçbir şekilde verili olarak kabul etmiyorum.

belirgin ve muğlak formlar halindeyken, yeni dönemde bu dil iktidar siyasetinde belirli ideolojik grupları ve kurumları hedef almak için kullanılmaya başlandı.

Bu iki gelişme, çalışkanlık söylemleri ile aydınların, yazarların ve reformcuların kendilerine biçtikleri öncü siyaset yapma rolü arasındaki bağlantıyı vurgular. Bu bağlantı, geç Osmanlı ve Osmanlı sonrası toplumlardaki siyasi kültürü ve dinamikleri anlamak açısından büyük önem taşır. Bu dönemde öncü siyaset yapmanın iki yönü vardı. Birincisi, farklı siyasi duruşlarına rağmen, toplumsal bir sorun olarak tembelliğe yapılan vurgu, sorunu tanımlayanlar ile nüfusun geri kalanı arasındaki farkın altını çiziyordu. Kendilerine atfettikleri çalışkanlıklarıyla ve tembelliğin pek çok suretini ve sonucunu fark etmedeki keskin vizyonlarıyla, bu kişiler (gerçek bir siyasi mevkiye sahip olsunlar ya da olmasınlar) liderlik etmeye uygun olduklarına inanıyorlardı. İmparatorluğu kurtarma görevine ilişkin algılayışları da, kendilerine biçtikleri bu rolü haklı çıkarıyordu. İkinci olarak, tembellik sorununu tespit eden kişiler, tembellikten kurtaracakları millete liderlik etme rolünü dışlayıcı biçimde üstlendiler ve rakiplerini bu rolden mahrum bıraktılar. Bu kişiler kendilerini, tembelliği ortadan kaldırmak için tek uygun gündemi sunan en çalışkan ve en vatansever kişiler olarak konumlandırdılar. Geri kalanlar ise sadece tembeldi.

Osmanlı aydınları arasında tembellik üzerine yaşanan gerilimler ve tartışmalar, tembel kategorisini çevreleyen hatları ortaya koydu ve böyle bir etiket için birden fazla tahayyül biçimi sundu. Reformcular, çalışkan ve tembel kategorilerine birbiriyle rekabet eden siyasi anlamlar yükleyerek, bu kavramları çeşitli değer yargılarının ve vurguların kesiştiği birer nokta hâline getirdiler.[6] Bir önceki bölümde incelendiği üzere, romancıların "dandy" tasviri, görevini bilen çalışkan insanlar (*ashab-ı sa'y*) ile geri kalanlar (hem bilgisiz kişileri hem de

[6] Değer yargıları ve vurgular için bkz. Bakhtin, The Dialogic Imagination, 276. Ayrıca bkz. Terdiman, Discourse Counter-Discourse, 25-84.

sapkın "dandy"leri içeriyordu) arasında çizilen ideolojik bir sınırı yansıtıyorsa, bu bölümde incelenen polemikler çalışmaya dair grup içi sınır çizme işinin gerilimlerini ortaya koymaktaydı. İlerleyen sayfalarda, millete önderlik etme ve onu ıslah etme görevini üstlenenlere karşı bu dönemde yürürlükte olan dışlama söylemlerine odaklanacaktır. Tembelliğin aşağılanması ve çalışkanlığın teşvik edilmesi sayesinde, reformlara dair farklı vizyonlar birbirilerini ya sefahat peşinde koşmakla ya da tembellik üretmekle itham ederek, birbirileriyle mücadele etti. Her bir siyasi kamp rakiplerinin toplumu şekillendirmek için yeterli olmadığının yanı sıra, ideal milletten de dışlanması gerektiğini vurguladı.

Bu bölümün ilerleyen kısımlarında bir dizi soru ele alınacaktır. 1908 sonrası dönemin farklı siyasi oluşumlar, kaynağını önceki bölümlerde incelenen ahlakçı anlatılarda ve toplumsal eleştirilerde bulan dışlayıcı dili ne şekilde kullandı? Tembelliğin toplumsal bir hastalık olarak formülleştirilmesi, rakiplerin bakış açılarını ve ideolojilerini eleştirmek ve ilerlemeye öncülük etmekteki yetersizliklerini göstermek için nasıl toplumsal ve siyasi bir silah hâline geldi? Çalışkan ve tembel kategorilerinin anlaşılması zor mahiyeti, belirli kişileri ve kurumları milletin gelişimi ve ilerlemesi için nasıl değerli ya da tehlikeli olarak damgaladı? Bu soruların ele alınmasıyla birlikte tembellik sorunu, belirgin biçimde ideolojik bir alanın parçası hâline gelir.

5.1. Çalışkanlığın Siyasileştirilmesi

Modernliği neyin oluşturduğuna dair kavramsallaştırmalardaki farklılıklar, Osmanlı reformcularının tembellikten kurtulma meselesine yaklaşımlarında merkezî bir rol oynadı. Reformcular açısından ahlaklı ve değer sahibi olmak, kişinin millete yaptığı katkıya bağlıydı. Bu durum, ahlaki ya da değer sahibi olmak gibi nitelemelerin değişken kavramlar olduğunu kanıtlamaktaydı. Öncelikle olağan suçlular konu-

sunda bir uzlaşma söz konusuydu. Dehşete düşürecek kadar verimsiz devlet bürokratları, kahvehanelerde aylaklık edenler (bu kişilerin uyuşukluğuna dair imgeler Oryantalist anlatıya kazınmış bir haldeydi), çalışkanlıktan uzak tüketim düşkünü "dandy"ler ve gösterişçi kişiler, şehirde başıboş dolaşan serseriler, günlerini aylaklıkla geçiren medrese talebeleri ve dünyevi işleri umursamayıp tekkelerinde çürüyen dervişler bu olağan suçlular arasındaydı. Ancak bu toplumsal gruplar hakkında ne yapılması gerektiği konusunda çok az fikir birliği vardı.

İslam'ın modernlikle uyumlu olduğunu hatta modernliği zorunlu kıldığını savunanlar, Birinci Bölümde incelenen 19. yüzyıl sonu ahlaki formülleştirmelere dayanarak iki yönlü bir proje tasarladılar. Bunun için, bir yandan İslam'a atfedilen halk arasında yaygın inanışların ve pratiklerin tasfiye edilmesi gerekirken, bir yandan da "özgün" İslami normların yeniden canlandırılması ve tesis edilmesi gerekiyordu. Bu kamptaki kişiler toplumsal ve ahlaki yaşamı İslam'a dayandırarak Avrupa'nın kültürel normlarını uzakta tutabileceklerini savundular. Onlara göre Avrupa modernliğinin kültürel unsurları değil, sadece teknolojik ve endüstriyel ürünleri ödünç alınmalıydı. Bu kişiler, Avrupa'dan ödünç alınan kültürel normlar nedeniyle tüketiciliğin, zevk arayışının ve diğer boş uğraşların kentsel mecralarda yeni bir hayat tarzı hâline geldiğine dikkat çektiler.

Bu dönemin bazı yazarları, çalışkanlığı destekleyen ve tembelliğe karşı çıkan İslami normlara vurguyu (belki de bir önceki yüzyılın ahlak yazarlarından bile daha güçlü biçimde) artırdılar.[7] Dönemin dergilerinde yayımlanan makaleler, sıkı çalışmayı teşvik etmek ve tembelliği kınamak için İslami literatürden geniş bir kanıt koleksiyonu sundu. Kur'an-ı Kerim ayetlerinin ve hadislerin kullanımı ve yoğunluğu, çoğunlukla birkaç iyi bilinen ayeti ve hadisi tekrarlayan bir önceki yüzyılın

[7] İslamiyet'e dayalı kanıtların bolca kullanılmasına bir örnek için bkz. Manastırlı İsmail Hakkı, "Kesb u Ticaret ve Tesis-i Sanayiin Nazar-ı Şer'-i Enverde Mergubiyeti", *Sırat-ı Müstakim* sayı 46 (9 Temmuz 1325/22 Temmuz 1909), 305-6.

ahlak kitaplarında yapılan alıntıları katbekat aştı. Birinci Bölümde bahsedildiği üzere, önceki dönemin ahlak kitaplarının çoğu İslam ilimleri konusunda resmi eğitim almamış öğretmenler, bürokratlar, doktorlar ve diğer mesleki profesyoneller tarafından yazılmıştı. 1908'den sonra II. Abdülhamid rejiminin ağır sansür politikasından kurtulan ulemanın, popüler dergiler yayımlamaya başlaması, bu açıdan tembelliğe karşı çıkan ve çalışkanlığı savunan İslami kanıtların dolaşımının artmasına katkıda bulunmuş olabilir.

Diğer reformcular ise imparatorluğun ancak Batı Avrupa modelini yakından takip ederek kurtarılabileceğini öngördüler. Bu modele göre yeni milletin oluşturulmasında, dine (özellikle de kurumsal açıdan) sınırlı bir rol verilecekti. Bu reformcular, İslam'ın modernliği mecbur kıldığına inananları reformlara muhafazakârca yaklaşmakla suçladılar ve dervişler (teke müdavimleri) ve softalar (medrese talebeleri) gibi "asalak" olarak gördükleri imparatorluk mensuplarına karşı bu kesimlerin hoşgörülü bir yaklaşım sergilediklerini iddia ettiler.[8] Örneğin Celal Nuri (İleri), dini otoritelerin sabır ve itaat yönündeki vaazlarına iştirak etmenin, insanları verimsiz hale getirdiğini ve bunun da verimsiz bir millete yol açtığını savundu.[9] Tekkeler ve medreseler aylaklığı teşvik eden mecralar olarak değerlendirilirken, askerlikten muaf olan softalar da sistemin açıklarından faydalanan ya da sistemi suistimal eden kişiler olarak görüldü. Bahsi geçen toplumsal gruplara ve kurumlara yaklaşımlarından bu reformcuların, onları yük olarak ve dolayısıyla tahayyül ettikleri milletin sınırlarının dışında gördükleri açıktır.

[8] II. Abdülhamid döneminde medreselere yönelik eleştiriler ve reform girişimleri için bkz. Amit Bein, "Politics, Military Conscription, and Religious Education in the Late Ottoman Empire", *International Journal of Middle East Studies* 38, sayı 2 (2006): 283-301. Ayrıca bkz. Amit Bein, *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition* (Stanford, California: Stanford University Press, 2011).

[9] Celal Nuri (İleri), *Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye*, 108. Celal Nuri, yüksek mevkilerde çalışmayı güvence altına almış ulema mensuplarının ve oğullarının tembelleştiğini düşünüyordu.

Bu kampları "İslamcılar" ve "Garbcılar"(Batıcılar) olarak etiketlemek kolay olsa da, bu kamplar arasındaki ideolojik sınırlar hiçbir zaman o kadar net ve durağan olmadı. Uluslararası ve milli politikalar değiştikçe bağlılıkların yanı sıra yapılan formülleştirmeler da zaman içinde değişti. Ki bu dönem daha yakından incelendiğinde, belli bir kampla en fazla özdeşleştirilen kişilerin bile yazılarında ifade edilen fikirlerin zaman zaman karşı kamptaki fikirlerle örtüştüğü görülebilir. İslamcı olarak nitelenen kişiler tarafından savunulan temalar, Garbcı olarak kabul edilen reformcular arasında da öne çıktı. Örneğin 1912-1913 Balkan Savaşları'ndaki yenilgiden sonra, genel olarak "Garbcı" olduğu kabul edilen Celal Nuri (İleri), çoğunlukla "İslamcı" siyasi hedeflerle ilişkilendirilen "İttihad-ı İslam" (Panislamizm) üzerine en önemli kitaplardan birini kaleme aldı.[10]

Dolayısıyla İslamcı, Garbcı ve milliyetçi gibi etiketler aslında tarihyazımının bu tür etiketleri sabitleme ve somutlaştırma eğilimini yansıtır. Osmanlı İmparatorluğu'nda Türkçe konuşan Müslüman aydın kesimi üzerine yapılan önceki çalışmalar, bu kesimdeki ayrışmaları hiçbir geçişkenliğin olmadığı ayrışmalar olarak ele alır ve ardından Garbcı görüşlere modern payesi verip, diğer reformcuları tarih dışı kategorilere hapseder. Tom Waits'in bir şarkısından bir metafor ödünç alarak denebilir ki, bu yaklaşım "çocuk ayakkabıları için ayak imal etmektir."[11] Bazı ulema mensupları da dâhil olmak üzere, bu dönemin pek çok ideoloğu ve yazarı, Osmanlı reform

[10] Celal Nuri (İleri), *İttihad-ı İslam, İslamın Mazisi, Hali, İstikbali* (İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1913). Celal Nuri, Mekke'nin Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti olması gerektiğini bile savundu. Celal Nuri'nin siyasi duruşu ve bu dönemdeki siyasi kimliklerin karmaşıklığı için bkz. İsmail Kara, *Amel Defteri* (İstanbul: Kitabevi, 1998), 203-5. Abdullah Cevdet gibi bazı "Garbcıların", modern bilimleri İslami söylemle örtüştürerek insanlar için daha makul ve kabul edilebilir hale getirmek istediklerini açıkça beyan ettikleri de unutulmamalıdır. Abdullah Cevdet, "Une profession de foi", *İçtihad*, sayı 6 (1905), 89. Alıntı yapılan çalışma için: Şükrü Hanioğlu, "Garbcılar: Their Attitudes toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic", *Studia Islamica* 86 (1997): 133-58.

[11] Tom Waits, "Singapore", *Rain Dogs* (Island Records Side 1:1, 1985), album.

döneminde açılan siyasi ve kamusal mekânı beraber paylaştı ve benzer toplumsal kaygıları dile getirdi. Dahası bu yazarların ve ideologların hepsi şu ya da bu şekilde milliyetçiydi. Türkiye'de ve Türkiye üzerine üretilen tarihyazımında sadece bir milliyetçiliğe, yani Türk milliyetçiliğine "milliyetçilik" sıfatı verildi ve diğer siyasi kampların milliyetçi mahiyeti göz ardı edildi. Bu dönemde başka türden milliyetçilikler olsa da, genel anlamda Osmanlıcılık, imparatorluğun parçalanmasına kadar hâkim ideoloji olarak kaldı.

Çalışkanlık, bu dönemdeki farklı ideolojik kampların ortak bir arzusuydu. Çalışkanlığı imparatorluğun her derde deva ilacı olarak gördüklerinden, reformcular bu kavrama Osmanlı milletindeki herkesin riayet etmesini istediler. Bu ideolojik kampların yaptığı reform çağrıları çok az farklılık gösterdi. Hepsi de medrese sistemine ve tekkelere eleştiriler getirdi. Öte yandan bazıları ihyacı ve reformcu çözümler önerirken, diğerleri bu kurumların tamamen ortadan kaldırılmasını amaçlayan daha radikal çözümler sundu.

5.2. Tembelce Taklitçilik ve Sıkı Çalışma: Cehd, İçtihad ve Ef'al-i Efrenciye

> Her Osmanlı –dikkat: her Osmanlı– vazifesinin hiç olmazsa yüzde biri nisbetinde, çalışır olmazsa –inanalım– tehlikelerden kurtulamayız.
>
> *Tunalı Hilmi*[12]

1908'deki Jön Türk devriminin üzerinden bir yıl geçmeden, 1909 yılının Şubat ve Mart aylarında, dönemin önde gelen dergisi *Sırat-ı Müstakim*'de "Ataletin İntac Ettiği Fenalıklar" ve "Atalet Geçici Bir Hastalıktır" isimleriyle bir dizi ma-

[12] Tunalı Hilmi, "Medreseler Kongresi" *Sırat-ı Müstakim* sayı 54 (3 Eylül 1325/16 Eylül 1909), 25-7.

kale yayımlandı.[13] Bu makaleler Mısır'ın önde gelen İslam âlimlerinden Muhammed Abduh'a aitti ve Mehmet Akif tarafından dergi için çevrilmişti.[14] Bu makalelerde Muhammed Abduh, Ortaçağ âlimlerini taklit etme geleneğine karşı çıkıyordu ve dönemin Müslümanlarının fikren çağdaş dünyanın sorunlarıyla başa çıkamamasının nedeninin bu olduğuna inanıyordu. Taklit, 19 ve 20. yüzyılların Müslüman fikir dünyasında en çok tartışılan konulardan biriydi. Müslüman âlimlerin hepsi olmasa da birçoğu bu kavramı ve bu kavramın arkasındaki Ortaçağ âlimlerinin dini formülleştirmelerinin aşılamaz olduğu varsayımını çürütmekle ve eleştirmekle uğraştı.[15] Ancak Muhammed Abduh için taklit, tembellik hastalığı olarak adlandırdığı daha derindeki bir hastalığın belirtisiydi ve taklit üzerinden yaptığı eleştirileri bu temel soruna dayanarak formülleştirdi. Bu bağlamda, tembelliği "zararlı bir hastalık, akli muhakeme yapmamak ve (önceki

[13] Muhammed Abduh, "Atalet Geçici bir Hastalıktır", Mehmet Akif (çev), *Sırat-ı Müstakim* sayı 29 (1324/1909), 44-6. Ayrıca bkz. Muhammed Abduh, "Ataletin İntac Ettiği Fenalıklar", Mehmet Akif (çev), *Sırat-ı Müstakim* sayı 26 (5 Şubat 1324/18 Şubat 1909), 411-13; Muhammed Abduh, "*Ataletin İntac Ettiği Fenalıklar, Mabad*", Mehmet Akif (çev), *Sırat-ı Müstakim* sayı 27 (12 Şubat 1324/25 Şubat 1909), 10-12. Muhammed Abduh için bkz. Samira Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity* (Stanford, California: Stanford University Press, 2008); Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida* (Berkeley: University of California Press, 1966).

[14] Mehmet Akif, Ferid Vecdi gibi Arap coğrafyasından benzer düşünen diğer yazarların yazılarıyla birlikte Muhammed Abduh'un birçok metnini Türkçeye çevirerek *Sırat-ı Müstakim*'de yayımladı. Muhammed Abduh'u takdir eden Mehmet Akif, şiirlerinde ondan "Mısır'ın en muhteşem üstadı" olarak bahseder. Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, Ertuğrul Düzdağ (ed.) (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 429. Mehmet Akif (Ersoy) için bkz. Eşref Edip, *Mehmed Akif: Hayatı, Eserleri, ve Yetmiş Muharririn Yazıları* (İstanbul: Beyan Yayıncılık, 2010); İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, c. 1 (İstanbul: Risale Yayınları, 1986).

[15] İslamcı düşünce ve entelektüel faaliyetleri üzerine genel bir okuma için bkz. Charles Kurzman (ed.), *Modernist Islam: A Sourcebook* (Londra ve New York: Oxford University Press, 2002); Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2002); Muhammed Qasim Zaman, *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism* (New York: Cambridge University Press, 2012).

nesiller tarafından) verilene razı olmak" olarak tanımladı. Ona göre tembellik "İslam'ın gerçek doğasında yeri olmayan bir uygulamaydı."[16]

Muhammed Abduh, Mehmet Akif ve diğer pek çokları[17] için taklit, İslam dünyasının temel sorunlarından biriydi.[18] İnsanlar zihinsel açıdan tembel oldukları için konformizme ve taklitçiliğe düşüyorlardı ve en nihayetinde zihinsel tembellikleri bu kişilerin sadece taklitte ısrarcı olmalarını teşvik ediyordu. Bu dönemin aydınları, İslam'a özgü taklit kavramını iki toplumsal meseleyi ele almak için kullandılar: Önceki din âlimlerinin yorumlarının körü körüne takip edilmesi ve Batı normlarına düşüncesizce öykünmek. Bu aydınlar, daha önceki Müslüman âlimlerini ve İslam inancının kalıtsal örüntülerini taklit etmek şeklindeki genel pratiği, Müslümanların gerilemesinin bir nedeni olarak gördüler. Onlara göre taklit kavramına dair geleneksel anlayış Müslümanları kaderci ve tembel olmaya teşvik ediyordu. Bu noktada farklı bir yöne sapan bu aydınlar, Batılılaşma eleştirilerini daha eski ve daha yerleşik taklit tartışmalarının bir parçası hâline getirdiler ve kendi değerlerini muhafaza etmeden Batılı pratiklere ve

[16] Muhammed Abduh, "Atalet Geçici bir Hastalıktır", 44-6. Ayrıca bkz. Muhammed Abduh, "Ataletin İntac Ettiği Fenalıklar", 411-13; Muhammed Abduh, "*Ataletin İntac Ettiği Fenalıklar, Mabad*", 10-12.

[17] Mehmet Akif yazdığı şu dizelerde, Muhammed Abduh'un fikirlerinin âdeta bir özetini sunar:
Medresen var mı senin? Bence o çoktan yürüdü.
Hadi göster bakayım şimdi de İbnür-Rüşd'ü?
İbni Sîna niye yok? Nerde Gazali görelim?
Hani Seyyid gibi, Râzi gibi üç beş âlim?
En büyük fâzılınız: Bunların âsârından,
Belki on şerhe bakıp, bir kuru manâ çıkaran.
Yedi yüz yıllık eserlerle bu dinin hâlâ,
İhtiyâcâtını kâbil mi telâfi? Asla.
Mehmet Akif Ersoy, *Safahat Altıncı Kitap Asım*, Fazıl Gökçek (ed.) (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 94-5.

[18] İslam terminolojisinde taklit (*taqlid*), bir İslam âliminin kararlarını takip etmek anlamına gelir. 19. yüzyılın modernist Müslüman âlimleri ve yazarları bu kavramı öykünmek anlamında aşağılayıcı biçimde kullandılar.

boş zaman faaliyetlerine (*efrenciye* olarak adlandırıyorlardı)[19] öykünenleri ağır biçimde eleştirdiler. Dolayısıyla taklitten anladıkları sadece kendi rasyonalitesinden vazgeçmek değil, aynı zamanda kendi özgünlüğünden de vazgeçmekti. Böylece İslamcı olarak tanımlanan reformcular, taklit eleştirileriyle geleneğin körü körüne takipçilerini ve Batı modelini eleştirmeden benimseyenleri hedef aldılar ve yenilenme (değişim) ile özgünlüğü aynı anda talep eden bir söylem geliştirdiler. Taklit yerine İslami kaynakların her bir Müslüman tarafından bağımsız (ya da rasyonel) biçimde yorumlanması anlamına gelen *içtihad*ı ve çaba ya da mücadele anlamına gelen *cehd*i önerdiler. Arapçada aynı kökten (c-h-d) gelen cehd ve içtihad, kişinin zihinsel ve fiziksel çabasıyla ilişkiliydi ve bu reformcular tarafından Osmanlı İmparatorluğu'nun, hem zehirli olarak gördükleri gelenekten hem de Batılı olarak gördükleri şeylerin sorgusuz sualsiz benimsenmesinden kaynaklanan toplumsal ve fikri sorunlarına derman olarak sunuldu.

Ulemanın hem içindeki hem de dışındaki İslamcılar, çalışkanlık kültürünü savunurken, en az "Garbcıların" kullandığı kadar sert bir dışlama ve ötekileştirme diline başvurdular. Bu kişiler, İslam'ın herkesin milleti için çok çalışmasını (diğer milletler arasında seçkin bir konum kazanması için) gerektirdiğini savundular. Ancak bu yaklaşım, dünyanın fani bir yer olduğu ve kişinin kaderiyle savaşamayacağı şeklindeki yerleşik olduğu düşünülen İslami düsturlara ters düşüyordu. Dolayısıyla birçok İslamcı yazar bu "yanlış inanışla" mücadele etme ihtiyacı hissetti.

Reformcu ulema mensuplarının, dünyanın sonunun yakınlığı (kıyamet günü/*yevm'ul kıyamet*) gibi en köklü dinî kavramları bile yeniden tanımlamaları, ilerleme ideallerini kullanmakta kendilerini ne kadar rahat hissettiklerini ve yer-

[19] Mehmed Arif, "Mezbaha-i Ahlakiyyeler Yahud Kahvehaneler", *Beyan'ul Hakk*, sayı 19 (26 Kanun-ı sani 1324/8 Şubat 1909), 433-5. *Efrenciye*, Türkçede "Frenk hastalığı" (*emraz-ı efrenciye*) olarak bilinen frengi hastalığına da atıfta bulunuyordu.

leşik dinî düşünceye dair cesurca yeniden formülleştirmelere gittiklerini gösterir. *Sırat-ı Müstakim*'de yayımlanan bir Cuma hutbesinde, ulema mensubu ve dönemin Ayasofya Camii imamı Manastırlı İsmail Hakkı, İslami normların tembelliği teşvik şeklinde yanlış anlaşılmasına karşı çıkıyordu.[20] İslam'ın güçlü biçimde dünyevi işleri savunduğunu öne süren Manastırlı İsmail Hakkı'ya göre, dünyevi hayatın faniliğine yapılan geleneksel vurgu, daha sonraları dünyevi işlerin beyhudeliğine dair yaygın ama yanlış bir inanç hâlini almıştı. Bu yaygın ama yanlış inançların bir kısmı, dünyanın her an sona erebileceği ve kıyamet gününün yakın olduğu (pek çok Kur'an-ı Kerim ayetinde ifade edilmekteydi) düşüncesine dayanıyordu. Manastırlı İsmail Hakkı bu tür inançların uydurma olduğunu ilan etti ve "[b]u kıyamet gününü ümmetin dikkatine sunmak bir düşmanlık eylemidir [çünkü] bu, terakkiye mani olmaktır."[21] Birkaç hafta sonra aynı dergide, dünyanın sonunun yakın olduğunu iddia edenlerin "erbab-ı atalet" (tembel kişiler) olduğunu ilan eden Muhammed Abduh'un bir yazısının Mehmet Akif tarafından çevirisi yayımlandı.[22] Manastırlı İsmail Hakkı açısından ise kıyamet gününün yakınlığı sadece edebi bir mecazdı: "çünkü gelecekte olan her şey geçmişte olan her şeyden daha yakındır." İslami düşüncelere dair bu yanlış anlaşılmayı düzelttikten sonra Manastırlı İsmail Hakkı, okuyucularını çalışkan olup, sıkı bir çalışma hayatına iştirak

[20] Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevaiz, Ders Elli", *Sırat-ı Müstakim*, sayı 23 (15 Kanunusani 1324/28 Ocak 1909), 366-8. Dergi iki yıl içinde Manastırlı İsmail Hakkı'nın altmış iki vaazını yayımlamıştır. Manastırlı İsmail Hakkı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Salih Sabri Yavuz, "Manastırlı İsmail Hakkı", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* 27 (2003): 563-4. Vaizlerin popüler rolü ve 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın başlarında Mısır'da bu rolün ulemanın ve hatiplerin (yani camilerdeki resmi vaizlerin) rolünden nasıl farklılaştığı için bkz. Patrick D. Gaffney, "The Office of 'al-wa'iz' and the Revival of Preaching in Egypt", *Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales* 17 (1986): 247-56. Gaffney vaizlerin, "halifenin ya da hükümdarın temsilcisi olarak 'gücünü otoriteden alıp' camide bir mevki edinen ve minberdeki hitabeti belirli formüllere ve yapılara bağlı olan" hatiplerden farklılık gösterdiğine işaret eder.

[21] Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevaiz, Ders Elli", 366-8.

[22] Muhammed Abduh, *Atalet Geçici bir Hastalıktır*, 44-6.

etmeye çağırdı.[23] Ne de olsa, çağdaşlarından birinin belirttiği gibi, "ahiret de bu dünyanın lüksleriyle (*zinet-i dünya*) kazanılacaktır."[24] Manastırlı İsmail Hakkı, çok sayıda ayet ve hadis alıntıladığı vaazını cüretkâr ama teskin edici bir açıklamayla bitirdi: "Dünyanın sonu yakın değildir ve bu nedenle bu dünyada daha çok çalışılmalıdır."[25]

Öte yandan Manastırlı İsmail Hakkı'nın vaazında ortaya koyduğu sorunlar çalışmamakla sınırlı değildi. Vaazda, sadece hayatta kalmaya yetecek kadar çalışanlar da hedef alındı. Birinci Bölümde tartışıldığı üzere, bu yeni bir tema değildi, ancak bu kez bir İslam âliminin "vaaz" (*mevaiz*) kelimesini içeren bir eserinde yer almaktaydı. Manastırlı İsmail Hakkı'ya göre, sadece geçimini sağlamak bir Müslüman'ın hedefi olmamalıydı. Vaazda Mekke'ye ve tekkeye sığınan herkesin vatanseverlik duygusundan yoksun olduğu ilan edildi. Dolayısıyla vaazın üslubu hiç de affedici değildi. Manastırlı İsmail Hakkı, geçinmek için çalışmayı dindarlık olarak değil, çalışkanlığı küçümseme ve tembellik olarak değerlendiriyordu. Kutuplaştırıcı bir dışlayıcı dille, sadece hayatta kalacak kadar çalışanları, sanki hiç var olmamışlar gibi (varlıkları ya da yoklukları hiçbir toplumsal fark yaratmıyordu) insanlığın altında, hatta insanlığın dışında ilan etti.[26]

1908 Devriminden sonra kamusal alandaki varlıkları güçlenen Manastırlı İsmail Hakkı gibi ulema mensupları, broşürler yazarak, dergiler çıkararak ve vaazlar verip basarak imparatorluğun geleceğine müdahil oldular. Bu kişiler yaptıkları bu işi, iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak

[23] Manastırlı İsmail Hakkı, kanaat kelimesini yeniden anlamlandırma çabalarına katkı sunan kişilerden biri olmuştur (Birinci Bölüme bakınız). Kanaatin tanım olarak başkasının malının peşinde olmamak anlamına gelmesine rağmen, bazı insanların kanaati tembellikle karıştırdığını savunan İsmail Hakkı, kanaatin anlamını "düzeltmiştir." Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevaiz, Ders Elli", 366-8.

[24] Ebu'l-Âbid, "Sa'y u Sanat, Ticaret ve Servet", *Sırat-ı Müstakim* 5, sayı 111 (16 Şubat 1327/30 Kasım 1911).

[25] Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevaiz, Ders Elli", 366-8.

[26] *Age.*

şeklindeki geleneksel görevlerinin bir parçası olarak gördüler. Jön Türk devriminin hemen ardından Ekim 1908'de kurulan *Beyan'ul Hakk* bu türden çabaların somut bir örneğiydi. Haftada bir çıkan dergi ulema mensupları, medrese hocaları ve medreselerle ilişkili kişilerden oluşan Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye tarafından yayımlandı. *Beyan'ul Hakk*, bazı ulema mensuplarının reform vizyonlarını nasıl dile getirdiklerini gözler önüne serer. İlerleyen yıllarda imparatorluğun son Şeyhülislamı olacak yayıncı ve yazar Mustafa Sabri Efendi, ilk sayının girişinde derginin "Müslüman ve gayrimüslim" tüm Osmanlılara hitap ettiğini belirtiyordu.[27] Okuyucularına çok çalışmaları baskısında bulunan Mustafa Sabri Efendi, onları "meskenette oturup kalmamaları" konusunda uyarıyordu. Ona göre, "dünyevî ve uhrevî vesâil-i terakkiyâtımızı (ilerleyişimizi) ihzâra bezl-i makdûr eylemek (gücümüz yettiğince gerçekleştirmek)" gerekiyordu.[28] Dolayısıyla dünyada ilerleme kaydetmek ahirette de ilerleme kaydetmek anlamına geliyordu.

Aynı dönem, farklı türden bir tembellik eleştirisine de tanıklık etti. Bu tembellik türü, İslami kavramların geleneksel anlamda "yanlış anlaşılmasına" dayanmıyordu ve aksine giderek yaygınlaşan yeni bir hayat tarzının parçası olarak zuhur ediyordu. İslamcı olarak etiketlenen yazarlar, "Frenk" (Avrupalılara yapılan eski bir atıf) kelimesinden türetilen bir kavram kullanarak buna *ef'al-i efrenciye* (Batı alışkanlıkla-

[27] Mustafa Sabri Efendi, *Beyan'ul Hakk* 1 (1908), 1. *Beyan'ul Hakk*'ın resimli serlevhası, derginin amaçlarının önemli bir görsel ifadesidir. Bu serlevhada derginin isminin tepesi, muhtemelen Kur'an-ı Kerim'i simgeleyen tek bir açık kitapla ve çiçek süslemeleriyle çevrelenmiştir. Alt başlık Kur'an-ı Kerim'den bir ayettir: *Bizma 'aleyna illa belağhu'l mubin* (Bize düşen ancak apaçık bir tebliğdir). Serlevhanın solundaki çizimde, asılı bir mum üzerinde ciltlerce kitap, bir hokkalık ve bir hokka bulunan ve bir mihrabın içine yerleştirilmiş olan bir masaya ışık verir. Masanın yan tarafından sarkmış olan ve Osmanlı İmparatorluğu'nu ve belirgin biçimde sınırlarını gösteren açık bir harita, okuyucular tarafından kolayca görülebilmektedir. Masanın üzerindeki nesneler, ulemanın bilgi aktarımındaki ve imparatorluğun kurtarılmasındaki öncü rolüne işaret eder.

[28] *Age.*

rının taklidi) adını verdiler. Böyle bir tabirin tercih edilmesi önemlidir, zira aynı tabir frengi hastalığına da (*emraz-ı efrenciye*) atıfta bulunuyordu. "Garblılaşma" eleştirmenlerine göre, "otantik" değerlere dayanmayan bir hayat tarzı toplumsal bir hastalık olarak görülmeliydi.

Bu yazarlar toplumu, "aslına uygun" [*authentic*] âdetler tarafından yönlendirilen bir dönüşüme davet ettiler. Aslına uygunluk inşa edilmiş bir kavramdı ve akışkan anlamıyla siyasi açıdan kullanışlı bir yapıya sahipti. Bu kavram, tüketici bir kişinin rahat hayat tarzının tam aksi olacak biçimde, dinî ve milli bir görev olarak çalışmaya bağlılığı arttırmak için kullanıldı.[29] Bu yazarlar, Pera'da dans edilen ve içki içilen salonları ve önde gelen eğlence yerlerini kınadılar ve bu türden davranışları "Garbın kötü taraflarını taklit etmek" olarak sundular.[30] Aynı yazarlar içki tüketiminde var olduğunu düşündükleri artışı da sıklıkla gündeme getirdiler. İçki eleştirisi sadece dinî bir buyruk (İslam'da haram olarak kabul ediliyordu) içermiyordu ve aynı zamanda içki tüketiminin kişinin sağlığını ve gençliğini boşa harcamasına yol açtığını ve çalışmaya büyük bir engel oluşturduğunu da vurguluyordu. İçki içmeye başlayan gençlerin sayısındaki artış olduğunu düşünen ve bu yüzden kaygı duyan bu yazarlar, kamusal alanda içki tüketimine karşı kanunlar talep ettiler ve yaygın bir içki karşıtı kampanya başlattılar.[31] *Sırat-ı Müstakim* yazarları da, Avrupa'ya gönderilen talebelerin katıldığı "işret-i aleniyelerden"[32] (içki âlemlerinden) şikâyetçiydiler ve bu doğrultuda yerelde faaliyet gösteren İçki Düşmanları

[29] Hasan Hikmet, "İctimaiyatta Garbcılık ve Bozgunculuk", *Sebilü'r-Reşad* sayı 637 (1341/1925), 198-200. Ayrıca bkz. Bilinmeyen Yazar, "Garblılaşıyoruz: Balo, Dans, Dans, Balo ", *Sebilü'r-Reşad* sayı 594 (1924), 349-51.

[30] Ömer Kaplan, "Garbın Kötü Taraflarını Taklit", *Sebilü'r-Reşad* 24, sayı 600 (1924), 31-2.

[31] Beylerbeyli İbrahim, "İşret ve Müsekkiratin Vücuda Tesiri I", *Sırat-ı Müstakim* 5, sayı 67 (1326), 231-2.

[32] Bilinmeyen Yazar, "Avrupa'da Talebemiz: İstanbul'da Tesettür - İşret-i Aleniye", *Sırat-ı Müstakim* 4, sayı 94 (10 Haziran 1326/23 Haziran 1910), 282-3.

Cemiyeti'nin resmi bildirisini dergide yayımladılar.[33] Dergide ayrıca Osmanlı Menn-i Müskirat Cemiyeti (Osmanlı Alkollü İçkileri Yasaklama Cemiyeti) tarafından hazırlanan raporlar da yayımlandı. Bu raporlara göre içki sadece sarhoşluğa değil, aynı zamanda tembelliğe (*meskenet*) de neden oluyordu. Raporlarda, ilerici ülkelerin hepsinin içki tüketimiyle ilgili sorunlarla başlarının dertte olduğu belirtiliyordu.[34]

Boş zamanın günahları üzerine aşağıda alıntılanan tenkit, İslamcıların bu günahları teşvik eden "ithal" normlar karşısındaki tutumunun iyi bir örneği olmakla kalmayıp, aynı zamanda eleştirilerinin dışlayıcı bir dili güçlü biçimde kullanarak rakipleriyle aralarına nasıl bir sınır çizdiğini de gösterir. Bu dışlayıcılık, kendi reform vizyonlarının güçlü yanlarını vurgulamaya hizmet ettiği gibi, topluma liderlik etme ve onun değerlerini ve normlarını şekillendirme konusundaki yetkinliklerini vurguluyordu. Farklı reform vizyonları arasındaki tartışmaların kızıştığı 1909 yılında, ulema ve Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye mensubu ve *Beyan'ul Hakk*'a düzenli biçimde katkıda bulunan Mehmed Arif "Frenkleri" taklit edenleri, alamet-i farikaları olan içki, kumar ve sefahat içinde yaşamak üzerinden eleştiriyordu:[35]

> İşte bu her şeyi bilirim diyen ve hakikatte cehâletin, canlanıp da ayakta gezen numûneleri, bu Frenk mukallitleri bu hürriyet iddiasında bulunan şehvât-ı hayvaniye ve efâl-i Efrenciye esirleri, ve bakar körler değil midir ki bu masum, pak memleketlerimize Avrupa'nın oyun taburları-

[33] Bilinmeyen Yazar, "Karadeniz Ereğlisi İçki Düşmanları Cemiyeti Nizamnamesi", *Sırat-ı Müstakim* 4, sayı 95 (1326), 295.

[34] Bilinmeyen Yazar, "Osmanlı Menn-i Müskirat Cemiyeti", *Sırat-ı Müstakim* (1326), 438. 1920 yılında Meclis-i Mebusan'ın alkollü içkileri yasaklanmasını onaylamasıyla cemiyet hedefine ulaşmıştır.

[35] Kısa bir biyografisi de dâhil olmak üzere, Mehmed Arif'in eserleri hakkında yazılan bir makale için bkz. Muhammet Nedim Tan, "Topçuzâde Mehmed Ârif Bey'in Ankâ u Muğrib, el-İnsânü'l-Kâmil ve Miftâhu'l-Vücûdi'l-Eşher'den Yaptığı Tercümeler", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 33 (2014), 151-223.

nı, işret, kumar alaylarını ahlâk-ı rezile fırkalarını, esbâb-ı mahv ve inkırâz [mahvoluşa ve tükenişe yol açan] ordularını, pişdârlıkla ta'biyye ederek [yüzsüzce normalleştirerek] bugünden bi'l-istifade meydân-ı zuhûra çıkanlar ve efkâr-ı müteaffinlerine [kokuşmuşluklarına] efkâr-ı umumiye [kamuoyunun düşünceleri] süsü verenler? . . . dini olmayanlarda hüsn-i ahlâk ve hüsn-i ahlâkı olmayanlarda, bulunduğu millete hayredecek fikir ve niyet, katiyyen aramamalıdır.[36]

Taburlar, alaylar ve fırkalar (tümenler) imgeleriyle bu istilacı güçleri sıralayan yazar, "Frenk mukallitlerini" Osmanlı topraklarını işgal etmeye hazırlanan yabancı bir ordu olarak gösteriyordu. Yazarın bakış açısına göre, bu insanlar halkı yönetmeye uygun değillerdi ve yazar onları daha ziyade içerideki yabancı bir düşman gücü olarak görüyordu.

Ancak mütecanis hâle getirilmiş bir Batı'ya dair bu tutumlar Batı'ya her zaman olumsuzluk atfetmedi. Daha sonradan İslamcı olarak etiketlenen belli başlı dergilerin incelenmesi, bu dönemde Batıya yönelik yaklaşımların karmaşıklığını ortaya koyar. "Frenk mukallitleri" boş zaman faaliyetleriyle ve beyhude tüketimle vakit kaybetmek üzerinden kınanırken, Avrupa'nın "faydalı" yönlerinin ödünç alınması da sıklıkla gündeme getirildi. Bir yazarın ifadesiyle esas sorun, "medeniyetin ruhunu bırakarak yalnız zevahirinde garblıları taklid beliyyesi (musibeti)" idi.[37] Bu vizyondaki Avrupa'ya dair algı bir ikiliğe dayanıyordu. Avrupa teknolojik olarak ileriydi, ancak ahlaki olarak yozlaşmıştı. Mehmet Akif gibi önde gelen isimler, Osmanlı İmparatorluğu'nun kültürel normları ile Avrupalılarınkilerin çatıştığını ve bu sebeple Batı'nın sadece teknolojik ve endüstriyel yöntemlerinin ödünç alınması

[36] Mehmed Arif, "Mezbaha-i Ahlakiyeler", 433-5.

[37] Abdülaziz Çaviş, "Alem-i İslam Hastalıkları ve Çareleri: Medeniyetin Ruhunu Bırakarak Yalnız Zevahirinde Garblıları Taklid Beliyyesi [I]", Mehmet Akif [Ersoy] (çev), *Sırat-ı Müstakim* 14, sayı 357 (İstanbul: 22 Eylül 1332/5 Ekim 1916), 145-9.

gerektiğini savundular.[38] Teknolojiyi parçası olduğu kültürel dünyadan ayıran oldukça yanlış bu yaklaşım, oryantalist ikiliğiyle ve varsayımlarıyla (Şarkın bilgelikle, Garbın ise maddi zenginlikle ilişkilendirildiği) aslına uygun olma savlarına hizmet etti. Bu yaklaşım, Ferid Vecdi'nin 1908 yılında Osmanlı Türkçesine çevrilen bir eserinde şöyle anlatılmaktaydı: "Eğer Batı'yı örnek alacaksak, neden onlardan güçlü ve sağlam oldukları şeyleri ödünç almayalım? Derinlemesine incelemeden Batı'yı taklit etmemeliyiz."[39] Ferid Vecdi'ye göre ahlak, Avrupa modernliğinin güçlü yanlarından biri değildi. Öte yandan Batının iyi yanlarının bile sadece taklit edilmemesi ve akılla ve bilgelikle eleştirel biçimde değerlendirilmesi ve sorgulanması gerekiyordu.[40] *Beyan'ul Hakk*'ta sık sık yazan bir başka İslam âlimi Hüseyin Hazım, 1909 yılında kaleme aldığı "Şark-Garb" isimli yazısında Batı'yla etkileşim konusunda seçici davranma konusuna değiniyordu. Batının tamamen taklit edilmesini eleştiren Hüseyin Hazım, Avrupa'da ahlak kavramının darmadağın olduğunu ve aile kurumunun çöktüğünü savunuyordu.[41] Çalışkanlık, Avrupa kültürünün mü yoksa "aslına uygun" bir kültürün bir parçasıydı? Hüseyin Hazım, Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflamasını çalışkan atalarını örnek almamasına bağlıyordu:

> Batı'nın ısrarlı akli ve maddi çalışmalarının ürünü olan bilimsel ve endüstriyel buluşlarını neden dikkat-i nazarımıza almıyoruz? Acı bir gerçek olsa da, bunu belirteceğim: bu konuda aptallar gibi davranıyoruz. (...) En azından seçkin atalarımızın başlattığı sıkı çalışma ve faaliyet yolunda kalmalıydık ... maddi mutluluğumuzu tamamlamak için, üstünlük sağlayamasak bile, muhtemelen yine de rakip ola-

[38] Mehmet Akif (Ersoy), *Süleymaniye Kürsüsünde* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1336/1918), 58.

[39] Ferid Vecdi, "Müslüman Kadın", *Sırat-ı Müstakim* sayı 8 (19 Ramazan 1326/15 Ekim 1908), 123.

[40] *Age.*

[41] Hüseyin Hazım, "Şark-Garb", *Beyan'ul Hakk* 20 (23 Muharrem 1327/14 Şubat 1909), 448-50.

bilecektik. Ama ne yazık ki! Tembelliğin öyle yardakçıları hâline geldik ki, onu kolay kolay bırakmayacağız.[42]

Osmanlı İmparatorluğu'nda, 1908 sonrası dönemde yayımlanan pek çok ahlak kitabının başlığında medeni (modern, uygar, şehirli) kelimesi kullanıldı. 1908 öncesi dönemde "İslami" kelimesini içeren başlıklarla yayın yapan yazarlar bile bu dönemde medeni kelimesini benimsediler.[43] Bu kitapları sadece başlıklarına göre değerlendirirsek, bu durumu sekülerliğe doğru giden bir tercihin işareti olarak görebiliriz. Ancak sahada olup bitenler böyle basit bir geçişe işaret etmez. 1908 sonrasındaki ahlak kitapları ve medeniyet risaleleri (*malumat-ı medeniye*) 19. yüzyıl sonu ahlak kitaplarından net bir şekilde ayrılmaz.[44] II. Meşrutiyet dönemi sadece laik Cumhuriyet dönemine hazırlık aşaması olarak görülürse, bu söylemleri "dindarlıktan sekülerliğe" geçişin bir parçası olarak etiketlemek uygun görünebilir. Oysaki 1908 öncesi ahlakçılarının "medeniyet kanunlarına" ve "modern bilime" dayanan savlar sunması gibi, medeniyet risalelerinde de yazarlarının gerekli gördüğü sıklıkta İslami savlar kullanılmıştır. Örneğin Ali İrfan'ın 1913'te yayımlanan ahlak kitabının başlığında "medeni" kelimesi yer alırken (*Mufassal Ahlak-ı Medeni*), 1900'de yayımlanan ahlak kitabının başlığında (*Rehber-i Ahlak*) yer almaz. Buna karşılık 1913 tarihli kitabın epigrafında, Peygamber Muhammed'in damadı ve dördüncü halife olan İmam Ali'ye atfedilen bir söz vardır: "Hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya çalış, yarın ölecekmiş gibi de ahirete çalış." Kitap, İslami otoritelerin çalışmaya dair modern fikirleri destekleyen benzer başka sözlerini de içerir. Açıktır ki, kitabın başlığına

[42] *Age.*

[43] Benzer şekilde, 1901 yılındaki ahlak kitabına *İlm-i Ahlak* ismini veren Ali Rıza, 1915 yılında yayımladığı ahlak kitabının ismini *İbtidailere Malumat-ı Ahlakiye ve Medeniye* koymuştur. Ali Rıza, *İbtidailere Malumat-ı Ahlakiye ve Medeniye* (İstanbul: Nefaset Matbaası, 1331/1915).

[44] Sekülerleşme her zaman sahiplenilse de, kanıtlar daha karmaşık bir gerçekliğe işaret eder. Örnek için bkz. Alkan, "Modernization from Empire to Republic", 47-132.

"medeni" kelimesinin eklenmesi bu kitabı dini içerikten yoksun kılmadığı gibi, 19. yüzyılın sonlarındaki ahlak tartışması geleneğinden de uzaklaştırmamıştı.

Emekli bir binbaşı ve ahlak öğretmeni olan Vahyi (1878-1957) 1912'de *Hakiki Bir Müslüman Daima Mükemmel Bir İnsandır* isimli kitabını yayımlayarak, Müslümanlığın yeni bir düzlemde tartışılmaya başlanmasına tepki gösterdi.[45] Bu eser, başlığında medeni ya da İslami kelimesi barındırmayan bir ahlak kitabıydı. Vahyi'nin kitabı dönemin diğer ahlak kitaplarına benzer biçimde yazılmıştı ve hadislere ve Kur'an-ı Kerim ayetlerine atıfta bulunarak çalışkanlığı savunuyordu.[46] Müslümanlara yönelik bir görev çağrısı olan kitabın veciz başlığı, yalnızca belirli bir dinî kitleye özel bir rol atfediyordu. Kitabın savları çoğunlukla aslına uygun olma varsayımlarına dayanırken, dışlayıcı bir çalışkanlık söylemi formülleştiriyordu. Örneğin, başka hiçbir konuda çaba (*cehd/cehd*) göstermeden "sadece dua okuyan ve (günlük namazlar için) eğilip kalkan" Müslümanlarla alay eder. Peygamberler, özellikle de İslam peygamberi, "yeryüzündeki en büyük kahramanları gölgede bırakacak bir mücadele (cihat) ile görevlerini yerine getirmediler mi?" diye sorar."[47]

Aslına uygun olmak ve Avrupa'dan ödünç alınmaya değer nitelikler konusunda Vahyi, çalışmayı hayattan ayıran yeni bir formül sunuyordu. Ona göre denge şöyle olmalıydı: Kişi bir Batılı (Frenk) gibi çalışmalı, ama bir Batılı gibi yaşamamalıdır. "[Bırakın] Frenkler gibi çalışalım. Ama onlar gibi olmaya karşı mücadele edelim (...). Bunu yaparsak bizi biz yapan şeylere yabancılaşmamayı başarabiliriz."[48] Vahyi'nin formülleştirmesi, çağdaşlarının önerdiği, Avrupa'nın teknolojisini ödünç almak ama kültürünü engellemek olarak özetlenebilecek formülleştirmeden farklıdır. Okuyucularını Müslüman olarak asli

[45] Vahyi (Ölmez), *Hakiki Bir Müslüman.*
[46] *Age.*, 126.
[47] *Age.*, 129.
[48] *Age.*, 151.

kimliklerini unutup "Frenkleşmemeleri" konusunda uyaran Vahyi, Avrupa'nın çalışkanlık kültürünü model almakta bir sorun görmüyordu.[49] Bu formülleştirmeler, *aslına uygun* bir vizyon yaratma ve anlaşıldığı şekliyle Avrupa modelinin toptan taklidinden uzaklaşma yönünde bilinçli bir çaba sergileyip, ilerleme için bir gündem oluştururken Osmanlı İmparatorluğu'nun tercih yapma hakkına vurgu yapar.

Aslına uygun olma konusu iki ucu keskin bir bıçaktı, zira Vahyi gibi pek çok reformcu "aslına uygun olana" dair çağdaş kavramsallaştırmaların kabul edilemez olduğuna derinden inanıyorlardı ve ya da en azından bu kavramsallaştırmaları algılama biçimleri bu şekildeydi. 19. yüzyıl sonunda, yaygın dini pratiklerden duyulan benzer rahatsızlıklara dair yapılan eleştirilerden (1. bölümde incelenmiştir) farklı olarak, 1908 sonrasının ahlak yazarlarında daha keskin bir dışlama vurgusu görülür. Örneğin Vahyi'ye göre servet biriktirmek en İslami eylemdi ve bu ilkeye dayanarak, eli ayağı tutsa da çalışmayı reddeden yoksulların "kâfirliğe" yakın olarak görülmesi gerektiğini öne sürüyordu. Vahyi, İslami kanıtlarla desteklediği bir dizi savla, İslam'ın yoksulluğa müsamaha gösterdiği inancını da çürütüyordu.[50] Vahyi ayrıca dünyevi işleri küçümseyen tüm hadislerin uydurma olduğunu ve daha sonraları Peygamber Muhammed'e atfedildiğini de ilan ediyordu.[51] Peygamberin "el-Fakru fahrî" (fakirlik gururumdur) sözünü alıntılayan Vahyi, Peygamberin kastettiği fakirliğin züğürtlükle aynı şey olmadığını uzun uzun açıklıyordu.[52] Vahyi'ye göre Peygamber fakirlikle maddi züğürtlüğü değil, Allah'a teslimiyeti kastetmişti. Vahyi'nin züğürtlüğe karşı çıkışı, zenginliği övmekten daha fazlasıydı. Kişinin Müslümanlığı zenginliğine bağlıydı: "İyi bir Müslüman, parası olduğu ölçüde iyi bir Müslüman gibi davranabilir." Vahyi'ye göre

[49] *Age.*, 133-5.
[50] *Age.*
[51] *Age.*, 141.
[52] *Age.*, 134.

İslam, Müslümanların bir insana, çevresine ve insanlığa zarar vermesini yasaklıyordu: "En kötü (zarar), yasaklanmış olan tembellikten kaynaklanır!" Bu doğrultuda Vahyi okuyucularını "çalışmaya ve para (ilk güç kaynağı) kazanmaya" davet ediyordu. "Ancak bu parayı insani ve Müslüman yollarla harcayalım. Paraya tapmayalım. Bırakın o bizim bilincimize ve inancımıza tapsın." Bununla birlikte Vahyi, insancıl ve Müslümanca para harcama biçimlerinin sadaka vermeyi ve fakirlere yardım etmeyi içermediğini ve eli ayağı tutan yoksullara merhamet gösterilmemesi gerektiğini de belirtiyordu. "Akılları ve çalışma yetenekleri olduğu halde çalışmayan yoksullara merhamet etmeyin ve bu insanları küfre yakın görüp onlara yardım eli bile uzatmayın."[53] Kitabının başlığıyla bağlantılı olarak Vahyi, dışlayıcı bir dille, tembel oldukları gerekçesiyle sadakadan, merhametten ve hatta belki de cemaatin bir üyesi olma hakkından mahrum bırakılan eli ayağı tutan fakirler için (Osmanlılar gibi çok dinli bir toplumda) kâfir etiketini kullanıyordu.

5.3. Tembellik Fabrikalarına Karşı Cihat: Medreseler ve Tekkeler

Sırat-ı Müstakim dergisinin birleştirici bir güç olarak İslam'a bağlılığının aksine seküler duruşuyla bilinen *İçtihad* dergisine katkıda bulunan yazar ve çevirmen Orhan Rıza, Samuel Smiles'ın (1812-1904) ünlü kitabı *Self-Help*'in seçme metinlerini çevirdiği kitabını 1859'da yayımladı.[54] Smiles'ın kitabını tanıtırken Orhan Rıza, gündemini açıkça belirtiyordu. "Amacım, ruhu doyumsuz bir uykuda olan Doğunun eski anlayışlarından birkaç sayfa silmek."[55] Orhan Rıza,

[53] *Age.*, 134-5.

[54] Ahmed Midhat'ın *Sevda-yı Sa'y u Amel* isimli eseri üzerine bir tartışma için Birinci Bölüme bakınız.

[55] Samuel Smiles, "Sebât ve Mehâsin Ef'ali Tasvirleri İle Avnü'n-Nefs", Orhan

Smiles'ın kitaplarına benzer eserleri okuyarak Osmanlıların akıllarını, idraklerini ve milli ruhlarını ıslah edebileceklerine inanıyordu ve böylece "[Osmanlıları] tehlikeli sulara atan ve kesinlikle çağdaş dönemle uyumlu olmayan geleneksel ve kalıtsal algıların (*idrakat-ı an'aneviye ve irsiye*) [kafalardan] silineceğini" düşünüyordu. Orhan Rıza *Self-Help* çevirisini, "kendini geliştirerek eğitim alma ve hayatını kazanma sürecinde olan ve millete asalak olmak yerine faydalı ve üretken bir üyesi olmak için elinden gelenin en iyisini yapmaya çalışan" kardeşine ithaf etmiştir.[56]

Modern çağla uyumlu olan neydi ve uyumlu olmak ne anlama geliyordu? Bu, her zaman için reformcuların zihninde olan bir soruydu. Medrese sistemi modern çağa uygun muydu, değilse ne yapılması gerekiyordu? 1908'in son aylarında *Beyan'ul Hakk*'ta *Islah-ı Medaris* (Medreselerin Islahı) başlıklı bir dizi makale yayımlandı. Makale dizisinin yazarı bir ulema mensubu olan Ömer Fevzi Bey'di ve makalelerini Meşihat merkezindeki bir toplantının tutanaklarına dayandırıyordu.[57] Yazar ve Meşihat mensupları medrese sisteminin o zamanki durumu hakkında hiç de yanılsama içinde değillerdi. Ömer Fevzi'nin ifadesiyle, medreseler bir zamanlar "halka ve devlete" hizmet etmiş, ancak daha sonra "sahip olduğu büyük önemi yitirmiş ve asker kaçakları ile hayatlarını orada heba eden tembel insanlar için bir sığınak hâline gelmiştir."[58] Eleştirel diline rağmen Ömer Fevzi medreselerin varlığını gene de savunuyordu. Ona göre medreseler, Osmanlı İmparatorluğu için gerekliydi ve mektepler (seküler okullar) onların yerini

Rıza (çev.), *İçtihad* sayı 90-91 (23 Kanun-ı Sâni 1329/5 Şubat 1914), 2010.

[56] *Age.*

[57] Ömer Fevzi, "Islah-ı Medaris", *Beyan'ul Hakk* sayı 12 (27 Zilkade 1326/20 Aralık 1908), 200-1; "Islah-ı Medaris", *Beyan'ul Hakk* sayı 15 (29 Kanun-ı evvel 1324/11 Ocak 1909), 324-5. Ayrıca bkz. Zeki Salih Zengin, *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009), 136.

[58] Ömer Fevzi, "Islah-ı Medaris", 200-1.

alamazdı.[59] Medreselerin sadece radikal bir reformdan geçmesi gerekiyordu.

Bu sav, çağdaşları ve daha sonraki tarihçiler tarafından heterojenliklerine rağmen "garbcılar" olarak adlandırılan bir grupla keskin bir tezat oluşturuyordu. Bu grup Celal Nuri, Abdullah Cevdet ve Kılıçzade Hakkı gibi farklı isimleri içeriyordu.[60] Bu kişileri birleştiren şey, daha radikal bir toplumsal değişim için, ilerlemeyi engellediğini düşündükleri dinî kurumların güçsüzleştirilmesi konusunda Batı Avrupa örneğinin dikkatle uygulanması gerektiğine olan inançlarıydı. Kurumsal hayatta "dine" sadece sınırlı bir yer vermeleri, bu kişileri medreselerle ve tekkelerle karşı karşıya getirdi. Bu yazarlar medreseleri ve tekkeleri "asalak" ve irrasyonel bireyler üreten aylaklık yuvaları olarak görüyorlardı. Amit Bein'in Osmanlı uleması üzerine yazdığı monografide gösterdiği üzere, Osmanlı idaresi ve aydınları, özellikle imparatorluğun son on yıllarında, medreselerle ilgili olarak "fanatizm, gericilik, Ortaçağdan kalma ve skolastisizm"[61] gibi etiketleri sıklıkla kullanmıştı. Bu reformculara göre, medreselere devam edenler ille de tembel insanlar değildi, ancak medreseler barındırdığı tembellik kültürünün bir sonucu olarak onları tembel insanlara dönüştürüyordu.

Medreselerle ilgili tartışma aslında Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman bir imparatorluk olma kimliğiyle ilişkilendirilen belirli İslami kurumların varlığını sürdürüp sürdürmemesi üzerine bir tartışmaydı. Bu kurumlar kent kültürüne gömülü bir hâldeydi ve Osmanlı ulemasıyla yakın toplumsal ve ekonomik bağları vardı. İmparatorluğun geleceğinde hangi Osmanlı kimliğinin diğerlerine baskın çıkacağı meselesiyle birlikte, bu dönemde ulemanın sosyo-ekonomik geçim kaynakları tehdit altındaydı. Dolayısıyla

[59] *Age.*

[60] Abdullah Cevdet ve onun fikri katkıları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Şükrü Hanioğlu, "Garbcılar", 133-58.

[61] Bein, *Ottoman Ulema*, 12.

tarihsel olarak İslam'la ilişkilendirilen bu kurumların Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal hayatındaki yeri, imparatorluğun geleceğini ve İslami kurumların bu hayattaki rolünü tartışan reformcu gruplar için önem taşıyordu.

Medreselere yönelik eleştiriler, Jön Türk devriminden sonra kendiliğinden ortaya çıkmadı. Zira medreselerin bu minvaldeki rolü üzerine tartışmalar 19. yüzyılda zaten başlamıştı. 19. yüzyılda devletin işlevleri merkezileşirken ve zorunlu askerlik toplum genelinde uygulanırken, medrese talebelerinin askerlik hizmetinden muaf tutulması geleneğinin sürdürülmesi, ilk olarak medreselerde nüfusun aşırı artmasına ve dolayısıyla işlevsizleşmesine, ikinci olarak da medreselerin ayrıcalıklarına yönelik eleştirilerin artmasına katkıda bulundu. Bu sorunların farkında olan II. Abdülhamid yönetimi reform girişimlerinde bulundu. Örneğin hükümet, sadece zorunlu askerlikten kaçmak niyetinde olanların medreselere kaydolmamasını sağlamak için bir sınav sistemi getirdi. Bu reformlar direnişle karşılaştı ve geri tepti.[62] Medrese reformları bu şekilde engellense de, bu konu 1908 yılına kadar reformcuların gündeminde kalmaya devam etti.

Reformcuların her iki kampı da aynı yerleşik çalışkanlık söylemini kullandı, zira her ikisi de bu kurumlardaki ataletin ve asalaklığın ortadan kaldırılmasını bir gereklilik olarak görüyordu. Ancak medrese sistemine ilişkin değerlendirmeler temelde farklıydı. Bir kamp, medrese sistemini kurumsal açıdan ıslah edilemez olarak görüyordu ve medreselerin Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal hayatından çıkarılması gerektiğini düşünüyordu. Buna karşılık İslamcılar reform, yani dünyevi çalışmayı teşvik eden ve tembelliği kınayan özgün İslam'a dönüş talep ediyorlardı. Onlara göre İslam'a dair bu yenilenmiş yaklaşımlar doğrultusunda, medreselerin

[62] II. Abdülhamid rejimi sırasında medreselere yönelik eleştiriler ve reform girişimleri için bkz. Amin Bein, "Politics, Military Conscription, and Religious Education", 283-301.

(ve tekkelerin) yeniden bir marka hâline getirilmesi ve ıslah edilmesi gerekiyordu. Reformcu ulemanın savunduğu İslamcı pozisyon, İslam'ın Ortaçağ kavramsallaştırmalarını İslami düşüncelerden ve pratiklerden arındırmaya odaklanan geniş bir hareketin parçasıydı ve medreselerin reformu da bu hareketin parçasıydı. Dolayısıyla medrese kurumunu savunmak, medreseleri mevcut hâlleriyle desteklemek anlamına gelmiyordu.

Devrimden hemen sonra gerçekleşen Meşihat toplantısının da gösterdiği ve ulema tarafından yayımlanan dergilerde dile getirilen eleştirilerin ve önerilerin de yansıttığı üzere, önemli sayıda ulema mensubu reformu destekliyordu. Muhammed Abduh'a benzer biçimde, bazı ulema mensupları "tenperverî (rahatına düşkünlük) ve atalet" gibi kişiyi kötü alışkanlıklardan koruyan İslam'ın temel öğretilerine yenilenmiş bir anlayış getirilmesi çağrısında bulundular.[63] Bu çağrı statükocu âlimlerin yaklaşımıyla çelişiyordu. Ulema içindeki ve dışındaki İslamcılar, medrese talebelerinin reforma karşı direncini eleştirdiler. Ömer Fevzi, medrese talebelerini sürekli bir tembellik hali içinde olmakla suçladı ve bunun için çeşitli yapısal nedenler gösterdi.[64] Ona göre medrese eğitiminin sınırsız uzunluğu ve müfredatının dağınık yapısı mezuniyeti geciktiriyordu. Ömer Fevzi, medreselerde eğitim görmenin on sekiz yıldan fazla sürdüğünü, zira her yılın sadece altı ayının fiilen eğitime harcandığını iddia ediyordu. Bu yüzden medreseler, dinî olmayan eğitim sistemine göre yapılandırılmalıydı. Daha fazla yozlaşmanın önüne geçmek için Ömer Fevzi, yılda on ay boyunca günlük dokuz saat eğitimle, medreselerde zamanın titiz bir şekilde kullanılmasını öneriyordu.[65] Bu öneriler, Ömer Fevzi ile onun gibi düşünenlerin, sorunun medreselerin tabiatından ziyade içinde bulunduğu durumdan kaynaklandığına inandıklarını gösterir.

[63] Mehmed Rıfat, "İslamiyette Medeniyet ve Hürriyet", *Beyan'ul Hakk* sayı 18 (9 Muharram 1327/31 Ocak 1909), 308-9.
[64] Ömer Fevzi, "Islah-ı Medaris", 200-1.
[65] *Age.*

Çalışkanlık söylemi, bir zamanlar medrese talebeleri için meşru bir ekonomik geçim kaynağı olarak görülen pratiği de değiştirdi. Medrese talebelerinin her yıl imparatorluğun çeşitli bölgelerine yaptıkları ziyaretler (cerre çıkmak olarak adlandırılıyordu), yeniden değerlendirmeye tâbi tutulan faaliyetlerden biriydi.[66] Geleneksel olarak Recep, Şaban ve Ramazan ayları boyunca medrese talebeleri Meşihat tarafından belirlenen kasabalara giderek namaz kıldırır, Kur'an-ı Kerim okur, vaaz verir ve temel İslami ilkeleri öğretirlerdi. Bu, kutsal kabul edilen aylarda öğrenciler tarafından yerine getirilen bir kamu hizmetiydi. Temelde amaç, din hizmetini halkın ayağına götürmek ve talebelerin saha deneyimi kazanmasını sağlamaktı. Cerre çıkmak öte yandan aynı zamanda ekonomik de bir faaliyetti. Talebeler bu faaliyetler karşılığında yerel halktan geçimlerini sağlayacak mal ve hizmetler (nadiren para şeklinde olurdu) alıyor, bu da yılın geri kalanında eğitimlerini sürdürmelerine destek sağlıyordu. Geçmişi Selçuklu dönemine kadar uzanan bu pratik, talebelere dinî ritüelleri öğretmek ve idare etmek için ihtiyaç duydukları deneyimi (günümüzün ücretli stajlarına benzer şekilde) sunduğu ve onları ekonomik açıdan desteklediği gibi, talebeleri halktan kişilerle de bir araya getiriyordu.

Medreseleri ve medreselerin içinde bulunduğu durumu ele alırken reformcular, cerre çıkmayı temel bir sorun olarak algıladılar. Birçok reformcu, taşradaki halk talebeleri hükümetle ilişkilendirdiği için talebelerin ziyaretlerini çok fazla uzattığını ve güçlerini kötüye kullandığını savunsa da, reformistler için esas sorun bu faaliyetin fazla çağdışı görünmesiydi. Cerre çıkmak kapsamlı biçimde bir düzene sokulamayan, organize edilemeyen, disiplinli hale getirilemeyen ve denetlenemeyen bir uğraştı ve bu da bu faaliyetin nasıl icra edildiği konusunda

[66] Ahteri yazdığı sözlükte cerre çıkmayı "dilenciliğin payelicesi" olarak adlandırmıştı. Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 92-3.

kaygılara yol açıyordu. Dahası farklı reform vizyonlarına sahip reformcular için cerre çıkmak, devlet tarafından ödenen bir maaş yerine, ayni ödemeyi içerdiği için dilencilik utancıyla ilişkilendiriliyordu. Bizzat ulema mensuplarının ifadesiyle, *cerr* yüzünden "ilim yolunun yüce yolcuları dilenmeye alışıyordu."[67]

Çok eski bir mesele olan dilencilik, medreselerle ilgili reform tartışmalarının merkezinde yer aldı. Meşihatın medreseleri ıslah etmek üzere toplandığı sıralarda, ulemadan Mehmed Tayyib "Sa'yin Meşruiyeti" isimli bir makale kaleme aldı ve II. Abdülhamid dönemine işaret ederek, "seyyie-i atalet" (tembellik günahı) ve bunun sonucu olan dilenciliği, "devr-i istibdadın" zararlarından biri olduğunu savundu.[68] Yazara göre despotik yönetimin toplum üzerinde yarattığı tahribat ancak çok çalışarak ve ilerlemeye öncelik vererek onarılabilirdi ve bu herkes için dini bir yükümlülüktü.[69] Kırımlı Yakub Kemal, ise *Sırat-ı Müstakim*'de "İslamiyette Tese'ülün Mezmumiyeti, Netayic-i Müellimesi" isimli bir yazı yayımladı. Peygamberin dilenciliğe (*tese'ül*) karşı sözlerini aktardıktan sonra Kırımlı Yakup Kemal, Osmanlıların şeriatı uygulamayarak tembelleştiklerini ve bu nedenle dilenciliği bir meslek hâline getirdiklerini iddia etti. Ardından konuyu medrese öğrencilerine taşıdı:

> Âlimlerin ve talebelerin ... hem dinin kurallarını vaaz edip hem de utanmadan dilenmeleri ne büyük bir çelişki! ... (Bu) medrese talebelerinin halkın gözündeki konumunu o kadar düşürüyor ki, (insanlar) başında sarık olan birini gördüklerinde, hiç şüphesiz bir dilenciyle karşılaştıklarını düşünerek kaçıyorlar.

[67] Ömer Fevzi, "Islah-ı Medaris", 324-5.

[68] Mehmed Tayyib, "Sa'yin Meşruiyeti", 283. Mehmed Tayyib hakkında daha fazla bilgi ve özellikle de kanaat hakkındaki görüşleri için Birinci Bölüme bakınız.

[69] *Age.*

[70] Kırımlı Yakup Kemal, "İslamiyette Tese'ülün Mezmumiyeti, Netayic-i Müellimesi", *Sırat-ı Müstakim* 3, sayı 63 (18 Kasım 1909), 169-71.

Bu dönemin ulema mensuplarına göre cerre çıkmak düpedüz dilencilikti ve dolayısıyla İslami değildi. Cerre çıkmanın, bu kişilerin yazılarında savundukları çalışma ve çalışkanlık kültürüne uymadığı apaçık ortadaydı.

Balkan bozgunundan sonra medreselere ve tekkelere yönelik eleştiriler daha da sertleşti. Bu doğrultuda Kılıçzade Hakkı, 1912 yılında Timsal-i Emel takma adıyla "Pek Uyanık Bir Uyku" isimli bir makale kaleme aldı.[71] Bu makale iki açıdan önem taşır. İlkin, bir takma ad kullanarak belki de kendisini güvence altına almış olan Kılıçzade Hakkı, daha önce eşi görülmemiş cüretkâr bir üslupla, imparatorluk geleceğine dair reform vizyonları üzerinden kamplaşmış siyasi gruplar arasındaki farklılıkları teşhir eder. İkinci olarak bu makale, reformcuların birçok Osmanlı kurumunun ve pratiğinin ortadan kaldırılması çağrısında bulunmak için tembelliği hedef alan bir dil kullandıklarını gösterir. Çağdaşları Celal Nuri[72] ve Abdullah Cevdet gibi, Kılıçzade Hakkı da radikal reformların ateşli bir destekçisi ve dinî müesses nizamın sert bir eleştirmeniydi. Kılıçzade Hakkı bu makalesinde, bakış açısına bağlı olarak, uğursuzca ya da öngörülü biçimde, Mustafa Kemal Atatürk'ün yaklaşık 20 yıl sonra yeni Türkiye Cumhuriyeti'nde uygulamaya koyacağı reformların bir listesini çıkarmıştı.[73]

Kılıçzade Hakkı, o dönemde kamusal alanda çok az kişinin dile getirdiği bir modernlik vizyonunu savunuyordu. Dönemin okuyucularının aşina olduğu bir dille, soyut bir ilerleme kavramı için dönemin kültürel pratiklerini sert bir şekilde eleştiriyordu. Kadınlar için peçenin ve modası geçmiş

[71] Kılıçzade Hakkı, "Pek Uyanık Bir Uyku", *İçtihad*, sayı 55-57 (1328/1912), 1226-8, 1261-4. Kılıçzade Hakkı bu yazısını bazı ufak değişikliklerle kitabına da koymuştur. Kılıçzade Hakkı, *İtikadat-i Batılaya*, 42-62.

[72] Kılıçzade Hakkı bu yazısını Celal Nuri'ye bir mektup şeklinde yazmıştır. Avrupa'ya karşı daha sert eleştiriler getiren Celal Nuri, bu yönüyle Kılıçzade Hakkı ile Abdullah Cevdet'ten farklı bir konumdaydı.

[73] Kılıçzade Hakkı'nın "Batılılaşma planı" hakkında daha fazla bilgi için: Şükrü Hanioğlu, "Garbcılar", 133-58.

bir Bizans başlığı olduğunu iddia ettiği fesin kaldırılması da dâhil olmak üzere kapsamlı kıyafet reformları yapılması çağrısında bulunuyordu. Kılıçzade Hakkı'nın dile getirdiği siyasi konum "Garbı" üstün gören bir yerde değildi, zira ona göre imparatorluk halkı "kalın kafalı Almanlardan ya da İngilizlerden" bile daha fazla ilerleme kabiliyetine sahipti.[74] Okuyucularının yılgınlığa düşmemelerini söyleyen Kılıçzade Hakkı, onlardan daha fazla çalışmalarını istiyordu ("çalış, yılma!").[75]

Kılıçzade Hakkı'ya göre imparatorluğun içinde bulunduğu durumun sorumlusu müesses dinî nizam, softa (medrese talebeleri için kullanılan bir kelime olsa da, daha sonradan yobazca dinî bağlılığı olan kişileri ima eden aşağılayıcı bir kelime hâline gelmişti) ve dervişlerdi. Bu görüşlerinde yalnız değildi. Daha önce de bahsedildiği üzere, Celal Nuri ulemayı sabır, kadercilik ve itaat üzerine vaazlar vererek insanları çalışkan olmaktan uzaklaştırmakla suçluyordu.[76] Kılıçzade Hakkı ise dünyevi hayatın faniliği ve ahir zaman hakkında vaazlar vermenin, çalışmayı teşvik etme çabalarını engellediğini düşünüyordu ve "ümmetin yoksulluk ve tembellik içinde yaşamaya teşvik edilmesinden" yakınıyordu. "Elyevm (Günümüzde) birer menba'-ı atalet ve masdar-ı batalet (tembellik ve avarelik kaynağı) olan" tekkelerin ilga edilmesini savunan Kılıçzade Hakkı, tekkelere verilen paranın örneğin eğitim gibi daha iyi alanlarda kullanılmasını öneriyordu.[77] Kılıçzade Hakkı'nın bu eleştirisi tam anlamıyla materyalist bir mahiyet taşıyordu ve bir başka yazısında da bu minvalde görüşler belirtiyordu: "Hâlbuki bu asırda hükümran olan yegâne sultan paradır. Bu padişâh-ı âzîmu'l-iktidârın tebâası olmayan her bir şahıs ölmeye veya sürünmeye mahkûmdur.[78]

[74] *Age.*, 14.
[75] *Age.*
[76] Celal Nuri (İleri), *Tarih-i Tedenniyat-ı Osmani*, 108.
[77] Kılıçzade Hakkı, "Pek Uyanık Bir Uyku", *İçtihad* 57 (1328/1912), 1261.
[78] Kılıçzade Hakkı, *İtikadat-ı Batılaya,* 26.

Kılıçzade Hakkı'nın ahir zamana dair vaazlar verilmesine yönelttiği suçlamalardan bazıları, önceki sayfalarda ele alınan Manastırlı İsmail Hakkı'nın verdiği Cuma hutbesinde açıkladığı fikirlere benziyordu. İsmail Hakk gibi Kılıçzade Hakkı da dünyanın sonunun yakın olmadığı konusunda son derece katıydı.[79] Ancak iki yazı arasındaki benzerlik sadece sorunların tespiti düzeyindeydi. Kılıçzade Hakkı, toplumsal yaşamın maddi kazanımlar ve piyasa ilişkileri merkezli olması gerektiğini düşünüyordu. Bu bağlamda dinin, insanları daha fazla ve daha çok çalışmaya ve varlıklı vatandaşlar olmaya teşvik ve ikna etmek gibi işlevlere dayanan sınırlı bir rolü vardı: "Bana kalırsa Bâb-ı Meşîhat halkı ilme, Sanayi'e, ticarete, zira'âte ve bu vesâitle kavi, münevver ve zengin olmaya müşevvik ahkâm-ı diniyyeyi hâvi beyannâmeler, emirler ıstâr buyurursa daha doğru ve daha vazife şinasâne hareket etmiş olur."[80] Seküler ve dinsel arasındaki ikilik böylece tamamlanıyordu. Din kurumuna belirli bir amacın yaygınlaşması için bir rol verilse de, bu işlevinin dışında "kendi alanında" kalması gerektiği söyleniyordu. Medrese hocalarına da çağrı yapan Kılıçzade Hakkı, "[B]u vazifeyi (öğretmenliği) diğer memleketlerde olduğu gibi ehil olanlara terk" etmelerini istiyordu.[81]

Balkan yenilgisinin ardından çığ gibi büyüyen toplumsal eleştirilerden güç alan Kılıçzade Hakkı ve *İçtihad*'daki meslektaşları saldırılarını sürdürdüler. Kılıçzade Hakkı, 27 Mart 1913'te "Sahte Softalığa İlan-ı Harb" isimli yazısında medrese talebelerine ve *şuyuh*a (şeyhlere) karşı cihat çağrısında bulundu. Kılıçzade Hakkı'ya göre, "[B]u cihât, İslam'ın Gazve-i Bedri kadâr mühim ve mukaddes olacaktı." Bedir Savaşı, Müslümanların 624 yılında "dinî bir yükümlülük" olarak Mekkelilere karşı giriştikleri ilk savaştı.[82] Kılıçzade

[79] *Age.*, 6.
[80] *Age.*, 55.
[81] *Age.*, 32.
[82] Kılıçzade Hakkı, "Sahte Softalığa İlanı Harb", *İçtihad*, sayı 58 (Mart 14, 1329/27 Mart 1913), 1277-81.

Hakkı'nın bu beyanları büyük bir gürültü çıkardı. Tepki olarak İstanbul uleması, Bab-ı Meşihat'tan *İçtihad* dergisinin kapatılması için hükümete baskı yapmasını istedi. Kılıçzade Hakkı ise her zamanki kışkırtıcı üslubuyla hedef aldığı kesimle alay etmeyi sürdürdü. *İçtihad*'ın sonraki sayılarında, medrese taraftarlarını sadece toplumdaki konumlarını düşünmelerinden ötürü azarladı. Balkanlar'da Müslümanlara ve İslamiyet'e karşı işlenen zulümlere atıfta bulunarak, Kılıçzade Hakkı şöyle diyordu: "Rûmeli'de kan gövdeyi götürür; Mushaflar [Kur'an'-ı Kerim'ler] yerlere atılır[ken] . . . Bab-ı fetva [Bab-ı Meşihat] . . . menfaatlerine dokununca bab-ı makamât-ı âlîyeye müracaattan çekinmemiştir. Bu suretle hür düşünmemize ve hürriyetle düşündüğümüzü söylememize mani oldu sanmıştır."[83] Kılıçzade Hakkı bu mücadelesinde yalnız değildi. Aynı tarihlerde Abdullah Cevdet de Kılıçzade Hakkı ile aynı çizgide birçok makale yayımladı.[84]

Bu makalelerin doğrudan sonucu medreselerin değil, *İçtihad*'ın kapatılması oldu.[85] Ancak derginin kapatılmasına kamuoyu sessiz kalmadı. *İçtihad*'ın kapatılmasıyla birlikte, derginin küçük ama ateşli bir destekçi grubu harekete geçti. 1913'te Ali Naci (daha sonra Karacan soyadını alıp, Cumhuriyet Türkiye'sinin önde gelen gazetecilerinden ve yayıncılarından biri olacaktı) isminde 17 yaşındaki bir Galatasaray Lisesi öğrenci, *İçtihad*'ın duruşunu ve savlarını destekleyen *Softalar ve Medreseler* başlıklı bir broşür yayımladı.[86] Broşür,

[83] Kılıçzade Hakkı, "Dervişlik Softalık Meselesi", *İçtihad*, sayı 62 (17 Nisan 1329/26 Nisan 1913), 1349-52.

[84] Örnek için bkz. Abdullah Cevdet, "Softalığa Dair", *İçtihad*, sayı 60 (4 Nisan 1329), 1303-6; Abdullah Cevdet, "Softa Perverlik mi, Softa Kerizlik mi?", *İçtihad* 99 (27 Mart 1330/9 Nisan 1914), 2231-2.

[85] Dini kurumlara yönelik bu eleştiriler nedeniyle, yetkililer bu dönemde *İçtihad* dergisinin yayınını birçok kez durdurmuştu. Dergi, ismini *İştihad* ve *Cehd* gibi benzer kelimelerle değiştirerek yayınına devam etti. Birinci Dünya Savaşı'nda İtilaf Devletlerine karşı cihat ilan edilmesinin ardından, dergi bir kez daha yayınına ara verdi, ancak savaşın sona ermesiyle yayın hayatına yeniden döndü. Bkz. Hanioğlu, "Garbcılar", 133-58.

[86] Hemedanizade Ali Naci (Karacan), *Softalar ve Medreseler, Bugünkü Softalıktan,*

ulemanın kendilerini eleştirenleri susturma gücüne öfkelenen, itibarlı Galatasaray Lisesi'nin genç ve duyarlı bir öğrencisinin zihniyetini yansıtır. İlerici imgelerle dolu, dik başlı bir dil kullanan genç yazar, medreseleri değişime direnç gösterdikleri için eleştiriyordu ve medreselerden çalışmak istemeyenlerin imarethanesi şeklinde bahsedip, hiçbir iş yapmayan on beş bin kişiyi yıllar boyunca beslediğini iddia ediyordu.[87] Broşürde medreseler, halka ya da devlete hiçbir faydası olmamakla, devletin gelirlerini tüketmekle suçlanıyordu ve mali bir yük olarak değerlendiriliyordu. Medreseler ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nun iç gelirlerini uluslararası borçlular adına hortumlayan Düyun-u Umumiye İdaresi'yle de karşılaştırıyordu.[88] Ali Naci, medreselerin halkın omuzlarına hiçbir getirisi olmadan (*bar-ı hici*) yük olduğunu ve milletin beynini, parasını ve enerjisini alıp, bunları "karanlığa" açılan kapıların ardına kilitlediğini ifade ediyordu.[89]

1914 yılında bu tartışmalar aniden sona erdi. İttihat ve Terakki Hükümeti, reformcular ve aydınlar arasındaki tartışmaları dikkate almayan bir medrese reformunu dayattı. Ancak hikâye burada sonlanmadı, zira tepeden inme kararnamelerle radikal değişiklikler yapılmak istense de, bu değişiklikler Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasına değin hayata geçirilemedi.[90]

Mustafa Kemal Atatürk'ün tekke ve medreseleri kapatma kararının ardından Abdullah Cevdet'in 1932 yılında yaptığı açıklamalar, çalışkanlık kültürü normlarının tembel olarak görülen kurumları gayri meşru hale getirmek için nasıl kullanıldığını ortaya koyar. Abdullah Cevdet, bu açıklamasında tembel insanların vergi gelirlerini keserek onları aç bırakmayı

Medarisin İnhitatından Bahistir (İstanbul: İttihad Kütüphanesi, 1913).

87 *Age.*, 6.

88 *Age.*, 9.

89 *Age.*

90 Dönemin çalkantılı tarihi ve yeni siyasi sistemin çöküşü için bkz. Bedross Der Matossian, *Shattered Dreams of Revolution: From Liberty to Violence in the Late Ottoman Empire* (Stanford, California: Stanford University Press, 2014). Ahmad, *The Young Turks*.

öneriyordu: "Umumi refah ferdlerin cehdlerinin hasılı cem'i olduğundan (maddi veya ma'nevi) çalışmaya ve istihsale muktedir olduğu halde atalet içinde yaşamayı tercih eden kimse cem'iyetin meşru uzvu olmakdan kalır ve o dakikadan itibaren cem'iyyetin mustahsalatını istihlak etmek hakkını gayib eder."[91]

Bu bölümde, ana hatlarıyla ortaya konan geç Osmanlı İmparatorluğu'nda tembellik ve çalışma tartışmaları, Ortadoğu aydınlarını, reformcularını ve devlet adamlarını ayrıştıran geniş meseleler, felsefi anlaşmazlıklar ve iktidar mücadeleleri çerçevesinde anlaşılmalıdır. 1908 devrimi sonrası Osmanlı İmparatorluğu'nda yayımlanan dergiler, risaleler ve gazeteler farklı siyasi kampların üyeleri arasında gerçekleşen tartışmaların odağı oldu ve onların kaygılarını ve güç mücadelelerini gözler önüne serdi. Reformcular Osmanlı toplumundaki pek çok sorun hakkında hemfikirdi, ancak bu sorunlara çözümleri son derece farklıydı. Önerilen reformların radikalliği, her ideolojinin belirli kurumların ve insan gruplarının dirliğini ya da zayıflığını ve bu millet kimliğindeki rolünü nasıl ölçtüğüne bağlıydı. Algıların ve reçetelerin oluşturulmasında çalışkanlık-aylaklık ikiliğinin kullanılması, parçalanmasından hemen önce Osmanlı İmparatorluğun'daki kültür sahnesinin dinamik belirsizliğini ortaya koyar.

[91] Abdullah Cevdet, *İçtihad*, sayı 343 (15 Nisan 1932), 5706. Alıtılandığı çalışma için bkz. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981), 398.

Sonsöz

"Artık fa'aliyete gelmiş olan ahali için fâidesiz ise de mahzadır hatır ettirmek için 'koşunuz, acele ediniz, durmayınız' gibi levha şuraya buraya ta'lik edeceklerdir."

Kılıçzade Hakkı[1]

Türk'üm, doğruyum, çalışkanım,
İlkem: . . . yurdumu, milletimi özümden çok sevmektir.
Türk Öğrenci Andı

Türkiye Cumhuriyeti'nin önceki nesilleri gibi, benim de bir ilkokul öğrencisi olarak her gün okuduğum Öğrenci Andı, yürürlüğe girmesinden neredeyse seksen yıl sonra, 8 Eylül 2013 tarihinde kaldırıldı. Bu kararın ardındaki temel motivasyon hâlâ tartışma konusudur. Birçok kişi, Öğrenci Andı'nın ilkokullarda her sabah zorunlu olarak okutulmasının 1930'ların faşist rejimlerini anımsattığını ve bunun 21. yüzyılda da devam ettirilmesinin yanlış olduğunu belirtti. Öğrenci Andı'nın kaldırılması, Türkiye'deki insanlara tek bir etnik kimlik dayatan ve arzu edilen ulusal özellikleri (dürüstlük, çalışkanlık) sadece bu etnik kimliğe (var olduğu düşünülen bir üstünlük) atfeden içeriğiyle de ilgiliydi. İktidar partisinin "Kürt Açılımı" için bastırdığı bir dönemde, Öğrenci Andı'nda Türklüğe yapılan vurgu, Cumhuriyet döneminde yaşanan zorla homojenleştirme sürecinin bir kalıntısı gibiydi.[2] Erken cumhuriyetçi/

[1] Kılıçzade Hakkı, *İtikadat-ı Batılaya*, 75.

[2] Bu kitap yayına hazırlandığında, "Kürt Açılımı" çoktan çökmüş, siyasetçiler hapse atılmaya başlanmış, şiddet olayları patlak vermiş ve meseleye dair militarist yaklaşım geri dönmüştü. Günümüzde Türk milliyetçilerinin Öğrenci Andı'nı geri getirme talepleri vardır. Türkiye Cumhuriyeti ve etnik politikaları hakkında bilgi için bkz. Erik Jan Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey* (Londra: I. B. Tauris, 2010). Türkiye'de

Kemalist geleneklere bağlı siyasetçilerin andın kaldırılmasına yönelik protestolarına cevaben dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan alaycı bir ifadeyle şöyle dedi: "Her gün doğruyum diyerek doğru, her gün çalışkanım diyerek çalışkan, her gün Türküm diyerek de Türk olunmaz." Erdoğan konuyu hükümetinin başarısına getirmekte de gecikmedi: "(Önceki hükümetler) Çalışkanlığı bir kenara bırakıp borca, işsizliğe mahkum ettiler . . . Kim çalışıyor: biz(,) kim doğru: biz."[3] Dolayısıyla siyasi rakiplerini dışlayıcı bir üslupla tembel olduğunu ima etmek ideolojik bir taktik olarak varlığını hâlâ sürdürüyordu.

Katliamlar ve zorunlu göçler yoluyla şiddetli homojenleştirme süreçleri sırasında ve sonrasında kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin farklılıkları (etnik, siyasi, dilsel, sınıfsal, cinsel yönelim) barındırma konusundaki sıkıntıları ve haklara ve kaynaklara eşit erişim sağlayan bir sistem kurmadaki yinelenen başarısızlıkları başka bir kitabın konusudur. Öğrenci Andı'na dönecek olursak, Türklük ve çalışkanlık arasında doğal bir bağ olduğunu ilan eden bu ezberin her gün okunmasını mecburi kılan inanış bugün tuhaf görünebilir. Bu andın okunmasını zorunlu hâle getirirken, Mustafa Kemal Atatürk ve Milli Eğitim Bakanı Reşit Galip de dâhil olmak üzere erken Cumhuriyet kadrolarının aklından ne geçiyordu? Öğrenci Andı'nı bir mantra olarak mı algılıyorlardı ve her gün tekrarlayarak gençlerin bu değerleri (ve elbette Türklüğü) içselleştirmesini mi istiyorlardı, yoksa uydurma olsa da Türk olmanın üstünlüğünün gururlu bir kabulü müydü? Andın her gün okunması iki niyeti de açıkça birleştiriyordu. Her sabah tekrarlayarak vatandaşların kendilerini ıslah etmesi bekleniyordu. Bu tekrar aynı zamanda herkesin gurur duyması gereken ulusal bir kimliğin gelişmesine de yardımcı oluyordu. Öğrenci Andı erken Cumhuriyet kadroları açısından,

devletin Kürt meselesine nasıl baktığına dair bir analiz için bkz. Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003).

[3] Recep Tayyip Erdoğan, *Milliyet*, 8 Ekim 2013; çevrimiçi erişim: www.milliyet.com.tr/ erdogan-dan-partililere-gonderme/siyaset/detay/1774517/default.htm.

inanılması gereken bir emeli ve gerçekliği ortaya koyuyordu. Sonuç olarak Türkiye Cumhuriyeti'nde, vatandaşlarını Türk[4] ve çalışkan yapmayı ve onlara bu iki bileşenin ayrılmazlığına inandırmayı amaçlayan bir ulus inşası süreci yaşandı.

Geriye dönüp bakıldığında, Öğrenci Andında da geçen çalışkan bir ulus yaratma çabalarının, çalışkanlık kültürünün Osmanlılığın kurucu bir bileşeni hâline geldiği 19. yüzyılda çoktan başlamış olduğu bilinmektedir. Ahmed Midhat, kentlerdeki binaların altın harflerle çalışkanlığı öven Kur'an-ı Kerim ayetleriyle ve hadislerle süslenmesini isterken, birkaç nesil sonra Kılıçzade Hakkı, insanlara durmayı değil koşmayı hatırlatacak levhaların asılmasını talep etti. Bu istekler sadece birkaç aşırı hevesli insanın münferit çağrıları değildi. Bu monografide incelendiği üzere, Osmanlı ahlakçıları, aydınları, polemikçileri, romancıları, bürokratları ve bürokrat olmayanları hep beraber bu kültürün oluşumuna iştirak ettiler.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki çalışkanlık kültürünün dışlayıcı söylemlerinin hedefleri, kimin çalışkan ya da tembel sayılacağı arasındaki sınırın değişkenliğine işaret eder ve farklı tarihsel anlarda ideal vatandaşın çevre hatlarını belirleme çabalarını tamamlar. Osmanlı İmparatorluğu parçalanıp yeni ulus-devletler ortaya çıktığında, çalışkanlık kültürü çoktan hegemonik hale gelmişti ve dışlayıcı söylemleri de halen kullanımdaydı. Bu çalışmanın odak noktası olmasa da, çalışkanlık kültürü imparatorluktan daha uzun ömürlü oldu ve 20. yüzyılda, sömürgecilik sonrası Ortadoğu'da kalkınmacılığın değerler sistemine işlendi. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda ortaya çıkan çalışkanlık kültürünün 20. yüzyıl Balkan toplumları, Arap dünyası ve Türkiye Cumhuriyeti üzerinde de etkileri oldu.[5]

[4] Hale Yılmaz, *Becoming Turkish: Nationalist Reforms and Cultural Negotiations in Early Republican Turkey 1923–1945* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2013).

[5] Örneğin Stacy Fahrenthold, Osmanlı/Suriye diasporalarının sağlıklı bedenler ve güçlü zihinler geliştirmeye nasıl odaklandığını araştırmıştır ve Fransız mandasındaki Suriye'deki spor kulüpleri ile Brezilya'daki diasporalar arasında bağlantılar kurmuştur. Stacy Fahrenthold, "Sound Minds in Sound Bodies:

Türkiye Cumhuriyeti'nde bu söylemler ve pratikler, imparatorluktan cumhuriyete geçişte yaşanan siyasi mücadelelerde nasıl bir rol oynadı? Toplumsal bir hastalık olarak tembelliğe dair yeni formülleştirmeler, yeni dönemde bir modernlik vizyonunu diğerlerine üstün kılmak için ne şekilde kullanıldı? Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu, bu dönemde yaşamış ve/veya bu dönem üzerine çalışmış pek çok kişi için bir kırılmayı temsil eder, zira yeni rejim birçok temel değişikliği de beraberinde getirdi. Önce saltanat, ardından da hilafet kaldırıldı. Hilafetin kaldırılmasıyla birlikte medreseler de yasaklandı. 1925 yılında türbeler ve tekkeler kapatıldı. Dönemin tarihçileri, bu asırlık kurumların kaldırılmasının ulema arasında bile güçlü bir muhalefete yol açmadığını belirtir.[6] Bu hamlelere karşı bir muhalefetin ortaya çıkmaması, bu kurumların Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde geliştirilen ve bu kurumları "dine uygun olmayan" bir aylaklıkla suçlayan söylemlerin başarıya ulaştığını mı gösteriyordu?

Osmanlı toplumunun tembel bir toplum olarak tasvir edilmesi, Cumhuriyet döneminin yeni kadroları arasında oldukça yaygın bir durumdu. Cumhuriyet tarihyazımının ideolojik temellendirmeleri, ülkenin artık "Doğulu despotlar" tarafından yönetilen köhne, durağan, yozlaşmış, hareketsiz ve tembel bir imparatorluk olmadığını göstermek için bu tasvirleri kesinlikle kullandı. Bu tarihyazımına göre yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti genç, ilerici ve faaldi. Öğrenci Andında da ilan edildiği üzere, Türkiye Cumhuriyeti "dürüst ve çalışkandı." Osmanlı İmparatorluğu'nun ise bu modern dünyada yeri yoktu. "İlerici" ve "aydınlanmış" Türkiye'nin aksine, Osmanlı geçmişinin "geri kalmışlıkla" ve karanlıkla özdeşleştirilmesi, yeni Cumhuriyete pek çok açıdan hizmet etti. Bu, dar bir ulusal kimlik inşa etme ve yeni Cumhuriyetin varlığını meşrulaştırma çabasının bir parçasıydı. Hem

Transnational Philanthropy and Patriotic Masculinity in al-Nadi al-Homsi and Syrian Brazil, 1920-32", *International Journal of Middle East Studies* 46, sayı 2 (2014): 259-83.

[6] Silverstein, "Sufism and Governmentality", 171-85.

akademik hem de resmi anlatılar bu vizyonu, özellikle de Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyıllarının tembellikle ve miskinlikle dolu olduğu tasvirini paylaştı. Örneğin seçkin bir iktisat tarihçisi olan Sabri Ülgener (1911-83), Osmanlı İmparatorluğu'nu "[Ç]alışmayı ağalık ve ululuk şamile telif edilemez bir zül" olarak gören feodal bir zihniyete sahip olmakla suçluyordu. Ülgener'e göre bu zihniyet, "ticari-mobil kıymetleri ön plâna alan hareketli, cevval bir iktisat anlayışının bizde uzun süre kök salamamasının" nedenlerinden biriydi.[7] Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü imparatorluğun içsel "değer kusurları" ile özdeşleştiren açıklamalar, yeni dönemde de toplumsal eleştirinin merkezi bir teması olarak kaldı.[8] 20. yüzyıldaki Cumhuriyetçi tarihyazımı, Osmanlı İmparatorluğu'na dair bu imgeler üzerine inşa edildi ve bu imgeler üzerinden kurulan dil bir dereceye kadar halen kamusal ve zaman zaman da akademik söylemde baskın bir haldedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun yüksek kültürü bile bu suçlayıcı dilden kaçamadı. Celal Nuri, Osmanlı milletinin tembelliğini kısmen "rehavet getiren alaturka müzik" dinlemesine bağlıyordu.[9] Osmanlı musikisini kınayan kişiler Celal Nuri'yle sınırlı değildi. Celal Nuri'nin gençliğinde sürekli muhalefet ettiği II. Abdülhamid de, uykuya neden olduğu gerekçesiyle Osmanlı musikisinden hoşlanmazdı.[10] Türk milliyetçiliğinin meşhur ideoloğu Ziya Gökalp ise bu müziğin doğallıktan uzak ve tekdüze olduğunu düşünüyordu.[11]

[7] Sabri Ülgener, *İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri* (İstanbul: Akgün Matbaası, 1951), 109-10.

[8] Eylül 2007'de dönemin Aydın valisi Mustafa Malay, Aydın İl İstihdam Kurulu'nda yaptığı bir konuşmada, Türkiye'deki yüksek işsizlik oranlarının tembellikten ve "çalışmayı pek sevmediğimizden" kaynaklandığını iddia etmiştir. *Yeni Şafak Gazetesi*, "İşsizliğin Sebebi Tembellik", 27 Eylül 2007: www.yenisafak.com.tr/yurthaberler/?t=28.09.2007&c=30&i=71668 (erişim tarihi: 27 Şubat 2010).

[9] Celal Nuri (İleri), *Tarih-i Tedeniyat-ı Osmaniye*, 128.

[10] Ziya Şakir, "Abdülhamid'in Son Günleri", Tefrika sayı 63, *Son Posta* (1 Eylül 1931). Alıntı için: Güneş Ayas, *Musiki İnkılabının Sosyolojisi, Klasik Türk Müziği Geleneğinde Süreklilik ve Değişim* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014), 92.

[11] Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (Ankara: Matbuat ve İstihbarat Matbaası, 1923), 130.

Osmanlı musikisi, uyuşukluğa ve hareketsizliğe yol açtığı gerekçesiyle 1934 yılında Türk ulusal radyosunda yasaklandı ve bu yasak yaklaşık bir yıl boyunca yürürlükte kaldı. [12] Bu yasaktan iki yıl önce, gazeteci ve yazar Falih Rıfkı Atay (1894-1971) "hareketli ve canlı" Batı müziği geleneği ile "hareketsiz ve cansız" Osmanlı müziğini karşılaştırmış ve ikincisini "bitmek tükenmek bilmeyen bir cenaze marşı" olarak ilan etmişti. Ona göre tıpkı tekkeler ve medreseler gibi alaturka müzik de ıslah edilemezdi ve "asrımıza cevap vermeyen bütün müessesler gibi" bu müziğin de ortadan kaldırılması gerekiyordu.[13] Yasağın hafifletilmesinden bir yıl kadar sonra bile, Osmanlı musikisi alamet-i farikası hareketsizlik ve tembellik olan eski bir kültürün kalıntısı olarak görülmeye devam etti. Bu tür radikal ve tepeden inme kararlar, tıpkı Osmanlı modernliğindeki belirsizliklerinin Cumhuriyet döneminde mutlak kesinliklere dönüşmesi gibi, Osmanlı döneminin canlı tartışmalarını sona erdirdi.[14]

Kemalist reformlar yoktan var edilmedi ya da Avrupa'dan toptan ithal edilmedi. Ne kadar sert, radikal hatta şiddet içerikli olsalar da 1920'lerde ve 1930'larda gerçekleşen Cumhuriyet reformlarının söylemleri fazlasıyla tanıdıktı. Ne de olsa cumhuriyetçi kadrolar, Osmanlı vatandaşı olarak yetiştikleri yılların çalışkanlık kültürünü deneyimlemiş kişilerden oluşuyordu.

[12] İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde bir Mesele Olarak İslam* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 39.

[13] Peyami Safa, "Falih Rıfkı Bey'e Göre/Musikimiz Hangi Yola Girmeli", *Cumhuriyet Gazetesi* (25 Aralık 1932). Alıtılandığı çalışma için: Güneş Ayas, *Musiki İnkılabının Sosyolojisi*, 110. Osmanlı musikisinin bu şekilde kavramsallaştırılması hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ayas, *Musiki İnkılabının Sosyolojisi*, 83-142, 157-96 ve ilgili sayfalar.

[14] Reşat Kasaba, "Kemalist Certainties and Modern Ambiguities", 5-36.

Kaynakça

Arşiv Kaynakları
Metinde alıntılanan Başbakanlık Osmanlı Arşivi derlemelerinin kısaltmaları

BEO: Babıali Evrak Odası
BOA HAT: Hatt-ı Hümayun Tasnifi
C.AS: Cevdet Askeriye
C.DH: Cevdet Dâhiliye
DH.EUM.KLU: Dâhiliye, Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti, Kalem-i Umumi Evrakı
DH.EUM.MEM: Dâhiliye, Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti, Memurin Kalemi
DH.EUM.MH: Dâhiliye, Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti, Muhasebe Kalemi
DH.EUM.VRK: Dâhiliye, Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Evrak Odası Kalemi Evrakı
DH.İD: Dâhiliye, İdari Kısım
DH.MKT: Dâhiliye, Mektubi Kalemi
DH.MTV: Dâhiliye, Mütenevvia Evrakı
DH.MUİ: Dâhiliye, Muhaberat-ı Umumiye İdaresi
DH.SAİD: Dâhiliye, Nezareti Sicill-i Ahval İdare-i Umumiyesi
DH.UMVM: Dâhiliye, Umur-ı Mahalliye-i Vilayat Müdürlüğü Evrakı
HH: Hazine-i Hassa
HH.M: Hazine-i Hassa, Müteferrik
HR.MKT: Hariciye, Mektubi Kalemi
İ.DH: İrade Dâhiliye
İ.KAN: İradeler (Kanun ve Nizamat)
İ.TAL: İrade, Taltifat
MF.MKT: Maarif Nezareti Mektubi Kalemi
MV: Meclis-i Vükela Mazbataları
MVL: Meclis-i Vala

ŞD: Şuray-ı Devlet
TFR I.Ş KT: Rumeli Müfettişliği Tasnifi Arzuhaller
TNF: Ticaret ve Nafia Nezareti
Y.A.HUS: Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı
Y.PRK.BAŞK.: Yıldız Perakende Mayben Başkitabeti Maruzatı

Yayımlanmış Birincil Kaynaklar

Abduh, Muhammed. "Atalet Geçici bir Hastalıktır." Mehmet Akif (çev). *Sırat-ı Müstakim* sayı 29 (1324): 44-46.

"Ataletin İntac Ettiği Fenalıklar." Mehmet Akif (çev). *Sırat-ı Müstakim* 1, sayı 26 (1324/1909): 411-413.

"*Ataletin İntac Ettiği Fenalıklar, Mabad.*" Mehmed Akif (çev). *Sırat-ı Müstakim* 2, sayı 27 (1324/1909): 10-12.

Abdülaziz Çaviş. "Alem-i İslam Hastalıkları ve Çareleri: Medeniyetin Ruhunu Bırakarak Yalnız Zevahirinde Garblıları Taklid Beliyyesi [I]." Mehmed Akif [Ersoy] (çev), *Sırat-ı Müstakim* 14, sayı 357 (22 Eylül 1332/5 Ekim 1916): 145-149.

Abdullah Behcet. *Behcet'ul Ahlak*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1314/ 1896.

Abdullah Cevdet. "Une profession de foi." *İçtihad*, sayı 6 (1905): 87-90.

"Softalığa Dair." *İçtihad*, sayı 60 (4 Nisan 1329): 1303-1306.

"Softa Perverlik mi, Softa Kerizlik mi?" *İçtihad*, sayı 99 (27 Mart 1330/9 Nisan 1914): 2231-2232.

"Başlıksız." *İçtihad*, sayı 54 (14 Şubat 1329/27 Şubat 1914): 1221.

"Başlıksız." *İçtihad*, sayı 343 (15 Nisan 1932): 5706.

Abdurrahman Şeref. *İlm-i Ahlak*. İstanbul: Karabet Matbaası, 1318/1900-1.

Osmanlı Devleti Tarihi. Musa Duman (ed.). İstanbul: Gökkubbe, 2005.

Adal, Hasan Şükrü. *Modern Devlette Memur*. Ankara: Başbakanlık İstatistik Umum Müdürlüğü, 1939.

Ahmed Lütfi (Efendi). *Ez Tarih-i Ahmed Lütfi*. Cilt 1. İstanbul, 1302/ 1884-5.

Ahmed Lütfi Efendi. *Ahmed Lütfi Efendi Tarihi*. Yücel Demirel (ed.). Cilt 5. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.

Ahmed Midhat (Efendi). *Felâtun Bey ile Rakım Efendi* [1875]. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2007.

Karnaval. Kazım Yetiş (ed.). Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
Kıssadan Hisse. İstanbul, 1870.
Muşahedat. Ankara: Akçağ 1997.
Sevda-yı Sa'y u Amel. İstanbul: Kırk Anbar Matbaası, 1296/1878.
Ahmed Nazmi ve Bekir Sıdkı. *Yeni Usul Osmanlı Terbiye-i Bedeniye Dersleri*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1327/1911.
Ahmed Vefik Paşa. *Lehce-i Osmani* [1876]. Ahmet Kırkkılıç (ed.). Ankara: TDK, 2000.
Ahmet İzzet Paşa. *Feryadım* I. İstanbul: Nehir Yayınları, 1992.
Aliefendizade Muhyiddin. *Medreselerin Islahı Layihası*. İstanbul, 1314/1897.
Ali Faik. *Jimnastik Yahut Riyaziyat-ı Bedeniye*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1890.
Ali Kemal. *İlm-i Ahlak*. İstanbul: Sabah Matbaası, 1330/1914-15.
Ali Naci, Hemedanizade [Karacan]. *Softalar ve Medreseler, Bugünkü Softalıktan, Medarisin İnhitatından Bahistir*. İstanbul: İttihad Kütüphanesi, 1913.
Ali Paşa. *Ali Paşanın Siyasi Vasiyetnamesi. Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadrazamlarından Ali ve Fuad Paşaların Siyasi Vasiyetnameleri*. Engin Deniz Akarlı (ed.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1978.
Ali Rıza. *İbtidailere Malumat-ı Ahlakiye ve Medeniye*. İstanbul: Nefaset Matbaası, 1331/1915.
Kızlara Mahsus İlm-i Ahlak, Birinci Kısım. İstanbul: Karabet Matbaası, 1316.
Kızlara Mahsus İlm-i Ahlak, Üçüncü Kısım. İstanbul: Karabet Matbaası, 1316.
Ali Seydi. *Ahlak-ı Dini*. İstanbul: Kanaat Matbaası, 1329/1913-14.
Musahebat-ı Ahlakiye. İstanbul: Tefeyyüz Kitabhanesi, Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1332.
Terbiye-i Ahlakiye ve Medeniye. İstanbul: A. Asaduryan Matbaası, 1326/ 1910-11.
Bilinmeyen Yazar. "Avrupa'da Talebemiz: İstanbul'da Tesettür - İşret-i Aleniye." *Sırat-ı Müstakim* 4, sayı 94 (10 Haziran 1326/ 23 Haziran 1910): 282-283.
Ceride-i Havadis sayı 141 (15 Receb 1259/1 Ağustos 1843).
"Garblılaşıyoruz: Balo, Dans, Dans, Balo" *Sebilü'r-Reşad* sayı 594 (1924): 349-351.

"Karadeniz Ereğlisi İçki Düşmanları Cemiyeti Nizamnamesi." *Sırat-ı Müstakim* 4, sayı 95 (1326): 295.

"Memurin Hakkında." *Tanin* sayı 1142, 15 Rebi-ül evvel 1329/24 Teşrin-i evvel 1327/6 Kasım 1911.

"Osmanlı Menn-i Müskirat Cemiyeti." *Sırat-ı Müstakim* (1326): 438.

"Rusya'da İhtilal Hala Ne için Muvâffak Olamıyor?" *Şura-yı Ümmet* sayı 87 (15 Zilhicce 1323/ 9 Şubat 1906): 1-2.

Ayni, Mehmet Ali. *Türk Ahlakçıları.* İstanbul: Marifet Yayınları, 1939.

Aynizade, Hasan Tahsin. "Nüfus meselesi." *Beyanu'l Hakk* (23 Ramazan 1326/6 Tesrinievvel 1324/19 Ekim 1908).

(Baltacıoğlu), İsmail [İsmayıl] Hakkı. *Mürebbilere.* İstanbul: Suhulet Kütüphanesi, 1932.

Terbiye-i Avam. İstanbul: İkdam Matbaası, 1330/1914.

Terbiye ve İman. İstanbul: Yeni Turan Matbaası, 1915.

Baronyan, Hagop. *Şark Dişçisi* [1869]. Boğos Çalgıcıoğlu (çev). İstanbul: Aras Yayınları, 2010.

Beylerbeyli İbrahim. "İşret ve Müsekkiratin Vücuda Tesiri I." *Sırat-ı Müstakim* 5, sayı 67 (1326): 231-232.

Birgivi, Mehmed. Tarikatü'l Muhammediyye ve's Siretü'l Ahmediyye. İstanbul: ElHaj Hüseyin Efendi Matbaası, 1309.

Bursalı Mehmed Tahir. *Ahlak Kitaplarımız.* İstanbul: Necm-i Istikbal Matbaası, 1325/1907.

Dâhiliye Nezareti Memurin Nizamnamesi. İstanbul: Matbaa-yı Amire, 1915.

De Amicis, Edmondo. *Constantinople.* Cilt 1. Maria Hornor Landsdale (çev). Philadelphia: Henry D. Coates and Company, 1896.

Demolins, Edmund. *Anglo-Saksonların Esbab-ı Faikiyeti Nedir?* A. Fuad ve A. Naci (çev). İstanbul: Ketabhane-i Askeri, 1330/1914-15.

À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons? Paris: 1897.

Depping, Georges-Bernard. *Evening Entertainments: Comprising Delineations of the Manners and Customs of Various Nations.* Philadelphia: 1833.

Diyarbekirli Ahmed Mürşidi. *Pendname.* M. Said Mermutlu (ed.). İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012: 22.

Dor, V. Edouard. *L'Instruction publique en Egypte*. Paris: A. Lacroix, Verboeckhoven et cie, 1872.

Durkheim, Emile. *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*. Glencoe, IL: Free Press, 1961.

Ebu'l-Âbid. "Sa'y u Sanat, Ticaret ve Servet." *Sırat-ı Müstakim* 5, sayı 111 (16 Şubat 1327/30 Kasım 1911): 125-126.

Edhem Nejat. "Çocuğun Terbiyesinde Valide." *Sırat-ı Müstakim* 7, sayı 157 (1327/1911-12): 13-15.

"Terbiye-i Umumide bir Noksanlık Var." *Sırat-ı Müstakim* 7, sayı 177 (İstanbul 1327/1910-11), 328.

Edhem Pertev. "Meth-i Sa'y ve Zemm-i bitail hakkında Meşahir-i Ulema-yı İslamiyeden Kemal Paşazade'nin Arabi Risalesi Tercümesi." *Mecmua-yı Fünun* (1281): 281-289.

(Eğribozi), Ali İrfan. *Mufassal Ahlak-ı Medeni*. İstanbul: A. Asaduryan, 1329/ 1911.

Rehber-i Ahlak. İstanbul: A. Asaduryan, 1318/1900-1.

Elif. *Balkan Harbinde Neden Münhezim Olduk*. İstanbul: Kitaphane-i İslam ve Askeri, 1329/1913.

Engelhardt, Edouard P. *La Turquie et la Tanzimat: ou histoire des réformes dans l'Empire ottoman depuis 1826 jusqu'à nos jours*. Paris: A Cotillion, 1882.

Engels, Friedrich. *The Part Played by Labour in the Transition from Ape to Man*. Pekin: Foreign Language Press, 1975.

Ersoy, Mehmet Akif. *Asım*. Fazıl Gökçek (ed.). İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.

Fatih Kürsüsünde. Fazıl Gökçek (ed.). İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.

Safahat. Ertuğrul Düzdağ (ed.). İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

Süleymaniye Kürsüsünde. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1336/ 1918.

Esad Mahmud. "Yeni Türeyen Züppeler Nesli." *Sebilü'r-Reşad* sayı 634 (Ocak 1925): 156-157.

Eşref Edip. *Mehmed Akif: Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*. İstanbul: Beyan Yayıncılık, 2010.

Ferid Vecdi. "Müslüman Kadın." *Sırat-ı Müstakim* sayı 8 (19 Ramazan 1326/15 Ekim 1908): 123.

Fénelon, François. *Tercüme-i Telemak*. Yusuf Kamil Paşa (çev). Gonca Gökalp Alpaslan (ed.). Ankara: Öncü Kitap, 2007.

Fisher, George. *The American Instructor: or Young Man's Best Companion*. Philadelphia: B. Franklin and D. Hall, 1748.

[Fraşeri], Şemseddin Sami. *Kamus-i Türki*. İstanbul: İkdam Matbaası, 1317/ 1899.

Kamus-i Türki [1901]. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995.

Gelibolulu Mustafa Âli. *Nushatu's-Selatin (Siyaset Sanatı), İnceleme-Sadeleştirme-Metin-Tıpkıbasım*. Faris Çerçi (ed.). İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015.

Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. Ankara: Matbuat ve İstihbarat Matbaası, 1923.

(Gürpınar), Hüseyin Rahmi. *Şık*. İstanbul: Everest Yayınları, 2009.

Hafız Hakkı Paşa. *Bozgun*. İstanbul: Tercüman Yayınları, 1972.

Hafız İsmail Hakkı. *Bozgun*. Dersaadet: Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1915.

Hasan Hikmet. "İctimaiyatta Garbcılık ve Bozgunculuk." *Sebilü'r-Reşad* 637 (1341/1925): 198-200.

Hasan Sermed. "Ecnebi Nazarında Türkler." *İçtihad* sayı 93 (13 Şubat 1329): 2081-2086.

Hüseyin Hazım. "Şark- Garb." *Beyan'ul Hakk* 20 (23 Muharrem 1327/2 Şubat 1324/14 Şubat 1909): 448-450.

Hüseyin Remzi. *Ahlak-ı Hamidi*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1310/ 1893.

Hıfzıssıhha-i Sübban. İstanbul: Matbaa-yı Osmaniye, 1306/1888-9.

Hocahanım, Hanımkızlara Dürus-u Ahlak. İstanbul: Artin Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1315/1897.

Hüseyin Zati. "Charles Baudelaire ve Dandizm Mezhebi." *Hizmet-i Umumiye*. Cilt 1. İstanbul: 1 Ekim 1920.

İbn Kemal Şemseddin Ahmed b. Süleyman (İbn Kemal). "Risale fi medhi's- sa'y ve'z Zemm alel Bitale." *Resail-i İbn Kemal* içinde, Ahmed Cevdet (ed.). İstanbul: İkdam Matbaası, 1316.

Ibn Khaldun. *The Muqaddimah*. Franz Rosenthal (çev). Londra ve Henley: Routledge & Kegan Paul, 1967.

İbnürrahmi Ali Tayyar. "Dandizm ve İslamiyet." *Beyanu'l Hakk* 6, sayı 150 (18 Mart 1912): 2666-2668.

(İleri), Celal Nuri. *İlel-i Ahlakiyemiz*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, 1916.

İttihad-ı İslam, İslamın Mazisi, Hali, İstikbali. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1331/1913.

Kadınlarımız, Umumiyeti İtibariyle Kadın Meselesi ve Tarihi/

Müslüman ve Türk Kadınları. İstanbul: Matbaa-yı İctihad, 1331/1912.

Tarih-i Tedenniyat-i Osmani. İstanbul: Matbaa-yı İctihad, 1330/1914.

İmam Gazali. *İhya-u Ulum'id-Din.* Ali Arslan (çev). Cilt 5. İstanbul: Arslan Yayınları, 1993.

İsmail Paşa (çev). *Risale-i Cimnastik.* İstanbul: 1847.

Issa, Salah. *Rijal raya wa-sekina: Sira ijtima'yyah wa-siyasiyyah.* Kahire: Dar al-Ahmadi, 2002.

Kadızade Ahmet. *Birgivi Vasiyetnamesi, Kadızade Şerhi.* Meyan, A. Faruk (ed.). İstanbul: Bedir Yayınları, 1988.

Kansu, Nafi Atuf. *Türkiye Maarif Tarihi, Bir Deneme.* İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kıraathanesi, 1931.

(Karay) Refik Halid. "Kaleme Nasıl Çerağ Oldum." *Kirpinin Dedikleri* içinde. İstanbul: Ahmet İhsan ve Şürekâsı, 1910.

Kâtip Çelebi, *The Balance of Truth.* G.L. Lewis (çev). Londra: George Allen & Unwin Ltd, 1957.

Kazım Karabekir. *Öğütlerim.* Bakü: Hükümet Matbaası, 1336/1920.

Şarkılı İbret. Trabzon, 1338/1922.

(Kestelli) Raif Necdet ve Hasan Bedrettin. *Yeni Resimli Türkçe Kamus.* İstanbul: Maarif Kütüphanesi, 1927.

Kılıçzade Hakkı. "Dervişlik Softalık Meselesi." *İçtihad* sayı 62 (17 Nisan 1329/26 Nisan 1913): 1349-1352.

İtikadat-ı Batılaya İlan-ı Harb. İstanbul: Sancakcıyan Matbaası, 1329.

"Pek Uyanık Bir Uyku." *İçtihad* sayı 55-57 (21 Şubat 1328/3 Mart 1912-20 Mart 1913).

"Sahte Softalığa İlan-ı Harb." *İçtihad* sayı 58 (14 Mart 1329/27 Mart 1913): 1277-1281.

Kınalızade Ali. *Ahlak-ı Alâi.* İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Kırımlı [Seyyid Mehmedzade] Yakup Kemal. "İslamiyette Tese'ülün Mezmumiyeti, Netayic-i Müellimesi." *Sırat-ı Müstakim* 63 (1326): 169-171.

Kuşeyri. *Kuşeyri Risalesi.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.

Lafargue, Paul. *Right to Be Lazy, and Other Studies.* Charles H. Kerr (çev). Chicago: C.H. Kerr & Co., 1907.

Mülazım Ömer. "Antimilitarism." *Silah,* sayı 3 (10 Ağustos. 1325/23 Ağustos 1909): 3.

Mahmut Muhtar Paşa. *Balkan Harbi, Üçüncü Kolordu'nun İkinci*

Doğu Ordusunun Muharebeleri. İstanbul: Kervan Kitapçılık Basın Sanayi ve Ticaret A.Ş., 1979.

Manastırlı Ismail Hakkı. "Kesb u Ticaret ve Tesis-i Sanayiin Nazar-ı Şer-i Enverde Mergubiyeti." *Sırat-ı Müstakim* (9 Temmuz 1325): 305-306.

"Mevaiz, Ders Elli." *Sırat-ı Müstakim*, sayı 23 (15 Kanunusani 1324/28 Ocak 1909): 366-368.

Marx, Karl ve F. Engels. *The German Ideology*. New York: International Publishers Co., 1972.

Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, 1293–1877. Cilt 1. Hakkı Tarık Us (ed.). İstanbul: Vakit Gazete, Matbaa, Kütüphane, 1939.

Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, 1293–1877. Cilt 2. Hakkı Tarık Us (ed). İstanbul: Vakit Gazete, Matbaa, Kütüphane, 1954.

Mehmet Arif. "Mezbaha-i Ahlakiyeler yahud Kahvehaneler." *Beyan'ul Hakk* sayı 19 (16 Muharrem 1327): 433-435.

Mehmed Murad. *Turfanda mı Turfa mı*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1890.

Turfanda mı Yoksa Turfa mı. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2005.

Mehmed Refet. *Terbiye-i Dimağiyye*. İstanbul: Kitapçı Leon, 1312/1894-5.

Mehmed Rıfat. "İslamiyette Medeniyet ve Hürriyet." *Beyan'ul Hakk* sayı 18 (9 Muharrem 1327): 308-309.

Mehmed Said. *Ahlak-ı Hamide*. İstanbul: Elcevaib, 1297/1879-80.

Mehmed Şerif Efendi. "Luzum-ı Say u Amel." *Mecmua-yi Fünun* sayı 8 (Şaban 1279/1863 Ocak-Şubat): 333-336.

Mehmed Tayyib. "Sa'yin Meşruiyeti." *Beyan'ul Hakk* 1, sayı 13 (4 Zilhicce 1326/28 Aralık 1908): 283.

Memurin-i Mülkiye Hakkında Kararname. İstanbul: Matbaa-yi Amire, 1879.

Memurin-i Mülkiyenin Tekaüdüne ve Mazuliyet Maaşlarına ve Etfal Hastanesinin Masarıfına Dair Kanunlardır. İstanbul: Takvim-i Vekayi Matbaası, 1325/1909.

Miralay Pertev. *Rus-Japon Harbinden Alınan Maddi ve Manevi Dersler*. İstanbul: Kanaat Kütüphane ve Matbaası, 1329/1913.

Muslihiddin Adil. *Malumat-ı Ahlakiye ve Medeniye*. İstanbul: Kitabhane-i İslam ve Askeri, Matbaa-yi Amire, 1915.

Mustafa Hami (çev). *Cimnastik Talimnamesi*. İstanbul, 1283/1866-7.

Mustafa Nuri. *Zamane Şıkları*. İstanbul, 1874.

Mustafa Sabri Efendi. *Beyan'ul Hakk* 1 (1908): 1.

Mustafa Sami Efendi. *Avrupa Risalesi, Bir Osmanlı Bürokratının İzlenimleri.* Fatih Andı (çev). İstanbul: Kitabevi, 2002.

Namık Kemal. *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri.* Cilt 1. İsmail Kara ve Nergiz Y. Aydoğdu (ed.). İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.

"Terakki." *İbret* 45 (İstanbul, 1872).

Nazım Şerafeddin. *Bahçe ve Salonlarda Cimnastik Talimi, yahud Bi't-tedric Cümle-i Adliyenin Neşv u Nemasına Mahsus Tecarib-i Bedeniye Eğlenceleriyle Her Yerde İcrası Kabil Bila Echize Talimat-ı Makuleden Bahis Sıhhatnüma.* İstanbul: Matbaa-yı Tozlıyan, 1302/1884-5.

Nigar b. Osman. "Sa'y u Amel." *Hanımlara Mahsus Gazete* 61 (1312/1896): 1-2.

(Ölmez), Vahyi. *Hakiki Bir Müslüman Daima Mükemmel Bir İnsandir.* İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1912.

Ömer Fevzi. "Islah-ı Medaris." *Beyan'ul Hakk* sayı 12 (27 Zilkade 1326/20 Aralık 1908): 200-201.

"Islah-ı Medaris." *Beyan'ul Hakk*, sayı 15 (29 Kanun-ı evvel 1324/11 Ocak 1909): 324-325.

Ömer Kaplan. "Garbın Kötü Taraflarını Taklit." *Sebilü'r-Reşad* 24, sayı 600 (1924): 31-32.

Recaizade Mahmud Ekrem. *Araba Sevdası.* Fazıl Yenisey (ed.). İstanbul: Kanaat Yayınları, 1963.

Araba Sevdası, Eleştirel Basım. Fatih Altuğ (ed.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Redhouse, James William. *A Lexicon, English and Turkish.* İstanbul, 1877.

Rıza b. Hasan. *Takvim'ul Ebdan li Sihhat'il İnsan.* İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1324.

Sabis, Ali İhsan. *Harp Hatıralarım 1.* İstanbul: Nehir Yayınları, 1943.

Sadık Rıfat Paşa. *Müntehebat-ı Asar.* İstanbul: Tatyos Divitiyan, 1290/1873.

Zeyl-i Risale-i Ahlak. İstanbul: Darü't-tıbaati'l-âmire, 1273/1857.

Sadık Rıfat Pasha ve Yehezkel Gabbay. *From Ottoman Turkish to Ladino: The Case of Mehmet Sadık Rıfat Pasha's Risâle-i Ahlâk and Judge Yehezkel Gabbay's Buen dotrino.* Isaac Jerusalmi (ed.). Cincinnati, Ohio: Ladino Books, 1990.

Safa, Peyami. "Falih Rıfkı Bey'e Göre/Musikimiz Hangi Yola Girmeli." *Cumhuriyet Gazetesi* (25 Aralık 1932).

Sarc, Ömer Celil. "Tanzimat ve Sanayiimiz." *Tanzimat I*. İstanbul: T.C. Maarif Vekaleti, 1940.

Smiles, Samuel. *Duty*. Toronto: University of Toronto, 2011.

Inknoknutyun. S. Etmekçiyan (çev). İstanbul: S. G. Bardizbanyan ve Ortaklari, 1880.

"Sebât ve Mehâsin Ef'ali Tasvirleri İle Avnü'n-Nefs." Orhan Rıza (çev). *İçtihad* sayı 90-91 (23 Kanun-ı Sâni 1329/5 Şubat 1914): 2010.

Self-Help. Londra: John Murray, 1859.

Süleyman Sırrı. *Gayz, Bir Perdelik Milli Tiyatro*. İstanbul: 1328/1912.

Şuenu, Mehmet F. Ve M. Sami. *Kadın Jimnastiği yahud Terbiye-i Bedeniye*. İstanbul: Zerafet Matbaası, basım tarihi bilinmiyor.

(Tarcan), Selim Sırrı. *İsveç Usulünde Jimnastik, Terbiye-i Bedeniye, Musavverdir*. İstanbul: Kitabhane-i Askeri, İbrahim Hilmi, 1326/1910.

Thomas, Joseph. *Universal Pronouncing Dictionary of Biography and Mythology*. Cilt 2. Philadelphia ve Londra: Lippincott and Co., 1915.

Töven, Mehmet Bahaettin. *Yeni Türkçe Lügat*. Ankara: TDK, 2004.

(Töven), Mehmet Bahaettin. *Yeni Türkçe Lügat*. İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1927.

Trevelyan, Charles. *From Pesth to Brindisi, Being Notes of a Tour in the Autumn of 1869 from Pesth to Belgrade, Constantinople, Athens, Corfu, Brindisi, and Naples*. Londra, 1876.

Tunalı Hilmi. "Medreseler Kongresi, Osmanlı Ulemasına bir Davet." *Sırat-ı Müstakim* sayı 54 (3 Eylül 1325/16 Eylül 1909): 25-28.

Vartan Paşa. *Akabi Hikayesi, İlk Türkçe Roman*. Andreas Tietze (ed.). İstanbul: Eren Yayıncılık, 1991.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism*. New York: Penguin Books, 2002.

Wells, Charles. *The Literature of the Turks: A Turkish Chrestomathy*. Londra: Bernard Quaritch, 1891.

XX. Cumhuriyet Yılında Beden Terbiyesi ve Spor. T.C. Maarif Vekilliği Beden Terbiyesi Umum Müdürlüğü (ed.) Ankara: Çankaya Matbaası, 1943.

Yağlıkçızade Ahmed Rıfat. *Bergüzar*. Hanya: Girit Vilayet Matbaası, 1874.

Tasvir-i Ahlak. İstanbul: Mahmut Bey Matbbası, 1305/1887-8.

Yazıcızade Mehmed. *Kitab-ı Muhammediye*. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1313/1895.

Yeni Türk Edebiyatı Metinleri III. İnci Enginün ve Zeynep Kerman (ed.). İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.

Yeni Türk Edebiyatı Metinleri IV. Eser Tanıtma ve Önsözler 1860–1923. İnci Enginün ve Zeynep Kerman (ed.). İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.

Yozgadi Keşfi Mustafa Efendi. *Keşifler Risalesi, Risale-i Keşfiyye, Ahlak-i Adudiye Tercümesi*. İrfan Görkas (ed.). İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016.

Ziya Paşa. *Terkib-i Bend*. İstanbul: Çıdam Yayınları, 1992.

Ziya Şakir. "Abdülhamid'in Son Günleri," Tefrika sayı 63, *Son Posta*: 1 Eylül 1931.

Kitaplar ve Makaleler

A-Levy, Sa'adi Besalel. *A Jewish Voice from Ottoman Salonika: The Ladino Memoir of Sa'adi Besalel A-Levi*. Aron Rodrigue ve Sarah Abrevaya Stein (ed.). Isaac Jerusalmi (çev). Stanford, California: Stanford University Press, 2012.

Abrevaya Stein, Sarah. *Extraterritorial Dreams: European Citizenship, Sephardi Jews, and the Ottoman Twentieth Century*. Chicago: University of Chicago Press, 2016.

Abu-Manneh, Butrus. "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript." *Die Welt Des Islams* NS 34, sayı 2 (1994): 173-203.

Acun, Hakkı. *Anadolu Saat Kuleleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994.

Adams, James Eli. *Dandies and Desert Saints: Styles of Victorian Masculinity*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1995.

Adas, Michael. *Machines as the Measure of Men: Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990.

Ağırakça, Gülsüm Pehlivan. *Mekteplerde Ahlak Eğitim ve Öğretimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.

Ahmad, Feroz. *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908–1914*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

Ahmed, *Shahab. What Is Islam?: The Importance of Being Islamic*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2016.

Akarlı, Engin Deniz (ed.). *Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadrazamlarından Ali ve Fuad Paşaların Siyasi Vasiyetnameleri.* İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1978.

Akın, Yiğit. *Gürbüz ve Yavuz Evlatlar: Erken Cumhuriyette Beden Terbiyesi ve Spor.* İstanbul: İletişim, 2004.

Akmeşe, Handan Nezir. *The Birth of Modern Turkey: Ottoman Military and the March to World War I.* Londra: I. B. Tauris, 2005.

Aksakal, Mustafa. "'Holy War Made in Germany?' Ottoman Origins of the 1914 Jihad." *War in History* 18, sayı 2 (2011): 184-199.

The Ottoman Road to War in 1914: The Ottoman Empire and the First World War. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Aksan, Virginia. "Ottoman Political Writing, 1768-1808." *International Journal of Middle East Studies* 25, sayı 1 (1993): 53-69.

An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi, 1700–1783. Leiden ve New York: Brill, 1995.

Aksan, Virginia ve Daniel Goffman (ed.). *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire.* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Akyıldız, Ali. *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform 1836–1856. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1993.

Alatas, Syed Hussein. *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos, and Javanese from the 16th to the 20th Century and Its Functions in the Ideology of Colonial Capitalism.* Londra: Frank Cass, 1977.

Alemdar, Yalçın. *II. Meşrutiyette Tiyatro Edebiyatı Tarihi.* Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 2002.

Ali, Abbas J. ve Abdullah Al-Owaihan. "Islamic Work Ethic: A Critical Review." *Cross Cultural Management: An International Journal* 15, sayı 1 (Şubat 2008): 5-19.

Alkan, Mehmet O. "Modernization from Empire to Republic and Education in the Process of Nationalism." *Ottoman Past and Today's Turkey* içinde, 47-132. Kemal Karpat (ed.). Leiden: Brill, 2000.

Altınay, Ahmet Refik. *Kadınlar Saltanatı.* Yücel Demirel (ed.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.

Altınay, Ayşe Gül. *The Myth of the Military Nation: Militarism, Gender, and Education in Turkey.* New York: Palgrave Macmillan, 2004.

Amin, Camron Michael, Benjamin C. Fortna ve Elizabeth Frierson (ed.). *The Modern Middle East: A Sourcebook for History.* Londra ve New York: Oxford University Press, 2006.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities.* Londra: Verso, 2006.

Andrews, Walter G., Najaat Black ve Mehmet Kalpakli. *Ottoman Lyrical Poetry: An Anthology.* Austin: University of Texas Press, 1997.

Artinian, Vartan. *The Armenian Constitution System in the Ottoman Empire 1893–1963: A Study of Its Historical Development.* İstanbul: yayınevi bilinmiyor, 1988.

Asad, Talal. *Formations of the Secular.* Stanford, California: Stanford University Press, 2003.

Genealogies of Religion. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

"The Idea of an Anthropology of Islam." *Occasional Papers Series.* Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown, 1986.

Asiltürk, Baki. *Osmanlı Seyyahlarının Gözüyle Avrupa.* İstanbul: Kaknüs, 2000.

Atabeki, Touraj. "Time, Labor-Discipline, Modernisation in Turkey and Iran: Some Comparative Remarks." *State and Subaltern: The Authoritarian Modernisation in Turkey and Iran* içinde, 1-16. Touraj Atabaki (ed.). Londra: I. B. Tauris, 2007.

Ayas, Güneş. *Musiki İnkılabının Sosyolojisi, Klasik Türk Müziği Geleneğinde Süreklilik ve Değişim.* İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014.

Aydın, Cemil. *The Idea of the Muslim World.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017.

The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan Islamic and Pan-Asian Thought. New York: Columbia University Press, 2007.

Ayubi, Zahra. *Gendered Morality: Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society.* New York: Columbia University Press, 2019.

Baer, Marc D. *The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*. Stanford, California: Stanford University Press, 2009.

Bakhtin, Mikhail. *Problems of Dostoevsky's Poetics. Minneapolis*, Londra: University of Minnesota Press, 1984.

The Dialogic Imagination: Four Essays. Austin: University of Texas Press, 1981.

Balkan Harbi Tarihi (1912/1913), Harbin Sebepleri, Askeri Hazırlıklar, ve Osmanlı Devletinin Harbe Girişi. Cilt 1. Türkiye Cumhuriyeti Genelkurmay Harb Tarihi Başkanlığı (ed.). Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1970.

Baltacı, Cahit. "Arpalık." *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 3: 392-393. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Barak, On. *On Time: Technology and Temporality in Modern Egypt*. Berkeley: University of California Press, 2013.

Barkey, Karen. *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1994.

"In Different Times: Scheduling and Social Control in the Ottoman Empire, 1550 to 1650." *Comparative Studies in Society and History* 38, sayı 3 (1996): 460-483.

Başlı, Şeyda. *Osmanlı Romanının İmkanları Üzerine, İlk Romanlarda Çok Katmanlı Anlatı Yapısı*. İstanbul: İletişim, 2010.

Baumann, Gerd. *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York: Routledge, 1999.

Bauman, Zygmunt. *Work, Consumerism, and the New Poor*. Philadelphia: Open University Press, 1999.

Bein, Amit. *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*. Stanford, California: Stanford University Press, 2011.

"Politics, Military Conscription, and Religious Education in the Late Ottoman Empire." *International Journal of Middle East Studies* 38, sayı 2 (2006): 283-301.

Beinin, Joel. *Workers and Peasants in the Modern Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Ben-Bassat, Yuval. *Petitioning the Sultan: Protests and Justice in Late Ottoman Palestine*. Londra: I. B. Tauris, 2014.

Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press, 1964.

Bilim, Cahit Yalçın. *Türkiye'de Çağdaş Eğitim Tarihi* (1734-1876). Eskişehir: TC Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2002.

Birinci, Ali. "Sultan Abdülhamid'in Hâtıra Defteri Meselesi." *Divan-İlmî Araştırmalar* 19 (2005): 177-194.

Blumi, Isa. *Reinstating the Ottomans: Alternative Balkan Modernities, 1800–1912*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

"Reorientating European Imperialism: How Ottomanism Went Global." *Die Welt des Islams* 56 (2016): 290-316.

Rethinking the Late Ottoman Empire: A Comparative Social and Political History of Albania and Yemen, 1878–1918. İstanbul: Isis Press, 2003.

Blumi, Isa ve Hakan Yavuz (ed.). *War and Nationalism: The Balkan Wars, 1912–1913, and Their Sociopolitical Implications*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2013.

Bonner, Michael. "The Kitab-al Kasb, Attributed to al-Shaybani: Poverty, Surplus, and the Circulation of Wealth." *Journal of the American Oriental Society* 121 (2001): 410-427.

Bouquet, Olivier. *Sultanın Paşaları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Brummett, Palmira. *Image and Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press*. New York: State University of New York Press, 2000.

Burak, Guy. *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press, 2015.

Burke, Peter. "The Invention of Leisure in Early Modern Europe." *Past & Present* 146 (Şubat 1995): 136-150.

Çağman, Ergin (ed.). *III. Selim'e Sunulan Islahat Layihaları*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2010.

Calder, N. "al-Sarakhsi." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel ve W. P. Heinrichs (ed.). Çevirmiçi: dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6620. Erişim tarihi: 15 Şubat 2019.

Campos, Michelle U. *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine*. Stanford, California: Stanford University Press, 2011.

Çankara, Murat. "İmparatorluk ve Roman: Ermeni Harfli Türkçe Romanları Osmanlı/Türk Edebiyat Tarihyazımında Konumlandırmak." Yayımlanmamış Tez, Bilkent Üniversitesi (2011).

Casale, Giancarlo. "Imperial Smackdown: The Portuguese between Imamate and Caliphate in the Persian Gulf." *Portugal, The Persian Gulf, and Safavid Persia* içinde, 177-190. Rudi Matthee ve Jorge Flores (ed.). Leuven: Peeters, 2011.

Ceylan, Doğan. "A Military Doctor Pioneer of the Preventive Medicine in Turkey: Colonel Dr. Hüseyin Remzi Bey." *TAF Preventive Medicine Bulletin* (2008): 347-350.

Chakrabarty, Dipesh. "Labor History and the Politics of Theory: An Indian Angle on the Middle East." *Workers and Working Classes in the Middle East* içinde, 321-333. Zachary Lockman (ed.). New York: State University of New York Press, 1993.

Chevalier, Louis. *Laboring Classes and Dangerous Classes in Paris during the First Half of the Nineteenth Century*. New York: Howard Fertig, 2000.

Clark, T. J. *The Painting of Modern Life: Paris in the Art of Manet and His Followers*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999.

Cleveland, William L. *A History of the Modern Middle East*. Boulder, Colorado: Westview Press, 2000.

Cohen, Julia Philips. *Becoming Ottomans: Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era*. New York: Oxford University Press, 2016.

"Between Civic and Islamic Ottomanism: Jewish Imperial Citizenship in the Hamidian Era." *International Journal of the Middle East Studies* 44 (2012), 237-255.

"King Merodakh's Telegraph: Ottoman Jewish Religious Modernity." H- Levant, H-Net Reviews (Mart 2010). Çevrimiçi: www.hnet.org/reviews/ showrev.php?id=26171. Erişim tarihi: 1 Mayıs 2012.

Cole, Juan R. I. "Al-Tahtawi on Poverty and Welfare." *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts* içinde, 223-228. Michael David Bonner, Mine Ener ve Amy Singer (ed.). Albany: State University of New York Press, 2003.

Corrigan, Phillip ve Derek Sayer. *The Great Arch: English State Formation as a Cultural Revolution*. Oxford: Blackwell, 1985.

Cottini, Luca. "An Italian in Paris. De Amicis, the World Exposition of 1878, and the New Culture of Industrial Modernity." *Romance Studies* 33, sayı 3-4 (Kasım 2015): 218-231.

Çelik, Zeynep. *The Remaking of İstanbul: Portrait of an Ottoman*

City in the Nineteenth Century. Seattle: University of Washington Press, 1986.

Çırakman, Aslı. *From the "Terror of the World" to the "Sick Man of Europe": European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth*. New York: Peter Lang Publishing, 2002.

Çora, Yaşar Tolga. "Asker-Vatandaşlar ve Kahraman Erkekler: Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı Dönemlerinde Beden Terbiyesi Aracılığıyla İdeal Erkekliğin Kurgulanması." *Erkek Millet Asker Millet: Türkiye'de Militarizm, Milliyetçilik ve Erkek(lik)ler* içinde, 45-74. Nurseli Yeşim Sünbüloğlu (ed.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Dallal, Ahmad. "Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought." *Islamic Law and Society* 7, sayı 3 (2000): 325-358.

Islam Without Europe: Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018.

Dandiboz, Pınar. *The Construction of Female Citizenship through Etiquette Books: Turkey, 1930–1943*. İstanbul: Libra Kitap, 2015.

Darling, Linda T. "Nasihatnameler, İcmal Defterleri, and the Timar-Holding Ottoman Elite in the Late Sixteenth Century." *Osmanlı Araştırmaları/Journal of Ottoman Studies* 43 (2014): 193-226.

De Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life*. Steven Rendall (çev). Berkeley: University of California Press, 1984.

Deringil, Selim. *The Well-Protected Domains, Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909*. New York: I. B. Tauris, 1998.

"'They Live in a State of Nomadism and Savagery': The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate." *Comparative Studies in Society and History* 45, sayı 2 (Nisan 2003): 311-342.

Derman, M. Uğur. "Sami Efendi, İsmail Hakkı." *TDV İslam Ansiklopedisi*. Çevrimiçi: islamansiklopedisi.org.tr/sami-efendi-ismail-hakki. Erişim tarihi: 3 Şubat 2019.

Der Matossian, Bedross. *Shattered Dreams of Revolution: From*

Liberty to Violence in the Late Ottoman Empire. Stanford, California: Stanford University Press, 2014.

de Vaux, Carra. "Akhlak." *Encyclopaedia of Islam, First edition.* Edited by M. Th. Houtsma, T. W. Arnold, R. Basset ve R. Hartmann (ed.). Çevrimiçi: dx.doi.org/10.1163/2214-871X_ei1_SIM_0520. Erişim tarihi: 13 Şubat 2019.

Dino, Güzin. *Türk Romanının Doğuşu*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1978.

Dodge, Toby. *Inventing Iraq: The Failure of Nation Building and a History Denied*. New York: Columbia University Press, 2003.

Duman, Haluk Harun. *Balkanlara Veda: Basın ve Edebiyatta Balkan Savaşı (1912–1913)*. İstanbul: Duyap, 2005.

Dumont, Paul. "Said Bey: The Everyday Life of an İstanbul Townsman at the Beginning of the Twentieth Century." *The Modern Middle East: A Reader* içinde 271-287. Albert Hourani, Philip S. Khoury ve Mary C. Wilson (ed.). Londra ve Berkeley: I. B. Tauris ve University of California Press, 1993.

Dumont, Paul ve Francois Georgeon (ed.). *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

Eklof, Ben. "Peasant Sloth Reconsidered: Strategies of Education and Learning in Rural Russia Before the Revolution." *Journal of Social History* 14, sayı 3 (1981): 362-366.

Eldem, Edhem. *135 Yıllık Bir Hazine: Osmanlı Bankası Arşivinde Tarihten İzler*. İstanbul: Osmanlı Bankası, 1997.

Osmanlı Bankası Tarihi. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.

Eldem, Edhem, Daniel Goffman ve Bruce Masters. *The Ottoman City Between East and West: Aleppo, Izmir, İstanbul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

El Shakry, Omnia. *The Great Social Laboratory: Subjects of Knowledge in Colonial and Postcolonial Egypt*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007.

Elshakry, Marwa. *Reading Darwin in Arabic, 1860–1950*. Londra: University of Chicago Press, 2013.

Erdem, Hüsameddin. *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.

Erdem, Servet. "Osmanlı-Türk Romanının Öteki Metinleri." *Varlık* (Ağustos 2011): 9-11.

"Şu Tehlikeli Araç.. .: Araba Sevdası'nda Dil Durumları." *Kebi-*

keç: İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi 31 (2011): 7-28.

Erdoğan, Recep Tayyip. "Erdoğan 'andımız'ın neden kaldırıldığını açıkladı." Milliyet, 8 Ekim 2013. Çevrimiçi: www.milliyet.com.tr/erdogan-dan-partililere-gonderme/siyaset/detay/1774517/default.htm. Erişim tarihi: 13 Şubat 2019.

Ergin, Osman Nuri. *Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1941.

Erler, Mehmet Yavuz. *Osmanlı Devletinde Kuraklık ve Kıtlık Olayları (1800–1880)*. İstanbul: Libra Yayınları, 2011.

Evin, Ahmet. *Origins and Development of the Turkish Novel*. Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1983.

Fahrenthold, Stacy. "Sound Minds in Sound Bodies: Transnational Philanthropy and Patriotic Masculinity in al-Nadi al-Homsi and Syrian Brazil, 1920-32." *International Journal of Middle East Studies* 46, sayı 2 (2014): 259-283.

Faroqhi, Suraiya. *Approaching Ottoman History: Introduction to the Sources*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Fetter, Frank A. "Reviewed Work: Anglo-Saxon Superiority: To What It Is Due by Edmond Demolins." *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 14 (1899): 117-120. Çevrimiçi: www.jstor.org/stable/1009539.

Findley, Carter. *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789–1922*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.

Ottoman Civil Officialdom: A Social History. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989.

Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2010.

Finn, Robert P. *Türk Romanı*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1984.

Fleischer, Cornell. *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: Mustafa Âli (1541–1600)*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986.

"Preliminaries to the Study of Ottoman Bureaucracy." *Journal of Turkish Studies* 10 (1986): 135-141.

"Royal Authority, Dynastic Cyclism, and Ibn Khaldunism in Sixteenth Century Ottoman Letters." *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* içinde, 46-68. Leiden: Brill, 1984.

Fortna, Benjamin C. *The Imperial Classroom.* Oxford: Oxford University Press, 2002.

"Islamic Morality in Late Ottoman 'Secular' Schools." *International Journal of Middle East Studies* 32 (2000): 369-393.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* Londra: Penguin Books, 1991.

"Governmentality." *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, 87-104. Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews. D.F. Boucard (ed.). Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977.

Frierson, Elizabeth. "Unimagined Communities: State, Press, and Gender in the Hamidian Era." Yayımlanmamış Doktora Tezi. Princeton University (1996).

Frykman, J. Ve O. Lofgren. *Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle-Class Life.* New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1987.

Gaffney, Patrick D. "The Office of 'al-wa'iz' and the Revival of Preaching in Egypt." *Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales* 17 (1986): 247-256.

Garcia, Juan C. "The Laziness Disease." *History and Philosophy of the Life Sciences* 3, sayı 1 (1981): 31-59.

Garraty, John. *Unemployment in History, Economic Thought and Public Policy.* New York: Harper & Row, 1978.

Gedin, Per. *Literature in the Market Place.* New York: Overlook Press, 1977.

Gelvin, James L. *Divided Loyalties: Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire.* Berkeley: University of California Press, 1999.

"Pensee 1: 'Arab Nationalism' Meets Social Theory" *International Journal of Middle Eastern Studies* 41 (2009): 10-12.

"Post Hoc Ergo Propter Hoc?: Reassessing the Lineages of Nationalism in Bilad al-Sham." *From the Syrian Land to the State of Syria* içinde, 127-142. Thomas Philipp ve Christoph Schumann (ed.). Beyrut: Orient- institute DMG, 2004.

"Secularism and Religion in the Arab Middle East: Reinventing Islam in a World of Nation States." *The Invention of Religion: Rethinking Belief and Politics in History* içinde, 115-130.

Derek R. Peterson ve Darren Walhof (ed.). New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 2002.

The Modern Middle East. New York: Oxford University Press, 2015.

Gelvin, James L. Ve Nile Green (ed.). *Global Muslims in the Age of Steam and Print.* Berkeley: University of California Press, 2013.

Georgeon, François. *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler.* Meltem Atik-Esra Özdoğan (çev). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.

Ghazaleh, Pascale. "Organizing Labor: Professional Classifications in Late Eighteenth to Early Nineteenth Century Cairo." *Crafts and Craftsmen of the Middle East: Fashioning the Individual in the Muslim Mediterranean* içinde, 235-260. Suraiya Faroqhi ve Randi Deguilhem (ed.). Londra: I. B. Tauris, 2005.

Gibb, H. Ve H. Bowen. *Islamic Society and the West.* Oxford: Oxford University Press, 1950-7.

Gieryn, Thomas F. "Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists." *American Sociological Review 48*, sayı 6 (Aralık 1983): 781-795.

Ginio, Eyal. "Mobilizing the Ottoman Nation during the Balkan Wars (1912-1913): Awakening from the Ottoman Dream." *War in History* 12, sayı 2 (Nisan 2005): 156-177.

The Ottoman Culture of Defeat: The Balkan Wars and Their Aftermath. New York: Oxford University Press, 2016.

Ginsburg, Carlo. *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth- Century Miller.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992.

Gökalp, G. Gonca. "Osmanlı Türk Romanının Başlangıcında Beş Eser." *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunun 700. Yılı Özel Sayısı* 16 (Ekim 1999): 185-202. Gürbilek, Nurdan. "Dandies and Originals: Authenticity, Belatedness, and the Turkish Novel." *South Atlantic Quarterly* 102, sayı 2-3 (2003): 599-623.

Kör Ayna Kayıp Şark. İstanbul: Metis, 2004.

Güven, İsmail. "Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze İzciliğin Gelişimi ve Türk Eğitim Tarihindeki Yeri." *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 36, sayı 1-2 (2003): 65-73.

Gratien, Christopher. "The Mountains are Ours: Ecology and Settlement in Late Ottoman and Early Republican Cilicia,

1856-1956." Yayımlanmamış Doktora Tezi, Georgetown Üniversitesi (2015).

Hadden, Jeffrey K. "Toward Desacralizing Secularization Theory." *Social Forces* 65, sayı 3 (Mart 1987): 587-611.

Hafez, Melis. "And the Awakening Came in the Wake of the Balkan War: The Changing Conceptualization of the Body in Late Ottoman Society." *War and Nationalism: The Balkan Wars, 1912–1913, and Their Sociopolitical Implications* içinde, 571-593. Isa Blumi ve Hakan Yavuz (ed.). Salt Lake City: University of Utah Press, 2013.

Haj, Samira. *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press, 2008.

Haley, Bruce. *The Healthy Body and Victorian Culture*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978.

Hanioğlu, Şükrü. *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.

"Garbcılar: Their Attitudes toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic." *Studia Islamica* 86 (1997): 133-158.

The Young Turks in Opposition. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Hanley, Will. *Identifying with Nationality: Europeans, Ottomans, and Egyptians in Alexandria*. New York: Columbia University Press,

2017.

"What Ottoman Nationality Was and Was Not." *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 3, sayı 2 (Kasım 2016): 277-298.

Hanna, Nelly. *Artisan Entrepreneurs in Cairo and Early-Modern Capitalism (1600–1800)*. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2011.

Making Big Money in 1600: The Life and Times of Ismail Abu Taqiyya, Egyptian Merchant. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1998.

Hanssen, Jens. *Fin de Siècle Beirut: The Making of an Ottoman Provincial Capital*. Londra: Oxford University Press, 2005.

Haulman, Kate. *The Politics of Fashion in the Eighteenth-century*

America. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011.

Heyd, Uriel. "The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II." *The Modern Middle East: A Reader* içinde, 29-61. Albert Hourani, Philip S. Khoury ve Mary C. Wilson (ed.). Londra ve Berkeley: I. B. Tauris and University of California Press, 1993.

Heydemann, Steven (ed.). *War, Institutions, and Social Change in the Middle East.* Los Angeles: University of California Press, 2000.

Hourani, Albert. "Ottoman Reform and the Politics of Notables." *Beginning Modernization in the Middle East* içinde, 41-68. W. Polk ve Richard Chambers (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Howard, Douglas A. "Genre and Myth in the Ottoman Advice for Kings Literature." *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire* içinde, 137-166. Aksan ve Daniel Goffman (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Hunt, Lynn. "Introduction." In The New Cultural History, 1-22. Edited by Lynn Hunt. Berkeley: University of California Press, 1989.

Hutcheon, Linda. "'The Pastime of Past Time': Fiction, History, Historiographical Metafiction." *Essentials of the Theory of Fiction* içinde, 275-296. Michael J. Hoffman ve diğerleri. (ed.) Durham, North Carolina: Duke University Press, 2005.

Hyland, Steven. "'Arisen from Deep Slumber': Transnational Politics and Competing Nationalisms among Syrian Immigrants in Argentina, 1900-1922." *Journal of Latin American Studies* 43, sayı 3 (2011): 547-574.

Işın, Engin F. (ed.). *Citizenship After Orientalism: An Unfinished Project.* Londra ve New York: Routledge, 2014.

Ivanyi, Katharina Anna. "Virtue, Piety and the Law: A Study of Birgivi Mehmed Efendi's al-Tariqa alMuhammadiyya." Yayımlanmamış Doktora Tezi, Princeton Üniversitesi, 2012.

İnalcık, Halil ve Donald Quataert (ed.). An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914, cilt 1-2. New York: Cambridge University Press, 1997.

Osmanlı İmparatorluğunun Sosyal ve Ekonomik Tarihi II. Halil Berktay (çevirmen(. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2006.

Jacob, Wilson Chacko. *Working Out Egypt: Effendi Masculinity and Subject Formation in Colonial Modernity*. Durham, North Carolina: Duke University Press, 2011.

Jacobs, Meg. *Pocketbook Politics: Economic Citizenship in Twentieth- Century America*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2005.

Jameson, Fredric. "The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act." *Theory of the Novel: A Historical Approach* içinde, 400-403. Michael McKeon (ed.). Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.

Kafadar, Cemal. "A History of Coffee." *The XIIIth Congress of the International Economic History Association (IEHA)*. Buenos Aires, 22-26 Temmuz 2002.

"The Question of Ottoman Decline." *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 4 (1997-8): 30-75.

Kafadar, Osman. *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Kahraman, Atıf. *Osmanlı Devletinde Spor*. Ankara: TC Kültür Bakanlığı, 1995.

Kaplan, Mehmet. *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 2*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1987.

Kara, İsmail. *Amel Defteri*. İstanbul: Kitabevi, 1998.

Cumhuriyet Türkiye'sinde bir Mesele Olarak İslam. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.

Din ile Modernleşme Arasında. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.

İslamcıların Siyasi Düşünceleri. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

"Turban and Fez: Ulema as Opposition." *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy* içinde, 162-200. Elisabeth Özdalga (ed.). Londra: Routledge, 2005.

Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi. Cilt 1. İstanbul: Risale Yayınları, 1986.

Karabıyık Barbarosoğlu, Fatma. *Moda ve Zihniyet*. İstanbul: İz Yayınları, 1995.

Karakışla, Yavuz Selim. *Women, War, and Work in the Ottoman Empire: Society for the Employment of Ottoman Muslim Women (1916–1923)*. İstanbul: Ottoman Bank Archives and Research Centre, 2005.

Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi, IX. Cilt*. Ankara: TTK, 1996.

Karamustafa, Ahmet T. *God's Unruly Friends: Dervish Groups in*

the Islamic Later Middle Period, 1200–1550. Salt Lake City: University of Utah Press, 2006.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. *Sodom ve Gomore*. İstanbul: Hamid Matbaası, 1928.

Karateke, Hakan ve Maurus Reinkowski (ed.). *Legitimizing Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*. Leiden ve Boston: Brill, 2005.

Karimullah, Kamran I. "Rival Moral Traditions in the Late Ottoman Empire, 1839-1908." *Journal of Islamic Studies* 24, sayı 1 (2012): 1-30.

Karpat, Kemal. *Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. Londra: Oxford University Press, 2002.

Kasaba, Reşat. "Dreams of Empire, Dreams of Nation." *Empire to Nation: Historical Perspectives on the Making of the Modern World* içinde, 198-225. Joseph W. Esheric, Hasan Kayalı ve Eric Von Young (ed.). Oxford: Rowman and Littlefield, 2006.

"Kemalist Certainties and Modern Ambiguities." *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, 15-36. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (ed.). Seattle ve Londra: University of Washington Press, 1997.

The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century. Albany: State University of New York Press, 1988.

Kayalı, Hasan. *Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908–1918*. Berkeley: University of California Press, 1997.

Kaye, Harvey. *British Marxist Historians*. New York: Palgrave Macmillan, 1995.

Kaynar, Reşat. *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.

Kern, Karen M. *Imperial Citizen: Marriage and Citizenship in the Ottoman Frontier Provinces*. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2011.

Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*. Berkeley: University of California Press, 1966.

Khater, Akram Fouad. *Sources in the History of the Modern Middle East*. Boston: Houghton Mifflin, 2004.

Khoury, Dina R. *State and Provincial Society in the Ottoman Em-*

pire: Mosul, 1540–1834. New York: Cambridge University Press, 1997.

Khoury, Philip. *Urban Notables and Arab Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Khuri-Makdisi, Ilham. *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860–1914*. Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 2013.

Kırlı, Cengiz. "Yolsuzluğun İcadı: 1840 Ceza Kanunu, İktidar ve Bürokrasi." *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 4 (Sonbahar 2006): 45-119.

Yolsuzluğun İcadı: 1840 Ceza Kanunu, İktidar ve Bürokrasi. İstanbul: Verita Yayınları, 2015.

Kingwell, Mark. "The Language of Work." *Harper's Magazine* 1934 (Temmuz 2011): 19-24.

Kırmızı, Abdulhamit. "Authoritarianism and Constitutionalism Combined: Ahmed Midhat Efendi Between the Sultan and the Kanun-i Esasi." *The First Ottoman Experiment with Democracy* içinde, 53-66. Christoph Herzog ve Malek Sharif (ed.). Wurzburg: Ergon in Kommission, 2010.

"Meşrutiyette İstibdat Kadroları: 1908 İhtilalinin Bürokraside Tasfiye ve İkame Kabiliyeti." *International Congress 1908–2008 Centennial of the Young Turk Revolution*, 1-13. Ankara Üniversitesi, 28-30 Mayıs 2008.

Kolcu, Abdurrahman. *Dandy*. Erzurum: Salkım Söğüt Yayınları, 2012.

Köşe, Yavuz. "Vertical Bazaars of Modernity: Western Department Stores and Their Staff in İstanbul (1889-1921)." *Ottoman and Republican Turkish Labour History: An Introduction* içinde, 91-114. Touraj Atabaki ve Gavin Brockett (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Kozma, Liat. *Policing Egyptian Women: Sex, Law and Medicine in Khedival Egypt*. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2011.

Kramer, Lloyd S. "Literature, Criticism, and Historical Imagination: The Literary Challenge of Hayden White and Dominick LaCapra." *The New Cultural History* içinde, 97-128. Lynn Hunt (ed.). Berkeley: University of California Press, 1989.

Krstic, Tijana. *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religi-*

ous Change in the Early Modern Ottoman Empire. Stanford: Stanford University Press, 2011.

Kudret, Cevdet. *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman*. Cilt 1. Ankara: Varlık Yayınları, 1965.

Kuehn, Thomas. *Empire, Islam, and Politics of Difference: Ottoman Rule in Yemen 1849–1919*. Leiden ve Boston: Brill, 2011.

Kurdakul, Necdet. *Tanzimat Dönemi Basınında Siyasal ve Anayasal Fikir Hareketleri*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2000.

Kurzman, Charles. *Modernist Islam: A Sourcebook*. New York ve Oxford: Oxford University Press, 2002.

Kütükoğlu, Bekir. "Tarihçi Cevdet Paşa." *Ahmet Cevdet Paşa Semineri* içinde, 112-127. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1986.

Kütükoğlu, Mübahat. "Sicill-i Ahval Defterlerini Tamamlayan Arşiv Kayıtları." *Güney Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 12 (1998): 141-157.

Landes, David S. *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1983.

Louden, Robert B. "Toward a Genealogy of 'Deontology.'" *Journal of the History of Philosophy* 34, sayı 4 (Ekim 1996): 571-592.

Lehmann, Matthias B. *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture*. Bloomington: Indiana University Press, 2005.

Levend, Agah Sırrı. "Ümmet Çağında Ahlak Kitaplarımız." *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten* 1963 (1964): 89-115.

Lewis, Bernard. "Ottoman Observers of Ottoman Decline." *Islamic Studies* 1 (1962): 71-87.

The Emergence of Modern Turkey. Londra: Oxford University Press, 1968.

Lipset, S. Martin. "The Work Ethics, Then and Now." *Journal of Labor Research* 8, sayı 1 (1992): 45-54.

Lockman, Zachary. *Contending Visions of the Middle East: History and Politics of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Luhmer, Klaus. "Moral Education in Japan." *Journal of Moral Education* 19, sayı 3 (Ekim 1990): 172-182.

Lutz, Tom. *Doing Nothing: A History of Loafers, Loungers, Slac-*

kers, and Bums in America. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2007.

Lybyer, Albert Howe. *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent.* New York: AMS Press, 1978.

MacIntyre, Alasdair. "Is Understanding Religion Compatible with Believing?" *Rationality* içinde, 62-77. Bryan R. Wilson (ed.). Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell, 1991.

Mackay, Ruth. *"Lazy, Improvident People:" Myth and Reality in the Writing of Spanish History.* Ithaca, New York: Cornell University Press, 2006.

Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2005.

Makdisi, Ussama. *Age of Coexistence: The Ecumenical Frame and Making of the Modern Arab World.* Berkeley: University of California Press, 2019.

"Ottoman Orientalism." *American Historical Review* 107, sayı 3 (2002): 768-796.

"Rethinking Ottoman Imperialism: Modernity, Violence and the Cultural Logic of Ottoman Reform." *The Empire in the City: Arab Provincial Cities in the Ottoman Empire* içinde, 29-48. Jens Hanssen ve Thomas Philipp (ed.). Würzburg: Ergon in Kommission, 2002.

The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon. Berkeley: University of California Press, 2000.

Malay, Mustafa. "Our Laziness: The Reason for Unemployment." *Yeni Şafak Gazetesi*, 27 Eylül 2007. Çevrimci: www.yenisafak.com.tr/yurtha berler/?t=28.09.2007&c=30&i=71668. Erişim tarihi: 27 Şubat 2010.

Mardin, Şerif. "Religion and Secularism in Turkey." *The Modern Middle East: A Reader* içinde, 347-374. Albert Hourani, Philip S. Khoury ve Mary C. Wilson (ed.). Londra ve Berkeley: I. B. Tauris ve University of California Press, 1993.

Religion, Society, and Modernity in Turkey. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2006.

"Super-Westernization in Urban Life in the Last Quarter of the Nineteenth Century." *Turkey: Geographical and Social*

Perspectives içinde, 403-446. Peter Benedict (ed.). Leiden: Brill, 1974.

The Genesis of Young Ottoman Thought. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1962.

Türk Modernleşmesi, Makaleler 4. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu. Mümtazer Türköne (çev). İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

Massad, Joseph. *Islam in Liberalism*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

Masters, Bruce. "The Sultan's Entrepreneurs: The Avrupa tuccaris and the Hayriye tuccaris in Syria." *International Journal of Middle East Studies* 24, sayı 4 (Kasım 1992): 579-597.

McKeon, Michael. "Generic Transformation and Social Change: Rethinking the Rise of the Novel." *Theory of the Novel: A Historical Approach* içinde, 382-399. Michael McKeon (ed.). Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.

Meeker, Michael E. *A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*. Berkeley: University of California Press, 2001.

Memioğlu, A. Zeki. "Tanzimat Devri Sanayi Krizi." *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 20 (2002): 205-217.

Meriç, Nevin. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Gündelik Hayatın Değişimi, Adab-ı Muaşeret, 1894–1927*. İstanbul: Kaknüs, 2000.

Mermutlu, Bedri. *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.

Messick, Brinkley. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press, 1992.

Mignon, Laurent. "Bir Varmış, Bir Yokmuş... Kanon, Edebiyat Tarihi Ve Azınlıklar Üzerine Notlar." *Pasaj* 6 (Kasım 2007-Mayıs 2008): 35-43.

"Tanzimat Dönemi Romanına bir Önsöz: Vartan Paşa'nın Akabi Hikayesi." *Hece* 65-7 (2002): 538-543.

Minawi, Mostafa. *The Ottoman Scramble for Africa: Empire and Diplomacy in the Sahara and the Hijaz*. Stanford, California: Stanford University Press, 2016.

Mitchell, Timothy. *Colonizing Egypt*. Berkeley: University of California Press, 1991.

"Introduction." *Questions of Modernity* içinde, xi-xxvi. Timothy Mitchell (ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

"The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics." *American Political Science Review* 85, sayı 1 (Mart 1991): 77-96.

"The Stage of Modernity." *Questions of Modernity* içinde, 1-34. Timothy Mitchell (ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

Moran, Berna. *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, Ahmet Midhat'ten A. H. Tanpınar'a*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.

Moretti, Franco. "From the Way of the World: The Bildungsroman in European Culture." *Theory of the Novel: A Historical Approach* içinde, 554-565. Michael McKeon (ed.). Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.

Mücellidoğlu, Ali Çankaya. *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler (Mülkiye Şeref Kitabi) 1859–1968*. Cilt 1-2. Ankara: Mars Matbaası, 1968-9.

Najmabadi, Afsaneh. *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*. Berkeley: University of California Press, 2005.

Nasr, Seyyed Hossein. *Traditional Islam in the Modern World*. New York: Kegan Paul International, 1995.

Navaro-Yaşın, Yael. "Evde Taylorizm: Cumhuriyet'in ilk Yıllarında Evişinin Rasyonelleşmesi." *Toplum ve Bilim* 84 (2000): 51-74.

Nişanyan, Sevan. *Sözlerin Soyağacı, Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*. İstanbul: Everest Yayınları, 2010.

Nisbet, Robert. *Social Change and History*. New York: Oxford University Press, 1969.

Nye, Malory. "Religion, Post-Religionism, and Religioning: Religious Studies and Contemporary Cultural Debates." *Method and Theory in the Study of Religion* 12 (2000): 447-476.

Nye, Robert A. Crime, *Madness, and Politics in Modern France: The Medical Concept of National Decline*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984.

O'Brien, Patricia. "Michel Foucault's History of Culture." *The New Cultural History* içinde, 25-46. Lynn Hunt (ed.). Berkeley: University of California Press, 1989.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik, Kalenderiler XV–XVII Yüzyıllar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.

Okay, Orhan. *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Midhat*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.

Oktay, Ayşe Sıdıka. *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alâi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Ökten, Ertuğrul. "Ottoman Society and State in the Light of the Fatwas of Ibn Kemal." Yayımlanmamış Master Tezi, Bilkent Üniversitesi (1996).

Okuyucu, Cihan. *Cinani, Hayatı, Eserleri, Divaninin Tenkidli Metni*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1994.

Onay, Ahmet Talat. *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Ortaylı, İlber. *Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler, 1840–1878*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.

Osmanağaoğlu, Cihan. *Tanzimat Dönemi İtibarıyla Osmanlı Tabiiyyetinin (Vatandaşlığının) Gelişimi*. İstanbul: Legal, 2004.

Owen, Roger. "The Middle East in the Eighteenth Century: An 'Islamic' Society in Decline?" *Review of Middle East Studies* 3, sayı 2 (1976): 110-117.

The Middle East in the World Economy, 1800–1914. Londra: Methuen, 1981.

Özbek, Nadir. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Özcan, Abdülkadir. "Ahmed Rıfat Efendi, Yağlıkçızâde." *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 2: 130-131. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Özdemir, Hüseyin. *Osmanlı Devletinde Bürokrasi*. İstanbul: Okumuş Adam Yayıncılık, 2001.

Özkoçak, Selma Akyazıcı. "Coffeehouses: Rethinking the Public and Private in Early Modern İstanbul." *Journal of Urban History* 33, sayı 6 (2007): 965-986.

Özön, Mustafa Nihat. *Türkçede Roman*. İstanbul: İletişim, 2015.

Öztel, Muharrem. *II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Maliyesi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009.

Öztürk, A. Faruk. "Ahlak Kitapları." *Kebikeç* 6 (1998): 31-39.

Öztürk, Serdar. *Kahvehane ve İktidar*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2006.

Pakalın, Mehmet Zeki. *Sicill-i Osmani Zeyli, Son Devir Osmanlı Meşhurları Ansiklopedisi.* Metin Hulagu (ed.). Cilt 1, sayı 16. Ankara: TTK Yayınları, 2008.

Pamuk, Şevket. *A Monetary History of the Ottoman Empire.* New York: Cambridge University Press, 2000.

The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820–1913: Trade, Investment, and Production. New York: Cambridge University Press, 1987.

Pamukciyan, Kevork. *A Reference Guide to Modern Armenian Literature, 1500–1920: With an Introductory History.* Detroit, Michigan: Wayne State University Press, 2000.

Parla, Jale. *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri.* İstanbul: İletişim, 1990.

Peirce, Leslie. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire.* Londra: Oxford University Press, 1994.

Poovay, Mary. *Making a Social Body: British Cultural Formation 1830–1864.* Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Provence, Michael. *The Last Ottoman Generation and the Making of the Modern Middle East.* Londra: Cambridge University Press, 2017.

Quataert, Donald. "Clothing Laws, State, and Society in the Ottoman Empire, 1720-1829." *International Journal of Middle East Studies* 29, sayı 3 (1997): 403-425.

"Ottoman History Writing and Changing Attitudes towards the Notion of 'Decline.'" *History Compass* 1, sayı 1 (2003): 1-9.

Ottoman Manufacturing in the Age of Industrialization. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

"Ottoman Manufacturing in the Nineteenth Century." *Manufacturing in the Ottoman Empire and Turkey, 1500–1950* içinde, 87-121. Donald Quataert (ed.). New York: State University of New York Press, 1994.

Quataert, Donald (ed.). *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550–1922.* New York: State University of New York Press, 2000.

"Workers and the State in Late Ottoman Empire." *State and Subaltern: The Authoritarian Modernisation in Turkey and Iran* içinde, 17-30. Touraj Atabaki (ed.). Londra: I. B. Tauris, 2007.

Quataert, Donald ve E. J. Zurcher (ed.). *Workers and the Working*

Class in the Ottoman Empire and the Turkish Republic, 1839–1950. New York: I. B. Tauris, 1995.

Querton, Louis. *L'augmentation du rendement de la machine humaine*. Brüksel: Misch and Thron, 1905.

Qur'an, The Holy Qur'an. Muhammad Pickthall (çev). Londra: George Allen & Unwin, 1976.

Qur'an = The Noble Quran. Muhammad Taqi-ud-Din al- Hilali ve Muhammad Muhsin Khan (çev). [Summarized in one volume] Riyad: Maktaba Dar-us-Salam, 1993.

Rabinbach, Anson. *The Human Motor*. Berkeley: University of California Press, 1992.

Ringer, Monica. "Rethinking Religion: Progress and Morality in the Early Twentieth-Century Iranian Women's Press." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 24, sayı 1 (2004): 47-54.

Rodges, Daniel T. *The Work Ethic in Industrial America 1850–1920*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Rodrigue, Aron ve Sarah Abrevaya Stein (ed.). *A Jewish Voice from Ottoman Salonica: The Ladino Memoir of Sa'adi Besalel a-Levi*. Isaac Jerusalmi (ed.). Stanford, California: Stanford University Press, 2012.

Rogan, Eugene. *Frontiers of the State in the Late Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

The Fall of the Ottomans: The Great War in the Middle East. New York: Basic Books, 2015.

Rosenthal, Steven. *The Politics of Dependency: Urban Reform in İstanbul 1855–1865*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1980.

Rosenzweig, Roy. *Eight Hours for What We Will: Workers and Leisure in an Industrial City, 1870–1920*. New York: Cambridge University Press, 1985.

Sadowski, Yahya. "The New Orientalism and the Democracy Debate." *Middle East Report* (Temmuz-Ağustos 1993): 14-21+40.

Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage, 1993.

Saraç, Yekta. *Şeyhülislam Kemal Paşazade, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*. İstanbul: Risale Yayınları, 1995.

Sariyannis, Marinos. *Ottoman Political Thought Up to the Tanzimat: A Concise History*. Rethymno, Yunanistan: Foundation

for Research and Technology, Hellas Institute for Mediterranean Studies, 2015.

Sarıyıldız, Gülden. "Sicill-i Ahval." *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 37: 134-136. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Sicill-i Ahval Komisyonunun Kuruluşu ve İşlevi (1879-1909). İstanbul: Der Yayınları, 2004.

Schivelbusch, Wolfgang. *The Railway Journey: The Industrialization of Time and Space in the 19th Century*. Berkeley: University of California Press, 1986.

Schmitt, Jonathan. "Whose is the House of Greatest Disorder? Civilization and Savagery in the Early 20th Century Eastern European and North American Frontiers." Lasting Socio-Political Impacts of the Balkan Wars Konferansı. Utah (May 2010).

Schull, Kent. *Prisons in the Late Ottoman Empire: Microcosms of Modernity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

Şentürk, Ahmet Atilla. *Klasik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden Rakib'e Dair*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.

Sewell, William H., Jr. "Visions of Labor: Illustrations of the Mechanical Arts Before, In, and After Diderot's Encyclopédie." *Work in France: Representations, Meaning, Organization, and Practice* içinde, 258-286. Steven Lawrence Kaplan ve Cynthia J. Koepp (ed.). Ithaca, New York ve Londra: Cornell University Press, 1986.

Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848. New York: Cambridge University Press, 1980.

Seyitdanlıoğlu, Mehmet. "Sadık Rıfat Paşa ve Avrupa'nın Ahvaline Dair Risalesi." *Liberal Düşünce* 2 (1996): 115-124.

Shaw, Stanford J. Ve Ezel Kural Shaw. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Cilt 2. New York: Cambridge University Press, 1977.

Shefer-Mossensohn, Miri. *Ottoman Medicine: Healing and Medical Institutions, 1500–1700*. New York: State University of New York Press, 2009.

Silverstein, Brian. "Disciplines of Presence in Modern Turkey." *Cultural Anthropology* 23, sayı 1 (2008): 118-153.

Islam and Modernity in Turkey. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

"Sufism and Governmentality in the Late Ottoman Empire." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 29, sayı 2 (2009): 171-185.

Sinel, Allen. "Problems in the Periodization of Russian Education: A Tentative Solution." *Slavic and European Education Review* 2 (1977): 54-61.

Slaughter, Joseph. *Human Rights, Inc.: The World Novel, Narrative Form, and International Law*. New York: Fordham University Press, 2007.

Sohrabi, Nader. "Global Waves: What the Young Turks Knew about Other Revolutions and Why It Matters." *Comparative Studies in Society and History* 44, sayı 1 (2002): 45-79.

Revolution and Constitutionalism in the Ottoman Empire and Iran. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Somel, Selçuk Akşin. *Modernization of Public Education*. Leiden: Brill, 2001.

Stock-Morton, Phyllis. *Moral Education for a Secular Society: The Development of Morale Laique in Nineteenth Century France.* New York: State University of New York Press, 1988.

Strauss, Johann. "'Kütüp ve Resail-i Mevkute': Printing and Publishing in a Multi-Ethnic Society." *Late Ottoman Society* içinde, 227-256. Elizabeth Özdalga (ed.). Oxford: Routledge, 2005.

"Who Read What in the Ottoman Empire." *Arabic Middle Eastern Literatures* 6, sayı 1 (2003): 39-76.

Tamari, Salim. *The Year of the Locust: A Soldier's Diary and the Erasure of Palestine's Ottoman Past.* Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 2015.

Tan, Muhammet Nedim. "Topçuzâde Mehmed Ârif Bey'in Ankâu Muğrib, el-İnsânü'l -Kâmil ve Miftâhu'l-Vücûdi'l-Eşher'den Yaptığı Tercümeler." *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (2014): 151-223.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi.* İstanbul: Çağlayan, 1997.

Tawney, R.H. *Religion and the Rise of Capitalism*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1926.

Tekin, Zeki. "Beggars in the Ottoman Empire." *The Great Ottoman– Turkish Civilization.* Cilt 2: *Economy and Society* içinde, 669-673. Kemal Çiçek ve diğerleri (ed.). Ankara: Yeni Türkiye, 2000.

Temelkuran, Tevfik. "Dîvân-ı Hümâyûn Mühimme Kalemi." *Tarih Enstitüsü Dergisi* 6 (1975): 129-175.

Terdiman, Richard. *Discourse, Counter-Discourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1989.

Tezcan, Baki. "The Definition of Sultanic Legitimacy in the Sixteenth Century Ottoman Empire: The Ahlak-ı Alâi of Kınalızade Ali Çelebi (1510-1572)." Yayımlanmamış Master Tezi, Princeton Üniversitesi (1996).

The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World (New York: Cambridge University Press, 2010).

Thompson, E. P. *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage, 1966.

"Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism." *Past & Present* 38 (Aralık 1967): 56-97.

Thompson, Elizabeth F. *Justice Interrupted: The Struggle for Constitutional Government in the Middle East*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2015.

Tietze, Andre. *The Turkish Shadow Theatre and the Puppet Collection of the L.A. Mayer Memorial Foundation*. L.A. Mayer Memorial Studies in Islamic Art and Civilization. Cilt 4. Berlin: Gebr. Mann Verlag, 1977.

Tipps, Dean. "Modernization Theory and the Contemporary Study of Societies: A Critical Perspective." *Comparative Studies in History and Society* 15 (Mart 1973): 199-226.

Tural, Erkan. "II. Meşrutiyet Döneminde Devletin Restorasyonu Bağlamında 1909 Teşkilat ve Tensikat Kanunu." Doktora Tezi, 9 Eylül Üniversitesi, İzmir (2006).

Turner, Bryan S. "Islam, Capitalism and the Weber Theses." *The British Journal of Sociology* 61, s1 (2010): 147-160.

The Body and Society. Londra: Sage Publications, 2008.

Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü. Cilt 1-4. Türk Dünyası Ortak Edebiyatı Projesi. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2001-6.

Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü. Cilt 6. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2006.

Uçman, Abdullah. "Mehmed Murad." *Diyanet İslam Ansiklopedisi* 30: 214-216. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Unat, Ekrem Kadri. "Muallim Miralay Dr. Hüseyin Remzi Bey ve Türkçe Tıp Dilimiz." *IV. Tip Tarihi Kongresi Kitabı* içinde,, İstanbul, 1996, 239-252. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.

Uslu, Mehmet Fatih. *Çatışma ve Müzakere, Osmanlı İmparatorluğu'nda Türkçe ve Ermenice Dramatik Edebiyat.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Uslu, Mehmet Fatih ve Fatih Altuğ(ed.). *Tanzimat ve Edebiyat, Osmanlı İstanbul'unda Modern Edebi Kültür.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

Uygur, Selçuk. "The Islamic Work Ethic and the Emergence of Turkish SME Owner-Managers." *Journal of Business Ethics* 88, sayı 1. Professional Ethics in Business and Social Life: The Eben 21st Annual Conference in Antalya (Ağustos 2009): 211-225.

Uzgören, Gökhan. Türk İzcilik Tarihi. İstanbul: Papatya Yayınevi, 2000.

Uzun, Mustafa. "Ali Seydi Bey." *Diyanet İslam Ansiklopedisi.* 2: 442-445. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Ülgener, Sabri. *İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri.* İstanbul: Akgün Matbaası, 1951.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi.* Konya: Selçuk Yayınları, 1966.

Üstel, Füsun. *Makbul Vatandaşın Peşinde: II. Meşrutiyetten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi.* İstanbul: İletişim, 2008.

Veblen, Thorstein. *Aylak Sınıfının Teorisi.* Zeynep Gültekin ve Cumhur Atay (çev). İstanbul: Babil Yayınları, 2005.

Theory of the Leisure Class. Boston: Houghton Mifflin, 1973.

Waits, Tom. "Singapore." Rain Dogs. Island Records. Side 1: 1, 1985, Album.

Watt, Ian. *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding.* Berkeley: University of California Press, 2001.

Weber, Eugene. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914.* Stanford, California: Stanford University Press, 1976.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism.* New York: Penguin Books, 2002.

Weiker, Walter F. "The Ottoman Bureaucracy: Modernization and

Reform." *Administrative Science Quarterly* 13, sayı 3, Organizations and Social Development Özel Sayısı (Aralık 1968): 451-470.

Weiss, Meira. "The Body of the Nation: Terrorism and the Embodiment of Nationalism in Contemporary Israel." *Anthropological Quarterly* 75, sayı 1 (2001): 37-62.

White, Hayden. "Introduction: Historical Fiction, Fictional History, and Historical Reality." *Rethinking History* 9, sayı 2-3 (2005): 147-157.

Wigen, Einar. "The Education of Ottoman Man and the Practice of Orderliness." *Civilizing Emotions: Concepts in Nineteenth Century Asia and Europe* içinde, 107-126. Helge Jordheim ve Margrit Pernau (ed.). Londra ve New York: Oxford University Press, 2015.

Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Wise, M. Norton. "Kultur als Ressource: Die Rhetorik des Einflusses und die Kommunikationsprobleme zwischen Natur- und Humanwissenschaftlem." *Wissenschaftsfeinde?: "Science Wars" und die Provokation der Wissenschaftsforschung* içinde, 63-88. Michael Scharping (ed.). Munster: Westfalisches Dampfboot, 2001.

Wishnitzer, Avner. *Reading Clocks Alla Turca: Time and Society in the Late Ottoman Empire*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

Woodham-Smith, Cecil. *The Great Hunger: Ireland 1845–1849*. New York: Harper & Row, 1962.

Woodhead, Christine (ed.). *The Ottoman World*. Londra: Routledge, 2012.

Wuthnow, Robert. *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.

Yalçın-Çelik, Dilek S. "The Creation of a New Tradition with Technological Developments in Literature: Popular Novel in the Late XIXth Century Turkish Ottoman Novel." *International Journal of Central Asian Studies* 10-1 (2005): 111-118.

Yalçınkaya, M. Alper. *Learned Patriots: Debating Science, State,*

and Society, in the Nineteenth-Century Ottoman Empire. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

Yanıkdağ, Yücel. *Healing the Nation: Prisoners of War, Medicine and Nationalism in Turkey, 1914–1939*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

Yasamee, Feroze. "Armies Defeated Before They Took the Field? The Ottoman Mobilisation of October 1912." *War and Nationalism: The Balkan Wars, 1912–1913, and Their Sociopolitical Implications* içinde, 251-271. Isa Blumi ve Hakan Yavuz (ed.). Salt Lake City: University of Utah Press, 2013.

"Colmar Freiherr von der Goltz and the Rebirth of the Ottoman Empire." *Diplomacy and Statecraft* 9, sayı 2 (1998): 91-128.

Yeğen, Mesut. *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Yeniterzi, Emine. "Divan Şiirinde Osmanlı Devletindeki Sosyal, Ahlaki, ve İktisadi Çözülmenin Akisleri." *Selçuk Üniversitesi Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi* içinde, 7-9 Nisan 1999, Bildiriler, 361-377. Konya, 2000. Çevrimiçi: turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/yeniterzi.pdf.

Yılmaz, Hale. *Becoming Turkish: Nationalist Reforms and Cultural Negotiations in Early Republican Turkey 1923–1945*. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2013.

Yılmaz, Hüseyin. *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2018.

Yüksel, Ahmet. "Osmanlı Devlet Dairelerinde Mesai Kavramı ve Uygulaması (18-20. Yüzyıllar)." *Studies in Ottoman Science* 16, sayı 1 (2014): 19-49.

Zaman, Muhammad Qasim. *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism*. New York: Cambridge University Press, 2012.

The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2002.

Zarinebaf, Fariba. *Crime and Punishment in İstanbul 1700–1800*. Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 2010.

Zeevi, Dror. *Producing Desire, Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500–1900*. Berkeley: University of California Press, 2006.

Zekiyan, Bogos Levon. *Ermeniler ve Modernite: Gelenek ve Yenileşme/ Özgüllük ve Evrensellik Arasında Ermeni Kimliği*. Altuğ Yılmaz (çev). İstanbul: Aras Yayıncılık, 2001.

Zengin, Zeki Salih. II. *Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009.

Zigon, Jarret. *Morality: An Anthropological Perspective*. Londra: Berg, 2008.

Zubaida, Sami. *Islam, the People and the State: Essays on Political Ideas and Movements*. Londra: I. B. Tauris, 1993.

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

Dizin

A
Abdullah Behcet 76, 77, 78, 118, 121, 123, 149, 150, 339
Abdurrahman Şeref 65, 83, 110, 133, 134, 135, 149, 270, 282, 339
II. Abdülhamid 43, 44, 65, 117, 122, 123, 137, 138, 139, 149, 157, 169, 172, 191, 192, 193, 230, 237, 239, 241; 245, 250, 276, 284, 297, 298, 303, 322, 325, 336; ~ rejimi 138, 322
Afsaneh Najmabadi 38, 39
ahlak 24, 59, 65, 66, 69, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 97, 110, 111, 112, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 134, 135, 137, 138, 150, 201, 212, 270, 271, 286, 293, 296, 316, 336, 339, 340, 341, 342, 344, 345, 346, 347, 349, 350, 357, 367, 371, 372, 377, 378; ~ eğitimi 72, 76
ahlakçılar 57, 79
Ahmed Cevdet 92, 181, 344
Ahmed Midhat 102, 105, 106, 107, 108, 156, 214, 217, 218, 219, 223, 224, 225, 226, 227, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 249, 250, 253, 255, 256, 261, 319, 334, 340, 366
Ahmed Raşid Efendi 177
Ahmed Rıfat 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 120, 129, 149, 349, 372
Ahmet Karamustafa 94
Akyıldız, Ali 142, 159, 168
alafranga 221, 227, 228, 234
Ali Kemal 76, 83, 340
Ali Nihat Efendi 180
Âli Paşa 73
Ali Rıza 65, 118, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 198, 270, 271, 316, 340
Ali Seydi 76, 77, 149, 150, 162, 201, 264, 265, 269, 271, 286, 288, 289, 341, 378
de Amicis, Edmondo 39, 40, 342, 355
Arazi Kanunnamesi 45
Aristotelesçi erdem etiği 82
Aristotelesçilik 85
Artun Zeki Efendi 185, 186
ashab-ı atalet 132, 134, 135
aşırı Batılılaşma 60, 223

B
Bakhtin, Mikhail 49, 243, 244, 300, 352
Balkan Savaşları 60, 257, 264, 265, 266, 269, 272, 273, 274, 275, 280, 283, 286, 288, 289, 290, 292, 293, 295, 304, 356
Batıcılar 29, 61, 304
Bauman, Zygmunt 34
Baytar Mektebi 117
Birgivi 86, 87, 92, 97, 341, 345, 363
Birinci Balkan Savaşı 60, 264, 275, 277, 281, 282
Birinci Dünya Savaşı 21, 58, 61, 195, 196, 264, 265, 266, 272, 274, 283, 290, 295, 329, 356
Blumi, Isa 15, 27, 51, 52, 264, 276, 361, 380
bürokratik reform 28, 70, 71

C
Cavid Bey 193, 297
Celal Paşa 152, 153

Cemiyet-i Tıbbıye-i Şahane-i Osmaniye 117
Ceride-i Havadis 19, 20, 23, 41, 341
de Certeau, Michel 46
Cinani 97, 98, 371
Clark, T. J. 103, 104
Corrigan, Philip 154

Ç
çalışkanlık 12, 20, 24, 25, 26, 28, 31, 32, 34, 41, 45, 46, 47, 49, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 65, 67, 69, 71, 79, 81, 83, 85, 100, 105, 106, 119, 123, 124, 126, 127, 131, 132, 139, 143, 145, 148, 150, 152, 161, 174, 183, 188, 192, 193, 197, 200, 204, 205, 208, 212, 213, 214, 215, 228, 230, 232, 240, 253, 256, 260, 262, 263, 265, 266, 269, 275, 287, 288, 295, 298, 300, 308, 317, 318, 322, 326, 330, 331, 332, 333, 334, 337; ~ kültürü 21, 24, 26, 28, 55, 59, 60, 71, 213, 330, 334; ~ kültürü 26
çalışma 15, 20, 24, 25, 27, 28, 31, 34, 35, 36, 41, 46, 47, 52, 57, 58, 59, 60, 63, 66, 67, 84, 85, 86, 91, 97, 98, 101, 104, 105, 106, 110, 117, 119, 121, 123, 124, 127, 128, 130, 131, 134, 136, 139, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 152, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 178, 188, 190, 193, 194, 195, 197, 200, 205, 209, 213, 218, 224, 226, 229, 240, 256, 258, 259, 260, 265, 266, 268, 270, 273, 277, 286, 292, 297, 304, 309, 315, 319, 326, 331, 337; ~ erbabı 134; ~ mesaisi 130

D
Dâhiliye Nezareti 141, 142, 150, 158, 164, 173, 174, 175, 193, 195, 342
Davicon Efendi 171
Demolins, Edmund 33, 342, 358
dinlenme 130
disiplin tedbirleri 188
Divan-ı Hümayun 141, 152, 164
dönüşüm 47, 122, 161
Durkheim, Emile 72, 73, 342
Düyun-u Umumiye-i Osmaniye Varidat Dairesi 43
Edib Efendi 182
Eklof, Benjamin 32
ekonomik buhran 42
Eldem, Edhem 108, 207
emeklilik: ~ fonlarını 173; ~ planları 160
Engels, Friedrich 34, 343, 346
erdem etiği 82, 85, 86, 87
erkek ahlakçı 131
fabrika metaforu 119
Findley 28, 29, 75, 142, 147, 154, 157, 158, 159, 166, 167, 173, 184, 189, 233, 245, 358
Fortna, Benjamin 55, 66
Frank A. Fetter 33
Gabbay, Yehezkel 75, 78, 79, 347, 348
Garbcılar 61, 304, 321, 326, 329, 361
Gazali 70, 95, 121, 307, 344
gelenek-modernlik 30, 146
Genç Osmanlılar 101, 102, 112, 155
gevşek mesai 163
Gieryn, Thomas F. 50, 206, 285, 360
Gülhane Hatt-ı Hümayunu 19, 44, 45, 75, 160, 165

H
Hanımlara Mahsus Gazete 124, 131, 347
Hariciye Nezareti 163, 168, 246
Hasan Fehmi Efendi 171
Baron Haussmann 103
hoppa 221, 228
Hüseyin Avni Efendi 187, 188, 189
Hüseyin Remzi 117, 118, 119, 120, 121, 124, 125, 126, 128, 134, 149, 270, 290, 344, 354, 378

I
Islahat Fermanı 44, 73, 160
ıslahat layihaları 22

İ
İbahilik 94

İbn Kemal 86, 92, 344
İbn Miskeveyh 70
İbrahim Şinasi 101
ideal ölçü modeli 82
ilericilik karşıtlığı 61
İntihab-ı Memurin Komisyonu 177
İslamcılar 61, 304, 308, 322, 323
İspanyol Aydınlanması 40
iş: ~ düzeni 164; ~ güvencesi 98, 160
işçi hareketleri 28

J
Jön Türk Devrimi 67

K
Kadızade Ahmed 87
kahvehaneler 89, 97, 216
Kalenderiler 94, 95, 371
Kanun-i Esasi 43, 45, 191, 196, 223, 366
Kâtip Çelebi 89, 267, 345
Kemalpaşazade 86, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 121, 122
Kınalızade Ali 70, 75, 82, 86, 88, 89, 90, 91, 94, 97, 118, 121, 128, 212, 345, 371, 377
Kırım Savaşı 43, 100
kimlik politikaları 55
Kuehn, Thomas 52
kültürel dönüşümler 45

L
Lafargue, Paul 35
Lütfi Efendi 155

M
Maarif Nezareti 76, 288, 294, 295, 339
Maarif-i Umumiye Nizamnamesi 45, 74, 83
maaş 145, 154, 156, 162, 173, 176, 177, 184, 188, 189, 190, 201, 258, 325; ~ kesintileri 177, 188
Mackay, Ruth 40
II. Mahmud 151, 153, 171, 223
Makdisi, Ussama 15, 23, 51, 54, 267
Maliye Nezareti 76, 111, 149, 150, 185
Manok Efendi 170
Meclis-i Maarif-i Umumiye 75
Meclis-i Mebusan 43, 169, 170, 171, 172, 189, 191, 193, 195, 197, 230, 273, 313, 346
Meclis-i Vala-yi Ahkam-ı Adliye 74
Mehmed Birgivi 70, 86, 87, 89, 91
Mehmed Halim Efendi 180
Mehmed Kamil 182
Mehmed Murad 162, 166, 168, 214, 218, 232, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 346, 378
Mehmed Said 121, 122, 157, 346
Mehmed Şerafettin Efendi 189
Mehmed Şerif 100, 101, 346
Mehmed Tayyib 116, 117, 325, 346
Mehmet Akif 62, 63, 64, 68, 105, 117, 306, 307, 309, 314, 315, 339, 343
Mehmet Tayyib 116
Mekteb-i: ~ Mülkiye-i Şahane 76, 83, 117, 149, 157; ~ Tıbbiye-i Şahane 149
memur maaşları 189
Memurin: ~ Kanunu 173; ~ Komisyonu 181
Memurin-i Mülkiye Terakki ve Teka üd Kararnamesi 173
mesai 65, 143, 163, 164, 169, 194, 198, 250, 270
Meşrutiyet rejimi 43
Michael Bonner 89
milliyetçilik 20, 73, 257, 305
Mitchell, Timothy 32, 47, 147, 148, 370
Muslihiddin Adil 149, 150, 201, 202, 346
Mustafa Âli 22, 151, 343, 359
Hacı Mustafa Fehmi Efendi 183
Mustafa Reşit Paşa 75, 165, 365
Mustafa Sami Efendi 41, 347
mühimme defterleri 141
Mülkiye İdadisi 76
Müslüman ahlakçılar 86

N
Nakkaş Efendi 171

Namık Kemal 101, 102, 103, 104, 106, 115, 119, 155, 156, 212, 289, 347
nasihat literatürü 21
Nasirüddin Tusi 70
Nejat, Edhem 196, 290, 291, 295, 342
Nigar Hanım 130, 131
Nizamat-ı Dâhiliyeleri 164

O
Osman Azmi Efendi 174, 175
Osman Kerim Efendi 179, 180
Osmanlı Bankası 107, 108, 109, 357
Osmanlı: ~ ahlakçıları 57, 64, 66, 67, 68, 70, 71, 73, 83, 84, 85, 86, 91, 109, 110, 130, 132, 133, 135, 136, 137, 139, 270, 334; ~ kadınları 291; ~ Oryantalizmi 51; ~ reformları 79, 147, 149; ~ tembelliği 21, 37, 265
Osmanlıcılık 54, 305

P
Pasteur 117
Pasteur, Louis 117
Platon 86, 118

R
reformcular 32, 273, 276, 295, 297, 303, 304, 305, 308, 324, 330
Rıfat Efendi 182

S
Sadık Rıfat Paşa 74, 75, 76, 78, 79, 160, 274, 347, 375
Safeviler 93
Saffet Paşa 83
Said Hilmi Efendi 184
Sami Efendi 107, 356
Sayer, Derek 110, 154, 355
Schull, Kent 157
Sefarad Yahudileri 78
sekülerleşme teorisi 25
Selanik Telgrafhanesi 181, 183
II. Selim 93
III. Selim 22, 141, 152, 354
Serahsi 89
Sewell, William 34
Sırat-ı Müstakim 62, 196, 290, 302, 305, 306, 309, 310, 312, 313, 314, 315, 319, 325, 339, 341, 342, 343, 345, 346, 348
Sicill-i ahval kayıtları 148
Sicill-i Ahval Komisyonu 150, 157, 173, 174, 188, 198
Silverstein, Brian 68, 137, 157
siyaset layihaları 21, 23
Süleyman Bey 170

Ş
şehvet 87
Şeybani 89
şık 220, 221, 224, 228, 231, 261
Şura-yı Devlet 150, 175, 178

T
Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi 45
Takvim-i Vekayi 41, 194, 346
Talal Asad 30, 80, 121, 137, 216
Tanzimat reformları 73, 102, 151, 152
Tembellik 13, 20, 31, 49, 53, 125, 126, 136, 154, 176, 179, 275, 296, 319, 336
Tensikat Kanunu 192, 193, 377
terfi 143, 145, 149, 173, 183, 199, 200
tevekkül 28, 62, 63, 64, 87, 110, 115, 122
Thompson 37, 54, 166, 377
Thompson, E. P. 33, 36, 37
toplumsal cinsiyet rolleri 292
Sör Trevelyan, Charles 39
Türkçe yayınlar 67

Ü
Ülgener, Sabri 336

V
Vahyi 281, 317, 318, 347
Viyana Borsası'nın çökmesi 42

W
Waits, Tom 304

Weber, Max 27, 33, 35, 36, 278, 348, 377, 379
Yağlıkçızade Ahmed Rıfat 111, 149, 150
Yalçınkaya, Alper 50
Yeni Platonculuk 85
yeniçeriler 96
yoklama cetvelleri 163, 188, 196
zarif 159, 221
Zarinabaf, Fariba 97
Zeevi, Dror 39
Zemstvo (yerel yönetim organları) yetkilileri 32
Zevra 237
züppe 219, 220, 221, 222, 223, 228, 231

Çalışkanlığın yüceltildiği bir dönemde tembel olmak bir ahlak zafiyeti miydi, yoksa değişen kültürel hayatın ritimlerinden biri miydi?

"Melis Hafez'in, Osmanlı vatandaşlarının verimliliğinin artırılması için yapılan çağrıları aydınlatan bu parlak değerlendirmesi, modern devleti, kapitalizmi ve burjuva entelektüel seçkinler topluluğunu ilgilendiren, daha büyük çaplı bir küresel dönüşümle ilişkilendiriyor. *Tembelliğin İcadı*, bu bakımdan hem Osmanlı araştırmalarında hem de daha geniş kapsamlı olan Avrupa araştırmalarında gelecek nesiller için standartları belirleyen, aydınlatıcı bir çalışmadır."
Isa Blumi – Stockholm Üniversitesi

"Melis Hafez, tembelliği toplumun ciddi bir hastalığı olarak gören geç dönem Osmanlı söylemlerini, kaygılarını ve Osmanlıları ileriyi düşünen, üretken yurttaşlara dönüştürme ihtiyacını etkileyici bir biçimde ele alıyor. Geniş bir Osmanlıca metin ve kaynak topluluğundan yararlanarak bunların çoğunu ilk defa ele alan Hafez, bu yeni üretkenlik kültürünü çözümleyip onun entelektüel ve İslami kaynakları, gelişimi ve sonuçları hakkında incelikli, çok katmanlı ve ikna edici bir tartışma sunuyor."
Eyal Ginio – Kudüs İbrani Üniversitesi

"Hafez'in bu özgün ve esaslı çalışması, ulus projesi bakımından hayati önem taşıyan bir Osmanlı üretkenlik kültürünün hangi yollarla geliştirildiğini ve teşvik edildiğini ele alıyor. Yeni bir Osmanlı ulusu için İslam'ın oynadığı rolü savunan ve onun taşıdığı önemi vurgulayan İslamcı yazarların bu esnada üretkenlik dilini nasıl kullandıklarını ortaya koyuyor. Merak uyandırıcı bir kitap."
Palmira Brummett – Tennessee Üniversitesi

FOL
TEMBELLİĞİN İCADI
KİTAP NO / 301
BASKI / 1
/folkitap /folkitap /folkitap
ISBN 978-625-8242-68-1
9 786258 242681