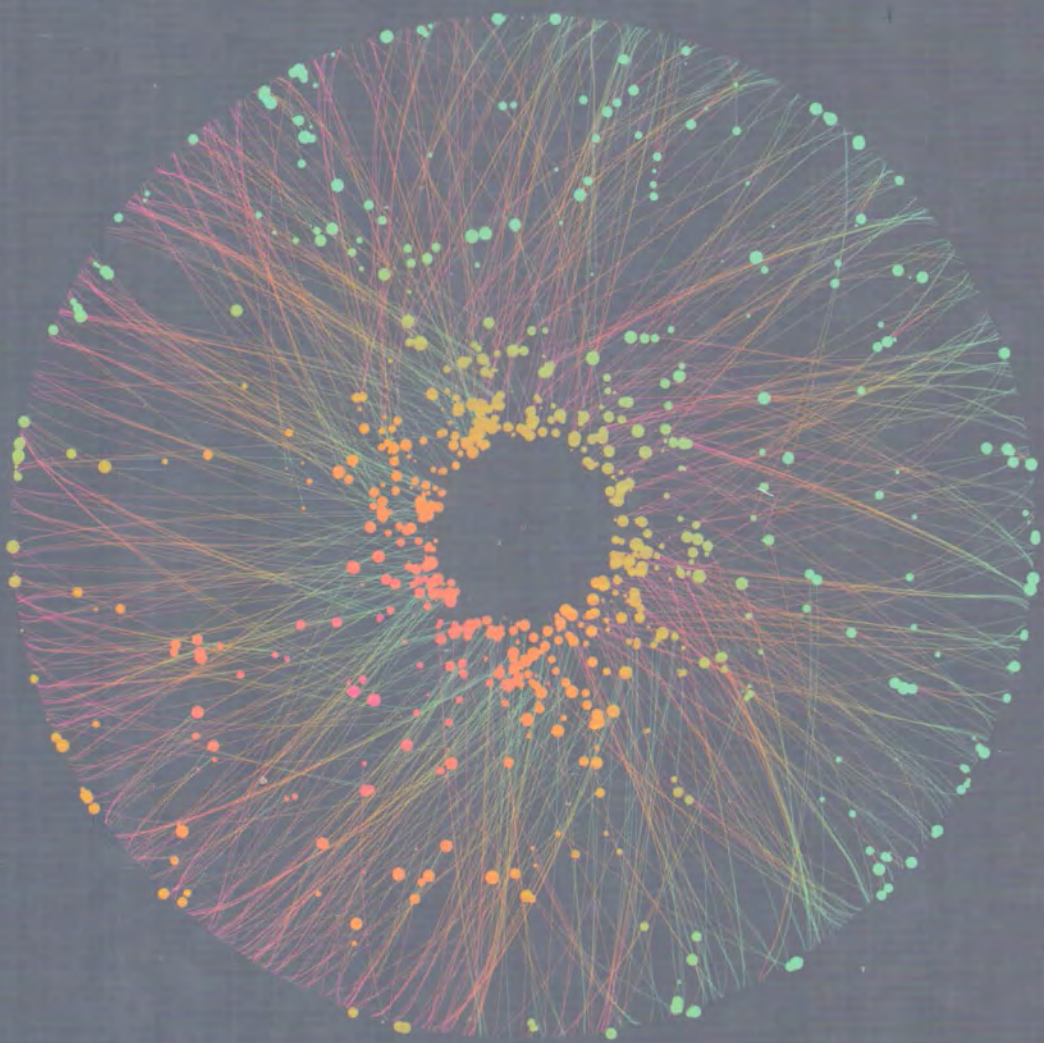
Kavram Tarihi Çalışmaları

EDİTÖR: AHMET ŞİMŞEK



TARİH

VAKIFBANK KÜLTÜR YAYINLARI

KAVRAM TARİHİ ÇALIŞMALARI

EDİTÖR

AHMET ŞİMŞEK

VakıfBank Kültür Yayınları: 0353
Tarih: 097

KAVRAM TARİHİ ÇALIŞMALARI
EDİTÖR
AHMET SİMŞEK

Yayın Danışmanı
Ekrem Demirli

Proje Editörü ve Son Okuma
Dr. Mehmet Yılmaz Akbulut

Editör
Ahmet Şimşek

Kapak ve Sayfa Uygulama
Faruk Özcan

VakıfBank Kültür Yayınları
İnkılap Mahallesi
Dr. Adnan Büyükdeniz Caddesi
No: 7/A1 – Kat 13
34768, Ümraniye / İstanbul
Telefon: 0 216 285 9571
www.vbky.com.tr – info@vbky.com.tr
Sertifika No: 40141

© Vakıf Pazarlama San. ve Tic. A.Ş., 2025

ISBN 978-625-6647-73-2

Kitabın tüm VakıfBank Kültür Yayınları'na aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak sınırlı alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Baskı
İmak Ofset Basım Yayın A.Ş.
Akçaburgaz Mh. 137. Sk. No:12
34522 Esenyurt / İstanbul / Türkiye
Tel: +90 444 62 18
Sertifika No: 71320

1. Baskı: Ocak 2025

KAVRAM TARİHİ ÇALIŞMALARI

EDİTÖR
AHMET ŞİMŞEK

AHMET ŞİMŞEK

1997 yılında Gazi Üniversitesi Kastamonu Eğitim Fakültesi Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümünden (Tarih yan alanı) mezun oldu. Tarih Eğitimi alanında Gazi Üniversitesi'nde 2000'de yüksek lisansını, 2006'da doktorasını tamamladı. Aynı alanda 2010'da doçent, 2016'da ise profesör oldu. Gazi, Ahi Evran, Marmara, Sakarya, İstanbul üniversitelerinde çalıştı. 2021'de Eğitimin Sosyal ve Tarihi Temelleri alanından ikinci doçentliğini aldı. TUHED (Turkish History Educational Journal) ile tarihyazımı (historiography) dergilerinin Başeditörü, Tarihyazımı Çalıştaylarının eş başkanı, ISHE (Uluslararası Tarih Eğitimi Sempozyumu) aktif düzenleme kurulu üyesidir. Tarihçilik ve tarih eğitimi alanlarında yirminin üzerinde editoryal olmak üzere beş de telif eseri vardır. Yazar son 15 yıldır tarihyazımı, tarih metodolojisi ağırlıklı olmak üzere tarih eğitiminde yayın üretmeye devam etmektedir. Akademik çalışmalarında Türkiye birikiminden hareketle yeni yaklaşımların ortak bir akılla müzakere edilmesini önemsemektedir. Halen İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesinde çalışmaya devam etmektedir.

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9
Ahmet Şimşek

Kavram Tarihi Çalışmalarına Giriş 15
Ahmet Şimşek

1. BÖLÜM
DÖNEMLER VE MEKÂNLAR

Ortaçağ: Bir Kavramın Anatomisi 43
Fatih Durgun

Osmanlı Klasik Çağı Kavramı 69
Feridun M. Emecen

Erken Cumhuriyet Dönemi 93
Ramazan Erhan Güllü

Avrupa ve Osmanlı Tarihleri İçin Bir Dönemlendirme Olarak "Erken Modern" Kavramı 111
Özlem Çaykent

Lale Devri Kavramı 133
Feridun M. Emecen

Bir Kavram Olarak Vatan 151
Ö. Sezgi Durgun Özkan

Ortadoğu Kavramının Tarihsel Dönüşümü 173
Can Deveci

2. BÖLÜM
DEVLETLER VE MİLLETLER

Türk Tarihçiliğinde Bizans-Doğu Roma Kavramları 195
Şahin Kılıç

Türk Kavramının Soykütüğü 235
İbrahim Şirin

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Millet (Ümmet, Kavim, Irk, Cins) 305
Mehmet Kaan Çalen

3. BÖLÜM
SİYASET VE BÜROKRASİ

Hilafet Kavramı 337
Azmi Özcan

Cedit, Tecdit, Teceddüt, Asrileşme, Muasırlaşma, Çağdaşlaşma ve Modernleşme Kavramlarının Tarihsel Dönüşümü 359
Ufuk Özcan

İstibdâd: Geç Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Politik Bir Kavramın Historiyografik Bir Kavrama Dönüşümü Üzerine 395
Özhan Kapıcı

Osmanlı Tarih Yazıcılığında İstimalet: Tespit mi? İnşa mı? 417
Nagehan Üstündağ

Kamusallık Kavramı: 16. Yüzyıldan Günümüze 437
Elif Ekin Akşit

Osmanlı'da Tabiiyet: Tanzimat Dönemi İmparatorluk Hukukunda Uyruk Kavramı 461
Cenk Reyhan

Osmanlı Memur ve İşçileri İçin Mesai ve Tatil Uygulamaları 495
Ahmet Yüksel

4. BÖLÜM
BİLİM VE EĞİTİM

İlim ve Bilim Kavramlaştırmaları: Tarihsel Bir Sorgulama 523
Hüseyin Gazi Topdemir

İtibar ve İmtiyaz İfadesi Olarak Kişizade Kavramı 553
İlhami Yurdakul

Çocuk ve Çocukluk Kavramı: 16. Yüzyıldan Erken Cumhuriyet Dönemine Kadar 563
Ali Çapar

Talim ve Terbiye Kavramları: İslâm'ın İlk Dönemlerinden Hicri 6. Yüzyıla Kadar 595
Vehbi Baysan

Meşrutiyetten Günümüze Millî Eğitim Kavramı 625
Selçuk Uygun

Dizin 653

ÖNSÖZ

AHMET ŞİMŞEK

Tarihçilikte araştırma/inceleme kadar, yazım sürecinde tercih edilen sunum biçimi, anlatı tarzları ve sözcük-terim ve kavramların eserlerde kullanılış biçimleri de önemlidir. Geçmişe ilişkin bir inceleme alanı olarak tanımlayabileceğimiz tarihin yine geçmişe ilişkin malzeme(ler)den elde edilen gerçekliği okura sunma aşamasında yazım sürecini doğru sözcüklerle doğru bir anlatımla belirlemesi son derece önemlidir. Zira yazım sürecinde geçmişe ilişkin gerçekliğin bugünün sözcükleriyle özensizce sunulması ciddi tahrif ya da en basitinden çeşitli anlaşılma sorunları yaratabilir. Her dilde olduğu gibi tarihçinin çalıştığı dilin de süreç içinde farklılaşması söz konusu olabileceği için sözcüklerin dönemsel kullanım durumlarını dikkate almak bir tarihçi için zorunluluktur. Bu bağlamda modern Türk tarihçiliğinin göze çarpan sorunlarından birinin de tarih araştırma, yazım ve öğretim süreçlerinde tercih edilen tarihsel terim ve kavramların çoğu zaman özensiz kullanımı olduğu söylenebilir. Kavramların yanlış kullanım biçimleri, ya tarihsel dönemleri dışında ya da yeni bir anlatı kurarken özgün bağlamlarından kopartılarak sunulması şeklinde görülebilmektedir. Bu sorun, tarihçinin çoğu zaman kullandığı kavramların özgünlüğü üzerine neredeyse hiç düşünmemesinden kaynaklanmaktadır. Sorunu aşmanın en doğru yolunun tarihçilerin kullandıkları kavramların tarihsel ve bağlamsal anlam çerçeveleri üzerine çok daha fazla zaman ayırarak dikkatli bir şekilde düşünmeleri olduğu söylenebilir. Bu da Türkiye'de kavram tarihi çalışmalarının artmasıyla ve kavram tarihine ilişkin Türkçe literatürün zenginleşmesiyle mümkündür.

Türkçe literatüre bakıldığında kavramların tarihine ilişkin çalışmaların oldukça az ve bazılarının da niteliksel açıdan tartışılır durumda olduğu görülebilir. Bu durum tarihyazımıyla ilgilenenler için üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir eksikliktir. Bu eksikliği gidermek adına ilk aşamada beş yıllık düşünüşün bir ürünü olarak önce *Türk Tarihçiliğinde Tezler/Teoriler* çalışmasını yayınlamıştık.[1] Daha çok Türk tarihçiliğinde etkili olmuş tezler ve teorileri incelediğimiz bu çalışmanın tamamlayıcısı olarak planımızın ikinci aşamasında doğrudan doğruya kavramlara odaklanmamız gerekti. Bu çerçevede İBB Atatürk Kitaplığı akademik koordinatörü Prof. Dr. Bülent Bilmez'in öneri ve teşvikleriyle meşakkatli, ama bir

1. Ahmet Şimşek (ed.), *Türk Tarihçiliğinde Tezler / Teoriler* (İstanbul: Yeni İnsan Yayınları, 2020).

o kadar anlamlı bu mütevazı projeye 2022'nin Şubat ayında başlamış olduk. Bu vesileyle kendisine teşekkür ederim.

BİZ BU ÇALIŞMADA NEYİ, NASIL YAPMAYI AMAÇLADIK?

Takdir edilir ki tarih alanında çalışılabilecek yüzlerce kavram ya da kavram seti bulunabilir. Bu durum Türk tarihi ve tarihçiliği için de geçerlidir. Bu nedenle biz öncelikle Türkçe literatürde tarihçilerin kavramları yerli yerinde doğru kullanmasına katkı sunmak adına Türk tarihçiliğindeki kavramlara yöneldik. Ancak, tüm kavramları ele alan, kapsayıcı ama yüzeysel bir çalışma yapmaktansa, önemli bulduğumuz az sayıdaki kavramın süreç içinde değişen ve dönüşen anlamlarını daha derinlikli biçimde ortaya çıkarmayı amaçladık. Bunun için de seçimimizi daha da daraltarak Türk tarihçiliğinde yerli yerinde kullanılmadığını, özellikle yaygın biçimde anakronik, müphem-muğlak anlam kaymalarına yol açtığını düşündüğümüz kavramların tarihlerini çalışmayı kararlaştırdık. Bunun için önce Türk tarihçiliğinde kavramların tarihi konulu çalışmamızın hem metodolojisini hem de çalışılabilecek kavramları belirlemek adına farklı zamanlarda, farklı katılımcılarla iki yuvarlak masa toplantısı düzenledik. Katılımı nitelikli kılabilmek için geniş çerçevede planladığımız iki toplantıyı da çevrimiçi imkânlarla yaptık.

Yuvarlak masa toplantılarına Türk tarihçileri arasında genelde kavramlar konusunda benzer "derdi" paylaştığını düşündüğümüz tarihçileri davet ettik.[2] 6 Nisan 2022 tarihinde gerçekleşen ve üç saat süren ilk toplantı, farklı fikirlerin savunulması ve yapılan tartışmalar açısından oldukça verimli geçti. Toplantı sonrasında kavram tarihi çalışmalarının Türkiye'deki eksikliği vurgulanırken, bunun doğurduğu sorunlardan hareketle teklif ettiğimiz Türk tarihçiliğinde kavramların tarihi üzerine çalışmanın önemi daha da netleşmiş oldu. Bazı katılımcılar, özellikle Almanya'da Koselleck ve çevresince geliştirilen metodolojiye göre kavram tarihi ça-

2. Ahmet Şimşek (Tarihyazımı/Tarih Eğitimi, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa); Bülent Bilmez (Modern Türkiye, Modern Balkanlar Tarihi, Prof. Dr., Bilgi Üniversitesi); Fatih Durgun (Avrupa Ortaçağı, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi); Gülay Tulaşoğlu (Osmanlı Tarihi, Dr. Hacettepe Üniversitesi), Güneş Işıksel (Osmanlı Tarihi, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi) Haldun Eroğlu (Genel Türk Tarihi, Prof. Dr., Ankara Üniversitesi); Hasan Aydın (Felsefe Tarihi, Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi); İbrahim Şirin (Yakın Çağ, Prof. Dr., Kocaeli Üniversitesi); Kutlu Akalın (Ortaçağ, Bizans Tarihi, Dr. Öğr. Üyesi, Medeniyet Üniversitesi); Mehmet Hacısalihoğlu (Siyasi Tarih, Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi); Nurcan Abacı (Klasik Osmanlı, Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi); Serkan Yazıcı (Yakın Çağ, Prof. Dr., Sinop Üniversitesi); Turan Açık (Klasik Osmanlı, Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi); Turhan Kaçar (Geç Eskiçağ, Prof. Dr., Medeniyet Üniversitesi); Ufuk Özcan (Sosyoloji-Metodoloji, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi); Yüksel Çelik (Yakın Çağ, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi); Cenk Reyhan (Yakınçağ/Prof. Dr. Hacı Bayram Veli Üniversitesi); Özlem Çaykent (Yeniçağ/Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi).

lışmanın önemli olduğunu, ancak bu tarz bir çalışmanın Türkiye'de yapılmasının çok zor olacağını dile getirdi. Konunun kaldığı yerden devam edebilmesi için ikinci toplantının yapılmasına ve bu toplantıda hangi kavramların kimler tarafından çalışılabileceğine ilişkin tartışılmasına yönelik karar alındı.

12 Nisan 2022 tarihinde gerçekleştirilen ve yine üç saat süren ikinci toplantıda[3] ise Türk tarihçiliğinde hangi kavram/kavram setinin, kimler tarafından ve nasıl çalışılmasının mümkün olabileceği tartışıldı. Çalışma sürecinde benimsenmesi beklenen metodoloji ve incelenmesi muhtemel kaynaklar bakımından katılımcıların farklı fikirleri dile getirdiği bu yuvarlak masa toplantısının sonunda, çalışmanın gerek daha önceki çalışma biçimlerimize yakınlığını gerekse yazarlarca daha kolay anlaşılmasını dikkate alınarak "tarihyazımsal bir inceleme"ye dayalı olmasına karar verdik.

İkinci yuvarlak masa toplantısı sonrasında kitabımızda yer alacak her bir bölümün yazar listesiyle birlikte, yazarların çalışacağı kavram ya da kavram setlerine ilişkin yönerge oluşturduk. Genelde her bir bölümün bir kavram seti şeklinde çalışılmasının doğru olacağı kararından hareketle, her bir yazarın belirlediği kavramlardan birini "çatı kavram" olarak seçmesini teklif ettik. Diğer kavramlara da çatı kavramın odağında ve ilişkiselliği bağlamında yer vermelerini önerdik. Sonra her bir yazarla ayrı ayrı iletişim kurarak, teklif ettiğimiz kavramı hangi çatı kavram ve ilişkili kavram setiyle ve hangi dönem aralığında çalışmak istediğini müzakere ettik. Böylece her bir yazarın çalışmasını düşündüğümüz çatı kavramları hangi ilişkili kavramlarla, hangi zaman dilimini kapsayacak biçimde, nasıl çalışabileceğini ilgili yazarla birlikte kararlaştırdık.

Kitap için bölüm yazarlarını seçerken ilgili kavramın tarihsel bağlamında bir birikime sahip olmalarına özellikle dikkat ettik. Takdir edilir ki konuyla ilgili bir birikim olmaksızın bir kavramın izini kısa sürede hakkıyla sürebilmek pek mümkün değildir. Her bir kavramla ilgili beklentimiz, çalışılan kavramın Türk tarihçiliğinde ilk kez ortaya çıktığı dönemden bugüne kadar, süreç içinde değişim/dönüşümünün nedenleriyle birlikte işlenmesi oldu. Bunun için incelenen dönemlerde bir kavramın anlam çerçevesini ve bağlamını gösterebilmek adına yazarın belirleyeceği kaynaklardan doğrudan sınırlı alıntılar yapılması beklendi. Zira yapılan doğrudan alıntıların, kavramın tarihsel ve bağlamsallığını okura en iyi gösterme yolu olduğu düşünüldü. Buna ek olarak incelenen kavramın tarihselliği içinde yaşanan dönemin toplumsal, ideolojik, sosyal ve ekonomik kırılmalarına dikkat edilmesi yeniden vurgulandı. Bu bağlamda tüm dünya ülkeleri tarihlerinde olduğu gibi Türk tarihçiliğinde de etkili olmuş modernleşme süre-

3. Önceki katılımcılara ek Prof. Dr. Gültekin Yıldız (Yakınçağ Tarihi, İstanbul Üniversitesi); Prof. Dr. Abdulhamit Kırmızı (Yakınçağ Tarihi, Marmara Üniversitesi) da davet edildi.

cine özellikle dikkat edilmesi dile getirildi. Yazılan kavramın özellikle modernleşme döneminde hangi etmenlere dayalı olarak nasıl değişip/dönüştüğünün ele alınmasında dönemde ortaya çıkan ideolojik konumlanmaların etkisinin göz önünde bulundurulmasına özel önem verildi. Zira Koselleck çalışmasında bu nedenle kabaca 1800-1900 yılları arasında odaklanmıştır. Bundan dolayı "geleneksel" olarak adlandırılabilecek modern öncesi yaşam tarzı, kültür ve düşünüşün modernleşmeyle gerçekleşen değişiminin kavramların anlam çerçevelerini nasıl etkilediğinin gösterilmesi böylelikle önemsenmiş oldu. Bir kavramın özellikle modernleşme sürecinde ideolojik farklılaşmalardan dolayı farklı anlamlarda kullanıldığı bilindiği için, Türk tarihçiliği örneğindeki bu çalışmada bu noktada yazarın kararıyla seçilecek en az bir Türkçü, bir İslâmcı, bir Osmanlıcı ve bir batıcı tarihçi/yazarın eserlerine yansıyanlardan hareket edilmesi bir çözüm yolu olarak görüldü. Böylelikle kavramın değişimi ve dönüşümü üzerinde yazarın tercihleri yanında dönemin farklılaşan düşünce temsilcileri açısından incelenen kavramın serüvenini de konu etmek amaçlandı.

Çalışmalarına başlayan yazarlarımızla süreç içinde 5 Kasım 2022 tarihinde İBB'nin Florya'daki İPA kütüphanesinde bir kez daha bir araya geldik. Daha sınırlı bir katılımın olduğu yüz yüze gerçekleşen bu toplantıda yazarlarımızın çalışmaya başladıkları kavram setleri arasında içerik açısından bir çakışma ya da çatışma olmasının nasıl önlenebileceği üzerinde duruldu. Bu çerçevede yazı içerikleri birbiriyle ilişkili yazarların bu olası çakışma/çatışma durumunu kendi aralarında haberleşerek aşmalarının mükerrer durumları önleyebileceği belirtildi ve konu üzerinde görüş alışverişinde bulunuldu. Toplantıda her bir kavramın yazılış sürecinde yazarların tercihlerine göre on beş günde bir olmak üzere kamuya açık biçimde "Kavramlar Tarihi Konuşmaları"nın yapılması kararlaştırıldı.

9 Kasım 2022'de İBB Sevgi Soysal Kütüphanesi'nde gerçekleşen "Kavramlar Tarihi Konuşmaları"nın ilkinde, genel bir giriş olması bakımından "Kavramlar tarihi nedir ve metodolojisi nasıldır?" sorularına cevap vermek üzere ben konuştum. Sonrasında her bir kitap bölümü yazarımızla benim moderatörlüğümde on beş günde bir kendi çalıştıkları kavramlarının tarihini konuştuk. Bu çerçevede sırasıyla klasik Osmanlı dönemi (Prof. Dr. Feridun Emecen), teceddüt-ıslahat-yenileşme-asrileşme-modernleşme (Doç. Dr. Ufuk Özcan), ortaçağ (Doç. Dr. Fatih Durgun), talim ve terbiye (Dr. Öğrt. Üyesi Vehbi Baysan), nizam-ı cedid (Prof. Dr. Yüksel Çelik) kavramlarını konu ettik. Bu konuşmaların ses kayıtları Spotify ses tabanında yayınlandı. İBB Atatürk Kitaplığı'nın İstanbul dışından gelecek yazarlarımızın yol ve konaklamalarını sağlayamamasından dolayı konuşmalar bunlarla sınırlı kaldı. Buna rağmen bu konuşmalar, çeşitli kavramlarla ilgili kamuya açık toplantı yapılabileceğini göstermesi yanında kavramı çalışan yazarın metodolojiye ilişkin farkındalığına katkı sağladı. Her ne kadar çalışılan kavram-

ların tamamını kapsayamasa da en azından konuşmalarını gerçekleştirdiğimiz kavramların tarihsel süreçteki "izleği"ni ortaya çıkarma sürecinde kullanacakları metodolojiyi daha iyi kavramaları adına bu toplantıların katkı sağlayıcı olduğu söylenebilir.

Bu çalışmamız için kırk iki farklı kavramın tarihyazımsal izinin sürülmesini planlamıştık.[4] Ancak gerek yazarların bazılarının alışık olmadıkları bir metodolojinin yarattığı güçlükten erken yılmaları, gerekse bazılarının çalışmalarını zamanında yetiştirememeleri gibi nedenlerden dolayı ancak yirmi iki bölüm tamamlanabildi. Yazı değerlendirme süreci de benim açımdan hem çok öğretici hem de oldukça meşakkatli geçti. Zira çoğu yazarımız yeni bir metodolojiyle çalışma yapma fikrini çok benimseyemedi. Bu da inceleme ve yazım süreçlerinde zorlanmalarını beraberinde getirdi. Kitap için yazarlarca tamamlanarak editör olarak bana gönderilen bazı yazılar en az iki kez okunup düzenleme için yazarlarına gönderilirken bu bazı çalışmalarda beş kez gerçekleşti. Süreçte sabır gösteren hocalarıma çok teşekkür ederim.

Süreç sonunda tamamlananlar yazılar şunlar oldu: Ortaçağ, Klasik Osmanlı, Lale Devri, Erken Modern, Erken Cumhuriyet, Bizans-Doğu Roma, Halifelik, İstimalet, Kamusal Alan, Mesai, Ortadoğu, İstibdat, İlim-Bilim, Çocuk-Çocukluk, Kişizade İmtiyazları, Talim-Terbiye, Millî Eğitim, Teceddüt-Islahat-Yenileşme-Asrileşme-Modernleşme, Uyruk, Türk, Ümmet-Millet-Irk-Ulus, Vatan. Bunlardan bir kısmı ise yukarıda tanımlamaya çalıştığımız tarihyazımsal bir metodoloji yerine tarihsel bir yaklaşımla gerçekleşebildi. Halifelik, Kişizade İmtiyazları, Mesai, Talim-Terbiye bu çerçevedeki bölüm yazılarıdır. Bu durum, ilgili bölümlerin girişinde belirtilmiştir.

Bilindiği gibi tarihsel incelemelerin Türk tarihçiliğinde yaygın olan ve bizim de eleştirdiğimiz bir yönü var. Şöyle ki Türkiye'deki çoğu tarihçinin, elbette bin bir zahmetle ulaştığı birincil kaynakları belirli bir ölçüt ve yöntem kullanmaksızın tamamen kendi birikimine göre (kendince öznel biçimde) anlamlandırarak yazdığı, ürettiği metinde kurduğu tek sesli anlatıda genelde konu hakkında farklılaşan görüşlere pek yer vermediği söylenebilir. Bu durum tarihçinin yazım sürecinde iki ana sakınca yaratmaktadır. Bunlardan ilki, incelediği kaynaktan elde ettiği veri için

4. Ortaçağ, Klasik Osmanlı, Lale Devri, Erken Modern, Erken Cumhuriyet, Bizans-Doğu Roma, Rum-Rumeli-Diyarı Rum, Rus-Moskof, İktidar-Saltanat-Siyaset-Egemenlik, Halifelik, Heterodoksluk-Kızılbaşlık-Alevilik, İmtiyaz-Kapitülasyon, İnkılap-İhtilal-Devrim-Darbe, İskan-İstimalet-Hoşgörü, Mahalle-Aile-Birey, Şehir-Kent-Mahruse-Mamure, Kamusal Alan, Mesai, Ortadoğu, İstibdat, İstihbarat-jurnal, İlim-Bilim, Çocuk-Çocukluk, Kişizade İmtiyazları, Yazma-İstinsah-Kitap, Maarif, Talim-Terbiye, Millî Eğitim, Teceddüt-Islahat-Yenileşme-Asrileşme-Modernleşme, Medeniyet-Uygarlık, Meşveret-Meşrutiyet-Cumhuriyet-Demokrasi, Nizam-ı Cedit, Asker Millet (Millet-i Müsellaha), Polis-Zabıta-Zaptiye-Kolluk, Sefer-Savaş-Harp, Kolektif Kimlik, Tebaa-Yurttaş-Vatandaş, Türk, Ümmet-Millet-Irk-Ulus, Devlet-İmparator, Şerif-Seyit, Vatan.

hiçbir nesnel ölçüt kullanmaması, dolayısıyla araştırmada elde edilen verilerin çözümlenmesi aşamasının tamamıyla sübjektif kalmasıdır. İkincisi ise kendince elde ettiği veriyi ilgili literatür yardımıyla genelde tartışmayarak kendi sözcükleriyle inşa ettiği "olanı" betimleme (monografya) yolunu tercih etmesidir. Oysa bize göre tarih, çizilecek bir resim (betimleme) değil, çözülecek (analitik yaklaşılması gereken) bir problemdir.[5]

Tarihyazımsal çalışmada ise konuyla ilgili olarak tarihçi, kendini çalışmanın sorunsalına odaklar. Buna göre konu hakkında yazılmış tüm eserlerde kavramın izini sürer. Tarihçi bu süreçte ilgili kavramın hangi dönemde hangi (grup) tarihçilerce, hangi bağlamda ve nasıl ele alındığını, kavramın döneme göre değişim gösteren anlam çerçevesinin dönemin hangi etmenlerinden etkilendiğini açıklamaya çalışır. Bu çerçevede tarihyazımsal bir inceleme olmamasına rağmen burada kıymetli bulduğumuz için yer verdiğimiz yazıların kavramın tarihine ilişkin sunduğu katkının takdirini okuyucuya bırakmak isteriz. Her biri birbirinden değerli ve ciddi mesailer harcanarak yazılmış bu yirmi iki bölümün Türk tarihçiliği için bugüne kadar ihmal edilmiş kavramların tarihini anlama bağlamında ciddi bir başlangıç olmasını diliyoruz.

Kitabın hazırlık aşamasında sundukları katkılarla yuvarlak masa katılımcılarına, bu etkinlikleri düzenleyen Atatürk Kitaplığı'nın değerli teknik ekibine ve nihayet yazıların düzeltilmesinde engin anlayışları ve gösterdikleri büyük sabırdan dolayı yazarlarımıza teşekkür ederim.

Umarım kitabımızda takip ettiğimiz çalışma modeli ve metodolojisinden ilham alan başka tarihçiler de burada ele alınamayan onlarca önemli kavramın bir anlamda "soykütüğü"nü çıkararak kavramların tarihi çalışmalarını devam ettirirler. Tarihçiliğin "alet kutusu" sayılabilecek kavramların akademik olarak yerinde ve doğru biçimde kullanılması imkânına katkı sağlayabilirler. Zira biliyoruz ki sözcüklerde anlaşamayan disiplin çalışanlarının, akademik disiplini destekleyecek bir iletişim imkânı elde edemeyecekleri için ortak bir akademik kültür oluşturmaları pek mümkün olamayacaktır. Bu dilek ve temennilerle kitabımızın okurlara yararlı olmasını dileriz.

Saygılarımla,
Taksim Atatürk Kitaplığı
20.09.2023

5. Hatırlayabildiğim kadarıyla bu sözü yıllar önce İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun *Tarih ve Terbiye* adlı eserinde okumuştum.

KAVRAM TARİHİ ÇALIŞMALARINA GİRİŞ*

AHMET ŞİMŞEK

Geçmişte insanlar nasıl yaşıyor, nasıl düşünüyor, nasıl konuşuyorlardı? Çetrefil cevaplara gebe bu sorulara çoğumuz sanırım bazı farkları olsa da "Bugün nasıl düşünüyor, nasıl anlıyor/kavrıyor, nasıl hissediyorsak buna benzer" şeklinde cevaplar vermekten kendimizi alamıyoruz. Oysa L.P. Hartley'in belirttiği gibi "geçmiş, yabancı bir ülkeydi ve orada her şeyi farklı yaparlardı".[1] Bu bağlamda geçmişte insanlarla ilgili her şeyin kendine has ve bugünden bir hayli farklı olması söz konusu. Buna karşın neden böyle bir düşünme eğilimimiz var ve bu ne gibi sorunlara yol açıyor? Bugünde yaşayan insan, yaşadığı, düşündüğü her şeyi bugünle öyle içselleştiriyor ve bunu öyle "normalleştiriyor" ki insanla ilgili yukarıdaki durumların geçmişten bugüne ve hatta gelecekte her zaman benzer biçimde gerçekleştiğini zannedebiliyor. Bu noktada sanırım konformist alışkanlıklar devreye giriyor ve insan sahip olduğu bilgiden anlık yola çıkarak adeta karşılaştığı her şeyi bir anlamda "hal"ine benzetiyor. Bu sorunlu durum, geçmişle olan ilişkimizde de belirleyici olabiliyor. İnsan ve yaşanmışlıklarıyla ilgili bugün sahip olduğumuz düşünce, inanç ve tutumlarla geçmişe yönelip, orada yaşanmış ve gerçekleşmiş olan her ne varsa hepsini bugünün zihinsel imkânlarıyla tanımlamaya, açıklamaya, kavramaya çalışma sorunu sanıldığından daha derin ve daha yaygın görünüyor ki bu durum tarihle ilgilenenlerde zincirleme olarak daha başka önemli sorunlara yol açabiliyor. Geçmişi anlama ve yazma süreci olarak tarihin araştırma, yazım ve öğretim süreçlerinde görülen bu soruna, bir tür anakronizm olan "bugüncülük" (*presentizm*) deniyor. Peki bugüncülük (*presentizm*) nedir? Sanırım bundan önce anakronizmi kısaca konuşmak uygun olacaktır.

Tarih yanılgısı veya "zaman sapması" olarak adlandırılan anakronizm, "zamanın dışında yaşamak" (*a-historic*), "geçmişi bugünmüş gibi düşünmek" ya da "bugünü geçmişle kurgulamak" gibi durumlarla karakterize edilmektedir. Kendi içinde ana hatlarıyla üçe ayrılan anakronizmin ilki olgusal düzlemde, "olmamış bir olayın olmuş gibi gösterilmesi"dir. Örneğin, yaygın bilinen ama doğru olmayan bir anekdotta II. Murad, güya Hacı Bayram-ı Veliye dönerek, "İstanbul'u ne zaman fethedeceğim?" diye sorar. Bunun üzerine Hacı Bayram-ı Veli beşikteki II. Meh-

* Bu yazıya eleştiri ve önerileriyle katkı sundukları için Prof. Dr. İbrahim Şirin, Doç. Dr. Ufuk Özcan, Doç. Dr. Akif Pamuk ve Dr. Eyüp Cücük'e teşekkür ederim.

1. L.P. Hartley, *Arabulucu*, çev. Duygu Uğur (İstanbul: İletişim Yay., 2022), 17.

med'i ve yanındaki Akşemseddin'i göstererek, "Sultanım biz göremeyeceğiz ama fetih bu çocuğa ve bu köseye nasip olacak" der. Oysa bu tarihsel olarak mümkün görünmemektedir. Zira Hacı Bayram-ı Veli 1430'da vefat ederken Fatih 1432'de doğmuştur. Bu durumda Hacı Bayram'la Fatih Sultan Mehmed'in karşılaşmaları ve dolayısıyla bu anekdotun gerçek olma ihtimali söz konusu değildir ve bu anakronik bir durumdur.[2]

İkincisi, geçmişi işaret eden bir kavramın bugünkü anlamıyla düşünülmesi ya da tarihteki olay ve olguların öğrenenin zihninde somutlaşabilmesi ve böylelikle daha kolay anlaşılabilmesi için analojiden yararlanılması çoğu zaman bir tür bugüncülüğe (presentizme) yol açıyor. Örneğin tarih kitaplarında 14. yüzyılda kullanılan "vatan" kavramının bugünkü gibi bir anlam içeriğine sahip olduğunun düşünülmesi ve bugünkü modern bir devletin egemen olduğu toprak parçasını çağrıştırması yanılgısı burada sayılabilir. Benzer bir durum yurt terimi için de geçerlidir. Yurt kelimesi eski Türkçede "çadır, oba" anlamına gelir. Bu kelime Türk tarihinde bilinen ilk defa yurt "çadır, oba, konaklama yeri" olarak Orhun Kitabeleri'nden *Tunyukuk Yazıtı*'nda (720-725): "yurtda yatu kalur erti" [çadırda yatıp kalkar idi] biçimde geçmiştir.[3] Zira malumdur ki 19. yüzyılda bugünküne benzer bir içerikle uluslaşmayla belirginleşen "vatan" kavramının daha eski zamanlarda genelde insanların yaşadıkları köy, kasaba ya da şehir sınırları için geçerli bir anlama ve temsile imkânı söz konusu olabiliyordu. Vatan kavramındaki bu temsilin bazen daha da daraldığı, "çiftçinin tarlasının sınırları" oluverdiği de görülebilir.[4] Kaldı ki 19. yüzyılda modern devlet düşüncesi içinde belirginleşen vatan kavramının bugünkü vatan kavramıyla bile aynı olduğu söylenemez.

Ders kitaplarında anlamayı kolaylaştırmak için yararlanılan analojinin ve benimsenen "savruk" üslup ve özensiz yaklaşımın bir sonucu olarak beliren anakronik yanılgıya örnek, padişah ya da kağanı cumhurbaşkanı, sadrazamı başbakan, medreseyi üniversite vs. şeklinde sunma girişimidir. Zira bu tarihsel kavramların hiçbiri günümüze ait sunulan muadilleriyle aynı anlam çerçevesine ve temsiline sahip sayılamaz.

---

2. Ahmet Şimşek, *Tarih Ne İşe Yarar?* (İstanbul: Kapı Yay., 2022), 44-45.

3. Talat Tekin, *Tunyukuk Yazıtı*, Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi 5 (Ankara: Simurg, 1994), 9.

4. Şevket Süreyya Aydemir *Tek Adam II* kitabında şöyle bir anekdota yer verir: Mustafa Kemal'in Samsun-Havza yolunda bindiği otomobili bozulunca, yol kenarında tarlasında çift süren köylüyle aralarında geçen konuşma şöyledir: "- Hemşeri! Düşman Samsun'a asker çıkaracak. Belki buraların hepsini ele geçirecek. Sen ise rahat, toprağı sürüyorsun?.. - Paşa, Paşa. Sen ne diyorsun? Biz üç kardaştık. İki de oğul vardı. Yemen'de, Kafkas'ta, Çanakkale'de hepsi elden gitti, Bir ben kaldım. Ben de yarım adamım. Evde sekiz öksüz ile yetim, üç dul kalmış kadın var. Hepsi benim sabanımın ucuna bakarlar, Şimdi benim vatanım da, yurdum da, aha şu tarlanın ucu. Düşman ora gelinceye dek benden hayır bekleme." Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal*, c. 2 40. basım (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2020), 28.

Üçüncüsü ise geçmişin açıklanmasında ve sunumunda bugünün bakış açısı, refleksleri, tutumları ve zihniyetiyle hareket edilmesidir ki bu bugüncülüğün belki de görülen en yaygın ve en farkında olmaksızın gelişen halidir. Bunlar geçmişte yaşanmış her olayı, beliren her durumu bugünkü bilme imkânımız ve düşünce dünyamızla anlamaya, kavramaya, değerlendirmeye çalışmaktan kaynaklı yanılmalardır. Zira geçmişi günümüzün sözlüğünde anlamlandırmak ciddi riskler içermektedir.[5]

Bugüncülük, modern gelecek odaklı zamansal anlayışlara meydan okuyarak kendi içinde geçmişi ve geleceği özümseyen vurgulu bir "şimdi"nin bir anlamda "saltanatını" teorize ederek tarihsel zamanın doğası hakkındaki tartışmalarda yer edinmiştir. Geçmişten bugüne ilerleyen, geri dönüşü olmayan ve sıralı olarak örgütlenmiş bir hareket kabul edilen zamanın –ki bu da modern bir sapmadır– kesintiye uğramasını ifade etmektedir.[6] Bu sorunun temelinde, bugünün ihtiyaçlarının, sorunlarının ve yaklaşımlarının tarihyazımındaki belirleyiciliğinin var olduğu söylenebilir. Burada sorunun kaynağı, günümüz tutumlarına yönelik eleştirel olmayan bir eğilimle tarihin yorumlanması ve yazılmasıdır.[7]

Tarihyazımında bugüncülük, sanıldığı gibi daha çok olgularla ilgili biçimde ortaya çıkmaz. Bilakis bu olguların anlamlandırılmasında kendini gösterir. Zira tarihsel araştırma, yazım ve öğrenim süresince en çok görmezden gelinen olgu dönemin zihniyetidir. Bu durum farkında olmaksızın birçok yanlışı beraberinde getirebilir. Örneğin 13. yüzyılda yeni Müslüman olmuş bir Türkmenin önceki Şaman ya da diğer inancından taşıyacağı izler bilişsel olarak kabul edilir, ama tam olarak anlamlandırılamaz. Bu nedenle 13. yüzyılda Müslüman olmanın bugünün dünyasında Müslüman olmak gibi bir anlamının olduğu düşünülür. Bu yanılgının temelinde bugünkü düşünme ve bilişlerin geçmişe ilişkin açıklamalarda belirleyici olmasının yanında, bu örnekte olduğu gibi anlamanın referans noktasını Sünni İslâm'ın bugün fazlasıyla sistematize olmuş yapısının teorik kaynaklarının oluşturabilmesi yatar. Oysa zihniyet araştırmalarının en büyük manipülatörü, araştırmanın kaynaklarının o zihniyetin teorik temellerini oluşturan referanslardan ibaret olduğu düşünülerek, tanımlı bir zaman ve tanımlı bir mekânda yaşayan toplumda asıl cari olan zihniyetin bundan fazlasını ihtiva edebileceğinin gözden kaçırılabilmesidir. Yine benzer biçimde örneğin 16. yüzyılda bir güney seferi için Konya'nın Sultaniye kasabasından geçen II. Selim'in eşkıyadan yakınan ahali için "Sultan

5. C. Spoerhase, "Presentism and Precursorship in Intellectual History", *Culture, Theory&Critique* 49, sy. 1 (2008): 49-72.

6. C. Bouton, "Hartog's Account of Historical Times and The Rise of Presentism", *History* 104, sy. 360 (2019): 309-330.

7. N.K. Hensley, "Unquiet Slumbers", *Victorian Studies* 59, sy. 1 (2016): 113-116.

Selim" adıyla bilinen caminin de içinde yer aldığı bir külliyesini[8] yaptırmasının Osmanlı Devleti'nin "sosyal devlet" olmasıyla açıklanması hatasına düşülür. Oysa "sosyal devlet" bilindiği gibi modern bir tanımlamadır ve Osmanlı klasik döneminde, diğer devletler gibi modern "sosyal devlet" fonksiyonunu hiç üstlenmemiştir. Konya'nın Sultaniye'sinde külliye yaptırma girişimi, Osmanlı klasik devlet geleneğinin bir parçası olarak görülebilecek, II. Selim'in bir sultan olarak "lütfu"dur. Zira klasik Osmanlı devlet geleneğinde padişah, "kulları"na zaman zaman lütufta bulunur ki bu sultanlığın şanındandır. Bu durumda tarihyazımında bugüncülüğün ya da anakronizmin sık yaşandığı alanın kavramların bağlamsal ve anlamsal kullanımıyla doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir. Peki, kavram nedir?

KAVRAM, YAPISI VE İŞLEVİ

Yuhanna'nın girişinde "Başlangıçta söz vardı, Söz Tanrı ile beraberdi ve Söz bir tanrıydı" yazar.[9] Sözün insandan önce var olduğuna ilişkin bir iddia sunan bu yaklaşımın yanında evrim teorisinin sunduğu biçimde, insanların iletişim için belki başlangıçta daha çok vücut hareketleri, sonrasında da oluşturdukları diller sayesinde sözlü olarak anlaştıklarını kabul etmek mümkündür. Yazının Sümer'de MÖ 3200'lerde kullanılmaya başladığı düşünülürse insanların zaman içinde basitten daha karmaşığa giden bir söz edimine sahip olduğu varsayılabilir. Bu çerçevede özellikle Antik Mısır ve Mezopotamya'dan etkilenen Antik Yunan kültüründe beliren doğa felsefi, ortaçağ Doğu ve Batı dünyasında dinsel bir çerçeveye indirgense de bu durumun sözcüklerin derinlikli biçimde kullanılmasını engellemediği, zamanla dünyeviliğin ve modern düşüncenin gelişmesiyle sözcük ve metinlerin başka bir noktaya taşındığı söylenebilir.

Bugün betimleme, öyküleme, açıklama ve tartışma olmak üzere dört ana başlıkta incelenen anlatım biçimleri olarak beliren söz/yazı dışında, belirli bir alana yönelik daha çok teknik bir iletişim için geliştirilen terimleri belirtmeliyiz. Özellikle modernizm sonrasında beliren bilim, sanat, meslek, spor gibi uzmanlık gerektiren dallarda üretilen bilgi/olgulara dayalı teknik iletişimi sağlamak adına bu çalışma alanlarındaki varlıkları, durumları, olayları anlatmak için tercih edilen sözcüklerdir. Gündelik iletişim sözcüklerinden farklılık içeren terimlerden bazıları zaman içinde daha üst anlam kazanıp daha felsefi bir yapıya kavuşarak kavramları oluşturur.

---

8. "Külliye cami, iki kervansaray, hamam, imaret, tabhâne, arasta, mektep, muvakkithâne, şadırvan, kilerler, buğday ve arpa ambarları, odun deposu, buğday dingi, yel değirmeni, su değirmeni ve büyük bir su tesisinden meydana geliyordu." Yusuf Küçükdağ, *Karapınar Sultan Selim Külliyesi* (Konya: Karapınar Belediyesi, 1997).

9. Yuhanna 1.1, https://www.bible.com/tr/bible/170/JHN.1.1-5.TCL02

Kavram, çevremizdeki olayları, objeleri, canlıları ve cansızları benzerlik ve farklılıklarını dikkate alarak gruplandırdığımızda bu grupların her birine verdiğimiz isimdir. Diğer bir deyişle, zihnimizde anlamlanan farklı obje ve olguların farklılaşabilen ortak özelliklerini temsil eden bilgi formülleridir.

Kavramlar nesneler, olaylar veya deneyimler sınıfını temsil eden soyut veya genel fikirlerdir. İnsan olarak çevremizdeki dünyayı sınıflandırmamıza ve anlamamıza yardımcı olan zihinsel temsili sağlayan yapılardır. Dünyayı anlama, kategorize etme ve iletişim kurma yeteneğimizde çok önemli bir rol oynarlar. Benzer şeyleri bir arada gruplandırmamıza, gözlemlerimizi ve etkileşimlerimizi anlamlandırmamıza imkân tanırlar.

Kavramlar insan bilişi ve iletişiminde temel bir rol oynar. Zira bilginin yapı taşlarıdır ve bilgiyi organize etmek, analiz etmek ve yorumlamak için kullanılırlar. İnsanlık eğer kavram üretmemiş olsaydı iki önemli sorunla karşı karşıya kalacaktı. İlk olarak, çevresinden başlamak üzere duyumsayıp algıladığı ve kaydettiği, öğrendiği pek çok bilgi gerek zihinsel gerekse iletişimsel tanımları oldukça ayrıntılı görüngüleriyle yer alacağı için en başta bunları zihinde gruplandırma veya sınıflandırma sorunları ortaya çıkabilecekti. İkincisi, algılanan veya farkına varılan her şey ayrı bir birim olarak zihinleri işgal edebileceğinden bunların tanımlanması, sunuma hazır hâle getirilmesi iletişimde pek çok soruna neden olabilecekti. Bu durum dil aracılığıyla iletişim kuran ve düşünce üreten insanlar için karmaşayı beraberinde getirecekti. Bu da kaçınılmaz olarak anlamayı ve anlaşılmayı imkânsız kılacaktı.

Zihinsel tasarımlar olarak tam bir soyutlama sürecini içeren kavramlar, basit veya karmaşık yapıda olabilir. Bu yüzden hemen belirtelim ki sadece tanımlarla öğretilebilecek bilgi parçaları değildirler. Buna karşın genelde öğretimleri konusunda yapılan hatalardan birinin sadece tanımla sunulmaları olduğu söylenebilir. Kavramların tanımlanması ortak bir anlam üretimi adına önemlidir, ancak bu yeterli sayılamaz. Zira kavramların şimdide olduğu kadar söz edildikleri dönemde zamansal ve bağlamsal kullanım biçimlerinin büyük önemi vardır. Kavramlar sadece tanımlarından hareketle öğrenilebilseydi şüphesiz ki her kelimenin tanımını vermeye çalışan sözlükler yeterli olabilirdi. Kavram anlama ve edinme sürecinde tanımlar elbette ki bütünüyle yararsız değildir; kavramı ve kapsamını anlamamız için önemli veriler sunar. Ancak bir kavramın edinimi ve verimli biçimde kullanımı sanıldığından çok daha uzun sürede gerçekleşir. Kavramları edinirken genelleme, ayrım, tümevarım, tanımlama (birleştirici ve ayırt edici niteliklerin kapsamı) süreçleri işler.

Kavramları tanımlamak için belli göstergelerden yola çıkılır ama kavramlar bu göstergelerin somut tanımlarını da tam olarak içermez. Örneğin "kuş" dendiğinde, doğada kuş adıyla bir canlı varlık olmadığı, leylek, karga, güvercin

vb. olduğu görülür. Kuş dendiğinde canlı, kanatlı, genelde uçabilen, belirli özellikleri olan varlıklar akla gelir. Devekuşu da kanatlıdır ama uçmaz. Bu durum her kavramın alt kavramlara sahip olduğunu gösterir. Kavramlar birbiriyle uyumlu birçok özellik taşımalarına rağmen bu örnekte olduğu gibi uyuşmayan özellikleri de taşıyabilirler. Buna rağmen bir kavram, anlam çerçevesinde belirttiği tasarım özelliklerinin tamamına yakınını kapsamına alır. Kavramın bu tür örneklerine prototip denir.

Kavramlar göstergeleri bakımından "ağaç", "ev", "kuş" gibi somut veya "adalet" veya "özgürlük" gibi soyut imajlar yaratabilir. Bütün bunlara rağmen kavramların tamamının zihinsel bir tasarım olduğu unutulmamalıdır. Onlar sayesinde daha derin ve birikimli düşünülebilir. Bu yüzden felsefe, bilim ve sanat gibi çeşitli alanlarda üretilen kavramlar teori, model ve yaratıcı fikirleri geliştirmede çok önemli bir rol oynar. Olguların tanımlanmasına, açıklanmasına, sorunların çözümüyle ilgili hipotezler formüle edilmesine ya da karmaşık düşünce ve teorilerin başkalarına daha kolay ve derinlikli iletilmesine yardımcı olurlar.

Bir de tarihsel kavramlar vardır ki bunların tanımlanmasında, anlam çerçevelerinin belirlenmesinde daha fazla güçlük belirir. Zira tarihsel kavramlar bütünüyle soyut tasarımlardır. Üstelik bunların örnek anlam çerçeveleri bugünde değil, geçmişteki yaşanmışlıklarda gizlidir. Bunu da ancak tarihsel metinlerde ya doğrudan rastlayarak elde ederiz ya da bugün sahip olduğumuz kavramlar aracılığıyla geçmişte bu kavramın anlam çerçevesini belirleyerek tespit eder ve tanımlarız. Burada iki ana yol ortaya çıkar. İlkin, tarihsel bir kavrama tarihsel metinlerde doğrudan ulaşarak onun nasıl yer aldığına ilişkin tanımlamamız sonrakine göre bir nebze kolaydır. İkincisinde ise geçmişte yaşanan bir durum ya da ortaya çıkan bir düşünceden hareketle tespit edilen anlam çerçevesiyle ilgili betimlediğimizden, eldeki kavram setleri yardımıyla bir kavramsallaştırma süreci yaşayarak durumu adlandırma söz konusudur ki bu hem çok zordur hem de çoğu zaman bugünün kavram dünyasından hareketle gerçekleşeceği için yapısal olarak sorunlu olabilmektedir. Örneğin tarihsel metinlerde yer alan "demokrasi" ya da "meşrutiyet" kavramlarını işaretleyip, anlam çerçevelerini tarihsel bağlamınca tespit etmek görece daha mümkünken, adı koyulmamış bir "demokratik" ya da "meşruti" uygulamayı tespit ederek dönemi itibariyle kavramsallaştırmak oldukça zordur. Üstelik insan zihninin sorunları hızlı ve ekonomik biçimde çözmeye dönük yatkınlığı ya da olası ideolojik konumlanması, çoğu kez özgünlükten uzak ve bugüncü belirtiler içerecek biçimde sorunlara neden olabilecektir. Kavramların tarihsel bağlamları çerçevesinde anlamlarına dikkat ederek tarih alanında sıklıkla yaşanan anakronik durumlardan kaçınmaya çalışırken bu kez bugünün kavram çerçeveleri ve temsillerine sıkışmak gibi başka bir tür anakronizm de ortaya çıkabilecektir. Bu sebepten tarihsel kavramların çalışılması her zaman güç

bulunur. Zira bir yandan kavramın ve tarihin tarihselliği, diğer yandan tarihin ve kavramın kavramsallığı işe karışır. Böylelikle araştırmanın derinliklerinde yatan iki farklı kutbun kesişimi biçimlenir.[10]

DÜNYADA KAVRAMLARIN TARİHİ NASIL ÇALIŞILDI?

Kavramların bir tarihe sahip olup olmadığı sorusu, kavram tarihi araştırmalarının doğuşundan beri bir gölge gibi var olagelmiştir. Son yarım yüzyıldır kabul edilen genel görüşe göre "Her şeyin tarihi vardır" Var olan her şeyin zamanla farklılaşan içerik (yapı), biçim (simge) ve işlevlerine göre tarihlerini yazmak mümkündür. Tarihsel bir bakışla denebilir ki bu çerçevede kavramların da fiili ve yapısal olarak tarihleri vardır.

Kavramlar, tarihin kendisi gibi tarihsel bir dönüşüme tabi olmuştur. Zira hem kavramların tarihsel süreçte çeşitli faktörlerin etkisiyle değişim ve dönüşümleri söz konusu olabilmekte hem de onları inceleyenlerin zaman içinde "bilme-anlama imkânları", araştırma yöntemleri ve pratikleri farklılaşabilmektedir. Dolayısıyla zannedildiği gibi hiçbir tarihsel kavram, anlam çerçevesi süreç içinde (artzamanlı) sabit kalamamakta, ele alındığı her dönemde de (eşzamanlı) farklı perspektif ve incelemelere tabi olabilmektedir. Aslında bu durum tarih çalışmalarının tamamı için geçerli olan "kaygan bir zemine" işaret eder, ama çalışma sırasında bu gerçek çoğu zaman gözden kaçırılır.

Kavramlarla ilgili tartışmaların ve incelemelerin Mısır, Mezopotamya, Yunan ve Çin gibi eski uygarlıkların düşünürlerinden başlayarak insanlığın bilgi, dil ve kavramların doğasıyla ilgili sorularla günümüze ulaştığı söylenebilir. Eski uygarlıklardan bilinen ilk düşünürler kavramların anlaşılmasına, sınıflamasına ve kelimeler ile fikirler arasındaki ilişkiye önemli katkılarda bulunmuşlardır. Örneğin Antik Yunan filozoflarından Platon ve Aristoteles, kavramların doğasını ve sınıflandırmalarını derinlemesine inceleyerek gelecekteki felsefi araştırmalar için zemin hazırlamıştır.[11] Ortaçağ dönemiyle özdeşleştirilen süreçler ise hem Doğu'da hem de Batı'da kavramlarla dini veya teolojik düşünce arasında yakın bir bağlantıya tanıklık etmiştir ki örneğin Thomas Aquinas'ın, dini doktrini felsefi kavramlarla uzlaştırmaya çalışarak kavramların doğasına ilişkin söylemi zenginleştirmeye çalıştığı söylenebilir.[12] Kökenlerinin Doğu'ya dayandığı kabul edilse

10. Mesut Keskin, *Kavramlar Tarihi Nedir?* (İstanbul: Avesta Yay., 2016), 12.
11. E. Erdoğan, "Platon ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 7 (2009): 137-162.
12. Hasan Aydın, "Thomas Aquinasda Nedensellik Sorunu", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 14, sy. 27 (2019): 17-56.

de Batı'da gelişen Rönesans ve Aydınlanma hareketleri, zamanla daha din dışı bir düşüncenin gelişimi çerçevesinde doğa tarihi ve yeni ortaya çıkan bilimlerin kavramlarını ve bunların sınıflandırılmasını araştıran alanların ortaya çıkmasına tanıklık etmiştir. 19. yüzyılda modern bilimin ve üniversitenin inşasıyla bu sınıflama ve açıklama çabaları hız kazanmış, ortaya çıkan pek çok yeni disiplin, kendi bilim kültürü çerçevesinde benimsediği kavramları kullanmıştır. Zamanla bazı alanlarda kullanılan kavramların çözümlemeleri yapılmış, bu da hem kavramların hem de alanın ürettiği bilgi birikimlerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamıştır.

20. yüzyılda ortaya çıkan ve sistemleşen bilişsel psikoloji, kavramların çerçevelerini belirlemiş, bunları anlamamızda önemli bir rol oynamıştır. Bu bağlamda örneğin Jean Piaget,[13] Lev Vygotsky[14] ve Eleanor Rosch[15] gibi akademisyenler bilişsel gelişim kadar, bilginin sınıflandırılması ve kavramların yapısı üzerine de öncü araştırmalar yürütmüşlerdir. "Bilişsel şemalar" üzerine gerçekleştirilen çalışmalar, kavramların düşüncede nasıl oluşturulduğuna, organize edildiğine ve kullanıldığına ışık tutmuştur. Sonraki yıllarda özellikle dilbilim ve anlambilim çalışmaları sayesinde dil ile düşünce arasındaki karmaşık ilişki üzerine yeni bilgiler kavramları daha iyi anlamamıza önemli katkılar sunmuştur. Ferdinand de Saussure,[16] Ludwig Wittgenstein[17] ve Noam Chomsky[18] gibi ünlü akademisyenler, dilbilimsel kavramlara ve bunların insan bilişi üzerindeki etkilerine ilişkin anlayışımızı genişletmişlerdir. Bu süreçte felsefe ve tarihin kesişme alanında kavram tarihi çalışmalarının ortaya çıktığı görülebilir.

Kavramlar tarihi alanı, kavramların farklı tarihsel bağlamlarda nasıl geliştiğini ve işlediğini anlamamıza katkıda bulunan çok sayıda öncü çalışma tarafından şekillendirilmiştir. Örneğin Thomas S. Kuhn 1962'de yayımlanan *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda[19] yalnızca kavramların tarihine odaklanmakla kalmamış, aynı zamanda bilim tarihi literatürüne "paradigma" kavramını tanıtmıştır. Bu kavram, bilimdeki baskın kavramsal çerçevelerin, mevcut teorilere meydan okuyarak ve bilimsel devrimlere yol açarak nasıl radikal dönüşümler geçirdiğini vurgulamıştır. Bir diğeri Michel Foucault'nun 1966'da yayımlanan *The Order of Things* (Şeylerin

13. J. Piaget, *Genetic Epistemology* (New York, 1970); J. Piaget, *Yapısalcılık*, çev. Ayşe Şirin ve Okyayuz Yener (Ankara: Doruk Yay., 2008).
14. L.S. Vygostky, *Düşünce ve Dil*, çev. S. Koray (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yay., 1998).
15. Eleanor Rosch, "Cognitive representations of Semantic Categories", *Journal of Experimental Psychology: General* 104, sy. 3 (Eylül 1975): 192–233.
16. F. de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (Ankara: Birey ve Toplum, 1985).
17. Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt (İstanbul: Küyerel Yay., 1998).
18. Noam Chomsky, *Dil ve Zihin* (Ankara: Ayraç Yayınevi, Bilgesu Yayıncılık, 2001).
19. S.T. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş (İstanbul: Alan Yay., 2000).

Düzeni)[20] adlı çalışmasıdır ki burada özellikle bilgi, dil ve beşeri bilimler alanlarındaki kavramların ve sınıflandırmaların tarihi analiz edilmiştir. Foucault bize bir anlamda tarih boyunca farklı epistemik sistemlerin ve düşünce kategorilerinin nasıl geliştiğini, geleneksel doğrusal ilerleme anlatılarına meydan okuyarak göstermiştir. Yine Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'i[21] ise geleneksel dilbilimsel analizin sınırlamalarının bir eleştirisini sunarak kavramların tarihini sosyal ve tarihsel bağlamlara gömülü varlıklar üzerinden dinamik olarak incelemenin önemini vurgulamıştır.

Kavramlar tarihinin çalışmaları, tarih boyunca fikirlerin gelişimini, dönüşümünü ve kullanımını incelemeyi gerektirdiği için çeşitli metodolojileri benimsemiştir. Bu çalışma alanının yönelimi ve metodolojik yaklaşımı ülkeden ülkeye farklılık göstermiştir. Örneğin Almanya'da kavramsal tarih, Fransa'da düşünce tarihi, İngiltere'de entelektüel tarih odaklarında çalışmalar yürütülmüştür.[22] Bu farklılığın arka planında felsefi ve beşeri bilimlerdeki farklı dilbilimsel ve bilimsel geleneklerin var olduğu söylenebilir. Örneğin Almanya'da Hegel'e kadar uzanan kavram tarihi ilgisi Reinhart Koselleck, Brunner ve Werner Come liderliğinde iddialı ve devasa bir projeyle kendini göstermiştir. Bu proje, tarih içinde temel kavramların "hem tarihsel süreçlerin bir faktörü olarak hem de bir gösterge olarak işlevlerini" incelemeyi amaçlamıştır. *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexicon zur politisch-sozialen-Sprache in Deutschland* serisinin yedi cildi 1972 ile 1992 yılları arasında yayımlanmış ve Almanya'daki sosyopolitik dile odaklanmıştır. *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich* serisi ise on beş cilt ile 1985'ten bu yana yayımlanmış olup Rolf Reichardt ve Eberhard Schmitt tarafından düzenlenmiştir.[23]

Alman projesinin süreç içinde *Begriffsgeschichte* (kavram tarihi) olarak adlandırıldığı, ortaya çıkan yöntem çerçevesinde anlam kazandığı anlaşılmaktadır. *Begriffsgeschichte*'nin temel amacı, belirli bir kavramın tarih boyunca nasıl anlaşıldığını ve kullanıldığını anlamak için o kavramın farklı dönemlerdeki anlamlarını ve bağlamlarını analiz etmektir. Bu analiz, dilbilimi, felsefeyi, edebiyatı ve diğer disiplinleri içerebilir ve genellikle çeşitli yazılı ve sözlü kaynaklar arasındaki ilişkileri araştırır. Bu yöntem özellikle siyasi, entelektüel ve kültürel tarih alanlarında kullanılır. Semantik alan içindeki temel kavramların analizini içeren bir bakış açısıyla

---

20. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (Londra: Routledge, 2002).

21. Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi Yay., 2013).

22. Keskin, *Kavramlar Tarihi Nedir?*, 29-30.

23. I. Hampsher-Monk, K. Tilmans, F.P.I.M. van Vree, *History of Concepts: Comparative Perspectives* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 1998), 1.

birlikte, kavramların anlamındaki değişikliklere veya değişiklikleri ortaya çıkaran diyakronik bir perspektife odaklanır.[24]

Begriffsgeschichte projesi özgün bir metodolojiye sahip büyük bilimsel bir girişimdir. Sadece Almanya'da değil, Fransa ve İngilizce konuşan dünyada da bilim, entelektüel tarih ve siyasi fikirler tarihi açısından etkileyici olmuştur. Örneğin J.G.A. Pocock ve Quentin Skinner siyasi düşünce tarihinin nesnesini, dilin diyakronik ve senkronik bir çalışması olarak yeniden tanımlamıştır. Onlara göre tarihçinin görevi, siyasi hareketlerin oluşturduğu dil ve söylemleri tanımlamak ve yeniden oluşturmaktı. Diğer bilim insanları da benzer bir tutum benimsemiş ve siyasi düşüncenin "başyapıtları"ndan uzaklaşıp kavramsal değişim, siyasi dil ve söylem tarihine doğru ilerlemişlerdir.[25]

Kavramlar tarihi alanında öne çıkan çalışmaların sözlükler olduğu görülmüştür. Bunlardan ilki, dünyanın en büyük felsefi sözlüğü kabul edilen *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Tarihsel Felsefe Sözlüğü) projesi,[26] onlarca yıl Ritter Okulu'nun birçok temsilcisini meşgul etmiştir. Bu okulun öncü ismi Joachim Ritter'in (1903-1974) kavramların tarihini felsefi bir bakışla inceleyen isimlerin başında geldiği söylenebilir. Ritter yorumlama sanatı ve teorisi olan hermeneutikle ilgilenmiş, kavramların zaman içinde nasıl değiştiğini ve farklı tarihsel ve kültürel bağlamların anlamlarını nasıl etkilediğini araştırmıştır.[27] Kavramların, ortaya çıktıkları tarihsel koşullar dikkate alınmadan tam olarak anlaşılamayacağını savunmuştur. Bu yaklaşım, tarihsel süreklilik, değişim ve farklı dönemlerdeki fikirlerin birbirine bağlılığı hakkındaki tartışmaları zenginleştirmiştir. Ritter süreç içinde "kavramsal tarih" anlamına gelen *Begriffsgeschichte* yöntemiyle ilişkilendirilmiştir. Onun çalışmaları bu yöntemin tanınmasına yardımcı olmuş, entelektüel tarih alanında gelişmesine katkıda bulunmuştur; disiplinler arası yaklaşımı, fikirlerin tarihsel gelişiminin daha bütüncül bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlamıştır.[28]

Kavramlar tarihini inceleyen öncü isimlerin başında şüphesiz ki Reinhart Koselleck (1923-2006) gelir. Önde gelen bir tarihçi ve kavramsal tarih teorisyeni

---

24. Hampsher-Monk vd, *History of Concepts*, 2.

25. Keskin, *Kavramlar Tarihi Nedir?*, 112-114.

26. Daniel S. Robinson "Reviewed Work: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Joachim Ritter", *Philosophy and Phenomenological Research* 35, sy. 4 (1975), 595-598.

27. Hermeneutik antik çağlarda özellikle mitolojik veya teolojik metinlerin yorumlanması ve açık bir biçimde anlaşılması için izlenen bir usulün adıdır. Bunun İslâm düşüncesinde karşılığı ise tefsirdir. Bu kişiler dinsel metinlerde geçen kelime ve kavramları yorumlamışlardır. Batı'da, özellikle Almanya'da 19. yüzyılda hermeneutiği dinsel metin yorumlaması olmaktan çıkarıp felsefi ve edebi metinlerin bilimsel incelenmesini başlatan önemli girişimler söz konusudur. Almanya'da kavram analizi yöntemi olarak fenomenologların da çok önemli bir rolü vardır.

28. Keskin, *Kavramlar Tarihi Nedir?*, 67-75.

olan Koselleck, *Begriffsgeschichte* metodolojisini geliştirmiştir. Bu yaklaşım, belirli kavramların zaman içindeki gelişiminin izini sürmeyi, dönüşümlerini analiz etmeyi ve kullanıldıkları entelektüel bağlamları anlamayı içermiş, kavramların tarihsel analizine ve zaman içinde değişen anlamlarına odaklanmıştır.[29]

Koselleck kavramların tarihsel gelişimlerini anlamak için anlamsal kaymalarını, varyasyonlarını ve yeniden yapılandırmalarını analiz etmiştir. Kavramların zamansal "anlam katmanları" taşıdığını ve içine gömüldükleri tarihsel ve kültürel bağlamlarla yakından bağlantılı olduğunu vurgulamıştır.[30] Bunun için kavramsal tarihte anlambilimin önemine dikkat çekmiş, dilbilimsel yapıların ve terminolojilerin zaman içinde fikirlerin gelişimini ve algılanmasını nasıl şekillendirdiğini araştırmıştır. Metin analizi yaklaşımlarıyla yazılı kaynaklardaki kavramsal değişimin nüanslarını ortaya çıkarmada çok önemli bir rol oynamış, bunun için kavramsal tarihte dilbilimsel analize yönelmiştir. "Anlamsal alanları" belirli bir tarihsel dönem içindeki birbirine bağlı "kavramlar ağı" olarak tanımlamıştır. Bu alanlardaki kavramlar arasındaki ilişkileri, gerilimleri ve çağrışımları inceleyerek kavramsal tutarlılık ve değişim kalıplarını ortaya çıkarmıştır.[31] Koselleck kavramların tarihsel bağlamlarıyla bağlantılı olarak anlaşılması gerektiğine inanmıştır. Belirli zamanlarda kavramların anlamlarını ve kullanımlarını şekillendiren sosyal, kültürel, politik ve entelektüel koşulları incelemiştir. Bu bağlamsallaştırma, kavramların tarihsel öneminin ve sonuçlarının çözülmesine yardımcı olmuştur.[32]

Koselleck metodolojisinde hem artzamanlı hem de eşzamanlı yaklaşımları kullanmıştır. Artzamanlı analiz kavramların zaman içindeki tarihsel gelişiminin izini sürerken, eşzamanlı analiz belirli bir tarihsel an içindeki kavramın takımını incelemiştir.[33] Bu bakış açılarını birleştiren Koselleck kavramların zamansal boyutlarını ve iç bağlantılarını yakalamıştır. Çalışmasında kullandığı disiplinler arası yaklaşımla, kavramların ve onların tarihsel dönüşümlerinin anlaşılmasını zenginleştirmiştir. Buna göre kavramlar tarihi ne felsefe ne sosyal bilimdir. Sosyal bilimler için bir yardımcı bilim rolünü üstlenen yol gösterici bir yardımcı araçtır. Koselleck'in, eski dünyanın çözülüşü ve modern dünyanın doğuşunu kendi kavramsal anlayışının tarihinde araştıran proje, kavram çalışmaları için öncü hâline gelmiştir. Bundan hareketle Koselleck 1967'de, 1700 ila 1900 arasındaki dönemle sınırlı söz-

29. James J. Sheehan, "Begriffsgeschichte: Theory and Practice," *The Journal of Modern History* 50, sy. 2 (1978): 312-19; Melvin Richter, "Begriffsgeschichte and the History of Ideas", *Journal of the History of Ideas* 48, sy. 2 (1987): 247-263.

30. Reinhart Koselleck, *Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*, çev. Atilla Dirim (İstanbul: İletişim Yay., 2009), 94.

31. Koselleck, *Kavramlar Tarihi*, 104.

32. Keskin, *Kavramlar Tarihi Nedir?*, 99-103.

33. Koselleck, *Kavramlar Tarihi*, 121.

cüğün bu zaman dilimi içerisinde genel Avrupa geleneğine dayanarak Alman dilinin kavramlarını araştırmıştır. Koselleck'in kavramlar tarihi çalışmalarına yaptığı katkılar, alanın şekillenmesinde etkili olmuştur. Tarihsel bağlama, kavramların zamansallaştırılmasına ve dil ile anlambilimin analizine yaptığı vurgu, bilim insanlarına tarih boyunca fikirlerin evrimini ve önemini incelemek için değerli araçlar ve çerçeveler sağlamıştır.[34]

Tarihsel kavramlar, çağlar boyunca izlenen bir tarihe sahiptir. Bundan dolayı tarihyazımıyla ilgili kavramlar tarihi için farklı bir yola giren Koselleck, kavramlar tarihini ilkin merkezi politik kavramların kullanımını tahlil eden kaynak eleştirisinin uzmanlaşmış yöntemi ve tarihsel dil bilimlerinin yardımcı bilimi olarak tanımlamıştır. İkinci işlevini de toplum tarihiyle sıkı bağlamından dolayı toplumsal ve tarihsel soruların çalışılmasının olmazsa olmazı şeklinde dile getirmiştir. Böylece tarihyazımı kaynaklı kavramlar tarihi, tarihsel eleştirel metin analizinden tarihsel ve sosyolojik yöntem bilgisine ve lengüistikten beslenen semiyolojik analiz yaklaşımlarına geniş bir çalışma alanına yaslanmıştır.[35]

Entelektüel tarih alanının öncüsü Quentin Skinner da kavramlar tarihi çalışmalarına önemli katkılarda bulunmuştur. Skinner çalışmalarıyla, önemli düşünürlerin fikirlerini ve teorilerini analiz etmede entelektüel tarihe derinden kök salmıştır.[36] Özellikle kavramsal tarihte kullanılan metodoloji ve teorik çerçevelerin şekillenmesinde etkili olmuştur. Kavramların içinde gömülü oldukları dilden ve sosyal uygulamalardan ayrılamayacağını, dolayısıyla kendi tarihsel ve dilsel bağlamları içinde anlamanın önemini vurgulamıştır. Kavramların anlamını ve gelişimini incelemek için anlamsal analize başvurmuştur. Anahtar terimlerin değişen dilsel kullanımlarını ve bağlamsal varyasyonlarını keşfederek zaman içindeki anlamsal gelişimlerinin izini sürmüştür. Bu yaklaşım, kavramların ve onların farklı tarihsel dönemlerdeki anlam değişimlerinin incelikli bir şekilde anlaşılmasını sağlamıştır.[37]

Skinner kavramlara ilişkin anlayışımızı şekillendirmede yorumlayıcı çerçevelerin rolünü vurgulamıştır. Tarihçilerin, inceledikleri tarihsel aktörlerin yanı sıra kendi yorumlayıcı perspektiflerinin ve önyargılarının da farkında olmaları gerektiğini savunmuştur. Farklı yorumlayıcı çerçeveleri eleştirel bir şekilde değerlendirmiştir.[38]

---

34. Keskin, *Kavramlar Tarihi Nedir?*, 101-111.

35. Koselleck, *Kavramlar Tarihi*.

36. Fernández Sebastián, Javier, "Intellectual History, Liberty and Republicanism: An Interview with Quentin Skinner", *Contributions To The History of Concepts*, sy. 3 (2007): 103-123.

37. Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," *History and Theory* 8, sy. 1 (1969): 3-53.

38. Quentin Skinner, "Hermeneutics and the Role of History", *New Literary History* 7, sy. 1, Critical Challenges: The Bellagio Symposium (Bahar 1975): 209-232.

Skinner kavramsal değişime odaklanarak, entelektüel tarih çerçevesinde fikirlerin zaman içinde nasıl geliştiğini aydınlatmıştır. Modernizmin doğurduğu "doğrusal ilerleme" anlatılarına karşı, kavramsal dönüşümlerin olumsallığını ve karmaşıklığını vurgulamıştır. Onun bağlamsalcı metodolojisi kavramları daha geniş tarihsel, sosyal ve kültürel bağlamlara yerleştirmeyi amaçlamıştır. Özellikle güç ilişkilerinin ve sosyal yapıların anlamlarını nasıl şekillendirdiğini göz önünde bulundurarak, akademisyenleri kavramların oluşumunu ve kullanımını etkileyen politik, sosyal ve entelektüel koşullarla ilgilenmeye teşvik etmiştir.[39] Genel olarak, Skinner kavramlar tarihinin incelenmesinde tarihsel bağlamlarda dil, anlam ve kavramsal çerçevelerin anlaşılmasını ilerletmiş, kavramların sanılanın aksine nüanslarını ve karmaşıklıklarını keşfetmeyi teşvik etmiştir.[40]

Kavramlar tarihinin süreç içinde yaygınlaşarak farklı ülkelerde farklı yöntemlerle inceleme sahasına dönüşmesine karşın akademisyenler, kavramsal değişimin nüanslarını ortaya çıkarmak ve fikirlerin zaman içindeki karmaşık dinamiklerini anlamak için bir dizi yaklaşımdan yararlanmışlardır. Literatürden hareketle şunlardan bahsedilebilir:

Soykütük Yaklaşımı: Tarihsel ve felsefi çalışmalarda soykütük yaklaşım kavramı, Alman filozof Friedrich Nietzsche'nin çalışmalarıyla yakından ilişkilidir. Nietzsche, 1887'de yayımlanan *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*[41] adlı kitabında soykütük yöntemini tanıtmış, ahlaki kavramların, değerlerin ve sosyal normların kökenlerini ve gelişimini izlemek için bu yaklaşımı kullanmıştır. Söz konusu metodoloji, kavramların kökenlerini, gelişimlerini ve zaman içindeki dönüşümlerini inceleyerek tarihsel kökenlerinin izini sürmüştür. Ondan yöntemsel olarak esinlenen Foucault da bazı tarihsel çalışmalarında soykütüksel analize başvurmuştur.

Bağlamsal Analiz: Tarihsel ve kültürel bağlamları anlamak, kavramları incelemek için esastır. Kavram tarihi çalışan Koselleck, Skinner, Foucault, Gadamer, Herzog gibi isimler fikirlerin gelişimini ve dönüşümlerini etkileyen sosyal, politik, dini, bilimsel ve entelektüel faktörleri inceleyerek kavramların nasıl ortaya çıktığını, değiştiğini ve tarihsel koşullarla nasıl etkileşime girdiğini keşfetmek için bir yöntem olarak bağlamsal analizi kullanmışlardır.[42]

Karşılaştırmalı Analiz: Karşılaştırmalı analiz kültürler, diller ve zaman dilimleri arasında kavramların gelişimindeki benzerliklerin ve farklılıkların incelenmesini içermiştir. Yine Koselleck, Skinner, Müller ve Herzog gibi isimler,

---

39. Quentin Skinner, "A Reply to My Critics", *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics* içinde, ed. James Tully (Princeton: Princeton University Press, 1988), 231-288.

40. E. Perreau-Saussine, "Quentin Skinner in Context", *The Review of Politics* 69, sy. 1 (2007): 106-122.

41. Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yay., 2023).

42. Riccardo Bavaj, "Intellectual History", *Docupedia-Zeitgeschichte*, 13.09.2010 http://docupedia.de/zg/bavaj_intellectual_history_v1_en_2010

kavramların farklı dilsel ve kültürel bağlamlarda nasıl geliştiğini ve farklılaştığını araştırarak kavramsal gelişimin karmaşıklığına ışık tutmuşlardır. Buna göre kavramların evrensel yönlerinin yanı sıra kültürel ve tarihsel özgünlükleri hakkında fikir edinmek için kavramsal çerçeveleri karşılaştırılır. Karşılaştırmalı analiz, kavramların çeşitli entelektüel gelenekler içinde nasıl etkileşime girdiğini ve geliştiğini aydınlatmıştır.[43]

Entelektüel Tarih: Entelektüel tarih, zaman içinde önemli düşünürlerin fikirlerinin ve teorilerinin izini sürmeye odaklanmış, genellikle kavramların ve teorilerin nasıl geliştiğini, toplumları ve kültürleri nasıl etkilediğini incelemiştir. Skinner, Berlin, Lovejoy, Gadamer, Pocock ve Foucault gibi isimler, kavramların gelişimini şekillendiren kavramsal çerçeveleri, terminolojileri ve tartışmaları anlamak için birincil metinleri ve ikincil kaynakları incelemişlerdir.

Söylem Analizi: Söylem analizi, kavramların çeşitli söylemsel uygulamalar yoluyla nasıl inşa edildiğini, iletildiğini ve dönüştürüldüğünü analiz etmek için kavramsal tarih çalışmalarında kullanılmıştır. Kavramsal tarih alanına münhasır olmamakla birlikte, birçok bilim insanı kavramların gelişimini ve kullanımını araştırmak için söylem analizini kullanmıştır. Bunların başında Foucault, Van Dijk,[44] Hayden White[45] gibi isimler gelir. Bu yazarlar kavramların nasıl kullanıldığını, anlamlarının nasıl değiştiğini ve güç dinamikleri ve sosyal yapılarla nasıl etkileşime girdiklerini anlamak için metinleri, konuşmaları ve diğer iletişim biçimlerini analiz etmişlerdir.

Filolojik ve Etimolojik Analiz: Filolojik ve etimolojik analiz yaklaşımları, kelimelerin ve terimlerin dilbilimsel köklerini, anlamlarını ve zaman içindeki dönüşümlerini ortaya çıkarmak için kavramların tarihsel incelemelerinde kullanılmıştır.[46] Bu yaklaşımlar genellikle, dilin ve evriminin incelenmesi yoluyla kavramların tarihsel gelişiminin izini sürmeye çalışan akademisyenler tarafından kullanılır. Gadamer,[47] Spitzer,[48] Koselleck, Walter Benjamin, Paul Ricoeur gibi araştırmacılar semantik kaymaları, etimolojik kökleri ve dilsel bağlantıları inceleyerek kavramların tarihsel gelişimini ortaya çıkarmaya çalışmışlardır.

Anlamsal ve Kavramsal Ağlar: Kavram tarihi araştırmacıları, kavramlar arasındaki bağlantıları görselleştirmek ve analiz etmek için anlamsal ve kavramsal

---

43. Koselleck, *Kavramlar Tarihi*, 447.
44. Van Dijk, "Critical Discourse Analysis, The Expression of Ethnic Situation Models in Prejudiced Stories", *Language and Social Situations* içinde, ed. J.P. Forgas (New York: Springer, 1985), 61-79.
45. Wulf Kansteiner, "Hayden White's Critique of the Writing of History", *History and Theory* 32, sy. 3 (1993): 273-295.
46. Koselleck, *Kavramlar Tarihi*, 411.
47. H.-G. Gadamer, "Classical and Philosophical Hermeneutics", *Theory, Culture&Society* 23, sy. 1 (2006): 29-56.
48. René Wellek, "Leo Spitzer (1887-1960)", *Comparative Literature* 12, sy. 4 (1960): 310-334.

ağ analizlerini kullanmışlardır. Bu metodoloji, kavramlar arasındaki ilişkileri ve hiyerarşileri haritalandırarak belirli alanlarda veya çeşitli bilgi alanlarında kavramsal değişim ve ara bağlantı modellerini ortaya çıkarmaya katkı sağlamıştır. Semantik ve kavramsal ağlar yaklaşımı, kelimeler, terimler ve kavramlar arasındaki ilişkilerin, bunların birbirine bağlılığını ve zaman içindeki gelişimini anlamak için haritalandırılmasını içermiştir. Koselleck, Pocock, Skinner, Gadamer ve Herzog gibi akademisyenler çalışmalarını açıkça "anlamsal ve kavramsal ağlar" olarak etiketlemese de birçoğu kavramların tarihsel çalışmalarında benzer yaklaşımlar kullanmıştır.[49]

Disiplinlerarası Yaklaşımlar: Kavramlar tarihinin disiplinlerarası doğası göz önüne alındığında, akademisyenler felsefe, dilbilim, psikoloji, antropoloji ve tarih gibi disiplinlerden metodolojiler ve içgörüler alırlar. Bu disiplinlerarası yaklaşım, kavramların birden fazla perspektiften kapsamlı bir şekilde keşfedilmesine izin verir ve tarihsel gelişimlerinin anlaşılmasını zenginleştirir.[50] Hayden White, Foucault, Koselleck, Mary Carruthers,[51] Chakrabarty gibi araştırmacılar disiplinlerarası yaklaşımı kullanmışlardır.

Tarihsel Vaka Çalışmaları: Kavram tarihi çalışanlar, tarihsel yörüngelerini keşfetmek için belirli kavramlara veya dönemlere odaklanan vaka çalışmaları yürütmüşlerdir. Bu, birincil kaynakları analiz etmeyi, entelektüel tartışmaları incelemeyi ve kavramları daha geniş tarihsel anlatılar içinde konumlandırmayı içermiştir. Tarihsel vaka çalışmaları yaklaşımı, kavramların zaman içindeki gelişimini, dönüşümünü ve etkisini keşfetmek için belirli tarihsel örneklerin derinlemesine analizini içermiştir. Foucault,[52] Skinner,[53] Koselleck,[54] Natalie Davis,[55] Gizburg,[56] Said gibi pek çok araştırmacı bir yöntem olarak tarihsel vaka incelemelerini kullanmıştır. Bu yaklaşım araştırmacıların, fikirlerin tarihsel bağlamları içinde nasıl konumlandırıldığına ve zaman içinde toplumların ve kültürlerin şekillenmesine nasıl katkıda bulunduklarını anlamaya yönelik katkılar sağlamıştır.

Nicel Analiz: Tarihsel fenomenleri incelemek için istatistiksel yöntemlerin ve veri analizlerinin kullanılmasını içeren nicel analiz yaklaşımı, çoklu değerlendirme

---

49. Koselleck, *Kavramlar Tarihi*, 56.

50. Koselleck, *Kavramlar Tarihi*, 13, 103, 557.

51. Elza C. Tiner, "Review of Rhetoric Beyond Words: Delight and Persuasion in the Arts of the Middle Ages ed. by Mary Carruthers", *Rhetorica* 31, sy. 2 (2013): 220-223.

52. David Misselbrook, "Foucault", *British Journal of General Practice* 63, sy. 611 (2013): 312.

53. Tara Zahra, "Quentin Skinner, editor. Families and States in Western Europe. New York: Cambridge University Press, 2011. Pp. viii, 211", *The American Historical Review* 117, sy. 3 (2012): 922-923.

54. Victoria Höög, "What to do with the concept of scientific ethos? Two case studies from the history of philosophy", (Högre seminariet Praktisk filosofi Torsdagen 2 oktober 2008) academia.edu

55. J. Scott, "Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays, by Natalie Zemon Davis. Stanford: Stanford University Press, 1975, 362 xviii pp." *History of Education Quarterly* 18, sy. 1 (1977): 101-103.

56. C. Ginzburg, "Disciplines, Serendipity, Case Studies", *European Review* 28, sy. 1 (2020): 11-17.

imkânları veren yapay zekâ içeren programlar, kavramların tarihi incelenirken nicel yöntemleri(n) giderek daha fazla kullanılmasına neden olmuştur. Dan Edelstein[57] ve Will Slauter[58] gibi araştırmacıların öncü olduğu bu yaklaşımda büyük metin külliyatını analiz etmek, kavram kullanımındaki kalıpları tanımlamak, sıklık ve dağılımdaki değişiklikleri ve zaman içindeki anlamsal kaymaları izlemek mümkün olmuştur.

Günümüzde kavramların incelenmesi, daha fazla disiplinlerarası araştırmayı, özellikle yapay zekâ yardımıyla gerçekleştirmeye aday görünmektedir. Bu durum şüphesiz ki çeşitli disiplinlerden yararlanan beşeri bilimler, bilişsel bilim ve dijital bilim arasında bir üçgenleme oluşturmaktadır. Bu imkânın, kavramlara ve bunların insan bilişi, dili ve problem çözmedeki rolüne ilişkin anlayışımızı derinleştireceği söylenebilir.

Bu metodolojilerin birbirini dışlamadığını belirterek akademisyenlerin genellikle araştırma sorularına ve araştırılan kavramların doğasına bağlı olarak bir yaklaşım kombinasyonu kullandıklarına dikkat çekmek gerekir. Bunun yanında dilbilimsel analiz, anlamsal ağlar ve nicel yaklaşımlar gibi diğer metodolojiler de kavramların tarihi çalışmalarına entegre edilerek, fikirlerin evrimi ve önemi hakkında daha fazla bilgi sağlayabilir.

Kavramların tarihini inceleme metodolojileri esnek ve uyarlanabilir olup akademisyenlerin belirli araştırma sorularını ele almak için yaklaşımların bir kombinasyonunu kullanmasına izin vermiştir. Çok çeşitli metodolojileri kucaklayan bu alan, kavramsal gelişimin karmaşık dinamiklerini ortaya çıkararak fikirlerin nasıl şekillendiğine ve tarihsel ve kültürel bağlamlar tarafından nasıl şekillendirildiğine dair incelikli bir anlama imkânı sağlayabilir.

Tarih araştırma ve yazımında kullanılan kavramların doğru anlaşılması, bu kavramların kullanılma bağlamlarına, hangi dönem, hangi coğrafya ve hangi özne tarafından nasıl kullanıldığına dikkat edilmesiyle çok yakından ilişkilidir. Bunun için kavramların tarihsel olarak her zaman aynı anlam ve bağlamda kullanılmadığının en başta kabul edilmesi, pek çok olası anlama ve anlamlandırma sorununun ortadan kaldırılmasına katkı sağlayabilecektir. Ancak bu süreç sanıldığı gibi kolay değildir. Çözüm yollarından biri de tarihsel kavramlar üzerine düşünmek, onların hangi dönem, hangi coğrafya/kültürde hangi öznelerce ne anlamda ve bağlamda kullanıldığını araştırmak, Foucaultvari bir yaklaşımla söylemek gerekirse bir nevi "kavramın arkeolojisi"ni çıkarmaktır.

En kesin anlamıyla kavramlar tarihi, tarih bilimsel bir başarı olarak okunabilir. Kavram oluşumlarının, kullanımlarının ve değişimlerinin tarihi söz konusudur.

---

57. Dan Edelstein, "Intellectual History And Digital Humanities", *Modern Intellectual History* 13, sy. 1, 237-246.

58. Michael Rothberg, "Quantifying Culture? A Response to Eric Slauter Get access Arrow", *American Literary History* 22, sy. 2 (2010): 341-346.

Nesnesi bilhassa vurgulanmış göstergelerin senkronik ve diyakronik anlam tarihidir. Siyasi toplumsal gruplarda kavramların bağlayıcı şekillendirici gücünü konu hâline getirip tecrübe, beklenti ve siyasi dönüşüm olarak analiz etmek mümkündür.

Özetlemek gerekirse, tarihsel anlamda kavramların araştırılması olarak kavramlar tarihi çalışmalarının sanıldığı gibi çok eskiye dayanmadığı açıktır. Kavramlar tarihinin öncül dönemi sayılabilecek 18. yüzyıldan 20. yüzyıla kadarki süreçte yoğunlaşma 1950 sonrasında görülmektedir. Bu tarihlerden sonraki yıllarda, kavramlar tarihi hareketinin yükselişi izlenir. Bu süreçte kavramlar tarihi çalışanları yöntemsel hazırlıklarını tamamlarlar. Üçüncü aşamada ise kavramlar tarihi hareketinin Almanya'daki kültür bilimlerinin etkisiyle bir geriye doğru bakışı zorunludur. Böylesi bir geriye doğru bakış son yirmi yıl zarfında yeni bir çağdaş perspektiften hareketle bugünün entelektüel göstergelerine ve varsayımlarına kısa bir bakışla tamamlanır.[59]

KAVRAMLARI TARİHYAZIMSAL BİR MODELLE İNCELEMEK

Kavramlar tarihi disiplininde eklektik yöntem ve metodolojilerin kullanılabildiğinden, araştırmacıların özgün tasarımlar geliştirebildiğinden bahsetmiştik. Bu çerçevede kavramlar tarihinin tarihyazımsal bir modelle incelenmesinin de söz konusu olabileceğini burada yeninden belirtmiş olalım.

Tarihyazımsal yaklaşım, kavramların zaman içinde gelişimini ve yorumlanmasını anlamak için yansıtıcı ve bilinçli incelemeyi içerir. Tarihyazımsal bir model benimseyen akademisyenler kavramlar tarihine, kavram anlayışımızı şekillendiren tarihsel bağlam, teorik çerçeveler ve yorumlayıcı uygulamalara ilişkin eleştirel bir farkındalıkla yaklaşabilirler. Bu bilinçli yaklaşım, kavramların ve tarihsel gelişimlerinin daha incelikli ve yansıtıcı bir şekilde incelenmesine imkân tanıyabilir.

Tarihyazımsal bir analiz yapmak, belirli bir tarihsel alan veya konu içindeki mevcut yorumları eleştirel bir şekilde incelemeyi ve değerlendirmeyi içerir. Tarihsel bilginin gelişimini anlamayı, farklı tarihçilik yaklaşımlarını belirlemeyi ve çeşitli tarihçilerin katkılarını ve sınırlılıklarını değerlendirmeyi amaçlar. İyi uygulanmış bir tarihyazımı analizi, disiplinin kapsamlı bir şekilde anlaşılmasını sağlar, yorumlardaki eğilimleri ve değişimleri tanımlar ve önceki araştırmaların güçlü yanlarını ve sınırlamalarını eleştirel bir şekilde değerlendirir. Bu modeli takip ederek tarihyazımının kapsamlı bir analizini derinlemesine incelemek, zaman içinde gelişen tarihsel anlayıştaki değişime ve tartışmalara ışık tutabilir. Bunun için şu aşamalarla çalışmak işi sistematize edebilir:

---

59. Keskin, *Kavramlar Tarihi Nedir?*, 19.

Kavramı Belirlemek ve Araştırma Kapsamını Tanımlamak: Öncelikle incelenmek istenen tarihsel kavram ve belirlenmiş kavram setlerini, araştırma sorusu da dahil olmak üzere tarihyazımsal analizin kapsamını ve parametrelerini tanımlamak gerekir. Analizle ilgili dikkate alınacak zaman dilimini, dil imkânlarını, coğrafi ve kültürel alanı ve alt kavramları en azından taslak olarak netleştirmek iyi bir başlangıç sağlayabilir.

Ayrıntılı ve Kapsamlı Bir Literatür Taraması Yapmak: Sonra seçilen kavram veya kavram setiyle ilgili mevcut literatürün kapsamlı bir taraması gerçekleştirilir. Kavramların tarihine ilişkin önemli çalışmaları, öne çıkan araştırmacıları ve önemli tartışmalarını tanımak, temel argümanlarını, teorilerini ve yaklaşımlarını not etmek iyi olabilir.

İncelenecek Yazar Metinlerini Belirlemek: Seçilen kavram/kavram setinin tarihsel değişim ve dönüşümünü ele almak için incelemenin zamansal, kültürel ve mekânsal sınırlarını belirlemek gereklidir. Seçilen dil/ler ve incelenecek kavramın dönemselliği yanında hangi yazarların hangi metinleri üzerinden bu çalışmanın yürütüleceği belirlenebilir. Kavram tarihi çalışmalarında genellikle tercih edilen, ilgili kültürün/literatürün kanonik metinleridir. Bu metinlerin tercihinde yazarların ideoloji ve zihniyet eğilimlerini dikkate almak metin havuzunu kapsam geçerliliği yüksek biçimde zenginleştirebilir.

Tarihyazımı Yaklaşımlarını Belirlemek: Gerek metinlerin tarihselliklerini gerekse bu tarihsellik içinde kavramların serüvenini tespit edebilmek için odağa alınan metinlerde görülen farklı tarihyazımı yaklaşımlarını göz önünde tutmak gerekir. Bu metinlerde beliren teorik çerçeveler, seçilen metodolojiler ve yorumlardaki farklılıkları kıyaslamalı bir biçimde tespit etmek, baskın yaklaşımları ve tarihyazımında zaman içinde meydana gelen önemli değişiklikleri dikkate almayı sağlayabilir.

Metodolojilerini ve Kaynaklarını Değerlendirmek: Kavram tarihi çalışanların araştırmalarında kullandıkları birincil kaynakları, arşiv malzemelerini veya ikincil literatür türlerini göz önünde bulundurarak, tarihçilerin anlatılarını oluşturmak için bunlardan nasıl yararlandıklarını ve bunları nasıl yorumladıklarını incelemek önemlidir. Bu bağlamda metni kavram tarihi çalışması için kullanılan tarihçinin tarihçiliğinin analizi de gerek metnin gerekse metindeki kavramın tercih edilme nedeninin anlaşılmasını sağlayabilir.

Yorumlayıcı Çerçeveleri Analiz Etmek: Tarihçilerin eserlerinde kullandıkları yorumlayıcı çerçeveleri ve teorik bakış açılarını inceleyerek bu analizleri şekillendiren temel varsayımları, önyargıları ve ideolojileri belirlemek, bu çerçevelerin kanıtların seçimini ve yorumlanmasını nasıl etkilediğini ve tarihsel anlatıların inşasına nasıl katkıda bulunduklarını düşünmeyi sağlayabilir.

Metnin Döneminin Zihniyetini Göz Önünde Tutmak: İncelenen metinlerin yazıldığı ve yayımlandığı dönemin siyasi, toplumsal, ekonomik yapısal kırılmalarını ve metni etkileyen zihniyet kodlarını göz ününde tutmak, kullanılan kavramların dönemselliğini tespit açısından önemli olacaktır.

Paradigmatik Değişimleri Değerlendirmek: İncelenen metinlerdeki hâkim yorum ve yaklaşımlardaki varsa paradigmatik veya önemli değişimleri tanımlamak, yeni teorik çerçeveler, metodolojik ilerlemeler veya entelektüel eğilimlerin arkasındaki nedenleri değerlendirmeyi mümkün kılabilir.

Tartışmaları ve İhtilafları Tanımlamak: İncelenen metinlere yansıması bakımından tarihyazımı içindeki önemli tartışmaları ve çelişkili yorumları belirlemek, tarihçiler tarafından sunulan farklı bakış açılarını, argümanları ve kanıtları keşfetmeye yardımcı olabilir.

Kavramın Bağlamını Düşünmek: İncelenen kavramı, yer aldığı metnin geniş tarihsel ve entelektüel bağlamı içinde konumlandırmak, benimsenen tarihyazımının ve anlatının gelişimini etkileyen sosyal, politik, kültürel ve entelektüel faktörleri dikkate almak gereklidir. Bu durum metindeki tarihyazımının şekillenmesinde yeri olan tarihsel olayların, toplumsal değişimlerin ve teorik gelişmelerin kavram üzerine etkisini göz önünde bulundurmayı sağlayabilir.

Fikirlerin Gelişimini İzlemek: İncelenen metinlerdeki tarihyazımının, kavramların ve teorilerin gelişimini izlemek, seçilen kavramın anlaşılmasını şekillendiren etmenleri daha iyi anlamaya katkı sunabilir.

Analizleri Birleştirmek, Sentezlemek: Metindeki kavramsal analizle ilgili bulguları diğer analizlerle karşılaştırarak, kavramın dönemsel (eşzamanlı) tanımlamasını ortaya çıkarmak mümkündür. Bunu gerçekleştirirken kavramın bağlamı ve metnin tarihyazımında mevcut olan sınırlamaları ve önyargıları dikkate almak önemlidir.

Kavramların tarihini tarihyazımsal bir analizle ortaya çıkarmak için önerilen bu yeni yaklaşımı takip eden araştırmacılar, belirli bir kavramın ya da kavram setinin tarihsel anlayıştaki gelişimine, tartışmalara ve boşluklara ışık tutan kapsamlı çalışma yürütebilirler. Söz konusu bu kitap projesinde yukarıda ortaya koyduğumuz model üzerinden bir inceleme yapılmaya çalışılmıştır. Böylelikle ortaya çıkacak her bir bölüm yazısının niteliği ve kavram/setinin tarihine yönelik vereceği cevapların tatmin ediciliğinin kullanılan tarihyazımsal inceleme modelinin bir anlamda test edilmesini, yararları ve sınırlılıklarını göstermesi de söz konusu olacaktır.

Şüphesiz ki kavramlar tarihi, bilimlerin kesişme noktasında yer alır. Kavramlar tarihi çalışmaları daha çok da felsefe ve tarihin öncülüğünde gerçekleşmiştir. Müstakil bir alan olarak düşünülürse tarih felsefesi gibi görülebilir. Kavramlar tarihi, kelimeler ve şeyler tarihinin bileşeni olarak bir kavramın anlaşılmasına ilişkin bir yandan sosyal tarih ve düşünceler tarihi, diğer yandan kelimeler tarihi arasında yerleşmiş biçimde kavram dönüşümü ve başarısını (süregelirliğini) konu edebilir.

Kavramlar tarihi bir yönüyle kavramlar adı altında belirli bir konu alanına sahip, bilimsel bir usul ve yöntem gerektirmenin yanı sıra tarihyazımı kaynaklı bir tasvir ve incelemeden hareketle kavramlar hakkında bir tarihyazımına karşılık gelir. Burada kavramsallaştırma ve soyutlama daha çok felsefenin sınırlarında görülürken, içeriği ve anlamsal bağlamını tarihyazımının oluşturması söz konusudur. Bu yüzden bir kavramın hiçbir yorumu tartışılmaz bir otorite talebinde bulunamaz.[60] Zira bir kavramın, tarihsel olanın değişim ve dönüşümü yanında bilme ve araştırma imkânları çerçevesinde anlam kazanacağını unutmamak gerekir. Kaldı ki yeniden vurgulamak gerekirse biricik ve birlikte bir tasvir tarzı ve belirli bir kavramlar tarihi yöntemi yoktur. Zira hiçbir çalışma, kavramlar tarihinin metodolojisi ve teorisi üzerine bağlayıcı biçimde konuşamaz.

Kavramlar tarihi bir kavramın farklı çağlardan çıkan kronolojik manalarının çokluğunu açıklayabilir. Bunu da hem diyakronik hem de senkronik bir bakış açısıyla gerçekleştirebilir. Zira tüm kavramlar kendince "zamansal bir iç yapı"ya sahiptir. Bir kavramın farklı zamansal değerlilikleri vardır. Bir kavram tarihsel tecrübenin çeşitliliğini ve teorik-pratik şey ilişkileri toplamını bir bağlamda birleştirir.

Türkiye'de kavramlar tarihi çalışmalarının ise çok sınırlı olduğu ve yeterli düzeyde bulunmadığı görülebilir. Tarihyazımsal bazı kavram ve terimlerin tarihselliğine yönelik münferit çalışmalar dışında kavramların tarihi daha çok felsefenin konusu olarak görülmüş gibidir. Bu çerçevede Doğan Özlem'in *Kavramlar ve Tarihleri 1 ve 2*[61] adlı kitabından ve Fikret Başkaya editörlüğünde çıkan *Kavram Sözlüğü, Söylem ve Gerçek*'ten söz edilebilir.[62] Çeviri eser olarak ise meşhur Koselleck külliyatından Atilla Dirim'in tercümesiyle çıkan *Kavramlar Tarihi*[63] sayılabilir. Bir de 2022 yılında Armağan Öztürk editörlüğünde yayımlanan *Kavramlar Tarihi Özgürlük*[64] adlı kitabı saymak mümkündür. Bu çalışmada antik dönemden günü-

60. Keskin, *Kavramlar Tarihi Nedir?*, 32.

61. Doğan Özlem, *Kavramların Tarihi 1* (İstanbul: İnkılap Yay., 2003) ve *Kavramlar ve Düşünce Tarihi Çalışmaları / Kavramlar ve Tarihleri 2* (İstanbul: İnkılap Yay., 2006).

62. Fikret Başkaya (ed.), *Kavram Sözlüğü, Söylem ve Gerçek* (Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2005).

63. Koselleck, *Kavramlar Tarihi*.

64. Armağan Öztürk, *Kavramlar Tarihi Özgürlük* (Ankara: *Doğu Batı* Yay., 2022).

müze kadar felsefelerde özgürlük kavramının izi sürülmüştür. Bunlar dışında ünlü Alman kavram tarihçisi Koselleck'in vefatı üzerine Bülent Bilmez'in yazdığı kısa makale/tanıtım dikkate değerdir.[65]

Türkiye'de kavramların tarihi üzerine çalışmaların sınırlı olması, bu konuyla ilgili genel düşünüşün de sınırlı olduğunu gösterir. Bunun nedenlerini anlamak için yapılacak kısa bir sorgulama, olası bazı cevaplar verebilir. Şöyle ki Türk tarihçiliğinin modern dönem öncesi yazım tarzı olan kroniklerde "objektif" bir okuma ve anlama imkânı öngörülmediği için, bunu sunabilecek kavramların üzerinde düşünülmesine ihtiyaç duyulmamıştır. Buna karşın modern süreçte uluslaşmanın etkisindeki ideolojik konumlanmaların modern tarihyazımında etkili olması başka sorunları doğurmasına rağmen, bunlar Türk tarihçiliğinde neredeyse hiç konu edilmemiştir. Tarihçinin görevinin "arşiv temelli" çalışma olduğuna, dolayısıyla ulaştığı eski yazı metinleri okuyarak her belgeden edindiği bilgiyi kendince anlamlandırarak sunmasının tarihçilik için yeterli olduğuna ilişkin yaygın inanış bir anlamda bir konfor yaratmış ve Türk tarihçilerinin geneli bu konforu terk etmek istememiştir. Bu durumun tarihçilik alanındaki incelemeleri de akamete uğrattığı, metodoloji ve tarih felsefesi düşünüş ve çalışmalarını da engellediği düşünülmektedir. Oysa tarihçiyi ve eserlerini incelemenin aslında yapılanın, işin niteliğini ortaya çıkarabilecek bir girişim olduğu unutulmamalıdır.

Türkiye'de tarihyazımı, tarih felsefesi ve metodolojisine yönelik uzun süren bu genel ilgisizliğin sonuç itibariyle kavramlar üzerine düşünülmesine sırayı getiremediği söylenebilir. Adeta düşünce ve zihniyet tarihçiliği de bundan nasibini almış, kayda değer birkaç çalışma dışında maalesef arzu edilen seviyede bir birikim oluşturulamamıştır. Bunun sonucunda Türk tarihçiliğinin "arşiv incelemesi" olarak bilinen ve usta-çırak ilişkisiyle yürüyen genel araştırma ve yazma tarzı dışında herhangi bir yöntem ve yaklaşımı kullanarak yeni bakış açıları ve perspektiflere göre inceleme alışkanlıkları kazanamaması, yazılan eserlerde kavramların genellikle güncel anlamları çerçevesinde "savruk" biçimlerde yer bulmasına yol açmıştır. Yazının girişinde örnek olarak verdiğimiz "vatan" kavramı gibi yüzlerce kavram Türk tarihçileri tarafından incelenmeyi beklemektedir. Bu durum şüphesiz ki ideolojik tercihlerin yanında kavramların tarihi konusunda genel bir bilgisizliği körüklemiştir. Oysa kavramların tarihlerinin bilinip, herhangi bir tarihsel çalışmada kendi dönemsel özgünlükleri ve bağlamsallıkları içinde metinde yer bulmalarının, anlatılmak istenenin tam karşılığını sunma bakımından önemi tartışılamaz.

---

65. Bülent, Bilmez, "Alman Tarihyazımında Öncü ve Ekolüz Bir Tarihçinin Ardından: Begriffsgeschichte'nin Babası Reinhardt Koselleck (1923-2006) ve Tarih Biliminde Yenilik Arayışları", *Tarih ve Toplum, Yeni Yaklaşımlar*, 4 sy. 244, (2006): 9-44.

Kavramlar tarihi günümüz düşün dünyasında daha çok felsefi teorinin bağlamsal yöntemsel aracı olarak bilinir. 20. yüzyılda kavramlar tarihiyle eşzamanlı düşünceler tarihi ve sorunlar tarihi adı altında birçok disiplin projesi geliştirilmiştir. Örneğin tarihçi-iktisatçı-sosyolog Max Weber'in pek çok araştırması bu kapsamdadır ve ülkemizde iktisat tarihçisi Sabri Ülgener zihniyet odaklı tarihsel araştırmanın önde gelen bir temsilcisidir. Yine Şükrü Hanioğlu entelektüel tarihyazımı alanında zikredilmesi gereken diğer önemli bir isimdir. Bilhassa felsefe tarihi yazımının anlamı üzerine geniş bir tartışmaya ve yaygın literatüre önemli katkılarda bulunan kavramlar tarihinin yanı sıra tarihyazımının kavramsal çalışmaları da söz konusudur ki biz bu kitabımızda tarihyazımsal bir kavramlar tarihi çalışmasını amaçladık.

Kavramlar tarihi disiplininin hareket alanında Fransa'da düşüncenin tarihteki rolünü inceleyen düşünceler tarihine zıt bir hareket olarak 20. yüzyıl ortalarında Almanca ve İngilizce konuşulan ülkelerde entelektüel tarih eğiliminin ağır bastığı görülmüştür.[66] Türkiye'de gerek düşünce tarihçiliğinin gerekse zihniyet tarihçiliğinin hâlâ emekleme safhasında olduğu düşünülürse, sınırlı sayıda kavramın tarihselliği üzerine gerçekleştirmeye çalıştığımız bu projenin iyi bir başlangıç olacağı söylenebilir.

66. Koselleck, s.29.

KAYNAKÇA

Aydemir, Şevket Süreyya, *Tek Adam Mustafa Kemal,* İkinci Cilt 1919-1922, 40. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2020.

Aydın, Hasan, "Thomas Aquinasda Nedensellik Sorunu", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 14, sy. 27, 2019, ss.17-56,

Başkaya, Fikret, (Ed.) *Kavram Sözlüğü, Söylem ve Gerçek*, Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara, 2005.

Bavaj, Riccardo, "Intellectual History", Version: 1.0, in: *Docupedia-Zeitgeschichte*, 13.09.2010 http://docupedia.de/zg/bavaj_intellectual_history_v1_en_2010

Bilmez, Bülent, "Alman Tarihyazımında Öncü ve Ekolüz Bir Tarihçinin Ardından: Begriffsgeschichte'nin Babası Reinhardt Koselleck (1923-2006) ve Tarih Biliminde Yenilik Arayışları", *Tarih ve Toplum, Yeni Yaklaşımlar*, 4 (244), 2006, ss. 9-44.

Bouton, C., "Hartog's Account of Historical Times and The Rise of Presentism" *History*, 104 (360), 2019, s. 309-330.

Chomsky, Noam, *Dil ve Zihin, (Language and Mind),* Ayraç Yayınevi, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2001.

Dijk, Van, "Critical Discourse Analysis, The Expression of Ethnic Situation Models in Prejudiced Stories", *Language and Social Situations*, Ed. J.P. Forgas, Springer, New York, 1985, ss.61-79.

Edelstein, Dan, "Intellectual History And Digital Humanities", *Modern Intellectual History*, 13(1), s. 237-246.

Erdoğan, E., "Platon ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 7, 2009, ss. 137-162.

Fendler, L., "The Upside of Presentism". *Paedagogica Historica* 44(6) (2008), 677-690.

Foucault, Michel *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Routledge, London, 2002.

Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013.

Gadamer, H.-G., "Classical and Philosophical Hermeneutics", *Theory, Culture & Society*, 23(1), 2006, s.29–56.

Ginzburg, C. "Disciplines, Serendipity, Case Studies. *European Review*, 28(1), 2020,s. 11-17.

Hampsher-Monk, I. K. Tilmans, F.P.I.M. van Vree, *History of Concepts: Comparative Perspectives*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 1998

Hartley, L.P. *Arabulucu*, çev. Duygu Uğur, İletişim Yayınları, İstanbul, 2022.

Hensley, N. K., "Unquiet Slumbers", *Victorian Studies*, 59(1), 2016, s.113-116.

Höög, Victoria, "What to do with the concept of scientific ethos? Two case studies from the history of philosophy", (Högre seminariet Praktisk filosofi Torsdagen 2 oktober 2008) academia.edu

Javier, Fernández Sebastián, "Intellectual History, Liberty and Republicanism: An Interview with Quentin Skinner", *Contributions To The History of Concepts.* 3, 2007. ss.103-123.

Kansteiner, Wulf, "Hayden White's Critique of the Writing of History," *History and Theory*, 32,(3), 1993, ss. 273–295.

Keskin, Mesut, *Kavramlar Tarihi Nedir?* Avesta Yayınları, İstanbul, 2016.

Koselleck, Reinhart, *Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar* çev. Atilla Dirim, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Kuhn, S. T., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (5. baskı), çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayınevi, İstanbul, 2000.

Küçükdağ, Yusuf, *Karapınar Sultan Selim Külliyesi*, Karapınar Belediyesi, Konya 1997.

Misselbrook, "David Foucault", *British Journal of General Practice*, 63 (611): 2013, s.312.

Nietzsche, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul, 2023.

Özlem, Doğan, *Kavramlar ve Düşünce Tarihi Çalışmaları / Kavramlar ve Tarihleri 2,* İnkılap Yayınevi, İstanbul, 2006.

Özlem, Doğan, *Kavramların Tarihi 1*, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 2003

Öztürk, Armağan, *Kavramlar Tarihi Özgürlük, Doğu Batı* Yayınları, Ankara, 2022.

Perreau-Saussine, E., "Quentin Skinner in Context", *The Review of Politics*, 69(1), (2007), 106-122.

Piaget, J., *Genetic Epistemology*, New York 1970; J. Piaget, *Yapısalcılık*, çev. Ayşe Şirin, Okyayuz Yener, Doruk Yayınları, Ankara, 2008.

Quentin Skinner was interviewed by Javier Fernández Sebastián (Universidad del País Vasco, Spain) at the Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, on March 29, 2006.

Richter, Melvin, "Begriffsgeschichte and the History of Ideas", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 48, No. 2 (Apr. - Jun., 1987), pp. 247-263.

Robinson Daniel S., "Reviewed Work: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Joachim Ritter", *Philosophy and Phenomenological Research,* Vol. 35, No. 4 (Jun., 1975), pp. 595-598.

Rosch, Eleanor, "Cognitive representations of Semantic Categories", *Journal of Experimental Psychology: General.* 104 (3), (September 1975), s. 192–233.

Rothberg, Michael, "Quantifying Culture? A Response to Eric Slauter Get access Arrow", *American Literary History*, 22, 2, 2010, ss. 341–346.

Saussure, F. de, *Genel Dilbilim Dersleri,* çev. Berke Vardar, Birey ve Toplum, Ankara, 1985.

Saussure, F. de *Genel Dilbilim Dersleri,* çev. Berke Vardar, Birey ve Toplum, Ankara, 1985.

Scott, J., "Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays, by Natalie Zemon Davis. Stanford: Stanford University Press, 1975, 362 xviii pp." *History of Education Quarterly*, 18(1), 1977, s.101-103.

Sheehan, James J., "Begriffsgeschichte: Theory and Practice." *The Journal of Modern History*, 50, no. 2 (1978), ss.312–19;

Skinner, Quentin, "Hermeneutics and the Role of History", *New Literary History*, Vol. 7, No. 1, Critical Challenges: The Bellagio Symposium (Autumn, 1975), ss. 209-232.

Skinner, Quentin, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," *History and Theory*, 8/1 (1969), ss.3–53.

Skinner, Quentin, "A Reply to My Critics," in James Tully (ed.), Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics (Princeton: Princeton University Press, 1988, ss.231–288.

Spoerhase, C., "Presentism and Precursorship in Intellectual History", *Culture, Theory & Critique,* 49(1), 2008, ss.49-72.

Tara, Zahra, "Quentin Skinner", editor. Families and States in Western Europe. New York: Cambridge University Press. 2011. ss. viii, 211." *The American Historical Review*, 117, 3, 2012, ss. 922–923.

Tekin, Talat, *Tunyukuk Yazıtı*, Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi 5, Simurg Kitabevi, Ankara, 1994, s.9.

Tiner, Elza C., "Review of Rhetoric Beyond Words: Delight and Persuasion in the Arts of the Middle Ages ed. by Mary Carruthers", *Rhetorica*, 31, (2), 2013, ss. 220-223.

Vygostky, L. S., *Düşünce ve Dil*, çev. S. Koray, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul,1998.

Wellek, René, "Leo Spitzer (1887-1960)", *Comparative Literature*, 12, (4), 1960, ss. 310–334.

Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998.

Yuhanna 1.1, Online: https://www.bible.com/tr/bible/170/JHN.1.1-5.TCL02 (Erişim Tarihi: 17.09.2023).

1. BÖLÜM

DÖNEMLER VE MEKÂNLAR

ORTAÇAĞ: BİR KAVRAMIN ANATOMİSİ

FATİH DURGUN*

* 2004 yılında Ankara Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun oldu. 2007 yılında Bilkent Üniversitesi Tarih Bölümü'ndeki yüksek lisansını "Enlightenment and Reformation in the Historical Writings of Thomas M'Crie" başlıklı teziyle Doç. Dr. Cadoc Leighton danışmanlığında tamamladı. Bilkent Üniversitesi'nde doktora çalışmalarına devam eden Fatih Durgun, 2013 yılında Dr. David Thornton'ın danışmanlığında "Power and Identity in Lancastrian England, 1399-1461: A Study of Historical Writing in the Fifteenth Century" başlıklı teziyle doktor unvanını aldı. Doktora çalışmaları kapsamında TÜBİTAK bursuyla 2010 yılında St. Andrews Üniversitesi'nde Prof. Dr. Chris Given-Wilson'ın danışmanlığında araştırmacı olarak bulundu. 2015 yılından beri İstanbul Medeniyet Üniversitesi Tarih Bölümü Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapan Fatih Durgun, 2019 yılında tarih alanında Türkiye Bilimler Akademisi Üstün Başarılı Genç Bilim İnsanı (TÜBA-GEBİP) ödülüne layık görüldü. 2023-2024'te TÜBİTAK Postdoktora bursuyla Ruhr Üniversitesi-Bochum'da Prof. Dr. Stefan Berger ile birlikte 19. yüzyılda Ortaçağ Avrupa tarihçiliğinin kurumsallaşması üzerinde çalışan Durgun'un araştırmaları genel olarak Avrupa Tarihi alanına ilişkindir. Avrupa tarihinin klasik belgelerinin dışında kalan anlatı kaynakları üzerinde metin-bağlam ilişkisi temelli bir metodolojiyle dünya tarihçiliğinde yükselişte olan kavramlar tarihine, kavramların zaman içinde geçirdikleri tarihi dönüşümlere dikkat çeken çalışmalar yapmaktadır.

GİRİŞ

Yaklaşık 500 ila 1500 yılları arasındaki bin yıllık bir zaman dilimini ifade etmek için olumsuz bir içerimle icat edilen ve "karanlık çağ" imgesiyle ilişkili olarak gelişen ortaçağ kavramı, *orta dönem* fikri şeklinde ve Rönesans düşünce dünyasının tarihsel anakronizminin bir ürünü olarak Kuzey İtalya'da ortaya çıkmış, 17. yüzyılda "ortaçağ" ve "ortaçağlar" biçiminde kavramsal olgunluğa ulaşmaya başlamıştır. 18. yüzyılda Aydınlanma tarih düşüncesinde ileri/geri retoriğinin genelgeçer bir kabul hâline gelmesiyle birlikte, Aydınlanmanın batıl inançlardan arındırılmış ilerici, akılcı ve aydınlık yönlerine tam zıt olacak şekilde ortaçağın karanlık, hurafelerle dolu, akılcılıktan uzak, klasik dünya mirasının kültürel, siyasi ve toplumsal açılardan felce uğratıldığı bir dönem olarak resmedilmesi yaygın hâle gelmiştir.[1]

19. yüzyılda romantik milliyetçiliğin yükselişiyle birlikte tabiri caizse ulusal tarihlere köken oluşturacak şekilde ortaçağın nostaljik bir geçmiş biçiminde rehabilite edilmesiyle kavramın olumsuz yönleri törpülenmeye çalışılmıştır. Bu rehabilitasyon çabası ortaçağ zihniyet, yaşayış, duyuş tarzları ve âdetlerine yönelik nostaljik ve anakronik bir ilgi olarak "ortaçağcılık" (*medievalism*) ve gotik uyanış (*Gotik Revival*) biçiminde tezahür etmiştir.[2] Ortaçağ kavramının rehabilitasyonu çelişkili bir durumun da ortaya çıkmasına neden olmuştur; çünkü bir taraftan Rönesans düşüncesinde doğan ve Aydınlanma ile olgunlaşan anakronik ortaçağ kavramsallaştırmasının yarattığı ortaçağ imgesinin romantik milliyetçiliğin siyasal idealleri çerçevesinde düzeltilmeye çalışılması tam tersi açıdan başka bir çarpık anlayışa ve anakronizme yol açmıştır. Geleneğin nostaljik biçimde şimdiki zamanın olumsuzluklarına çözüm üretebilecek bir kaynak olduğu fikrinin romantik milliyetçilik temelinde gelişimi, ortaçağ ile şimdiki zaman arasında sadece organik bir devam-

---

1. Ortaçağ kavramının ortaya çıkışı, gelişimi ve farklı alımlanmaları üzerine özellikle şu çalışmalara dikkat çekmek gerekir: Fred. C. Robinson'un "Medieval, the Middle Ages", *Speculum* 59, sy. 4 (1984): 745-756; E.G. Stanley, " The Early Middle Ages = The Dark Ages = The Heroic Age of England and in English", *The Middle Ages after the Middle Ages*, ed. Marie-Françoise Alamichel ve Derek Brewer (Cambridge: D.S. Brewer, 1997), 43-50; Nathan Edelman, "The Early Uses of Medium Aevum, Moyen Age, Middle Ages", *Romantic Review* 19 (1938), 3-25; Uwe Neddermeyer, *Das Mittelalter in der deutschen Historiographie vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, Geschichtsgliederung und Epochenverständnisin der frühen Neuzeit* (Köln: Böhlau Verlag, 1988), özellikle 147-201; George L. Burr, "How the Middle Ages Got Their Name", *The American Historical Review* 20, sy. 4 (1915): 813-814; Fatih Durgun, "Rönesans'tan 19. Yüzyıla Avrupa Tarihyazımında İlerleme Fikri, Dönemselleştirme ve Orta Çağ Avrupa Tarihi Algısı", *İnsan ve Toplum* 3, sy. 6 (2013): 283-304; Walter Kudrycz, *The Historical Present: Medievalism and Modernity* (Londra: Continuum, 2011).

2. Bu kavramlar ilk kez İngilizcede kullanılmıştır. Ortaçağa yönelik modern ilginin her zaman tek yönlü nostaljik bir olumlama olmadığını da saptamak gerekir. Modern politik amaçlara göre meşrulaştırma yapmak için de geçmişi olumsuzlamak ve araçsallaştırmak diğer bir seçenektir. Louise D' Arcens, "Introduction: Medievalism: Scope and Complexity", *The Cambridge Companion to Medievalism* içinde, ed. Louis D.'Arcens (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 4.

lılık olduğu düşüncesini yaratmakla kalmamıştır. Bir yandan ortaçağ kavramına olumlu bir anlam yüklenmiş, öte yandan nostaljinin neden olduğu tahrifatla bu dönemin sağlıklı bir şekilde anlaşılması ve değerlendirilmesi zorlaşmıştır. Ayrıca ortaçağ kavramının yerleşik olumsuz içerimi modern ilerlemeci tarih düşüncesinin egemenliği nedeniyle varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Bu da entelektüel ve akademik çevrelerde başka türden bir çelişkiye neden olmuştur. Kuşkusuz ulusal tarih yazımlarının, ulusların ortaçağ geçmişleriyle kurmak istediği doğrudan ve pozitif içerikli bağlantı ortaçağın zengin ve çeşitlilikler içeren dünyasını daha fazla, daha yakından ve daha tutkulu bir biçimde irdelemeye kapı aralamıştır. Fakat ilerlemeci tarih düşüncesinin her bir dönemi, kendisinden önceki dönemden her açıdan daha iyi ve daha ileri görmeyi gerektirmesi ortaçağa ait unsurların ancak modern zamanlara yaptığı etkiler ve çoğu kez de olumlu katkılar ölçüsünde değerlendirilmesine yol açmıştır. Bu durum, ortaçağa büyük değer atfedenleri ve onu akademik bir araştırma konusu olarak inceleyen profesyonel tarihçileri açmaza düşürmüş, Rönesans ve Aydınlanma düşüncelerinin yarattığı anakronik ortaçağ kavramının neden olduğu ortaçağ imgesi düzeltilmeye çalışılırken, geçmişin hem ulusal kimlik inşası hem de mevcut durumun meşrulaştırılması için kullanılması, kavramın tahrifatını devam ettirmiştir.[3]

Öte yandan ortaçağ kavramıyla ifade edilen zaman aralığının kapsamı da kavrama yüklenen olumsuz anlamlar kadar keyfi bir niteliğe sahip olmuştur. Ortaçağın başlangıcı denince çoğunlukla Batı'daki son Roma İmparatoru Romulus Augustulus'un (ö. 476'dan sonra) Odoacer (ö. 493) tarafından tahttan indirilmesiyle Roma İmparatorluğu'nun Batı'da fiilen ortadan kalktığı 476 tarihi akla gelmektedir. Fakat bazen imparatorlukta Constantinus (ö. 337) ve Licinius'un (ö. 325) emriyle çıkarılan Milano Fermanı ile Hıristiyanlara dinlerini yaşama özgürlüğünün tanındığı ve Hıristiyanlığın "meşruiyet kazandığı" 313 yılı, bazen tarihsel bir dönemlendirme olarak antik ve modern arasında bir ortaçağ kavramsallaştırmasının literatürde yerleşik hâle gelip popülerleşmesinde belirleyici olan ve makalenin ilerleyen sayfalarında değerlendirilecek Alman tarihçi Christopher Cellarius'un (Keller, ö. 1707) *Historia medii aevi a temporibus Constantini magni ad Constantinopolim a Turcis captam* (1688) adlı eserinde önerdiği üzere Constantinus'un mutlak imparatorluk otoritesini tesis ettiği 324 tarihi esas alınmıştır. Yine aşağıda bahsi geçecek Rönesans tarihçi ve düşünürü Flavio Biondo'nun (ö. 1463) perspektifinden Roma'nın Vizigotlar tarafından yağmalandığı 410 veya İslâm'ın Hz. Muhammed'in vefatının ardından hızla

3. Bu anakronizm, farklı ulusal bağlamlarda alternatif ulusal tarihlerin ortaya çıkışı ve gelişiminde çok somut biçimde görülebilir. Avrupa bağlamında böylesi bir alternatif arayışı, Roma emperyal geleneğini kendi politik amaçları uğruna kullandığı düşünülen 19. yüzyıl Fransız emperyalizmine tepki olarak gelişmiştir. Bu konuda yararlı bir derleme: Patrick J. Geary ve Gábor Klaniczay (ed.), *Manufacturing Middle Ages: Entangled History of Medievalism in Nineteenth-Century Europe* (Leiden: Brill, 2013).

yayılmaya başladığı 632 yılları da Batı'da ortaçağın başlangıcı için dönüm noktası tarihler olarak görülebilmiştir.[4] Ortaçağın sona eriş tarihi için ise Rönesans'ın yeni bir düşünsel hareket ve zihniyet biçimi olarak geliştiği 15. yüzyıl kabaca benimsenmiştir. Tarihlendirmede Cellarius ile başlayarak 1453'te İstanbul'un fethi, 1492'de Yeni Dünya'nın keşfi, hatta biraz daha geç bir tarih olarak Martin Luther'in 1517'de Papalığa başkaldırısıyla Reformasyonun doğuşu ve çok daha ileri bir tarihte gerçekleşen Otuz Yıl Savaşları (1618-1648) sonunda imzalanan Vestfalya Barışı gibi olgular da eklenebilmiştir.[5] Dolayısıyla tarihsel bir kurgu hâlinde ortaçağın başlangıç ve bitişine yönelik öneriler doğaldır ki keyfilikten kaynaklı bir belirsizlik içermektedir. Bu belirsizliğe son vermek, kavramın bir Rönesans kurgusu olarak ortaya çıkması nedeniyle beyhude bir çaba olmakla beraber, klasik ortaçağ tarihi dönemlendirmesinden tatmin olmayan önde gelen Fransız ortaçağ tarihçisi Jacques Le Goff'un (ö. 2014) özellikle *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?* (Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?) adlı eserinde Batı'da 2. ve 3. yüzyıllardan Endüstri Devrimi'ne kadar uzanan süreci birçok alanda var olan ortak özellikler ve tarihsel devamlılık ekseninde "uzun ortaçağ" olarak kavramsallaştırması tarihçiler arasında belirli bir heyecan uyandırmış, fakat bunu temellendirmeye yönelik argümanlarının zayıflığı ve başka türden bir anakronizme düştüğü eleştirileriyle genelgeçer kabul görmemiştir.[6]

Ortaçağ kavramının ortaya çıkışı ve alımlanmasındaki dönüşüm kadar, bu kavramla ifade edilen zaman aralığı da keyfi ve öznel yargılara sahip düşünür ve tarihçilerin bakış açılarının ürünüdür ve dolayısıyla ortaçağ kavramı Rönesansta orta dönem fikri olarak doğduğundan beri kaçınılmaz biçimde anakronik şekilde tahrif edilmiştir. Bu bağlamda, ortaçağ kavramının ortaya çıkışından günümüze kadar alımlanmasındaki dönüşüm süreci ve ortaçağ dönemselleştirmesinin sorunlu yönlerinin genel çerçevesini çizdikten sonra şimdi kavramın gelişim ve dönüşümünün detaylı bir analizini yapmak mümkündür.[7]

---

4. Winston Black, *The Middle Ages: Facts and Fictions* (California ABC Clio, Santa Barbara, 2019), 6. Stanley, "The Early Middle Ages", 43-44.

5. Frederick Christian Bauerschmidt, "The Middle Ages", *The Blackwell Companion to Catholicism* içinde, ed. James J. Buckley, Frederick Christian Bauerschmidt, Trent Pomplun (Oxford: Wiley Blackwell, 2011), 50.

6. Maria Eugenia Bertarelli ve Clínio de Oliveira Amaral, "Long Middle Ages or appropriations of the medieval? A reflection on how to decolonize the Middle Ages through the theory of Medievalism", *História da Historiografia* 13, sy. 33 (2021): 97-130. Pierre Savy, "Pieces of History: Jacques Le Goff on Historical Periodization", booksandideas.net, 20 Kasım 2014, 1-4. İlk baskısı Fransızca olarak laviedesidees.fr'da 2 Nisan 2014'te, Institut Français'nin desteğiyle Michael C. Behrent tarafından çevrildi.

7. Her bir ulusal tarihyazımı geleneğinin kendi ulusal ortaçağlarının ne zaman başlayıp ne zaman bittiğine yönelik oluşturduğu şablonlar da önemli bir değerlendirme konusu olabilir. Fakat bu çalışmada evrenselleştirilmiş bir Avrupalı kavram olarak genelleyici biçimiyle ortaçağ kavramı tartışıldığı için bu değerlendirmeye girmiyoruz.

Eğer Rönesansın yeni bir tarih anlayışına sahip olduğu iddia edilecekse, orta dönem kavramının erken dönem Rönesansının önde gelen isimlerinden şair Francesco Petrarca (ö. 1374) tarafından şekillendirilmesiyle birlikte "tarihsel süreksizlik" fikri çerçevesinde bu yeni tarih görüşüne can verdiğini söylemek yerinde olur.[8] Petrarca gibi Rönesans düşünürlerinin, antikitenin yeniden dirilişi anlamında klasik dünya ile kurmak istediği dolaysız bağlantıya engel teşkil eden, hor görülmesi ve aslında tamamen reddedilmesi gerektiğine inanılan bir orta dönem icadı, Rönesans düşünürlerinin antik bilgeliğin yeni peygamberleri olma misyonunu kuvvetlendirecek bir araçtı. Bu anlamda, ancak Rönesans ile antikite arasında bir dönem düşüncesi Rönesans düşünürlerinin kendilerine yükledikleri misyonu anlamlı kılabilecek ve onları, klasik bilgeliğin vârisleri hâline getirebilecekti. Diğer taraftan, antikitenin yeniden doğuşuna vesile olmaları bir anlam ifade edecekse, klasik bilgeliğin zihinlerde soluk bir hatıraya dönüşmesine neden olan bir orta dönem icadı bu misyonun olmazsa olmaz bir parçasıydı. Dolayısıyla olumsuz bir anlam içeriğiyle icat edilen orta dönemin Rönesans hassasiyetlerinin ve duygularının bir ifadesi olarak 15. yüzyılda Rönesansın doğduğu İtalya coğrafyasında ortaya çıkması tesadüf değildi. Fakat Rönesans ile antikite arasında bir orta dönem fikri, Roma mirasını sahiplenmeye hevesli Rönesansın Kuzey İtalya şehirlerindeki düşünürler arasında doğsa da ortaçağ biçiminde kavramsallaşması Kuzeybatı Avrupa'da gerçekleşti ve olgun bir kavram hâline gelmesi de çok kısa bir sürede olmadı.

"Ortaçağ" kavramının literatürde yer bulup olgunlaşmasından önce, bütünüyle ortaçağa referansla "karanlık çağ" imgesi geç ortaçağ ve Rönesans düşüncesine 14. yüzyılda Petrarca aracılığıyla girmişti. Fakat Petrarca "karanlık çağ" ya da "karanlık çağlar" kavramını kullanmamış, Klasik çağ ile kendi içinde bulunduğu ve geçip gitmekte olan çağı "aydınlık" ve "karanlık" metaforlarıyla karşıt biçimde konumlandırdığı için "karanlık çağlar" kavramsallaştırmasına önayak olmuştu. Petrarca içinde bulunduğu çağın "değersiz" olduğunu düşünüyordu. Klasik kaynakları "yeniden keşfetme" ve "yeniden yorumlama" ihtiyacı, içinde bulunduğu ve yakın geçmişindeki anlayış ve yorumlama biçimlerine duyduğu memnuniyetsizlikten kaynaklanıyordu. Bu durum da "tarihsel süreksizlik" temelinde yeni bir tarih anlayışı geliştirebilmesine olanak sağladı.[9] "Karanlık" ve "aydınlık" metaforları Ortaçağda Hıristiyanlığın "aydınlık" ve ilahi, paganizmin "karanlık" ve şeytani olanı temsil etmesi biçiminde dinsel bir çerçevede kullanılmakla beraber, Petrarca bu metaforları bambaşka biçim-

8. Charles G. Nauert, *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*, çev. Bahar Tırnakçı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2021), 52. Durgun, "Rönesans'tan 19. yüzyıla", 287-289.

9. Nauert, *Avrupa'da Hümanizma*, 25-26.

de kullanarak sekülerleştirdi.[10] "Africa" isimli epik şiirinde Latince karanlık anlamına gelen *tenebrae* kelimesini kullanarak, "Karanlık parçalandığında, gelecek nesiller antik geçmişin berrak ihtişamına giden yolu bulmayı başarabilirler"[11] ifadesiyle kendi dönemini dağılmakta olan bir karanlık çağ, antik dönemi ise aydınlık bir geçmiş şeklinde tasvir ediyordu. Petrarca kuşkusuz inançlı bir Hıristiyandı fakat Roma Hıristiyan mirasının aydınlığının Cermen kabilelerin Avrupa'yı istila etmesiyle birlikte karanlık bir örtüyle kaplandığını düşünüyordu.[12] Özellikle İtalyan topraklarının parçalı siyasi yapısı, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun bu topraklarda 11. yüzyıldan beri otoritesini tesis etmeye çalışmasından dolayı Cermenlerle yaşanan sorunlar ve Eski Roma ihtişamının hem düşünsel ve edebi hem de siyasi ve toplumsal açılardan artık mazide kalmış olması,[13] Kuzey İtalya'daki Toskana bölgesinin Arezzo şehrinde doğmuş şair Petrarca'nın duygusal tepkisini ve oldukça seküler bir karanlık/aydınlık metaforu geliştirmesini anlamlı kılıyor.

Petrarca'nın yukarıda alıntılanan dizeleri daha iyi bir gelecek ile ihtişamlı bir geçmiş arasında karanlık bir orta dönemin varlığına işaret etmesiyle önce orta dönem fikrine, sonrasında da ortaçağ kavramının gelişimine zemin hazırlayacaktı. Yine Petrarca'nın dizelerinden de anlaşılacağı üzere, Rönesans tarih düşüncesi burada farklı bir yol izlemeye de başlayacaktı. Zira ortaçağ Latin Hıristiyan dünyasında Eski Ahit'e referansla iki tür evrensel tarih modeli öne çıkıyordu. Bunlardan birincisi, özellikle ortaçağ Batı düşüncesinin kurucu isimlerinden Aziz Augustinus (ö. 430) tarafından geliştirilen şekliyle Tanrı'nın Dünya'yı altı günde yaratıp yedinci gün dinlenmesine atıfla dünya tarihinin yaşlılığa doğru giden bir insan gibi tasavvur edilerek İsa'nın ikinci gelişinden önce biner yıllık devrelerle altı çağa bölünmesiydi. Yedinci gün ise ölümden sonraki ebedi istirahati simgeliyordu. Bu çerçevede, belirlenen biner yıllık altı dönem şu şekilde tasnif ediliyordu: Adem'den Nuh Tufanı'na (*infantia*, emekleme/bebeklik), Nuh Tufanı'ndan İbrahim'e (*pueritia*, çocukluk), İbrahim'den Davud'a (*adulescentia*, ergenlik), Davud'dan Yahudilerin Babil tutsaklığına (*inventus*, gençlik), Babil tutsaklığından İsa'nın yeryüzüne gelişine (*gravitas*, olgunluk), İsa'nın yeryüzüne gelişinden yeryüzüne ikinci gelişine kadarki süre (*senectus*, yaşlılık).[14] Bunun yanı sıra bir diğer Eski Ahit kaynaklı tarih

10. Theodor E. Mommsen, "Petrarch's Conception of the 'Dark Ages'", *Speculum* 17, sy. 2 (1942): 226-242.

11. Petrarca, *Africa*, ed. Léonce Pingaud (Paris: Ernest Thorin, 1872), IX: 456-457, 360.

12. Petrarca ilk kez 1337'de Roma'yı görmüş ve görkemini yitirmiş bir şehirle karşılaştığında büyük hayal kırıklığına uğramıştı. Mommsen, "Petrarch's Conception", 230.

13. William A. Green, "Periodization in European and World History", *Journal of World History* 3, sy. 1 (1992): 13-53.

14. *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik (Apokrif) Kitaplar*, Yaratılış 2:1-3 (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2015), 3. *A Select Library of the Nicene and Post Nicene Fathers of the Christian Church, Vol: II, St. Augustine's City of God and Christian Doctrine*, ed. Philip Schaff (Buffalo: The Christian Literature Company, 1886), 1-511, Chapter XXX, s. 511.

modeli de dört imparatorluk/krallık düşüncesiydi. Eski Ahit'in *Daniel Kitabı*'ndaki bazı bölümlerin yorumlarına dayanılarak tarihsel süreç içerisinde Dünya'nın son bulmasından önce dört evrensel imparatorluğun birbirlerini takip edeceği, bunların da sırasıyla Babil, Pers, Yunan (Makedon) ve Roma İmparatorlukları olduğu düşünülüyor, Roma'nın ebediliğinin ortaçağda Kutsal Roma İmpararorluğu'nda sürdürüldüğüne inanılıyordu.[15] Böylece "tarihsel teleoloji"ye ruhani bir boyut kazandırılmıştı.[16]

Petrarca'nın öncüsü olduğu Rönesans geçmiş algısı bu iki kurtuluşçu teolojik tarih modelinden farklı olarak klasik çağın yüceltilmesiyle, ara bir gerileme ve çöküş dönemi olduğu ve insanın kendi iradesiyle daha iyi bir gelecek kurabileceğine dair güven telkin etmesiyle oldukça yenilikçi bir seküler perspektif sunuyordu. Bu yeni tarih algısı özellikle hümanist tarihçi Flavio Biondo'nun (ö. 1463) 1439 civarında başlayıp 1442 yılında taslak olarak tamamladığı ve son şeklini 1452 yılında verip 1453'te yayımladığı *Historia ab inclinatione Romanorum imperii* (Roma İmparatorluğu'nun Parçalanmasından Bu Yana Tarihin On Yılları) adlı eserinde somutlaşıyordu. Biondo hiçbir zaman ortaçağ (*Medium Aevum*) kavramını kullanmadı, fakat üçlü taksimata dayalı bir tarih modellemesi geliştirdi. Biondo, Roma'nın Vizigotlar tarafından yağmalandığı 410 yılından (Biondo 412 olarak veriyor) eserini tamamladığı 1442 yılına kadarki süreyi orta dönem şeklinde algılayarak Roma'nın Batı'daki çöküşüne üzülüyor; kendi döneminde İtalyan şehirlerinin güçlenip zenginleşmelerinden cesaret alarak Venedik, Siena ve Floransa gibi şehirlerin İtalyan topraklarını, Roma'nın çöküşüyle birlikte kaybolan eski ihtişamına kavuşturabileceğini hayal ediyordu.[17] Benzer şekilde bir başka İtalyan hümanist tarihçi Leonardo Bruni (ö. 1444) de 1415-1444 yılları arasında tamamladığı *Historiarum Florentini populi libri XII*'de (Floransa Halkının Tarihinin On İki Kitabı) üçlü bir tarihsel dönemlendirme yapmıştı. Bruni, Batı'daki son Roma İmparatoru Augustulus'un Odoacer tarafından tahttan indirilmesiyle İtalyan şehirlerinin gerileme sürecine girdiğini, bunun artık 13. yüzyılda şehirlerin Kutsal Roma İmparatorluğu'nun egemenlik dayatmalarına karşı koymayı başararak siyasal özgürlüklerini tesis etmeye başladığını ve güçlerini artırmalarıyla değiştiğini düşünüyor,[18] Rönesans tarih dü-

---

15. *Kutsal Kitap*, Daniel:2., 7. 8. Bölümler. Green, "Periodization in European and World History", 16-17.

16. Walter Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power* (Londra: Routledge, 2010), 234.

17. Denys Hay'in *Renaissance Essays* (Londra: The Hambledon Press, 1988) içinde "Flavio Biondo and the Middle Ages", 35-66 başlıklı bölüm. Yazının bu kısmını, Biondo'nun tarihçiliğiyle ilgili klasikleşmiş bu çalışmadaki Biondo'nun modern edisyonuna ulaşamadığım eserinden alıntılar ve analizlere borçluyum.

18. James Hankins, "Introduction", Leonardo Bruni, *History of the Florentine People, Vol: 1 Books 1-4*, ed. ve çev. James Hankins, *The I Tatti Renaissance Library*, Harvard University Press, Cambridge: Massachusetts 2001, s. xvii-xviii . Bu bakış açısı Bruni'nin eserinin bütününde gözlemlenmektedir. Ayrıca

şüncesinin bir göstergesi olarak kendi yaşadığı çağdaş/modern dönemin geleceğe umutla bakılmasına kapı aralayacağını öngörüyordu. Böylece Petrarca'nın karanlık/aydınlık metaforu çerçevesinde zemin oluşturduğu orta dönem fikri, Rönesans düşüncesinde insan failliğinin dünyayı değiştirebileceği ve klasik dönemin yeniden doğuşunu sağlayabileceği tasarımıyla geleceğe dönük iyimser bir tarih algısı kurarken orta dönem ile yaşanan çağdaş zaman arasında tarihsel bir süreksizliği temel alıyordu.

ORTAÇAĞ KAVRAMININ DOĞUŞU

Orta dönem fikrinin gelişimi doğal olarak kavramsal yeniliklere de yol açtı. *Medium Aevum*'dan önce orta dönem/mevsim/çağ anlamına gelecek şekilde *Media tempestas* kavramına ilk kez 28 Kasım 1469'da, Aleria piskoposluğu görevini yürüten Giovanni Andrea Bussi'nin (ö. 1475) Papa II. Paulus'a (ö. 1471) ithafen yazdığı bir mektupta rastlanmıştır. Bu mektupta 1464 yılında Todi'de ölen ve 1459'dan öldüğü tarihi kadar kâtipliğini yaptığı döneminin ünlü Alman din adamı ve âlimi Kardinal Cusalı Nicholaus'a hürmet ve şükranlarını ifade eden Andrea, Almanlar arasında belagat ve Latinceye hâkimiyette böylesi maharetli bir kişiyi bulmanın zor olduğunu belirterek, onun sadece eski çağlara ait bilgileri hatırlamada değil, orta dönemden çağdaşı olduğu döneme kadar tarihi olayları hatırlayıp bilmede de mahir olduğunu belirtiyordu.[19] Andrea'nın *Media tempestas* kavramını kullanması olumsuz bir içerime sahip olmasından ziyade Petrarca, Biondo ve Bruni'de görülen Rönesans insanının kendini merkeze alan bilinçliliği ve antikiteyle kendi yaşadıkları zaman arasında orta bir dönem/çağ olduğunun bir din adamı tarafından kavramsallaştırılması yönüyle önemlidir.[20]

Rönesans hümanist düşüncesi ve geçmiş algısının oldukça seküler boyutlu ortaçağ yorumu, Rönesans yazarlarının kendi yaşadıkları dönemle yeniden doğuşuna vesile olacakları klasik çağ arasına yerleştirdikleri orta dönemin kuşkusuz gittikçe olumsuz bir gözle görülmesine zemin hazırlıyordu. Ancak Rönesansta sekülerleşen bir tarih görüşüyle değerlendirilen ortaçağı tam anlamıyla olumsuzlayan geçmiş algısı, yeni ve daha sert niteliklere sahip bir kurtuluşçu teoloji olan Protestanlık ta-

---

eserin yine Hankins tarafından yapılan Vol: 2: Books 5-8 (2004) ve Volume 3: Books 9-12 (2007) edisyonlarına da bakılabilir.

19. Stanley, "The Early Middle Ages", 4 4, 3 numaralı dipnotta mektubun bu kısmının Latince orijinali bulunmaktadır.

20. Bussi'nin kavramsallaştırmasını değerlendiren önemli bir çalışma: T. Ricklin, "Giovanni Andrea Bussi und die media tempestas oder was die Geschichte von einem Esel lehrt", *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2 (2004): 5-47.

rafından biçimlendirildi. Bu bağlamda, tarihin yeni bir teolojik yorumu ortaçağ algısına da sirayet etmiş oldu. Martin Luther'in 1517'de başlattığı Protestan Reformasyonunun takipçileri erken dönem Hıristiyanlığı ile Reformasyon arasındaki dönemi Hıristiyanlığın papalık eliyle yozlaştırılmasının tarihi olarak okuyordu. Dolayısıyla neredeyse Batı Roma İmparatorluğu'nun ortadan kalktığı, bunun neticesinde papalığın siyasal boşluktan yararlanarak sadece dini değil aynı zamanda siyasal bir otorite kaynağı olmaya başladığı, Batı'da manastır sistemi ve keşiş yaşamının kurumsallaşmaya yöneldiği 5. yüzyıl sonları ve 6. yüzyıldan Protestanlığın 16. yüzyıl başlarındaki doğuşuna kadar geçen süre, Protestanların gözünde Deccal'i (Antichristus) temsil ettiğine inanılan Katolik Kilisesi'nin neden olduğu karanlık bir orta dönem olarak değerlendiriliyordu. Bu bakış açısının yerleşik hâle gelmesinde Histrialı (Istria) Lutheryen reformcu Matthias Flacius Illyricus'un (ö. 1575) ilk kez 1559-1574 tarihleri arasında yayımlanan *Centuriae Magdeburgenses* (Magdeburg Yüzyılları)[21] ve İngiliz reformcu John Foxe'un (ö. 1587) 1563'te yayımlanan ve yaygın olarak *Book of Martyrs* (Şehitler Kitabı)[22] adıyla bilinen eseri çok etkili oldu. Her iki eserde de Lutherci Reformasyon, erken Hıristiyanlık sonrası Papalığın yozlaştırdığı saf ve hakiki dini yapının özüne dönüşü simgeliyordu. Bunun için de Katolik zulmüyle şehit edilen gerçek Hıristiyanlığın temsilcisi Protestanlar ile Roma zulmüyle şehit olan ilk Hıristiyanlar arasında benzerlik dile getirilerek Roma Katolik Kilisesi'ne saldırının haklılığı temellendirilmeye çalışılıyordu.[23] Böylece Martin Luther'in Katolik Kilisesi'ne başkaldırısı, Protestan din adamlarının kilise tarihleri aracılığıyla, çoğunlukla inançlı Katolik olan Rönesans hümanistlerinin çok da tasvip etmeyeceği bir şekilde ortaçağ ile karanlık çağ imgelerinin dinsel bir temelde özdeşleştirilmesiyle sonuçlanacaktı. Kuşkusuz, Desiderius Erasmus (ö. 1536) örneğindeki gibi, Rönesans hümanist din adamı ve düşünürleri, Hıristiyan hümanizmi çerçevesinde düşünerek, ortaçağ skolastik düşünce ve araştırma yönteminin yetersizliğine, ortaçağda klasik öğrenimin, dillerin ve kültürün gerileyişine hayıflanıp kurumsal kilisenin ruhban zümresinin kontrolünde uzun bir süredir yozlaşma içinde olduğunu dile getirip ya-

---

21. *Centuriae Magdeburgenses* Magdeburg'da başlamış ve aslında birçok Lutherci din adamının katkılarıyla hazırlanmış bir projeydi. 1-13. yüzyıllar arasını kapsayan eser, eleştirel tarihsel yöntemi kullanmasıyla tarihyazımsal açıdan çok değerli görülmüştür. Harald Bollbuck "Searching for the true religion: the Church History of the *Magdeburg Centuries* between critical methods and confessional polemics", *Renaissance Studies* 35, sy. 1 (2021): 100-117.

22. Asıl başlığı *Actes and Monuments of these Latter and Perillious Days, Touching Matters of the Church.* Eser, erken Hıristiyanlığın şehitlerinden başlayarak Kraliçe Mary döneminde İngiltere'de Protestanlara yapılan zulümlere kadar gelir. Eserde merkezi vurgu İngiltere'de Katolik Kilisesi'nin yozlaşma ve zulümleri olmakla beraber genel mahiyette Papalık yozlaşması ve Engizisyon'dan da bahsedilmektedir: *John Foxe's The Acts and Monuments Online*, https://web.archive.org/web/20151115193221/http://www.johnfoxe.org/

23. Frans van Liere, "Was the Medieval Church Corrupt?", *Misconceptions About the Middle Ages*, ed. Stephen J. Harris ve Bryon L. Grigsby (Londra: Routledge, 2008), 32-33.

zıyor; böylece hem klasik kültürün zirvede hem de Hıristiyanlığın saf ve bozulmamış hâlde var olduğu bir "altın çağ"a özlem duyuyorlardı.[24] Fakat ne tam anlamıyla Katoliklik karşıtı bir tutum takınıyor, ne papalığı karanlık ve geçmiş bir çağın temsilcisi olarak adlandırıyor ne de bugüne miras kalan şekliyle bir ortaçağ kavramsallaştırması yapıyorlardı.[25] Bu bağlamda, Luther ve Calvin'in Katoliklik karşıtı teolojisini tarihyazımlarına esas alan Protestan Kilise tarihçilerinin Rönesanstaki ortaçağ imgesini tam anlamıyla tahrif ettiği söylenebilir.

Bu tür bir tahrifata Katolik kilise tarihyazıcılarının karşı argümanlar üretmesi kaçınılmazdı. İtalyan Kardinal Caesar Baronius'un (ö. 1607) apolojik tarzda kaleme aldığı ve 1588-1607 tarihleri arasında yayımlanan *Annales Ecclessiastici* (Kilise Yıllıkları), kilisenin ilk on iki yüzyıllık tarihini Katoliklik perspektifinden değerlendirirken ironik biçimde "karanlık çağ" (*saeculum obscurum*) kavramsallaştırmasının ilk kullanımını da içerecekti. Baronius, Karolenj İmparatorluğu'nun kapsayıcı ve bütünleştirici bir imparatorluk olmaktan çıkıp küçük devletçiklere bölündüğü 888 yılını, Papa Formosus'un 896 yılındaki ölümünden sonraki papalık yönetimlerinin yozlaşmalarını ve bundan da önemlisi aslında kendisinin doğrudan belirttiği şekliyle döneme ilişkin değerlendirme yapmayı mümkün kılacak kaynakların yetersizliğini de dikkate alarak neredeyse Gregoryen reformların ilk emarelerinin Papa II. Clemens'in 1046 yılında papa olmasıyla görülmeye başlanmasına kadar uzanan dönemi "karanlık çağ" olarak adlandırmıştır. Baronius'a göre "yeni başlayan bu çağ" içerdiği "acımasızlık" ve "iyi şeyler açısından kısırlığıyla pekâlâ demir", "rezillikleri ve kötü olan şeylerin bolluğuyla kurşuni" ve "yazar yoksunluğuyla da karanlık şeklinde adlandırılabilirdi".[26] Fakat "orta dönem" fikri gibi "karanlık çağ" kavramı da Protestan kilise tarihçileri tarafından bütün bir ortaçağdaki papalık yönetimi ve Hıristiyanlık anlayışını olumsuz bir şekilde nitelendirmek için bambaşka bir forma sokulup genelleştirilecekti. Öyle ki "karanlık çağ" kavramını İngilizce literatürde ilk kez kullanan erken Aydınlanma dönemi İskoç din adamı ve kilise tarihçisi Gilbert Burnet (ö. 1715), 1679-1715 arasında üç cilt olarak yayımlanacak *The*

---

24. Bard Thompson, *Humanists and Reformers: A History of the Renaissance and Reformation* (Wm. B. Eerdmans Publishing, Co, 1996), 31. István Bejczy, *Erasmus and the Middle Ages: The Historical Consciousness of a Christian Humanist* (Leiden: Brill, 2001), 104-128.

25. Erasmus, Reformcuların yaklaşımlarına her zaman mesafeli durmuştur. Petrarca, Biondo, Bruni vd. Rönesans düşünürlerinin Hıristiyanlığından şüphe etmek mümkün değildir. Örneğin, 4. yüzyılda İmparator Constantinus'un Papa I. Sylvester'ın (ö. 335) ruhani otoritesinin yanı sıra siyasi otoritesini de tanıdığını ispatlamak için Papalık tarafından ortaçağ boyunca kullanılan *Donatio Constantini* (Constantinus Bağışı) adlı belgenin 8. yüzyıla ait bir sahtecilik ürünü olduğunu ortaya çıkaran Lorenzo Valla (ö. 1457), Papalık'ta kâtiplik görevinde bulunmuş bir din adamıydı. Nauert, *Avrupa'da Hümanizma*, 51-54.

26. "...nouum inchoatur saeculum, quod sui asperitate ac boni sterilitate ferreum, malique exundantis deformitate plumbeum, atque inopia scriptorum appellari consueuit obscurum", Caesare Baronio, *Annales Ecclesiastici*, ex Typographia Vaticana, Romae 1602, 647.

History of the Reformation of the Church of England (İngiliz Kilisesi Reform Tarihi) adlı eserinin 1679'da yayımlanan ilk cildinin Kral II. Charles'a (ö. 1685) ithaf mektubu kısmında "Reformasyonun amacı, Hıristiyanlığı ilk baştaki hâline geri döndürmek ve onu daha sonraki karanlık çağlarda tarumar eden yozlaşmalardan arındırmaktı"[27] diye yazarak Erasmusçu Hıristiyan hümanizmi ve Protestan geçmiş görüşünde gördüğümüz öze dönüşçülüğü takip edecek, ortaçağı dinsel karanlığın hâkim olduğu bir dönem olarak tasvir edecekti.

Aslında Baronius'un *Annales Ecclesiastici*'de "karanlık çağ" kavramını kullanmasına çağdaş olarak ortaçağ kavramı da olgunlaşmaya başlamıştı. Rönesans ile antik, orta ve modern arasında bir ayrım yapma bilinçliliğinin gelişimi yukarıda değindiğimiz *media tempestas* kavramı gibi ortaçağ ya da orta dönem gibi anlamlara gelebilecek *media aetas* ve orta zaman anlamında *media tempus* gibi kavramların 16. yüzyıl itibariyle kullanılmaya başlanmasına da yol açmıştı. Örneğin Habsburg saray tarihçiliği de yapmış İsviçreli reformcu hümanist âlim Joachim von Watt (Vadianus, ö. 1551) antikçağı bir bütün olarak kavrayan bir dönemselleştirmeyle Julius Caesar'dan 5. yüzyılda Merovenjlerin ortaya çıkışına kadarki dönemi "hakiki" antikçağ (*antiquitas*) olarak tanımlıyor; Merovenjlerin Frank topraklarında hâkim olduğu 7. yüzyıldan Kutsal Roma İmparatorluğu'nun Otto Hanedanı'nın yönetimi altında bulunduğu yaklaşık 12. yüzyılın başlarındaki döneme kadar geçen süreye *media antiquitas* (orta antikçağ) diyordu. 1100 sonrasını ise *aetas posterior* (sonraki çağ) şeklinde tanımlayıp 15. yüzyıldan itibaren kendi içinde bulunduğu zamanı tarihe dahil etmeyerek bizim çağımız anlamında *aetas nostra* kavramını kullanmıştı.[28] Ortaçağ kavramının tam karşılığı olan "Medium Aevum" kavramı ise ilk kez 1604 yılında, ortaçağ yüksek Almancasındaki *Schilt* (zırh, kalkan) kelimesinin kökeni üzerine yaptığı bir değerlendirmede kelimenin Alman dilinin orta döneminde geçirdiği fonolojik değişime referansla İsviçreli hukukçu ve ortaçağ uzmanı Melchior Goldast von Haiminsfeld (ö. 1635) tarafından belirsiz ve muğlak biçimde kullanılmıştı.[29] Fakat artık *medium aevum* kavramının olgunlaştığı, Avrupa ana dillerinde

---

27. Gilbert Burnet, *The History of the Reformation of the Church of England* Vol I: Part I, W. Baynes and Son, Paternoster Row; and H.S. Baynes and Co. Edinburgh, London 1825, s. vi.

28. Konrad Ottenheym, "Romanesque Renaissance-Introduction", *Romanesque Renaissance: Carolingian, Byzantine and Romanesque buildings (800-1200) as a source for new All'Anttica architecture in early modern Europe (1400-1700)*, ed. Konrad A. Ottenheym (Leiden: Brill, 2021), 11'den alıntı: *farraginem antiquitatem. De collegis et monasteriis Germaniae veteribus* 1537 (in Melchior Goldast, Rerum Alamannicum scriptores aliquot vetusti I-III, Frankfurt 1606, vol. III, 157-205). "Media aetas" için en erken tarih 1522, "media tempus" için 1534, "media tempora" (orta zamanlar) için ise 1531 verilmektedir. David Matthews, "Middle", *Medievalism: Key Critical Terms*, ed. Elizabeth Emery ve Richard Utz (Cambrdige: D.S. Brewer, 2014), 287.

29. Stanley, " The Early Middle Ages", 44, 3. dipnottan alıntı, *Paraeneticorum veterum*, Insulae, 1604, I, s. 380. Stanley aynı yerde Goldast'ın "media aetas" kavramını da belirsiz ve muğlak biçimde kullandığına dikkat çeker.

karşılığının belirmesinden anlaşılabiliyordu. Örneğin İngilizcede "ortaçağ", "karanlık bulutlarla" "veya daha doğrusu cehaletin yoğun sisleriyle kaplı", klasik antikite ile Reformasyon arasında bir dönemi olumsuz biçimde tanımlayıcı içerimiyle ilk kez 1605 yılında İngiliz tarihçi ve antikacı William Camden (ö. 1625) tarafından *Remains of a Greater Work, Concerning Britain* adlı eserinde bir şiiri ortaçağa ait olarak sınıflandırırken kullanılmıştı.[30]

İngilizcede çoğul biçimde "ortaçağlar" (*Middle Ages*) kavramı ise ilk kez 1616 yılında Henry Spelman (ö. 1641) tarafından kullanılacaktı. Spelman, Eski Ahit'in Mezmurlar bölümündeki bir ayeti referans alarak yaptığı bir değerlendirmede, ayetin "ortaçağlarda" yapılan yorumlarının kendi argümanına tezat oluşturmadığını belirterek kavramı çoğullaştırır.[31] İngilizcede diğer Avrupa dillerinde olmayan şekilde Spelman'dan beri tekil "ortaçağ" ve çoğul "ortaçağlar" kullanımının var olduğunu söylemek mümkündür. Almancada "mittelalter" kelimesinin kavramsal olarak yerleşik hâle gelmesi epey zaman almış ve 18. yüzyıl sonunda yaygınlık kazanmaya başlamıştır.[32] Fransızcada *le moyen âge* kavramı ilk kez hümanist âlim Pierre Pithou (ö. 1596)[33] tarafından 1572'de, tarihçi Pierre de Marca (ö. 1662) tarafından 1641'de kullanılmakla beraber ortaçağ Latincesi ve Yunancası üzerine çalışmalarıyla tanınan Charles du Fresne, Du Cagne'nin (ö. 1688) 1678 yılında yayımlanan *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis* (Orta ve Aşağı Latince Yazarları İçin Açıklayıcı Sözlük) adlı eseriyle birlikte Fransızca literatürde yer edinmeye başlamıştır. Du Cagne bu eserde Latince kullanımının 4. yüzyıldan itibaren ciddi olarak kalitesini yitirdiğini "orta" ve "aşağı" düzeyde Latincenin varlığını belirterek ifade eder.[34] 17. yüzyıl sonuna gelindiğinde ortaçağ artık hem bir kavram hem de dönemselleştirme kategorisi olarak erken Aydınlanma Fransız düşünce hayatında kabul görmekle beraber, bu çağın nerede başlayıp nerede bittiği konusunda belirsizlikler de bir taraftan devam etmiştir. Bu bağlamda ortaçağ, bir grup yazara göre Roma'nın yıkılışından 10. yüzyıla, bir diğerine göre Roma'nın yıkılışından 12. yüzyıla kadar ve diğer bir gruba göre de 5. veya 6. yüzyıllardan 15. veya 16. yüzyıllara kadar geçen bir süreyi kapsamaktaydı.[35] Buraya kadar sunulan verilerden üç önemli sonuç ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki, ortaçağ veya ortaçağlar kavramlarının

30. William Camden, *Remains Concerning Britain* (Londra: John Russell Smith, 1870), 337.

31. Stanley, "The Early Middle Ages", 45, 4. dipnottan alıntı. *De non temerandis Ecclesjis. A Tract of the Rights and Respect due into Churches... The Second Edition, enlarged with an Appendix* (Londra: J. Beale, 1616), 177, 194.

32. David Matthews, "Middle", 287-289.

33. Alicia C. Montoya, *Medievalist Enlightenment: From Charles Perrault to Jean- Jacques Rousseau* (Woodbridge: D.S. Brewer, 2013), 36.

34. Heather M. Campbell (ed.), *The Ascent of the West: From Prehistory Through the Renaissance* (New York: Britannica Educational Publishing, 2011), 95.

35. Montoya, *Medievalist Enlightenment*, 37.

Protestan tarih perspektifi nedeniyle erken dönem Hıristiyanlık ile Reformasyon arasında dinsel bir karanlık devrini tanımlamak için tarihsel bir dönemselleştirme maksadını taşımak yerine aslında oldukça muğlak biçimde kullanılmasıdır. İkincisi, "ortaçağ" kavramıyla Rönesans dönemi dilbilim ve edebiyat çalışmalarıyla klasik dil ve kültürü yeniden diriltme ve yorumlama çabalarının neticesinde klasik antikite ile Rönesans arasında Latince kültürün gerilediğinin vurgulanmasıdır. Üçüncüsü ise İngilizcedeki çoğul kullanımın diğer Avrupa dillerinde yaygın olmayışıdır. Bunun nedeni belki tesadüfi olarak değerlendirilebilir.[36] Fakat zaman içinde İngiliz yazarlar –kendilerine diğer Avrupalı uluslardan farklı bir kimlik inşa etmeye hevesli Almanları da dahil edersek– Fransızlar ya da İtalyanlar (İtalyancada tekil biçimiyle *medio evo*) gibi kendilerini doğrudan Latin-Roma mirasına dayandırmaktan ve bu kültür dünyasıyla mutlak surette bir süreklilik kurmaktan sakınarak kendi kültür dünyalarının farklılığını vurgulamak istemeleri ve "çoğul biçimin daha çok mutlak olmayan bir zihinsel kategori önermesi" nedeniyle kavramı bu şekilde kullanmış olabilirler.[37]

Ortaçağın, antik ve modern dönemlerden farklı olarak başlangıcı ve bitişi belirlenmiş bir tarihsel dönem olarak nitelendirilmesi ve bu düşüncenin yaygın hâle gelmesi ise Halle Üniversitesi'nden Protestan Alman tarihçi Christopher Cellarius'un (ö. 1707) *Historia medii aevi a temporibus Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam* (1688) başlıklı eserinde 324 yılında Constantinus'un Roma'nın tek imparatoru olarak hüküm sürmeye başlamasından İstanbul'un fethine kadarki zaman aralığını "ortaçağ" olarak tanımlamasıyla gerçekleşecekti. Doğrusu Cellarius, buraya kadar yaptığımız değerlendirmeden de anlaşılacağı üzere, ortaçağ kavramının mucidi değildi. Orta dönem fikri de zaten Rönesanstan beri olgunlaşıyordu. Ortaçağ kavramı ve dönemselleştirmesi açısından Cellarius ismini önemli hâle getiren, yazdığı eserin döneminde dolaşımda olması ve özellikle ortaçağ tarihi çalışan tarihçilerin onun yaptığı dönemlendirmeden memnun olmayarak, Cellarius'un dönemselleştirmesine haddinden fazla önem atfetmeleri ve kendi dönemine kadar ortaçağ ile ilgili oluşturulan düşünceleri sistematik ve kavramsal bir çerçeveye sokmayı bilmesiydi.[38] Cellarius'un eserlerini Latince yazması, eserlerinin farklı edisyonlarının yapılması, farklı edisyonlarda ortaçağın sınırları hakkında farklı öneriler sunması gibi olgular düşünüldüğünde, etkisi konusunda da ihtiyatlı dav-

36. Fransızca, İtalyanca ve İspanyolca gibi dillerde tekil olan "ortaçağ" kavramı, Hollandaca ve Rusça gibi dillerde çoğul formlarda görülebilmektedir. Bu çoğul kullanımın, İngilizceye özgü olduğu argümanını çürütüyor gibi görünse de bilinçli bir tercih olmaktan çok çeviri gibi etmenlerden kaynaklanıyor olabilir. Bu konuda ikna edici bir değerlendirme için: Robinson, "Medieval, the Middle Ages", 747.

37. Almancada ortaçağ tekil olarak "Das Mittelalter", çoğul olarak ise "Die Mittelalter" şeklindedir. Michael Alexander, *Medievalism: The Middle Ages in Modern England* (New Haven: Yale University Press, 2017), xxvi.

38. Green, "Periodization in European and World History", 22.

ranılması gerektiği çok açık hâle gelir ve bunun başlı başına bir araştırma konusu olmasını da gerektirir.[39]

Çağdaşları, Cellarius'un ortaçağ dönemselleştirmesine modern profesyonel ortaçağ tarihçilerininki kadar önem atfetmediler. Ortaçağ kavramı ve modern ortaçağ algısı olgunlaşmakla beraber, 18. yüzyılda antik ve modern şeklindeki tarihsel dönemlendirme ortaçağ kavramsallaştırması ve bu kavramsallaştırmaya dayalı üçlü tarihsel dönemselleştirmeye göre hâlen yaygın kabul görüyordu. William A. Green'in çok yerinde tespitiyle, Kral I. George'un onayı üzerine 1720'li yıllarda Oxford ve Cambridge'de modern tarih regius kürsüleri, Roma İmparatorluğu'nun yıkılışı öncesinin antik, sonrasının ise modern tarih biçiminde tanımlanması suretiyle kurulacaktı.[40] Nitekim İngiltere'de ortaçağ tarihi çalışmalarının kurumsallaşmasına öncülük edecek din adamı ve tarihçi William Stubbs da 1866 yılında Oxford Üniversitesi Modern Tarih Kürsüsü'ne regius profesör olarak atanacaktı. Öyle ki Oxford Üniversitesi Tarih Fakültesi'nde hâlen antik-modern tarih ayrımı da 18. yüzyıl geleneğine dayanmaktadır. Bu örnekler ortaçağ kavramsallaştırmasının ve dönemselleştirmesinin ne kadar yavaş kabul gördüğünü gözler önüne sermektedir.

AYDINLANMA VE KARANLIK ORTAÇAĞ İMGESİNİN TAHKİMİ

Her ne kadar 18. yüzyıl itibariyle ortaçağın kavram ve dönem olarak belirsizliğinden bahsetsek de düşünce tarihinde kabaca 17. yüzyıl ortalarından Fransız Devrimi'ne kadarki süreyi kapsadığı varsayılan Aydınlanma dönemiyle birlikte en azından ortaçağ olarak kabul edilen neredeyse bin yıllık devrenin hayli olumsuz biçimde ve "klişe bir imge" ile "aydınlık" ve "karanlık" metaforları etrafında resmedilmeye başlandığını söylemek mümkündür.[41] Aydınlanma düşünürleri ve tarihçilerinin ortaçağı olumsuzlamasının ardında kuşkusuz çokyönlü faktörler vardı. Aydınlanma düşüncesi Rönesans düşünürlerinin tarihsel süreksizlik, kendilerine

39. Örneğin, 1676 tarihli *Nucleus historiae inter antiquam et novam mediae, hoc est, ab Augusto Caesare ad Carolum M. in occidento: ad captam a Turcis Constantinopolim in oriente productae* başlıklı eserinde antik ve modern dönem arasında bir ortaçağ tanımlarken ortaçağın Batı'da Julius Caesar ile Şarlman, Doğu'da ise Constantinus ile İstanbul'un fethi arasında bir dönem olduğu fikrini başlıkta ortaya koymuştur. Walter Goffart, "The Map of the Barbarian Invasions: A Longer Look", *The Culture of Christendom: Essays in Medieval History in Commemaration of Denis L. T. Bethel*, ed. Marc A. Meyer (Londra: The Hambledon Press, 1993), 3. Ana metinde gösterdiğimiz gibi 1688 başlıklı edisyonda Batı ortaçağını da Doğu ortaçağı dönemselleştirmesine dahil etmiştir. Cellarius 1453'ü ortaçağ ile modern çağ arasında bir sınır gibi görse de aslında coğrafi keşifler, Avrupa'daki siyasi değişimler ve Protestanlığın doğuşunu daha önemli görerek ortaçağ ile modern çağ arasındaki sınır çizgisini 1500 yılına çekip İstanbul'un fethini ikincil plana atar: Green, "Periodization in European and World History", 22.

40. Green, "Periodization in European and World History", 22.

41. Montoya, *Medievalist Enlightenment*, 47.

yönelik özbilinç duygusu geliştirmeleri, tarihsel konumları ve sorumluluklarına büyük önem atfetmeleri gibi özelliklerin çok daha ileri boyutlara taşınmasına neden oldu. Kendilerinin "aydınlanmış" bir çağda yaşadığına inanan Aydınlanma çağı düşünürlerinin ciddi bir çoğunluğu, Avrupa'nın dünyanın geri kalan kısmına yavaş yavaş siyasi, toplumsal ve ekonomik açılardan üstünlük kurabilmesinin verdiği büyük bir özgüven duygusuyla Avrupa'nın daha ileride olduğunu meşrulaştırmaya yarayacak evrensel ve kozmopoliten bir tarih görüşü oluşturmaya çalıştılar. Bunun yanı sıra 1648'deki Vestfalya Antlaşması sonrasında büyük ölçekte yatışan Reformasyon sürecinin neden olduğu din savaşlarının akabinde, kendi yaşadıkları çağı ve daha iyi olacağına inandıkları geleceği yüceltmek için seküler ve evrensel dönemselleştirmeye uygun şekilde Avrupa'nın Rönesans öncesi geçmişini de "geri" olarak nitelendirmeye önem verdiler. Böylece toplumlar, ilerlemeci kriterlere uygun olmadıkları ölçüde gerilikle değerlendirilerek ötekileştirilmiş oldu. Bu ilerlemeci bakış açısı, artık tarihin Âdem ve Havva ile başlatılıp İsa'nın ikinci gelişi ve kıyametle son bulacağı bir tarih dönemselleştirmesinin yerine Rönesanstaki seküler geçmiş algısından çok daha fazla dünyevi nitelikli, çok daha iyimser ve "insanlığa evrensel bir kategori olarak" yaklaşmaları dolayısıyla da oldukça evrenselci bir tarih görüşüydü.[42] Bunun yanında, ilerlemeci tarih görüşünün bir diğer versiyonu da her ne kadar herkes tarafından paylaşılmasa da İskoç Aydınlanmasındaki aşamacılık (stadializm) biçiminde, her toplumun bir şekilde tarihin değişim yasası gereği avcı toplayıcı, pastoral, tarım toplumu aşamalarından geçeceği ve en mükemmel toplum biçiminin ticari toplum olduğu görüşünde beliriyordu.[43] Dolayısıyla David Hume'dan (ö. 1776) Voltaire'e (ö. 1778) kadar tarih eseri yazan birçok Aydınlanma düşünürü, farklı yollardan da olsa ilerlemecilik çerçevesinde düşünüyor; toplumsal ve siyasal düzeyde feodal niteliklere sahip olma, zihniyet açısından akılcılıktan yoksunluk, sanatların ve bilimin geri kalışı, dini hurafelerin neden olduğu cehalet gibi nitelikleri Aydınlanma döneminin ilerlemeci kriterlerine sahip olmayan toplumların özellikleri olarak görüyordu.[44] Voltaire, *Siècle de Louis XIV* (XIV. Louis Çağı) adlı eserinin girişinde bu özgüvenle dolu Aydınlanma çağı inancını şöyle dile getiriyordu:

> *Tasarladığımız şey sadece XIV. Louis'nin yaşamını yazmak değil. Görünürde daha büyük bir hedefimiz var. Gelecek nesillerin önüne yalnızca bir kişinin yapıp ettikle-*

42. Sophie Bourgault ve Robert Sparling, "Introduction", *A Companion to Enlightenment Historiography*, ed. Sophie Bourgault ve Robert Sparling (Leiden: Brill, 2013), 11. Daniel Woolf, *Tarihin Küresel Tarihi*, çev. Mehmet Moralı (İstanbul: Alfa Yay., 2014), 309-344. Durgun, "Rönesans'tan 19. Yüzyıla", 289-292. Fatih Durgun, *Modern Avrupa Tarihini Yeniden Düşünmek: Aydınlanma'dan 19. Yüzyıl Sonuna* (İstanbul: Ketebe, 2021), 21-58.

43. Woolf, *Tarihin Küresel Tarihi*, 330-331.

44. Green, "Periodization in European and World History", 22-23.

rinin değil, tüm çağların en aydınlanmışındaki insan ruhunun portresini koymayı amaçlıyoruz.[45]

Şair Alexander Pope (ö. 1744) ise hareket yasalarının ve yerçekiminin matematiksel formülasyonunu ortaya koyan Isaac Newton'ın 1727'deki ölümünden sonra şu dizeleri yazacaktı: "Doğa ve yasaları gecede saklıydı. Tanrı, 'Newton olsun!' dedi ve her şey ışık oldu."[46] Aydınlanma döneminde aydınlık ve "ışık" metaforlarının yoğun kullanılması Petrarca'nın ortaçağı nitelendirirken kullandığı "karanlık" metaforunun dönemsel kapsam olarak ne kadar genişletilebildiğini ve Aydınlanma düşünürlerinin kendi yaşadıklarından önceki çağları –her ne kadar Rönesansa büyük saygı ve önem gösterseler de Reformasyon sürecinin ürettiği dinsel fanatizme tepkiliydiler– bir bütün olarak "karanlık" şeklinde tanımlayabileceklerini de göstermektedir. Öte yandan Petrarca'nın "karanlık" metaforu, belki de kendisinin istemeyeceği şekilde kurumsal kilise ve –Avrupa'da, ister Katolik ister Protestan olsun kurumsal kiliselerin dinle özdeş olduğu dikkate alınırsa– dini nitelendirmek için kullanıldı. Ortaçağ'ın dini hurafelerle dolu karanlık bir çağ olduğu imgesi, Edward Gibbon'ın (ö. 1794) 1776-1789'da altı cilt olarak yayımlanan *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi) adlı eserinde Batı Roma İmparatorluğu'nun tarih sahnesinden çekilmesiyle Avrupa'nın girdiği yeni dönemi "barbarlığın ve dinin zaferi"[47] olarak çarpıcı biçimde tanımlamasıyla tarih yazınında yerleşik hâle gelmeye başladı. Fakat Aydınlanma döneminde ortaçağ yoğun bir olumsuzlamayla "karanlık" metaforu çerçevesinde değerlendirilmekle beraber, ne "ortaçağ" ne de "karanlık çağlar" kavramları yaygınlaştı.

ROMANTİZM, TARİHİN PROFESYONELLEŞMESİ VE ORTAÇAĞ

Bu kavramlar, bugün yerleşik hâle gelen ve kesinleşen içerim ve morfolojilerini, paradoksal ve şaşırtıcı görünebilecek biçimde ortaçağ imgesinin çok daha olumlu hâle geldiği romantik dönem sonrasında edindi. Yani 17. yüzyılda kullanılmaya başlanan her iki kavram, Aydınlanma döneminde –her ne kadar yavaş olsa da– semantik bir olgunluğa kavuşmaya ve tarihsel süreçte başlangıcı ve sonuyla belirli bir devreyi ifade etmek için çok daha net biçimde 19. yüzyıl romantik milliyetçiliğinin etkisiyle tanım-

45. Voltaire, "*Age* of Louis XIV", *The Works of Voltaire: Volume XII*, çev. William Fleming (New York: St. Hubert Guild, 1901), 5.

46. *The Works of Alexander Pope, Esq*, ed. William Roscoe, c. 3 (Londra: Brown and Co., Longman, 1847).

47. Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, c. 4 (Londra: Jones&Company, 1826), 441.

lanmaya başladı. Romantizm en geniş anlamıyla, Aydınlanma rasyonalizmi ve evrensel-kozmpolitanizmine bir reaksiyon içeriyordu. Bu bağlamda, tarih içinde organik bir bütünlükle gelişen kolektif bir topluluğun varlığı, her topluluğun ve dolayısıyla da ulusun kendine ait tikel ve çağlar boyunca korumayı başardığı ortak özelliklerinin var olduğu vurgulanıyordu. Bir başka deyişle "bir ulusun geçmişinin tüm yolculuğu organik, bir bitkinin çiçek açması kadar doğal ve öngörülebilir bir süreç olarak düşünülebilirdi."[48] Bu romantik tarih görüşü, Fransız Devrimi ve Fransa karşıtlığının yüksek düzeyde olduğu, ulusal birlikten yoksun ve parçalı Alman coğrafyasında gelişme zemini buldu. Erken Alman romantizminin önde gelen isimlerinden Novalis'in (ö. 1801) 1799 yılında kaleme aldığı *Die Christenheit oder Europa* (Hıristiyanlık ya da Avrupa) adlı eserde bu ulusal geçmişin olumlanması, Katolik merkezli romantik bir kozmopolitanizme dönüşecekti. Öyle ki sekülerlik ve Protestanlık nedeniyle Avrupa'nın geleceğe dair bir krizle karşı karşıya kaldığını vurgulayan Novalis, Reformasyon öncesi Avrupa'nın Katolik Kilisesi'nin ruhani önderliği altında barış içinde bir bütün olduğunu iddia edecekti.[49] Ortaçağın yüceltilmesi, her yüceltmede olduğu gibi anakronizme yol açtı. Bunun yansımaları ise sadece Alman topraklarında veya Katolik versiyonlarıyla görülmedi. Örneğin tarihsel romanın kurucusu kabul edilen İskoç yazar Walter Scott'ın (ö. 1832) *Ivanhoe* gibi eserleri anakronik ve tahrif edilmiş bir ortaçağ imgesinin popülerleşmesine hizmet etti. Bu anlamda romantizmin bağrından çıkan, ortaçağa ilişkin ilginin nostaljik ve anakronik formlarda ifade edildiği "ortaçağcılık" (*Medievalism*) kavramının ve ortaçağa ilginin özellikle sanat, edebiyat ve mimarideki yansımalarının ifadesi olan gotik uyanışın (*Gothic Revival*) özellikle Viktorya dönemi Britanya'sında (1837-1901) biçimlenmesi tesadüf değildi.[50]

Ortaçağın anakronik rehabilitasyonu, evrensel kozmopolitanizm ile Alman ulusunun ortaçağ geçmişinin olumlu ve olumsuz yönleriyle kabul edilip temel alınması arasında bir denge oluşturmayı gerektirmiştir. Bu bağlamda ortaçağı Aydınlanma düşünürleri gibi olumsuzlamaktan kaçınan, hatta "modern siyasetin mutlakiyetçi eğilimlerinden" bunalıp ortaçağa "sığınan"[51] Herder (ö. 1803) gibi Aydınlanma değerlerinin mirasçısı ve aynı zamanda kimi yönleriyle romantik eleştiricisi olan idealist Protestan Alman düşünürler sayesinde daha farklı ve mutedil bir biçime aslında romantizmin baskın bir fikir hareketi olmasından önce sokulmaya başlanmıştı. Bu yaklaşım tarzı Leopold von Ranke (ö. 1886) ile başlayan modern profesyonel tarih-

48. Woolf, *Tarihin Küresel Tarihi*, 384.

49. Pauline Kleingeld, "Romantic Cosmopolitanism: Novalis's "Christianity or Europe", *Journal of the History of Philosophy* 46, sy. 2 (2008): 269-84. Novalis, "Christianity or Europe: A Fragment, 1799", *European Romanticism: A Brief History with Documents*, ed. Warren Breckman (Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company Inc., 2015), 47- 61.

50. David Matthews, "Middle", 292-295.

51. Frederick C. Beiser,"Introduction", *The Early Political Writings of the German Romantics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), xxviii-xxix.

çiliğin ortaçağa bakış açısına da yansıdı.[52] Zira kendisi yeni ve yakın çağ üzerine yoğunlaşan Ranke'nin metodolojik açıdan en sadık öğrencisi Georg Waitz (ö. 1186), bu eğilimin itkisiyle ortaçağ tarihi üzerine uzmanlaşacaktı. Öte yandan 19. yüzyılda tarihin akademik bir disiplin hâline gelmesi, başı ve sonu belirlenmiş tarihi dönemlere yönelik profesyonel ve teknik bir yaklaşımın geliştirilmesini zorunlu kılıyordu. Kuşkusuz, tarihin ulus-devlet ideolojileri için en kullanışlı sahalardan biri olması, ulusal veya etnik tarihyazımlarının kendi kökenlerini meşrulaştırmalarına hizmet edecek verilerin bir bütün olarak geçmişten ve özelde de ortaçağ olarak addedilen dönemden edinilmesi ihtiyacına neden oluyordu.[53] Böylece akademik tarihçilik, Aydınlanma mirası ilerlemecilik ile tarihselci tikelciliği bütünleştirerek ortaçağ algısı üzerindeki gerilimi ortadan kaldırmak suretiyle ortaçağı başı ve sonu belirli olan bir inceleme nesnesi hâline getirdi.[54] Bunun neticesinde Aydınlanma dönemi boyunca bir türlü tam olarak kabul görmeyen antik, orta ve modern şeklindeki Rönesans mirası üçlü dönemselleştirme bugün bilinen şeklini alarak genelgeçer kabul gördü.

Bu dönemselleştirmenin yerleşik hâle gelmesinde "Rönesans"ın modern Batı uygarlığının zaferinin başlangıcı açısından bir dönüm noktası olarak öne çıkarılması da etkili oldu. İsviçreli tarihçi Jacob Burckhardt'ın (ö. 1897) 1860'ta yayımlanan *Die Cultur der Renaissance in Italien* (İtalya'da Rönesans Kültürü) adlı eseri, aslında Aydınlanma düşünürlerinin gayet olumlu betimlediği Rönesansı tüm yönleriyle bir bütün hâlinde yücelterek modern zihniyetteki Rönesans algısını olumlu şekilde güçlendirdi. Diğer taraftan da ortaçağın bin yıllık "karanlık" bir devir olduğu algısını pekiştirdi. Kuşkusuz bu algının pekişmesinde, her ne kadar ortaçağ toplumsal formasyonu için "feodal" kavramını kullanmayı daha çok tercih etse ve ortaçağda ilerici bir güç olarak burjuvazinin doğuşunu görse de tarihi toplumsal değişim ve ilerleme çerçevesinde değerlendiren ve bu bağlamda Aydınlanma mirasına yaslanan Karl Marx (ö. 11883) gibi isimlerin de etkisi oldu. Görüldüğü üzere 19. yüzyıl sonuna gelindiğinde ortaçağ, kısmen olumlu ve çoğunlukla da olumsuz yönleriyle başı ve sonu olan bir dönem olarak algılanıp kavranıyordu.

ORTAÇAĞ KAVRAMININ BUGÜNÜ

20. yüzyılda Batı'da modernite eleştirilerinin her geçen gün artmasıyla Rönesans ve Aydınlanma düşüncelerinin mirası olan kavramlar da sorgulanmaya başlanmıştı. Bu sebeple, ortaçağ kavramının içerdiği olumsuz anlam ve anakronik nitelik de

52. Romantizm, idealizm ve akademik tarihçilik çerçevesinde bir değerlendirme için: Kudrycz, *The Historical Present*, 55-112.

53. Woolf, *Tarihin Küresel Tarihi*, 395-420.

54. Daha detaylı bir tartışma için bkz. Durgun, "Rönesans'tan 19. Yüzyıla", 292-296.

ciddi bir sorgulanma konusu hâline gelmişti. Ortaçağa yönelik 19. yüzyılda artan romantik milliyetçi nostaljik ilgi, modern ilerlemecilik ile "geleneğin icadının"[55] kaynaştırılması temelinde geçmiş ile yaşanan şimdiki zaman arasında garip ve anakronik bir süreklilik düşüncesiyle ortaçağ kavramına yaklaşılmasına neden olmuştu. Bir yandan da modernite ve onunla modern anlamlar kazanan kavramlara yönelik postmodernizm kuramıyla doğrudan ilişkili saldırganca tutum, modern bir kurgu olarak ortaçağ kavramının geçerliliğini yitirdiğine dair yeni bir yaklaşım tarzına işaret ediyordu. Bu yeni tutumun da "ortaçağcılık" gibi pozitif ve negatif sonuçları oldu. Ortaçağ kavramına daha sempatik yaklaşılarak, sadece bugüne referansla değil, ortaçağın bizatihi kendisine yapılacak göndermelerle anlaşılması gereken bir dünyanın var olduğu düşüncesi ortaçağ tarihi konusunda gittikçe daha fazla araştırma yapılmasına, sosyal bilimlerin farklı alanlarında yapılan disiplinler arası çalışmalarda ortaçağ tarihine ilişkin verilere daha çok yer verilmesine ve araştırma çıktısı eserlerde ortaçağ hakkındaki olumsuz bakış açılarından kaçınılmasına yol açarak, kavrama ilişkin geleneksel hâle gelen anakronik yaklaşımın kısmen de olsa değişmesine katkı sağladı. Fakat ortaçağ kavramının moderniteyle ilişkisi temelinde geleneksel biçimiyle geçerliliğinin sorgulanması ve ortaçağın karanlık bir dönem olmadığının ısrarla altının çizilmesi, kavram ve dönemin olumsuzluklarından arındırılarak mutlak anlamda olumlanması gibi bir durum yaratıp *neo-medievalism* (yeni-ortaçağcılık) gibi biçimlerde görülen başka türlü bir anakronizme neden oldu.

"Modernitenin dışında" görülen ya da postmodernizmle ilişkilendirilen Deleuze'den Derrida'ya veya Bourdieu'dan Jameson'a kadar birçok batılı düşünürün ortaçağ düşüncesinden yararlanma biçimleri ve bu temelde geliştirdikleri teorik modeller, kendi dönemlerinin modernizm-postmodernizm tartışmaları için ortaçağı kullanmalarıyla birlikte[56] kavramın tahrifinin devamına da neden oldu. Zira Bourdieu'nün ortaçağ skolastik düşünürlerince geliştirilen *habitus* kavramından yararlanmasında görülebileceği üzere, ortaçağa ait olgular bu sefer bir taraftan modernlerin değil "modernite dışında" görülen düşünürlerin icat ettiği bir geleneğe dönüşüyor, diğer taraftan da teorik modelleme uğruna tarihin bir anında farklı bir bağlamda ortaya çıkan bir kavramın bambaşka bir bağlama, keyfi bir şekilde yerleştirilmesine yol açabiliyordu.[57]

---

55. Eric Hobsbawm ve Terence Ranger'ın edisyonunu yaptığı 1983 tarihli *The Invention of Traditon* (Geleneğin İcadı) başlıklı eser, aslında gelenek olarak bilinen bir çok şeyin modern zamanlarda icat edilip ulusal kimlik inşasında kullanıldığı temel tezini tartışmaları bağlamında tam da modern ortaçağ algısındaki çelişkili niteliği gözler önüne sermektedir.

56. Andrew Cole ve D. Vance Smith, "Introduction: Outside Modernity", *The Legitimacy of the Middle Ages: On the Unwritten History of Theory*, ed. Andrew Cole ve D. Vance Smith (Durham-Londra: Duke University Press, 2010), 1.

57. Burada kavramların verili koşullarda bağlamlarından koparılarak kullanılmasının yaratabileceği problemleri kastediyorum.

Ortaçağ kavramının geçerliliğinin sorgulanması, modernite eleştirisinin bir parçası olan Avrupamerkezcilik eleştirilerinin 1980'li yıllardan itibaren yükselişe geçişiyle birlikte kavramın, modernitenin kendine bir öteki yaratmak için üretildiği ve evrensel bir kategori olarak gözden geçirilmesi gerektiği düşüncesiyle harmanlandı. Lee Petterson'ın vurguladığı üzere erken modern ve Rönesans şeklinde tanımlanan bir başlangıç noktası olarak modernite "her şeyin ötesinde kendisini modern öncesi ortaçağlar ile farklılık ile tanımlamıştı"[58] ve dolayısıyla da Avrupamerkezci perspektifi eleştirenlerce de Rönesans ile birlikte Avrupa tarihinin belirli bir anında, Avrupa düşüncesinin kendi içindeki çelişki ve tartışmalarının sonucunda ortaya çıkan ortaçağ gibi modern bir kavramın bütün dünya tarihi için kullanılmasının sorunlu yönlerine dikkat çekmek mümkün olacaktı. İslâm dünyası gibi coğrafyalarda Batı'daki gibi bir ortaçağın asla yaşanmadığı, hatta aksine, ortaçağ Avrupa'sıyla aynı dönemlerde bir nevi altın çağların yaşandığı vurgulanarak aynı dönemde Batı'nın karanlık bir çağda bulunduğu söylenegeldi ve bu, Doğu'nun Batı'dan tarihin belirli bir döneminde daha üstün olduğu fikrine payanda yapıldı.[59]

Avrupamerkezcilik temelinde ortaçağ kavramının geçerliliğine getirilen bu tür eleştiriler, Avrupamerkezcilik eleştirisini aşacak şekilde kimi zaman antiemperyalist bir söylemle Avrupa karşıtlığı biçimindeki duygusal bir tepkisellikle iç içe geçti. Bu, Avrupa tarihi bağlamında da olsa kendi içinde barındırdığı anakronizmi ve sorunlu inşasını göz ardı etmekle beraber daha çoğulcu bir dünya tarihi perspektifi ve yazımı için ortaçağ kavramının gözden geçirilmesine katkı sağladı. Ortaçağ kavramının Avrupa merkezliliğinin sorgulanmasının yanı sıra 2000'li yıllardan itibaren globalleşme kavramının siyasal ve düşünsel düzlemde daha popüler hâle gelmesine koşut olarak, kavramın evrenselci ve tek tipleştirici tekilliği de eleştirilerek "ortaçağ" kavramı yerine daha çoğulcu ve eşitleyici bir kavram olarak "ortaçağlar" ve "global ortaçağlar" yaygınlaşmaya başladı. Globalleşmenin çoğulculuğu vurguladığı ve kültürler arasındaki hiyerarşiyi reddettiği iddiasını temel alarak farklı coğrafya ve kültürlerin dünya tarihine yaptığı özgün katkıları eşit biçimde öne çıkarma amacını taşıyan "global ortaçağlar" kavramsallaştırması bugün belirli bir oranda etkili olmakla beraber[60] "Avrupa'ya ait zaman ve dönem çerçevesini Avrupa

58. Lee Petterson, "Introduction: Critical Historicism and Medieval Studies", *Literary Practice and Social Change in Britain, 1380-1530*, ed. Lee Petterson (Berkeley: University of California Press, 1990), 2.

59. Batı ve İslâm dünyası arasında vülgarize ve nostaljik karşılaştırmalara neden olan bu okuma tarzının daha rafine ve akademik görünümlerine İslâm dünyası üzerine çalışan Batılı araştırmacıların eserlerinde ve dünya tarihi kitaplarında da rastlayabilmekteyiz: Thomas Bauer, *Neden İslâm'ın Ortaçağ'ı Yoktu? Antik Çağ'ın Mirası ve Doğu*, çev. Hülya Yavuz Akçay (İstanbul: Runik Kitap, 2021). S. Frederick Starr, *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane* (Princeton: Princeton University Press, 2013). Clive Ponting, *Yeni Bir Bakış Açısıyla Dünya Tarihi*, çev. Eşref Bengi Özbilen (İstanbul: Alfa Yay., 2011), 277-454.

60. Peter Frankopan, "Why we need to think about the Global Middle Ages", *Journal of Medieval Worlds*, 2019 (1): s. 5-10.

dışı coğrafyaların tarihleri için de kullanan Avrupamerkezci bir öneri olarak görülüp kuşkuyla karşılanmaktadır.[61] Dolayısıyla Rönesans ve Aydınlanma düşüncelerinin ürettiği "ortaçağ" kavramı, geçirmiş olduğu dönüşüme rağmen barındırdığı keyfilik ve anakronizmle birlikte geleneksel biçimiyle varlığını sürdürmekte, akademik ve entelektüel çevrelerde yeniden gözden geçiriliyor olmakla birlikte, hâlen alışılmış şekliyle kullanılmaya ve popüler imgelemde büyük oranda klasik anlamını korumaya devam etmektedir.

61. Nadia R. Altschul, *Politics of Temporalization: Medievalism and Orientalism in Nineteenth-Century South America*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2020, s. 13-14.

KAYNAKÇA

A Select Library of the Nicene and Post Nicene Fathers of the Christian Church, Vol: II, St. Augustine's City of God and Christian Doctrine, ed. Philip Schaff, The Christian Literature Company, Buffalo 1886.

Alexander, Michael, *Medievalism: The Middle Ages in Modern England*, Yale University Press, New Haven 2017.

Altschul, Nadia R., *Politics of Temporalization: Medievalism and Orientalism in Nineteenth-Century South America*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2020.

Bauer, Thomas, *Neden İslâm'ın Ortaçağ'ı Yoktu? Antik Çağ'ın Mirası ve Doğu*, çev. Hülya Yavuz Akçay, Runik Kitap, İstanbul 2021.

Bauerschmidt, Frederick Christian, "The Middle Ages", *The Blackwell Companion to Catholicism*, ed. James J. Buckley, Frederick Christian Bauerschmidt, Trent Pomplun, Wiley Blackwell, Oxford 2011.

Beiser, Frederick C., "Introduction", *The Early Political Writings of the German Romantics*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

Bejczy, István, *Erasmus and the Middle Ages: The Historical Consciousness of a Christian Humanist*, Brill, Leiden 2001.

Bertarelli, Maria Eugenia, & Amaral, Clínio de Oliveira, "Long Middle Ages or appropriations of the medieval? A reflection on how to decolonize the Middle Ages through the theory of Medievalism", *História da Historiografia*, Vol. 13, No. 33 (2021), ss. 97-130.

Black, Winston, *The Middle Ages: Facts and Fictions*, ABC Clio, Santa Barbara: California 2019.

Bollbuck, Harald, "Searching for the true religion: the Church History of the *Magdeburg Centuries* between critical methods and confessional polemics", *Renaissance Studies*, Vol 35: 1, 2021, ss. 100-117.

Bourgault, Sophie,-Sparling, Robert, "Introduction", *A Companion to Enlightenment Historiography*, ed. Sophie Bourgault & Robert Sparling, Brill, Leiden 2013.

Burnet, Gilbert, *The History of the Reformation of the Church of England*, Vol I: Part I, W. Baynes and Son, Paternoster Row; and H.S. Baynes and Co. Edinburgh, London 1825.

Burr, George L., "How the Middle Ages Got Their Name", *The American Historical Review*, 20:4 , 1915, ss. 813-814.

Caesare Baronio, *Annales Ecclesiastici*, ex Typographia Vaticana, Romae 1602.

Camden, William, *Remains Concerning Britain*, John Russell Smith, London 1870.

Campbell, Heather M. (ed.), *The Ascent of the West: From Prehistory Through the Renaissance*, Britannica Educational Publishing, New York 2011.

Cole, Andrew, & Smith, D. Vance, " Introduction: Outside Modernity", *The Legitimacy of the Middle*

Ages: On the Unwritten History of Theory, Andrew Cole & D. Vance Smith (ed.) with an Afterword by Fredric Jameson, Duke University Press, Durham & London 2010.

D'Arcens, Louise, "Introduction: Medievalism: Scope and Complexity", ed. Louis D.'Arcens, *The Cambridge Companion to Medievalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.

Durgun, Fatih, "Rönesans'tan 19. Yüzyıla Avrupa Tarihyazımında İlerleme Fikri, Dönemselleştirme ve Orta Çağ Avrupa Tarihi Algısı", *İnsan & Toplum* 3, sy. 6, 2013, ss. 283-304.

Durgun, Fatih, *Modern Avrupa Tarihini Yeniden Düşünmek: Aydınlanma'dan 19. Yüzyıl Sonuna*, Ketebe, İstanbul 2021.

Edelman, Nathan, "The Early Uses of Medium Aevum, Moyen Age, Middle Ages", *Romantic Review*, 19, 1938, ss. 3-25.

Frankopan, Peter, "Why we need to think about the Global Middle Ages", *Journal of Medieval Worlds*, 2019, ss. 5-10.

Geary, Patrick J., & Klaniczay, Gábor (ed.), *Manufacturing Middle Ages: Entangled History of Medievalism in Nineteenth -Century Europe*, Brill, Leiden 2013.

Gibbon, Edward, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Jones & Company, London 1826, Vol: IV.

Goffart, Walter, "The Map of the Barbarian Invasions: A Longer Look", *The Culture of Christendom: Essays in Medieval History in Commemaration of Denis L. T. Bethel*, ed. Marc A. Meyer, The Hambledon Press, London 1993.

Green, William A., "Periodization in European and World History", *Journal of World History*, Vol 3: No: 1 (1992): ss. 13-53.

Hankins, James, "Introduction", Leonardo Bruni, *History of the Florentine People, Vol: 1 Books 1-4*, ed. and transl. James Hankins, The I Tatti Renaissance Library, Harvard University Press, Cambridge: Massachusetts 2001.

Hay, Denys, *Renaissance Essays*, The Hambledon Press, London 1988.

John Foxe's The Acts and Monuments Online, https://web.archive.org/web/20151115193221/http://www.johnfoxe.org/

Kleingeld, Pauline, "Romantic Cosmopolitanism: Novalis's "Christianity or Europe", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 46, No. 2 (2008), ss. 269-84.

Kudrycz, Walter, *The Historical Present: Medievalism and Modernity*, Continuum, London 2011.

Kutsal Kitap ve Deuterokanonik (Apokrif) Kitaplar, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2015.

Matthews, David, "Middle", *Medievalism: Key Critical Terms*, ed. Elizabeth Emery & Richard Utz, D.S. Brewer, Cambrdige 2014.

Mommsen, Theodor E., "Petrarch's Conception of the 'Dark Ages'", *Speculum*, Vol 17: No 2 (1942), ss. 226-242.

Montoya, Alicia C., *Medievalist Enlightenment: From Charles Perrault to Jean- Jacques Rousseau*, D.S. Brewer, Woodbridge 2013.

Nauert, Charles G., *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*, çev. Bahar Tırnakçı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2021, II. Basım.

Neddermeyer, Uwe, *Das Mittelalter in der deutschen Historiographie vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, Geschichtsgliederung und Epochenverständnisin der frühen Neuzeit*, Böhlau Verlag, Köln 1988.

Novalis, "Christianity or Europe: A Fragment, 1799", *European Romanticism: A Brief History with Documents*, ed. Warren Breckman, Indianapolis, Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis-Cambridge 2015.

Ottenheym, Konrad, "Romanesque Renaissance - Introduction", *Romanesque Renaissance: Carolingian, Byzantine and Romanesque buildings (800-1200) as a source for new All'Anttica architecture in early modern Europe (1400-1700)*, ed. Konrad A. Ottenheym, Brill, Leiden 2021.

Petrarca, *Africa*, ed. Léonce Pingaud, Ernest Thorin, Paris 1872.

Petterson, Lee, "Introduction: Critical Historicism and Medieval Studies", *Literary Practice and Social Change in Britain, 1380-1530*, ed. Lee Petterson, University of California Press, Berkeley 1990.

Ponting, Clive, *Yeni Bir Bakış Açısıyla Dünya Tarihi*, çev. Eşref Bengi Özbilen, Alfa Yayınları, İstanbul 2011.

Ricklin, T., "Giovanni Andrea Bussi und die media tempestas oder was die Geschichte von einem Esel lehrt", *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2 (2004), ss. 5-47.

Robinson, Fred. C., "Medieval, the Middle Ages", *Speculum*, 59: 4, 1984, ss. 745-756.

Savy, Pierre, "Pieces of History: Jacques Le Goff on Historical Periodization", *booksandideas.net*, Kasım 20, 2014.

Stanley, E.G., " The Early Middle Ages = The Dark Ages = The Heroic Age of England and in English", *The Middle Ages after the Middle Ages*, ed. Marie-Françoise Alamichel & Derek Brewer, D.S. Brewer, Cambridge 1997.

Starr, S. Frederick, *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*, Princeton University Press, Princeton 2013.

The Works of Alexander Pope, Esq, ed. William Roscoe, New Edition in Eight Volumes, Vol: III, Longman, Brown and Co., London 1847.

Ullmann, Walter, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power* , Routledge, London 2010.

van Liere, Frans, "Was the Medieval Church Corrupt?", *Misconceptions About the Middle Ages*, ed. Stephen J. Harris & Bryon L. Grigsby, Routledge, London 2008.

Voltaire, "*Age* of Louis XIV", *The Works of Voltaire: Volume XII*, trans. by. William Fleming, St. Hubert Guild, New York 1901.

Woolf, Daniel, *Tarihin Küresel Tarihi*, çev. Mehmet Moralı, Alfa Yayınları, İstanbul 2014.

OSMANLI KLASİK ÇAĞI KAVRAMI

FERİDUN M. EMECEN*

* 1979 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümünden mezun oldu. 1985'te doktorasını tamamladı. 1981-2012 yılları arasında Yeniçağ Tarihi ana bilim dalında öğretim üyesi olarak görev yaptı. Hâlen akademik çalışmalarını İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Tarih Bölümünde sürdürmektedir. Türkiye Bilimler Akademisi asli üyesi ve Türk Tarih Kurumu şeref üyesidir. 2014 yılında Elginkan Vakfı tarafından Türk Kültürü Araştırma Ödülü'ne layık görülmüştür. Klasik dönem Osmanlı tarihinin çeşitli konuları üzerine pek çok makalesi ve kitabı bulunmaktadır. Yayımlanmış eserlerinden bazıları şunlardır: *Unutulmuş Bir Cemaat Manisa Yahudileri* (1997); *Bulancak-Piraziz. Doğu Karadeniz'de İki Kıyı Kasabasının Tarihi* (2005); *Osmanlı Klasik Çağında Savaş* (2010); *Yavuz Sultan Selim* (2010); *İmparatorluk Çağının Osmanlı Sultanları: Bayezid II-Yavuz-Kanuni* (2011); *Osmanlı Klasik Çağında Hanedan, Devlet ve Toplum* (2011); *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası* (2012); *Fetih ve Kıyamet 1453* (2012); *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)* (2015); *İmparatorluk Çağının Osmanlı Sultanları II: II. Selim'den Sultan İbrahim'e* (2016); *Savaşın Sultanları: Osmanlı Padişahlarının Meydan Muharebeleri* (2018) ve *Kanuni Sultan Süleyman ve Zamanı* (2022).

Klasik çağ kavramının Osmanlı tarihine tatbikiyle genel tarihi süreçleri belirleyerek bunu temellendirme yolunda yeni bir açıklama getirmeyi hedeflemeye yönelik düşünceler, Türk tarihçiliği açısından fikri zeminde önemli bir açılım sağlayacak kıymettedir. Esasen tarih denen edebi anlatım türünün ortaya çıkışıyla başlayan yazım geleneğiyle, sosyal bilimlerin bir parçası olarak mütalaa edilen ve onun metodolojisini kullanan zamanımızın tarih anlayışı arasında ciddi bir farklılaşma meydana geldiği için kavramsallaşma anlamında bakışların tamamıyla eski anlatımı bir tarafa bırakarak yeni tarihçilikle bağdaştırılabilecek bir açıklama biçimine dönüştüğü sarihtir. Bununla birlikte her iki tarih yazım geleneğini ortaklaşa olarak "ihtiva etmeye" mütemayil, onlara beraberce anlam kazandırabilecek kavramlar üretebilmek muhtemelen zihin açıcı bir genişlemeyi beraberinde getirecektir.

Klasik çağ kavramı fikriyatı ana çizgileriyle bu daire içinde daha bütünleşmiş bir tasnif ve dolayısıyla "dönemlendirmeyi" temin edebilecek tanımlamayı öngörerek –tarihi manada ortaya çıkışı dışında– doğrudan Osmanlı tarihi kapsamı içinde yeni bir zemin oluşturabilir mi suali karşımızda durmaktadır. Bu cümleden olarak burada hakkında anlaşılan veya belirlenerek genel kabule doğru dönüşme eğilimi gösteren klasik çağ kavramının tarihi inşa süreci, "klasik" tanımının zuhuru, bunun nasıl ve hangi çerçeve içinde yaygın kullanıma doğru dönüştürüldüğü, tarih sahası itibarıyla neyi kastettiği, Osmanlı tarihi özelinde bu izahatın "kapsama alanı"nın ne olabileceği, eğer böyle bir tanım söz konusu olacak ise hudutlarının nasıl belirlenebileceği ve içinin nasıl doldurulabileceği gibi ayrıntılara müteveccih hususlar üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Bütün bunlardan sonra oluşturulmaya çalışılan çerçevede "ana tavsif" olarak klasik çağın çok spesifik belirli bir dönemin ifadesi değil de daha uzun bir çizgi içinde ele alınabilecek bir büyük yahut geniş "dönemlendirme" şeklinde anlaşılmasının yerinde olup olmayacağına bakılacaktır.

Öncelikle klasik kelimesinin bizatihi bir algının/anlayışın yahut dönemi ifade etmekle alakalı düşüncenin ürünü olarak ortaya çıktığı belirtilmelidir. Kelimenin menşei Latinceye dayanır, sözlüklerde sınıf manasındaki Latince *class*'tan sıfat olarak *classicus* (*classique/classic*) şeklini aldığı ve birinci, üstün, mükemmel, örnek olacak vasıf demek olduğu yazılıdır. Buradan hareketle "klasik" (*classic*) kelimesi ise sıfat hâliyle kavrama dönüşerek anlam genişlemesine uğramıştır. O kadar ki daha ziyade edebiyat alanı olmak üzere, mimariden teknik dallara, hatta gündelik "klas" şeklinde normal kullanıma kadar vüsat kazanmış bir özellik göstermiştir.

Aslında kelimenin Osmanlı sahasında nasıl anlaşıldığı noktası da önemlidir. Mesela Şemseddin Sami, *Kamus-ı Fransevî*'de *class*'ı sınıf, zümre, mektep sınıfı gibi açıklarken *classique*'in ilk anlamını "mektep sınıfına müteallik" tarzında izah etmiştir. Bu izahat aşağıda da görüleceği üzere Batı dünyasındaki gelişim süreciyle alakalı bilgilere müstenit olmalıdır. Daha sonraki açıklamaları, "edebiyatta derste

okunan ve numune ittihaz olunan kitap" şeklinde ilk ifadesiyle uygun bir mahiyet arz eder. Ardından kavram hâline getirilmiş ve bir devreyi niteleyen manalarına yer verilir: "Zevk ve saffet itibarıyla mükemmeliyete vasıl olmuş lisan, sanat, edebi devre"; "eskiden beri müstamel olan".[1]

Anlaşıldığına göre bu tavsif ve tarifler, bugün anlaşılan şekilde ve geçerli olan "Grek-Roma çağına ait" tarzındaki açıklamayla da belirli bir zaman dilimini işaret eder hâle gelmiştir. Osmanlı edebiyatı çevrelerinde 1880'lerden itibaren klasik tanımlaması edebi eserler bağlamı içinde giderek yaygın bir kullanımı haiz olacak, hatta bu yolda dönemin edebi muhitlerinde çok hararetli ve ilginç tartışmalar yapılacaktır.

Osmanlı dünyasında Batılılaşma eğilimleri çerçevesinde dilde giderek yaygınlık kazanan "klasik" kelimesinin Batı dünyasındaki macerasına temas etmek gerekirse, kelimenin etimolojisi üzerinde duranlar, bunun ortaya çıkışı ve kullanışının tamamen modern çağların hemen eşiğinde Avrupa'daki yeni eğitim sisteminin tedrisata yönelik bir tanımlaması şeklinde izah ederler. Ş. Sami'nin "klasik" kelimesine "mektep sınıfına ait" anlamı vermesi de aslında buradan kaynaklanır. Fakat bu incelik, bazen bağlantısız şekilde klasik kelimesinin 1610'larda Roma İmparatorluğu'nda imrenilen ve ayrı bir grup olan üst sınıfı ifade etmek üzere ortaya atıldığı şeklindeki açıklamalarla belirsizleşir.

Açıklama Roma'daki elit sınıfın hayat biçimlerinden esinlenilerek klas/klasik kavramlarının zuhur ettiği, zaman içinde Roma geleneğinin dayandığı Grek medeniyetini de içine alarak kalıplaşmış bir dönem adına dönüştüğü çıkarımına uygun tarzda yapılır. Özellikle edebiyat ve tarihi dönemlendirme/dönemselleştirme (periyodizasyon/*periodization*)[2] itibarıyla her çeşit sanat mirası söz konusu olduğu zaman klasik terimiyle akla gelen ilk husus Grek ve Roma'dan ibaret görünür. İleride de belirtileceği üzere *classical history* dendiğinde doğrudan "muhassas kavram" olarak Antik Grek ve Roma tarihinin belirli ana dönemleri anlaşılır. Fakat klas/*class* kelimesinin kavram hâline getirilişi, hususiyle antikite sonrası Roma'ya kasteder bir manayla alakalandırılır.

Klasik çağ düşüncesi, felsefesi, kültürü vs. denince kastedilen tarihi dönem, bu iki medeniyet dairesine dair muhtelif unsurlar olarak yaygınlık kazanmıştır. Türkiye'den küçük bir örnek vermek gerekirse, Klasik Çağ Araştırmaları Kurumu adlı bir oluşumun mevcut olduğu, hatta tertip ettiği sempozyumda da "dönemlendirme"nin tamamen Grek-Roma'yı kapsadığı dikkati çeker.[3] Klasik çağ deyi-

1. Şemseddin Sami, *Resimli Kamus-ı Fransevî*, haz. Ş. Eskin, c. 1 (Ankara: TÜBA Yay., 2017), 394-395.
2. Metinde daha çok "dönemlendirme" şeklini tercih ettim.
3. *Klasik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür*, haz. S. Sinanoğlu ve F. Ökten-C. Türkkan (Ankara, 1977); keza anlayış itibarıyla bkz. S. Sinanoğlu, "Yirmibirinci Yüzyıla Girerken Klasik Çağ Düşüncesi: Avrupa ve Türkiye", *Belleten* 61, sy. 216 (1992): 513-530.

mi ve algılanmasına yönelik tartışma ve mütalaalar da yine neredeyse tamamen Grek-Roma kültürü, dili (filoloji) üzerine yoğunlaşarak buna Türkiye'deki çeşitli aydın kesimlerin bakışına ve Grek-Roma hatta Bizans tarihine Osmanlı münevver ve okumuş yazmış takımının yaklaşımına hapsedilmiş bir zihniyet içinde ele alınmış görünür.[4]

Batı dünyasında yaşanan kültürel gelişimde kökenleri itibarıyla Reform Avrupa'sındaki anlayış değişikliklerinin önemli yeri olduğu muhakkaktır. Bu dönemden yani 16. yüzyılın şafağından başlayarak kademe kademe Batı medeniyetinin temellendirilmesinde parlak bir çağ olarak nitelendirilen Grek-Roma geleneğine bağlanmak her alanda daha bariz şekilde kendisini göstermiştir. Reform çağı sadece Protestanlığın zuhuruna değil, Katolik kilisesinin de kendisini güçlendirecek birtakım reformlar yapmasına, Papalık nüfuzu içerisinde tarikatlar vasıtasıyla yeni eğitim yollarını devreye sokarak bilinçli bir inanmışlar topluluğu oluşturulmasına müncer olacak "kilometre taşlarını" döşemeye başlamıştır.

Kilise kendisine iç reform vasıtasıyla çeki düzen verirken ortaya çıkan bazı tarikatlar yeni öğretim metotlarıyla Hıristiyanlık öğretilerini kültürel miras itibarıyla antikiteye ve Roma'ya bağlamaya dikkat etmişlerdir. Özellikle Cizvitler (*Jesuits*) asil kesimi ve prens çocuklarını Katolikliğe ısındırıcı yeni eğitim yollarını devreye sokarak ve daha çok hümanistlerden[5] etkilenerek, klasik dil yani Grekçe ve tabii ki daha ziyade kilise dili olan Latince öğretimine ağırlık vermişlerdir. Bunu yaparken kurdukları mekteplerde talebeleri sınıflara (*classes*) ayırmak ve çalışkan çocukları mükâfatlandırmak, ayrıca her sınıfa kadim müelliflerin kitaplarını neşrederek tahsis etmek (*classiques*), Latince temrinler yapmak, şiirler okutmak gibi yollara başvurmuşlar, Latince ve matematiği esas ittihaz etmişlerdi.[6] Bu yol Batı'da eğitimin ana yapısını belirleyecek bir etki yapacak, bu meyanda Latince eğitimi ve sınıflara mahsus kitap meselesi "klasik" teriminin mahiyetini belirleyecektir.

Anlaşıldığına göre 1600'lü yıllardan itibaren klasik terimi Batı'da içi dolu bir kavrama doğru dönüşüm yaşamış, yukarıda da temas ettiğimiz üzere Roma için ortaya çıkmakla birlikte Grek edebiyatını da kapsayarak farklı sahalara doğru genişleme eğilimi göstermiştir. Hatta İslâm dünyası için tarihi gelişim süreçleri ve kültürel, mimari yapılar, ilmi ve edebi parlak dönem tasvirleri itibarıyla terimin

4. İ. Ortaylı, "Türkiye'de Klasik Çağın Algılanması", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 51, sy. 1-4 (1996): 371-380.

5. Hümanite/hümanist kavramı İtalya'da başlayan bir akım olarak eski Yunan ve Roma eserlerinin incelenmesi ve bu işi yapılması anlamında kullanılmıştır.

6. Bu açıklama biçimi meşhur Fransız tarihçisi C. Seignobos'nun (ö. 1942) eserinde yer alır: *Histoire de la civilisation au moyen âge et dans les temps modernes*, c. 2 (Paris, 1905), 264; Buradan yapılan A. Refik çevirisi: *Tarih-i Medeniyet: Kurun-ı Vusta ve Ezmine-i Cedide*, c. 1 (İstanbul, 1328), 439. Klasik eğitimin tarihi süreç dikkate alınarak yapılan tartışması: *Jesuit Education and Classics*, ed. E.P. Cueva vd. (Cambridge, 2009), özellikle tarihi bağlam kısmı I. Bölüm.

hayli yüklü bir anlam taşıdığı da adeta tartışmasız bir mahiyet kazanmış gibidir. Yani "İslâm'ın klasik çağı" ifadesinde mündemiç bir "medeniyet dairesinin" mahfuz olduğu söylenebilir.

Böylece adeta Grek ve Roma gibi Doğu dünyasında en azından Batı'ya yakın modellemeler içinde zuhur etmiş yeni bir yerleşik medeniyeti, bozulma dönemine kadar tanımlamaya yarayan bir kavramsallaştırma hâlinde hayli yaygın bir kullanım ortaya çıkmıştır.[7] Hiç kimse klasik İslâm çağı dendiğinde bunun yerini dolduracak başka bir tanımlama düşünmemektedir. Gerçi parlak dönemler için kullanılan "altın çağ" kavramı burada hemen hatırlanabilir, ancak bunun diğerine göre daha yönlendirici, spesifik ve "taraflı" olması hasebiyle, zayıf kaldığı ileri sürülebilir. Şu hâlde buna benzer şekilde Osmanlı tarihine özel olarak atfedilebilecek bir klasik çağ kavramı, tanımlamaların ortaya çıkış şartları muvacehesinde anlamlı bir kılığa büründürülebilir mi?

Bunun cevabı için klasik meselesiyle alakalı 19. yüzyılda Osmanlı edebi muhiti içinde başlayan tartışmaların mahiyetine doğru tekrar bir atf-ı nazar yapmak gerekir. Zira bu kavramın belirli bir tarihi zaman dilimini ihtiva etmeye başlaması, hem bu terimin ortaya çıkışı ve tartışılması hem de İslâm tarihçiliği konusundaki tanımlamalarla yakından irtibatlı görünmektedir.

OSMANLI EDEBİ MUHİTİNDE KLASİK TERİMİNİN MACERASI

Osmanlı sahasına gelince klasik teriminin tarihi dönemlendirmeden ziyade edebiyat ve edebi eserler çerçevesinde literatür açısından kullanılıp tartışıldığını ve bunun hayli bir verimli bir fikir alışverişine dönüştüğünü biliyoruz. Özellikle Ahmed Midhat'ın (ö. 1912) edebi klasikler mevzuunda 1890'larda başlattığı tartışmalar, klasik kavramının literatüre girişinin tarihi arka planını da belirler. Burada aslında dönemin Batılılaşma düşünceleri dahilinde, klasik diye hangi eserlerin niçin tanımlanacağı ve çevrileceği, bunda ne gibi maksatların rol oynadığı hususları esası oluşturmuştur.

Ahmed Midhat Efendi, "Avrupalı olunduğu ve edebiyatıyla iştigal ettikleri hâlde klasikleri tanımamanın büyük bir eksiklik olduğu" görüşü doğrultusunda tartışmanın kapılarını aralamış gözükmektedir. Mesele artık klasiklerin devrinin geçtiği, yeni akımların öne çıktığı şeklindeki görüşlerle tırmanma eğilimi göstermiş, Ahmed Midhat Efendi, değil devrinin geçtiği, gelmemiş bile olduğu düşüncesini ileri sürmüş; değerlerini ortaya koymaya çalışmış, Osmanlı sahasında "henüz

7. Mesela "Classical Age of Islam" tanımlamalı hayli modern literatür mevcuttur. Ayrıca F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* (Londra, 1975); G.E. Grunebaum, *Classical Islam: A History, 600-1258*, London 1970; M. Hasan, *History of Islam: Classical Period 571-1258* (Lahor, 1987). Örnekleri çoğaltmak mümkündür.

klasik bir dönemin olmadığını", klasikler ayarında bir eser vücuda getirilemeyeceğine göre de hiç olmaz ise bunların çevirilerinin yapılması gerektiğini belirtmiştir.[8]

Burada edebi münakaşa dışında belki de ilk defa dolaylı şekilde dönemleme manasında düşünülmemekle birlikte bir "Osmanlı klasik dönemi" lafzı, olumsuz da olsa terennüm ve tezahür etmiştir. Bütün bu tartışma ortamı içinde hâliyle "Klasik eserler nelerdir? Klasisizm nedir?" gibi işin temeline yönelik sualler de ortaya çıkmış, gazeteci ve yazar Hüseyin Dâniş (ö. 1934), öncelikle bu kavram üzerinde anlaşılması gerektiğine temas etmiştir. Böylece klasik üzerine tanımlamalar birbirini kovalamaya başlamış, bazıları klasiklerin "bir millette yetişen büyük kalem üstadlarının fikrî mahsulleri" olduğunu söylerken, bazıları "taklidî ve aynı şekilde yazılması mümkün olmayan sade eda ile kapsayıcı bir özellik gösteren, saf fikriyatı içine alan" tarifini yapmıştır.[9]

İlginç şekilde Hüseyin Dâniş, kelimeyi kavram anlamına dönüştürecek şekilde ve muhtemelen sözlük manasından etkilenerek "sınıflara, klaslara mahsus olarak telif edilen eserler ile müessirlerine verilen sıfat" açıklamasında bulunmuştur. Bu muhtemelen Şemseddin Sami'nin yukarıda belirttiğimiz sözlüğündeki anlamdan istihraç edilmiştir. Hüseyin Dâniş ayrıca bu kelimeyi Fransa'nın yenileşme döneminde, filologların Roma'da oturanlar arasında geçerli bulunan sınıf/elit sisteminden uyarlamış olduğunu da belirtmiştir. Zira altıncı sıradaki Roma kralının (Servius Tullius: MÖ 578-535) taksimatına nazaran halkın ilk tabakasına *classici*/klasisi deniyordu ve daha sonra kadim Roma ve Atina edebi çevrelerinin seçkinlerine klasik denmeye başlanmıştı.[10]

Bu tanımlamalar üzerine Ahmed Midhat da kelime hakkında açıklamalarda bulunarak gramer bilgileri vermiş, klasik kelimesinin "ism-i mensup" olduğunu, *classe*'tan (klas) geldiğini, Latince aslının *classis* şekline dayandığını, bunun da Latince *clare* mastarından ism-i mef'ul veya ism-i masdar olup çağırmak, isimlendirmek, bir kimseye isim ve resmiyle nida ederek davet etmek olduğundan ism-i mef'ul suretine girdiğindeki manasının dahi buna göre muayyen bulunduğunu ifade etmişti. O da kelimenin Roma halkının ileri gelen zümreleri için kullanıldığını ve zaman içerisinde her alan için yaygınlık kazandığını yazmıştı. Onun kanaatine göre klasik kelimesi sadece ve sadece edebiyata mahsus değildi, her alanın kendine göre klasikleri söz konusuydu.

---

8. Konuyla alakalı A. Midhat'ın "Müsabaka-i Kalemiye İkrâm-ı Aklâm" adlı seri yazıları *Tercüman-ı Hakikat*'te intişar buldu. Konuyla ilgili bkz. Ramazan Kaplan, *Klasikler Tartışması: Başlangıç Dönemi* (Ankara, 1998).

9. Kaplan, *Klasikler Tartışması*, 13.

10. Hüseyin Dâniş'in *İkdam*'da (6 Eylül 1313) çıkan yazısı: Kaplan, *Klasikler Tartışması*, 14. Servius Tullius'un reformları çerçevesinde sosyal sınıfları tanımlayan *classis* kelimesinin ortaya çıktığı, hatta onun tarafından bulunduğu rivayet edilir. *Centuria* (*century*) kelimesini de onun literatüre kazandırdığına temas edilir.

Ahmed Mithad Efendi yine ilginç şekilde klasik karşılığı olarak kendi dilimizde onun yerini tutacak başka bir kelime/kavram olup olmadığı üzerinde de durmuştu. Bunu yaparken klasik yanında onun karşıtı olarak "roman" kelimesini de anlamlandırmaya çalışmıştı. Roman, Roma şehrinin adına dayanıyordu, orada yaşayanlara ve bağlı olan kavimlere Roman denmişti. Dilleri Latince olmakla beraber bu dili asıl konuşanlar İtalya'nın Latium bölgesindeki Latinlerdi. Öteki kavimler Roma kültürü dairesinde iken Latinceyi benimsemişler, zamanla bu dil onların da dili Latinceye dönüşmüştü. Böylece Roman diye bir dil anılmaz olmuştu. "Klasik" hemen her şeyin önde olanı, başta geleni anlamına gelirken, "romantik" her şeyin adisi, bayağısı ve harcıâlemiydi. Şu hâlde bunlar Arapça karşılığı itibarıyla "musannef" ve "adi" kelimelerine denk düşmekteydi. Musannef, iyi şekilde, fevkalade düzenlenmiş ve erbabının talep ve maksadına, ehlinin zevkine ve kabulüne uygun olma halini belirmediği için klasik karşılığıydı.[11]

Ahmed Midhat'ın klasikliği "nefaset-i ruhaniye" ile ifadesi ve sınırlarını buna göre çizmiş olması, edebiyat kadar güzel sanatlar, müzik eserlerinin bu kapsamda ele alınabileceğini belirtmesi, anlamı daha da genişletmesi yaygın etki itibarıyla önemli görülebilir. Nitekim ulaştığı sonuç itibarıyla ona göre genel bir çerçeve içinde her şeyin baştan başa fevkaladesi, aliyyülâlâsı klasik kelimesini karşılamaktaydı. Konu bakımından güzel sanatların enfes ve herkesi hayran bırakan, taklidine çalışılan eserleri bu kavram içine giriyordu. Her sanatın kendi klasikleri vardı, bununla birlikte klasik dendiğinde akla edebiyattan başka bir şey gelemezdi.[12]

Anlaşıldığına göre, bu şekilde her şeyin en mükemmeli olarak tartışılan ve hassaten edebiyata atfen ama başka alanları da kapsayabilecek bir klasik kavramı, bu dönemde Osmanlı entelektüelleri arasında yaygın şekilde tanınmış ve karşılıklar dahi aranacak derecelerde hakkında fikirler yürütülmüştür. Klasik kavramının yerleşmiş genel fikriyat içinde giderek tarihi bir dönemi niteler hâlde tanımlama ihtiyacını karşılayacak raddelerde kullanımı için ise biraz daha zaman geçmesi gerekmiştir. Nitekim Ahmed Refik, Avrupa tarihiyle ilgili yaptığı çevirilerde Rönesans için "devr-i intibah", Reform için "ıslahat", hümanist için "insan-perver" gibi karşılıklar bulurken klasik için herhangi bir teklif yapmamış görünür.[13] Muhtemel bunun Osmanlı tarihi temelinden bir dönem adı hâlinde kullanılışı, 20. asrın ortalarından itibaren İslâm tarihi tanımlamalarına benzer bir tarzda "analoji" ile icat edilmiştir denebilir.

11. Kaplan, *Klasikler Tartışması*, 16.
12. Kaplan, *Klasikler Tartışması*, 17-18.
13. *Tarih-i Medeniyet*, c. I, 387, 391, 433.

İslâm tarihiyle uğraşan modern tarihçiler, Batı'da Grek ve Roma dönemlerini belirtmek maksadıyla ortaya atılan ama zamanla kullanımı yaygın hâle gelen "klasik" terimini, ihtiva ettiği mükemmel, en üstün, önde gelen, herkesçe en yüksek olarak tanınan bir devri nitelemek üzere İslâm tarihine tatbik ederek diğer medeniyet dairelerine benzer tarzda yeni adlandırma yaptılar. Yukarıda da örnekleri verildiği gibi İslâm tarihinin klasik çağı genellikle Moğol istilası sonucu tamamlanmış sayıldı, ardından bozulma devrine geçildiği zımni bir kabul gördü.

Kitabının başlığında klasik İslâm tanımlamasını tercih edenler bunu genellikle 600-1258 yılları içine aldılar ve bu geniş dönemi Moğolların istila devrine kadar uzanan bir zaman dilimi için kullandılar. Fark edileceği üzere bu dönem Hz. Peygamber devrinden başlatılmakta ve bu anlamda yuvarlak bir başlangıç rakamı tercih edilmiş bulunmaktadır. Daha fazla hassasiyet gösterenler ise başlangıcı 571 yılı yani Hz. Peygamber'in doğumu olarak kabul etmişlerdir. Aslında uzun bir dönemin "klasik çağ" kapsamı içine alınmasını, parlak bir yeni medeniyetin zuhuruna dair yeni yorumlar hayli beslemişti.

M.G.S. Hodgson'un ölümünden (1968) sonra yayımlanan ve aslı verdiği derslere ait notlara dayanan *Ventura of Islam* adlı üç ciltlik eserinin ilk cildi *Classical Age of Islam* başlığını taşıyordu (University of Chicago 1978). Bu durum dönemlendirme meselesine sadece siyasi tarih anlamında değil aynı zamanda sosyal, hukuki, dini ve ilmi gelişmeler bağlamını daha ziyade göz önüne alarak atılan bir bakışı yansıtıyordu.[14] Daha evvel onun doktora hocası olan G.E. Grunebaum (ö. 1972) da kitabında *Classical Islam* başlığını kullanmıştı. 1970'te yayımladığı bu kitabını yukarıda da belirtildiği üzere 600 yılıyla başlatıp 1258'le sonlandırmıştı. Hodgson'a da etki ettiği anlaşılan söz konusu tasnifi, İslâm'ı dönem olarak üç ana parçaya ayırmak şeklindeydi ve bunun ilkine klasik adını verirken diğerlerini ortaçağ ve çağdaş olarak nitelemiş bulunuyordu.[15] Yine Fr. Rosenthal'in (ö. 2003) de İslâm kültürünü incelediği eseri *The Classical Heritage in Islam* başlığıyla tercüme edilmişti (Londra 1975).[16]

Kısaca Batı'da İslâm tarihine daha farklı bir gözle bakmaya başlayan akademisyenlerce yapılan tasnif ve dönemlendirmeler itibarıyla klasik kavramının yaygın hâle geldiği açıktır. Hattızatında Batı merkezli dünya tarihi çalışmaları kapsamında Batı medeniyeti dışındaki dairelere yönelik çalışmalarda da sadece İslâm

14. Kitap ilk defa 1993'te, sonra da 2017'de Türkçeye tercüme edilmiştir. Bu münasebetle Hodgson'un kitabı hakkında bir değerlendirme: Z.A. Atçıl, "Bir Serüven Olarak İslâm Tarihi: Marshall G.S. Hodgson ve İslâm'ın Serüveni", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 43 (2020): 183-193.

15. Bk. A.M. Yel, "Grunebaum, Gustav Edmond von", *DİA*, c. 14, 166-167.

16. C. Tomar, "Franz Rosenthal (1914-2003)", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 (2003), 179-181.

tarihi değil, mesela Mısır, Hint ve Çin için de klasik devirler aranmıştır. Eski Mısır tarihi devreleri, Mısır'ın klasik çağı: Eski Krallık (İÖ 2700-2160) şeklinde belirlenmiş, bunu "çöküş" ve "hanedanın sonu" başlığı izlemiştir.[17] Çin imparatorluğunun altın/klasik çağı Tang ve Song hanedanları dönemi olarak nitelenmiş,[18] bir taraftan kendi tarihi gelişim çizgisi içinde bu adlandırma yapılırken diğer yandan Batı'nın klasik çağı sırasındaki Çin'in durumuna yönelik karşılaştırmalara da teşebbüs edilmiştir.[19] Bu sonuncuların, hâliyle bu kavramı sadece Batı medeniyetine has bir tanımlama olarak düşündüğü anlaşılmaktadır.

Bu şekilde Osmanlı dünyasında Batı'dan alınan bir tanımlama olarak edebi tartışma zemini içinde yer bulan klasik kelimesi, yine bir dönemlendirme olmak itibarıyla cumhuriyet dönemi entelektüel dünyasına daha hızlı bir şekilde taşınmıştır. Artık bu dönemde Batı edebiyatının klasik eserlerinin tercümelerine hız vermek anlamında sürdürülen teşebbüsler esnasında sadece Batı'nın klasik eserleri değil, ülkelere göre klasik kategorisine girme hali dolayısıyla o döneme ait eserler temelinde bir yaklaşımın hâkim olduğu dikkati çeker. Mesela edebiyat dünyasında klasik eser meselesini klasik dönem olarak bütünleyen Fransa için klasik devir XIV. Louis zamanına denk düşer ve o döneme ait üretilen eserler klasik devir Fransız edebiyatını niteler; klasik devrin bayraktarlığını yapan Fransa'dır.[20] Bunun gibi İngiliz (Shakespeare ile ulaşılan devre), İspanyol, Alman ve İtalyan (Dante ile başlayan) klasik devirleri ve bunlara ait eserler anlayışı dönemin entelektüel ve yazarları arasında 1930'lardan itibaren tebellür ve tebarüz ederken, Türk klasikleri kavramı Osmanlı döneminden cumhuriyet Türkiye'sine uzanan farklı bir tartışmanın kapılarını aralamıştır. Fakat Türk tarihi değil de Osmanlı tarihi temelinde klasik arayışının dönem/devirle de alakası olacağı muhakkaktır. Bununla beraber edebiyat dünyasına Batı merkezli olarak yerleşen yeni edebi türler söz konusu olduğunda tartışmaların yön değiştirdiği ve kronolojik sapmaların husule geleceği açıktır. Can alıcı soru şudur: "Klasik zamanı bizim için hulul etti mi daha etmedi mi, edecek mi?" Bu bahsi, konu dışına taşmamak için "Roman" üzerinden Tanzimat ile başlayan macerası içinde oturduğu yere, hangilerine klasik deneceği tartışmalarına bırakarak kapatabiliriz.[21]

---

17. Jean Vercoutter, *Eski Mısır*, çev. E. Çaykara (İstanbul, 2016).

18. M. Nylan, "Empire in the Classical Era in China (304 BC-AD 316)", *Oriens Extremus* 46 (2007): 48-83.

19. *Classical Civilization China, A History World Sociaties, China's Classical Age to 250 B.C.E., Chinese and Indian Warfare, From the Classical Age to 1870* (ed. K. Roy, Routlage 2015), vb. literatür.

20. İ. Habib [Sevük], *Avrupa Edebiyatı ve Biz*, c. 2 (İstanbul 1941), 3.

21. Klasik dönem tartışmalarına dair bkz. R. Kaplan, *Klasikler Tartışması*, 38-42. Aslında teklifler *Mevlit* ile başlatılmakta bunu ilk klasik olduğu üzerinde durulmakta olup Baki, Fuzuli, Nef'i ve Nedim ile İzzet ve Akif Paşaların eserlerinin klasik kategorisine gireceği fikri de ileri sürülmüştür (Necib Asım, "Bizde Klasikler Yok mu?", *Malumat*, 1 Eylül 1313; zikreden R. Kaplan, *Klasikler Tartışması*, 40).

Esasen Osmanlı tarihi bağlamı içinde klasik deyiminin arka planında bütün bu artık tamamen literatürde kavi ve yaygın bir yer bulmuş vaziyeti dolayısıyla belirli bir devri nitelemek üzere tarihçi kesim tarafından da kullanılmaya başlanması beklenebilir bir husustur. Fakat bu anlamda edebiyat çevrelerinden gelen ve kültür dünyasına da inen kavramın belirli bir parlak ve mükemmel dönemi nitelemek üzere tarih camiasında kullanılışı, muhtemelen yine içeriden değil, "dışarıdan içeri giren/taşınan" bir tanımlama/dönemlendirme olarak dikkati çeker. Osmanlı tarihi özelinde zamanımızda yaygın hâle gelen klasik çağ kavramı için 1970'li yılları adres olarak göstermek şimdilik daha uygun olacaktır.

Osmanlı tarihinin dönemlere ayrılması meselesi öteden beri tarihçi kesim arasında tartışılan bir vakıa olarak durur. Osmanlı tarihinin daha çok siyasi-askeri gelişmelerine göre yapılan bölümlemelerde ana yapı organizmacı bakışın etkisi altında kalmış gibidir. 19. yüzyıl Osmanlı tarihçileri, genele hitap veya ders kitabı gibi tasarlanan Osmanlı tarihlerini çağ kavramı içinde değil normal bölümler dahilinde aktarmayı pratik olarak tercih etmiş, kuruluş, yükseliş, duraklama, gerileme ve yenileşme şeklinde anlaşılabilecek bir çerçeveyi ortaya koymuşlardır. Onların nazarında içinde bulundukları ve yaşadıkları devlet şüphesiz son kertede "tecedd üt ve terakkiyat" devrini idrak ediyordu. Fakat Osmanlı Devleti'nin yıkılışı ve yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun ardından Osmanlı tarihi artık sona ermiş kabul edildi, ileri sürülen teceddüt ve terakki ise yeni cumhuriyet idaresiyle bir bakıma devam edecekti. İlk tarih ders kitaplarının Osmanlı bünyesi dahilindeki çağ ayrımı, Avrupa'da ortaya çıkan Hz. İsa merkezli tarih kurgusunun bir aksi olarak eskiçağ, ortaçağ, yeniçağ gibi yaklaşımların[22] dışında bir şekli haizdi. Bu üçlü sistem yapılan iki yeni eklemeyle bilahare genel tarihin çağları olarak akademik anlamda sürdürülmüş olup bugün de tarihin ana bilim dallarını teşkil etmekte, ihtisas alanlarını oluşturmaktadır.[23]

Bununla beraber, bunun ötesinde Osmanlı tarihinin kendi gerçekleri çerçevesinde her türlü veçhesini nazarı itibara alarak bazı dönemlere ayırma teklifleri sürdürüldü. Genel kabuller kuruluş, yükseliş, duraklama ve gerileme paradigmaları bağlamında birtakım "genişletme veya ayrıntılama" çabalarından ibaret kaldı. Akademik anlamda yazdığı Osmanlı tarihiyle etkili olduğu bilinen İ.H. Uzunçarşılı, ilk iki cildini "Kuruluştan Fatih Devrine ve Fatih'ten Kanuni Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar" şeklinde belirleyerek tasnif ederken üçüncü cilde "II. Selim'den 1699 Karlofça'ya", son cildine "Karlofça'dan XVIII. Yüzyılın Sonla-

22. N. Alkan, "Tarihin Çağlara Ayrılmasında Üçlü Sistem ve Avrupa Merkezci Tarih Kurgusu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi: The Journal of International Social Research* 2, sy. 9 (2009): 23-41.

23. Bu çağ sisteminin genel Türk tarihine uygun bir kılıf olmadığı konusu öteden beri tartışmalıdır. Mesela ilk tartışmalar için bkz. İ. Kafesoğlu, "Üniversite Tarih Öğretiminde Yeni Bir Plân", *Tarih Dergisi* 19 (1964): 1-13 ve "Türk Tarihinde Çağlar Meselesi", *Türk Kültürü*, sy. 254 (Ankara 1984): 343-353.

rına Kadar" diyerek hayli "nötr" bir şekilde, "yönlendirici" tabirler olan kuruluş, yükseliş, duraklama, gerileme ayrımına hiç itibar etmedi. Bununla beraber, ders kitapları kanalıyla oluşan algılar yerleşerek akademik camiaya yansıyacak raddelerde hayli yaygınlaştı.

Türk tarihçiliğine önemli bir etki yaptığı açık olan Hammer'in eseri[24] de bu kabil kesin ayırımlar taşımaz. Keza Zinkeisen[25] ve N. Iorga (Jorga)[26] kuruluş, çöküş gibi kelimeleri kullanmakla birlikte genel siyasi tarihe yönelik kesin bir dönemleme/ayrım teklif etmez. Netice itibarıyla ders kitapları yoluyla yaygınlaşan dönemleme konusu akademik anlamda nispeten geç bir tarihten itibaren yavaş yavaş gündeme gelmeye başlayacaktır.[27]

1960'lı yılların sonundan itibaren bugüne uzanan çizgide bazı tarihçiler olaylar temelinden ayrıntılı dönemlendirmeler teklif ederken, bazıları iktisat tarihinin kendi gelişimi içinde ikili uzun dönemleri ortaya koydular. Diğer taraftan Batılı Osmanistler ise mevcut görüşleri esas alıp modern devlet/modern devir ile bugüne yaslanan bir taksimatı kendi çalışma konularının teorik bağlamları içine oturtmaya çalıştılar. H. İnalcık önceleri Uç beyliği, Merkezi İmparatorluk Denemesi, Fetret Devri ve Fatih, Cihanşümul İmparatorluk, Büyük Buhran ve Kalkınma gibi daha ayrıntılı bir periyot teklif edip 1998'de yazdığı bir makalesinde olaylar çerçevesinde bir anlatımla konuyu "Osmanlıların kendilerinin, tarihlerini dönemlere ayırıp ayırmadıklarını, yaşadıkları dönem ile daha önceki dönemler arasındaki farkın farkında olup olmadıklarını ve tarih dönemleri hakkında ne tür fikirlere sahip olduklarını" göz önüne almak gerektiği noktasına taşımıştı. Osmanlı tarihçilerinin kendi dönemlerinde nasıl bir dönemleme fikri içinde olduklarını onlara dayalı olarak anlattıktan sonra kendi fikrini şöyle açıklamaktaydı:

> *Tarihi dönemlere ayırma uğraşısında önceden tasarlanmış bir tarih nazariyesine dayanan kesin bir çerçeveye ihtiyacımız yoktur. Şimdi, öncelikle Osmanlı İmparatorluğu ile yabancı güçler arasında kurulan denge durumunu, daha sonra imparatorluk içinde hükümdarın yetkilerinin gelişmesini ve bunun imparatorluk içindeki diğer güçleri karşı karşıya getirdiği denge durumunu ve son olarak da devletin askeri, mali ve sosyal kurumlarının dayandığı toprak mülkiyeti sistemini birbirini takip eden dönemler bakış açısıyla incelemeyi öneriyorum.*

---

24. *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 9 c. (Pesth 1827-1835); çev. M. Ata, *Devlet-i Osmaniyye Tarihi*, 9 c. (İstanbul, 1329-1337).

25. *Geschichte des osmanischen Reiches in Europa*, 7 c. (Hamburg, 1840-1862); çev. N. Epçeli, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, 7 c. (İstanbul, 2011)

26. *Geschichte der Europaischen Staten*, 5 c. (Gotha, 1908-1913); çev. N. Epçeli, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, 5 c. (İstanbul, 2005).

27. Tarih ders kitapları kanalıyla yapılan dönemlendirme ve akademik anlamdaki teklifler için ayrıca bkz. E. Afyoncu, "Ders Kitaplarında Osmanlı Tarihinin dönemlere Ayrılması Meselesi", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 4 (2001): 113-124.

Bunu söyledikten sonra da Osmanlı tarihinin genel akışı içindeki siyasi, bürokratik, iç gelişmeler, toprak meselesi gibi birtakım dönüm noktalarını tebarüz ettirmekle yetinmişti.[28] Bu anlamda dikkat edilirse "klasik dönem" diye bir terminolojiyi hiç kullanmamış olduğu fark edilir. Kemal Karpat ise siyasi gelişmeler paralelinde bir yaklaşımla hudut beyleri ve uçbeyleri (1299-1402); merkezi yarı feodal dönem (1421-1596); taşrada özerklik ve ayanlar (1603-1789); ulus devlet olma dönemi (1808-1918) tarzında bir tasnif teklif eder.[29] L. Darling üç dönemlik bir çerçeve teklifinde bulunur: genişleme (1300-1550); tahkim (1550-1718); dönüşüm (1718-1923).[30] J. Hathawey, Osmanlı tarihinde vuku bulan büyük değişimleri anlamaya çalışırken bölümlere ayırmanın faydasızlığına temas edip devamlılıklara ağırlık verilmesine dikkat çeker, fakat bunu nasıl tasnif edeceğimize dair bir şey söylemez. Islahat teşebbüslerinin modernleşme ve dolayısıyla Avrupalılaşma ile aynı şey olduğu noktasından hareketle yüzyılların, Kanuni Sultan Süleyman sonrası ya da "klasik sonrası" dönem olarak adlandırıldığını buna "modern öncesi" de dendiğini belirtmekle yetinir.[31]

Tarafımdan Osmanlı İmparatorluğu'nun 700. yıldönümü münasebetiyle 2001 yılı başında sunulan bir tebliğde genel değerlendirme yapılırken Osmanlı tarihinin ana görünüşünü klasik çağ öncesi ve sonrası şeklinde belirleyip bu noktada Tanzimat dönemine kadar olan uzun devreye yönelik argümanları ileri sürmüştüm.[32] Benzeri şekilde E. Afyoncu da Osmanlı tarihinin dönemlendirme meselesiyle alakalı yazısında klasik dönem (kuruluşundan 19. yüzyıla kadar) ve modernleşme çabaları dönemi (19. yüzyıldan yıkılışa kadar) şeklinde "geçici" bir çerçeve çizilebileceğini belirtmiştir.[33] M. Genç ise "periyotlaştırma"daki değer yargılarına yol açabilecek durgunluk, gerileme, dağılma gibi kavramları yanıltıcı bularak 1700'ü esas alıp ondan önceki ilk dört yüz sene ve sonraki iki yüz sene şeklinde kronolojik ayrımla, ilk dönemi Avrupa kıtasında genişleme (1350'lerden başlayıp 1682'ye kadar) ve geri çekilme (1683'ten 1922'ye kadar) şeklinde bir izahata girişmiş, daha çok Osmanlı gerilemesi meselesinin sanıldığı gibi olmadığı yolundaki görüşlerine ağırlık vermiştir.[34]

---

28. H. İnalcık, "Periods in Ottoman History", *Essays in Ottoman History* (İstanbul, 1998), 15-28 ve "Osmanlı Tarihinde Dönemler", çev. F. Kırlıdökme-Kollaoğlu, *OTAM* 10 (1999): 334-350.

29. "Osmanlı Tarihinin Dönemleri. Yapısal Bir Karşılaştırmalı Yaklaşım", *Osmanlı ve Dünya* (İstanbul, 2000), 119-155.

30. L. Darling, "Osmanlı Tarihinde Dönemlendirmeye Farklı Bir Bakış", çev. H. Uğur, *Osmanlı Geriledi mi?*, haz. M. Armağan (İstanbul, 2006), 165-181.

31. J. Hathaway, "Osmanlı Tarihinin Dönemlere Ayrılması Sorunu: 15. ve 18. Yüzyıllar", çev. C. Demirkıran, *Osmanlı Geriledi mi?*, 183-194.

32. F.M. Emecen, "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Tarihine Yaklaşımlar Üzerine Bazı Mülahazalar", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tesbitler-Problemler-Teklifler*, ed. A. Akyıldız, Ş.T. Buzpınar ve M. Sinanoğlu (İstanbul, 2007), 21-36.

33. Afyoncu, "Ders Kitaplarında Osmanlı Tarihinin dönemlere Ayrılması Meselesi", 124.

34. M. Genç, "Tarihimize Giydirilen Deli Gömleği: Osmanlı Tarihinde Periyotlaştırma Meselesi", *Osmanlı Geriledi mi?*, 329-346.

Kısaca, bütün bu ayrıntılanmış devirler konusunda bir mutabakata varmak hâliyle çok zordur. Aslında Osmanlı tarihi için bütün gelişmeleri kapsayacak tek bir periyotlama yapma noktasında ciddi problemler söz konusu olabilir. Mesela askeri, siyasi, iktisadi, ilmi gelişme yahut çözülme için birbirinden farklı bir "devreleme" tespiti mümkündür. Genellikle siyasi gelişmelere göre yapılan dönemlendirme, iktisadi ve sosyal süreçler, hatta sanat tarihi açısından genelleştirilebilecek bir ana çerçeveyi yansıtmayabilir.[35] Bunun farkında olan bazı tarihçiler yine Osmanlı tarihini bir bütün olarak değerlendirmeye müsait olabilecek siyasi mülahazaları öne çıkaran iki ana uzun dönemi de öne sürdüler. Bunlardan ilki kuruluştan 1683'e uzanan genişleme, diğeri bunun ardından yıkılışa kadar uzanan geri çekilme. Bu ikili uzun dönem anlayışı aslında daha makul bir çerçeve sunar, fakat siyasi kazanımlar ve geri çekilişler yanında devletin kendini yeniden tanımlamasını ve bütün sistemini değiştirmesini kapsayacak tarzda bir adlandırma arayışı muhtemelen daha sağlam ve kabul edilebilir bir zemin oluşturacaktır. Bu meyanda "klasik" deyimini ödünç almak ve bunu tıpkı İslâm tarihi için yapıldığı üzere –kuruluştan itibaren– geniş bir şemsiye olarak kabul etmek meselelere nispi bir bakış kazandırabilir.

Klasik dönem adlandırması Osmanlı tarihi için yukarıda da temas edildiği üzere bilhassa 1970'lerden itibaren literatürde etkili olmaya başladı. Bunda milat, H. İnalcık'a bir nevi ders kitabı, Osmanlı tarihini bilmeyen Batılı okurların, entelektüellerin ihtiyacını karşılamak üzere sipariş edilen Osmanlı tarihi oldu. İnalcık'ın İngilizce kaleme alınan bu kitabının başlığı *The Ottoman Empire: The Classical Age: 1300-1600* şeklindedir. Kitabın önsöz veya giriş kısmında niçin bu adın tercih edildiği noktasında kavram olarak bir fikir beyan edilmemiştir, ama kitabın neyi ihtiva edeceği ağırlıklı olarak belirtilmiştir.[36] Anlaşılacağı üzere Osmanlı İmparatorluğu'nun zirve çağı olarak bilinen, "altın çağ" telakkisiyle daima hasretle anılan bir devir ve bunun başlangıç periyodu ile sonrasındaki 17. yüzyıla ait genel kanaatlerin etkisiyle ancak bu yüzyılın başına kadar uzanabilen bir çağ bu periyotlamada esas ittihaz edilmiş görünür. Bu yaklaşımdaki başlık tercihinde İnalcık'ın bizatihi kendisinin mi yoksa yayıncının talebinin yahut kitabın hazırlanma işi başlangıçta kendisine tevdi edilen B. Lewis'in, tercümeyi yapan N. Itzkowitz mi rolü olmuş-

35. Böyle bir karşı çıkış: U. Tanyeli, "Bir Historiyografik Model Olarak Gerileme-Çöküş ve Osmanlı Mimarlığı Tarihi", *Osmanlı Geriledi mi?*, 311-327.

36. H. İnalcık ile bu kitabının çevirisinden önce yaptığım bir görüşmemizde kitapla ilgili söz açıldığında bunu normal okur için yazdığını, akademik anlamda referans gösterilmesine şaşırdığını ifade etmişti. Bu husus ve H. İnalcık'ın siyasi tarih yaklaşımıyla ilgili bir değerlendirmem için bkz. F.M. Emecen, "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Tarihi ve Halil İnalcık", *Her Yıl Bir Büyük Türk Bilgi Şölenleri: 2, Prof. Dr. Halil İnalcık*, ed. Y. Oğuzoğlu ve S. Kırlı (Bursa, 2016), 88-98; keza F.K. Emecen, *Osmanlı Klasik Çağında Hilafet ve Devlet* içinde (İstanbul 2020), 433-450.

tur bilinmez.[37] Ancak o dönem Avrupa'sında şarkiyatçılığın geçirdiği değişimin ve algıların etkisiyle İslâm tarihine yönelik yeni tanımlamaların yaygınlığı içinde Osmanlı tarihinin bu yükselme çağına münhasır bir mahiyette böyle bir başlığın kullanılması tercih edilmiş olabilir.

Bundan sonra tarih literatüründe Osmanlı klasik çağı kavramı, bazılarınca Kanuni Sultan Süleyman dönemine kadar getirilirken bazıları tarafından Fatih Sultan (II.) Mehmed'in İstanbul'u alışından Kanuni Sultan Süleyman'ın vefatına yahut biraz daha uzatılarak 17. yüzyıl başlarına kadar olan görece mükemmeliyete ulaşmış bir devreyi nitelemek üzere kullanılmaya başladı. Pek çok tarihçi klasik dönem, klasik çağ veya klasik Osmanlı düşüncesi, şiiri vs. şeklindeki tanımlamalarında esas olarak kronolojisi 17. yüzyıla kadar gelen bir dönemi kasteder oldu. Mesela J. McCarthy kitabının içinde "The Ottoman Classical Age: 1446-1566" başlığını kullanarak Fatih Sultan Mehmed'in tahttan indirilip yerine tekrar babası II. Murad'ın geçtiği devreden bir başlangıç yapmayı alışılmadık şekilde tercih etti.[38] Anlaşılacağı üzere "klasik Osmanlı çağı" esas itibarıyla belirli bir döneme ağırlıklı olarak münhasır kılındı, hatta yukarıda da temas edildiği gibi klasik çağ, erken modern veya modern-öncesi çağ gibi tanımlamalarla eşdeğer hâlde dahi zikredildi.

K. Barkey klasik çağ veya klasik dönem mirası gibi ifadelerle imparatorluğun temeline yönelik yaklaşımlar ileri sürerken İnalcık'a atıf yaparak bu dönemin 1600 yılına uzandığına değindi. Patrimonyal ve bürokratik devlet argümanları dahilinde patrimonyal yapıdan daha rasyonel bir bürokrasiye geçiş olarak 14. yüzyıldan 16. yüzyıla uzanan bir dönüşüme işaret etti.[39] Fakat aynı zamanda gerileme kelimesine karşı çıktığı bir başka yazısında geleneksel tarihçiliğin klasik çağın (1300-1600) ötesine geçen her şeyi Osmanlı siyasi oluşumunun çözülmesi ve çürümesi olarak ortaya koyması nedeniyle bu başlığın gerileme tezinin ürünü olduğunu savundu.[40] Halbuki klasik çağı bir yere koyarak bunun üzerinden bir gerileme edebiyatı en azından bu terminolojiyi kullanarak yapılmamıştır denebilir. Daha çok yükseliş ve ihtişam çağı akabinde gelen bir duraklama ve gerileme edebiyatının vaki olduğu hususunda bir mutabakat bulunduğu bilinmektedir.

---

37. H. İnalcık bir söyleşisinde Princeton'da iken böyle bir kitap için yayınevinin önce B. Lewis'e gittiğini, fakat onun kendini yetersiz görerek bu iş için kendisine teklif götürdüğünü anlatır: *Tarihçilerin Kutbu*, haz. E. Çaykara (İstanbul, 2005), 157. Tercümeyi bilahıre tamamlayan Colin Imber ise metin önüne geldiğinde başlığının bu şekilde olduğunu ifade etmiştir. Kendisinden aldığım bilgiye göre Yayıncı Weidenfeld ve Nicolson böyle bir kitabın siparişini H. İnalcık'a vermiş ve çevirmen olarak da N. Itzkowitz'i tespit etmiş, fakat İnalcık onun çevirisini beğenmeyince bu iş ona tevdi edilmiş, o da kitabı adeta yeniden İngilizceye tercüme etmiş (Verdiği bilgi için C. Imber'e müteşekkirim).

38. *The Ottoman Turks: An Introductry History to 1923* (New York, 1997), 67.

39. *Eşkıyalar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*, çev. Z. Altok (İstanbul, 1999).

40. *Farklılıkların İmparatorluğu: Karşılaştırmalı Tarih Perspektifinden Osmanlılar*, çev. E. Kılıç (İstanbul, 2011), 35-36.

A. Salzman ise "Ancien Régime" kavramı içinde klasik çağı kastederek eski rejim meselesini gündeme getirdi, XIV. Louis döneminin Osmanlı'daki karşılığının Kanuni Sultan Süleyman dönemi olabileceği noktasına vurgu yaptı. Fakat bu Osmanlı eski rejimi devasa uzunlukta bir devreyi kapsıyordu ve Avrupa tarihi için ortaya atılan erken dönem modernleşmesi içinde mütalaa edilebilirdi. Tocqueville'in (ö. 1859) her şeyi kapsayan eski rejim meselesi[41] Osmanlı tarihinde uzun soluklu bir dönem için benzetme yoluyla elverişli bir tanımlama olabilirdi.[42] Bununla beraber söz konusu eski rejimin sonuç itibarıyla gelen devrimle bir nevi bozulma olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Üstelik bunun "yerleşmiş geleneksel düzenin faziletlerindeki değişimi" tam olarak ifade eder bir mahiyette olmadığı da ileri sürülebilir.

Erken modernite kavramının Avrupa tarihi içinde bir anlam kazandığını düşünenler ise Osmanlılar için "Avrasya'da erken modernite" olarak bir ayrıma dahi gitmişlerdi. Erken modern dönemin Osmanlı tarihi için 1453'te başlayıp 1839'da Tanzimat ile sona eren bir ana omurgayı oluşturduğu fikri de taraftar bulmuştu. Nitekim bir derleme kitabın başlığı *Erken Modern Osmanlılar: İmparatorluk Tarihini Yeniden Yazmak* şeklindeydi. Kitap yaklaşım itibarıyla bu uzun dönemi müştemildi. Editörleri, içinde makaleleri de bulunan yazarlarının koydukları başlık dolayısıyla onların da katıldığı anlaşılan erken modern dönem deyimi için "Osmanlı Devleti'nin bilinçli bir cihan fatihi olarak kendilerini görmeye başladıkları tarihi Bizans İmparatorluğu'na son verdikleri 1453'te başlatıp bilerek ve isteyerek Batı'ya benzemeye çalıştıkları 1839'da Tanzimat'ın ilanıyla biten" uzun soluklu devreyi işaret ederler. Buna tarihçilerin genellikle erken modern veya premodern dediğini, esas olarak bu kavramların Batı tarihçiliğinden alındığını, modern denen kavrama ve devre ayrıcalıklı bir konum bahşettiği için teleolojik olduğunu yazarlar.[43] Bu ifade tarzını bir bakıma, bugünün insanının söz konusu devreleri daha iyi anlaması için tercih ederler. R. Abou-El-Haj da devlet kavramının hep aynı kaldığı dönem için erken modern tanımlamasını yaparken bunu 14. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar uzatır, modern dönemi ise 18. ve 19. yıllar olarak kabul ettiğini hissettirir.[44] Modern ve erken modern tartışması başka bir incelemenin konusudur ama barındırdığı boşluklar ve tartışmalar sebebiyle bunun yerine aynı devri dar bir çerçevede kullanılan "klasik" tabirini genişleterek ikame etmek mümkün müdür?

---

41. *Eski Rejim ve Devrim*, çev. T. Ilgaz (İstanbul, 2021).

42. *Modern Devleti Yeniden Düşünmek: Osmanlı Ancien Régime'i*, çev. A. Özdemir (İstanbul, 2011), 44, 53-54.

43. *Erken Modern Osmanlılar: İmparatorluğun Yeniden Yazımı*, ed. V.H. Aksan ve D. Goffman, çev. O.G. Ayas (İstanbul, 2013), 12-13. Ayrıca "erken modern" kavramı için bu kitaptaki Özlem Çaykent'in yazısına bakılabilir.

44. *Modern Devlet'in Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. O. Özel ve C. Şahin (İstanbul, 2000), 30-31.

Erken modern kavramının modern öncesi ifadesine göre daha belirleyici bir durumu yansıttığına şüphe yoktur. Bununla birlikte "1453 öncesi için erken modernin mebdei olarak nasıl bir terminoloji kullanacağız?" suali belirsizlikler içinde kalmış görünür. 1300-1453 dönemi için ortaya çıkan bu durum söz konusu tanımlamayı nispeten sarsar bir hususdur. Bunu "klasik İslâm" dönemi için yapıldığı gibi kuruluşla başlatmak nispeten makul olabilir. Bu noktada *klasik çağı uzun bir süreç olarak belirlemek ve ana omurgayı bu anlamda tavsif etmek* biraz daha açıklayıcı görünür.

Ezcümle bir parantez açarak daha önce tarafımdan ileri sürülen ve tanımlanmaya çalışılan, yayımlanan bazı kitaplarımın başlığına taşıdığım genişletilmiş hâliyle klasik çağ kavramı hususunda vaktiyle formüle etmeye çalıştığım hususları burada bir kere daha tekrarlamak yerinde olacaktır: Öncelikle erken modern çağ kavramının, tarihi gelişme çizgisinde tartışma mevzuu olabilecek bir çağrışıma yol açarak, bir bakıma "geleneksel-modern" ayrımını ve münakaşasını gündeme taşıma tehlikesinin mevcut olduğu vurgulanmalıdır. Geleneksel yerine klasik tabirinin kullanılması aslında birbirinden çok farklı bir anlamı değil, uzun süreçli belirli bir değişkeni dile getirir. Weberci bakış dahilinde temel argüman olarak Doğu despotizmi çerçevesinde geleneksel çizgide, 19. asırda yoğunlaşan Avrupa'nın gücü karşısında bir kırılma olduğu ve Osmanlı tarihinde bir kopuş yaşandığı meselesinde bir mutabakat söz konusudur.[45]

Bu kopuş, geleneksel ve modern olmak üzere iki büyük kategoriye bölünür. Aslında modern denen dönemin Avrupa'ya has paradigmalar dahilinde ve bu dünyaya ait gelişmeler çizgisi içinde ele alınması, Osmanlı tarihi üzerindeki türlü araştırmalara yön vermiştir. Modern öncesi denen döneme de hâliyle bir bakış açısı getirmiştir. Bunun belki de en bariz ifadesi, Weberyan anlayışlı patrimonyal yapı değerlendirmeleri ve Doğu despotizmi genellemeleridir. Bu çerçevede klasik dönem yahut modern öncesi dönem kendisine has özellik kazanır, fakat bu defa dar kalıplar içerisine hapsedilmiş olur. Özellikle henüz kaynaklarının sıhhatli edisyonları tam anlamıyla hazırlanmayan, hele arşiv malzemesi bütünüyle tesadüflere bağlı bir sistem içerisinde dağınık hâlde bulunan Osmanlı tarihi için çok önemli olduğu açık ayrıntılar, bu genel kalıplar içerisinde kaybolur gider.

Modern öncesi döneme kendi içinden bakarsak, klasik tabirinin yukarıda da belirtildiği üzere "altın çağ" denen, 15. yüzyılın ortalarından itibaren 16. yüzyılın sonlarına kadar gelen bir devreyi ifade ettiği kanaatiyle karşılaşırız. Bu kanaat Osmanlı siyasi tarihinin, müesseselerinin, merkezi yapısının olgunluğa eriştiği ve

45. S. Faroqhi, "Osmanlı Tarihini Ararken", *Defter* 6, sy. 20 (1993): 66 vd. Ayrıca çeşitli argümanlar için: O. Özel, "Modern Osmanlı Tarih Yazımında Klasik Dönem: Bir Eleştirel Değerlendirme", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, IV (2006), s. 273-294.

sonra 17. yüzyıldan itibaren bozulma ve siyasi açıdan gerileme yaşandığı gibi dönemin Osmanlı kaynaklarında çok vurgulanan, hâliyle modern araştırmacıyı da sarıp sarmalayan genel kabullere yol açmıştır. Bunun izlerini bugün silmek pek mümkün görünmüyor; fakat Osmanlı tarihinin siyasi gelişme trendi içerisinde yaşanan kırılma noktalarını, kavşakları tayin etmek yine de mümkündür ve bu da yol ayrımları üzerinde yapılacak çalışma ve monografilerin çoğalmasıyla makul bir seviye kazanabilir.

Binaenaleyh klasik dönemi sadece 15. ve 16. asra mal etmeden Osmanlı devletinin kuruluş süreci, bu süreci besleyen tarihi şartlar muvacehesinde gelişme çizgisi; bu çizginin siyaset ve teşkilat yapısında gözlerin üstünlüğü kabul edilmeye başlanan Batı'ya çevrildiği 19. yüzyıla kadar takip ettiği dalgalanmaları, kırılmaları da içine alacak bir tarihi seyir olarak düşünmek mümkündür. Söz konusu mecrayı a) kuruluş aşaması, askeri ve siyasi bakımdan gelişme ve üstünlük, b) değişen ve sistemi zorlayan şartlar karşısında geleneksel çizgiden ayrılmaksızın, –evvelini kimsenin bilmediği şeklinde tarif edilen– "kanun-ı kadim" anlayışıyla sürekli atıfların yapılmaya başlandığı bir özlemi dile getiren, model arayışlarında hâlâ eskiden medet umulan ve zamanla gözlerin Batı'ya çevrilmesine zemin hazırlayan değişme dönemi şeklinde periyotlamak yanlış olmaz

Ancak kabaca tasnif edilen periyodun da kendi içlerindeki devreleri göz ardı etmemek gerekir. Bu konuda en bariz örneği, değişme dönemi için yapılan ve hususiyle yukarıda da belirtildiği üzere Osmanlı kaynaklarından gelen yanlış yönlendirmelere birçok tarihçinin kendisini kaptırması oluşturur. Aslında bahse mevzu 17. ve 18. yüzyıllar, üzerinde çok çalışılmamış dönemleri teşkil eder. Bu, siyasi ve askeri tarih açısından da geçerlidir. Söz konusu asırları hâlâ duraklama ve gerileme söylemleriyle niteleme alışkanlığı mevcuttur. Bundan dolayı bu nitelemelere bakarak bir önceki dönemleri "altın çağ" diye anmak tabii gelebilir. Fakat bütün bu gibi fikriyat, daha 16. asır sonlarında gelişmelerin pek farkında olmayan ve farkında olmaları da kendilerinden beklenmeyecek olan yahut durumun içsel olarak farkında bulunup da yeni gelişmeler karşısında mensup oldukları muhalif zümrelerin tepkilerini dile getirmeyi amaçlayan Osmanlı entelektüellerinin icadıdır; modern araştırıcıların da bu görüşleri, onların yaşadığı yılların şartları, yönelişleri içinde ele alması gerekir.

Bu hususta mesela Selanikî, Âlî ve Koçi Bey'in eserleriyle anonim ıslahat risalelerinin mantığını kavrayıcı bir yaklaşım sergilemek ve doğrudan yüze yüze geldikleri bunalımlarla boğuşan ve buna göre pratik bir tavır geliştiren Osmanlı devlet ricalinin tedbir ve faaliyetlerini, bunlara uygun köklü bürokratik değişmeleri, mebzul arşiv belgeleri temelinde gözlemek herhalde daha verimli olabilir. Nitekim R. Abou-El-Haj, özellikle Koçi Bey'in ve Âlî'nin tespit, tenkit ve tavsiyeleri temelinde Osmanlı 17. yüzyılına farklı bakmaktan çok, karşılaştırmalı bir global

anlayışla yaklaşmak ve yaşanan problemlerin sadece Osmanlılara has bir durum olmadığının farkına varmak gerektiğini dile getirmekten kendini alamamaktadır.[46] Kısaca, değişen bir 17. yüzyıl vardır ama bu geleneksel çizgiden açık bir kopuş hali göstermez. Benzeri durum Batı tesirinin etkili olduğu ileri sürülen 18. yüzyıl için de varittir. Batı'dan esinlenen bir yenileşme fikri mi yoksa içeriden gelen bir değişim ihtiyacına yine kendi sistemi içinde bir çare arayışı mı söz konusudur? Sorunun cevabı tabii ki ikincisidir.

SONUÇ

Bu uzun Osmanlı klasik çağı içinde değişimler tabii ki olmuştur, fakat bunlar geleneksel çizgi içindeki sıçramalardan ibarettir; ana omurganın şekli yapısı içinde herhangi bir "devrimci" değişim/büyük kırılma gözlenmemektedir. Siyasi yaklaşımlar, ordu, sosyal hayat, hukuk, iktisadi sistemler, bürokrasi, idari yapılanma kendi içinde şüphesiz durağan kalmamış, çağın gereklilikleri içinde belirli değişim ve dönüşümler yaşanmıştır. Bununla birlikte devletin "fabrika ayarlarını" yeniden tesis etme gibi bir köklü dönüştürme ihtiyacı duymadığı da söylenebilir. Esasen eski rejimin faziletleriyle zihinleri bulanıklaşmış ıslahat yazarlarının öne sürdüğü fikirler, geleneksel yapının kendi içindeki arayışının bir okumasıdır. Onlar kitabi kalarak pratik çözümler üretememiş olabilir, fakat işin içindeki devlet adamları ve bürokratlar sistem içindeki açmazları, yeni gelişmeleri pratik olarak çözme kabiliyetini göstermiş görünmektedirler.

Yeni düzenlemeler, yeni bakışlar her devirde görülmüştür: Orhan Bey'in bürokrasiyi oluşturması, I. Murad döneminde beylik yapısının devlete dönüşmesi, Yıldırım Bayezid devrinde emperyal/cihaşümul hâkimiyet peşinde koşma, merkezi yapıları kurma anlayışı, II. Murad döneminde kültürel altyapıları oluşturma, yeni bir Osmanlı/Türk aydınlanması peşinde koşma hali, Fatih'in mevcut düzeni yeniden ele alışı ve reformları, II. Bayezid devrindeki sağlam bürokratik geleneğin tesisi, Kanuni Sultan Süleyman çağında oluşturulan yeni büyük strateji arayışı ve buna yönelik iç dinamikler temelindeki düzenlemeler, Kanuni sonrasının kültürel hamleleriyle oluşan, yeni ihtiyaçlara yönelik çare arayışlarıyla şekillenen hali, 17. yüzyılda askeri yapılanmaları yine temel ana çizgisi içinde değiştirmeye yönelik iç ihtiyaçlara dayalı çare arayışları, Osmanlı bürokrasisinde eski temelden oluşturulan ihtisaslaşma, mali kararlar, bürokratik oluşumlar, taşradaki gelişmeler, 18. yüzyılda merkez/merkezkaç ilişki ağları, içten gelen yeni bir Osmanlı aydınlanmasının

46. *Modern Devlet'in Doğası*, 46 vd. Ayrıca bu fikirler için bk. F.M. Emecen, "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Tarihine Yaklaşımlar Üzerine Bazı Mülahazalar", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları*, 21-36.

zuhuru gibi tamamen kendi dahili ihtiyaçlarıyla başlayan ve 19. yüzyılda iflas eden geleneksel çizgiden kopuşa kadarki uzun dönem.

Bu dönemde en parlak devir denen asırlarda dahi bozulma sebepleri olarak sıralanan hususların retorik olarak çok kez ifade edilmiş olduğuna dikkat çekelim.[47] Kısaca bu ıslahat ve çekidüzen verme retoriğini kullanan yazarlar her devirde oldu. Bunların argümanlarına ve arızi gelişmelere katı bir dönüşüm atfederek (17. yüzyıldaki gibi) farklılaştırmaya dayalı anlatıma tevessül ve tarihi çizgide keskin bir kırılmaya işaret etmek doğru bir yönelim olmayabilir.

Kısaca, 19. yüzyıla uzanan dönemin kuruluştan itibaren ana çizgi dahilinde zaman zaman yeni unsurlarla şekillendiği, yer yer bozulma emareleri görülerek ıslah edilmeye çalışıldığı ve "gelişim, dönüşüm, başkalaşım" vs. yaşayarak şekillendiği ama ana omurgadan kopmayarak devamlılık arz ettiği ileri sürebilir. Bu uzun dönem düz bir çizgi taşımaz, kendi içinde zaman zaman döner, helezonik bir özellik gösterebilir; bazen dönüştürücü sıçramalara sahne olur, fakat ana temeli veya omurgayı tamamıyla yenilemez, dolayısıyla gelenek çizgisi içinde kendine has yerleşmiş ana vasıflarını koruyucu bir klasik devri öngörür. Böyle düşünüldüğünde bütün bunlar Osmanlı klasik çağı bütünlüğü içinde mütalaa edilebilir ve bu anlamda çeşitli veçheleri nazarı itibara alan taksimat için kapsayıcı bir "şemsiye" vazifesi görebilir.

Tanzimat çağı ise bütün bu ana omurganın tamamıyla terk edildiği, Batı karşısında artık çarenin geleneksel iç dinamiklerde değil de Batı'dan aranmaya çalışıldığı, gerçek anlamda yeni bir devreyi teşkil eder. Bu devirde tam bir "devrimci", muazzam yenileşme söz konusudur ve eski rejim artık terk edilmiş, saray, bürokrasi, iç ve dış teşkilat, diplomasi anlayışı, eğitim sistemi, askeri nizam, kılık kıyafete varana kadar, bugüne de uzanan yeni bir döneme yelken açılmıştır. Osmanlı tarihi içinde Tanzimat ve sonrası bu açıdan ve gerçek anlamda bir "ikinci imparatorluk"-tur. Fakat bunu durağan/donmuş bir Osmanlı devlet ve toplum düzeninin birdenbire topyekûn değişim yaşadığı biçiminde anlamamak da gereklidir. Tabii ki devlet ve toplum yapısı birden, "sabahtan akşama" değişmez. Burada önemli bir çizgi kayması vardır ve şüphesiz bu keskin kopuş, öncesinden/kökenlerinden tamamen bağlantısız değildir. Tabii bu husus ayrı bir tartışmanın konusudur.[48] Binaenaleyh

---

47. Yıldırım Bayezid döneminde adaletsizlik şikayetleri, Fetret Devri'nde bir önceki döneme yönelik sert ifadeler, Fatih dönemindeki mali krizin ve devletleştirmenin ortaya çıkardığı tepkiler, Kanuni döneminde sistem tıkanmaları, örf ve şeriat dengesinin devlet işlerinde nasıl yer edineceği hususundaki derin görüş ayrılıkları ve buna yönelik tedbir teklifleri hemen hatıra gelebilir. Bu hususta bkz. Lütfi Paşa'nın *Âsafname*'sindeki ve *Tarih*'indeki tenkitler, *Kitabu Mesalih* (bkz. *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, haz. Y. Yücel [Ankara 1988], 49-141) adlı eserde ileri sürülen argümanlar vs.

48. Devamlılık vurgusuyla hareket eden R. Abou-El-Haj, 19. yüzyıldaki Osmanlı reformlarının dışarıdan dayatılan modellere göre inşa edildiğini ifade ederken, bunun iç dinamiklerin kendi içinde çözüm üretecekleri bir ortam olarak yeni dünyayla baş edebilmeye müstenit dahilden gelen istekliliği

her şeye rağmen süreçler ve görünüşler tahtında klasik çağ kavramı, modern öncesi tanımlarına nispetle daha makul kapsayıcı bir kavram olarak duruşunu korumaktadır.

konusunu ıskalamaktadır. Ona göre siyasi mülahazalarla hareket eden tarihçi kesim: "Gelenekçi bir yapıyla kendini tanımlayan Osmanlı toplumunun modernleşmekten başka bir çaresi yoktu" şeklinde yanlış düşüncelerin peşinde koşmaktadır. Bu dönüşüm yapı itibarıyla ulus-devlete yönelimi öngörmektedir. Yine yazara göre 19. yüzyılını değişimini anlamak için Osmanlı tarihinin geleneksel denen önceki devirlerine bakmak gerekir. Bu noktada Tanzimat'ın anlamlı ve kalıcı reformları için kökenlerinin 18. yüzyıla kadar giden bir süreci olduğunu yani Tanzimat'a giden yolun 17. yüzyılda başladığını ifade eder (*Modern Devletin Doğası*, 110-113). Ancak böyle bakarsak 17. yüzyıl krizini ve yapılan yeni ıslahat çabaları bağlamını düşünüp bunu daha geriye de taşıyabiliriz. Hatta bu gözle II. Bayezid devrine yahut Fatih devrine yahut Yıldırım Bayezid devrine kadar bu süreci geriye götürebiliriz! Bundan mütevellit söz konusu açıklama biçimine ve yaklaşıma, Tanzimat devri düşünüldüğünde yukarıda belirttiğimiz ana eksen itibarıyla katılmak mümkün görünmez, üstelik kendi argümanları da böyle bir yaklaşımı nakz eder bir çerçeve sunar.

KAYNAKÇA

Abou-El-Haj, Rifa'at Ali, *Modern Devlet'in Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, trc. O. Özel-C. Şahin, İstanbul 2000.

Afyoncu, E., "Ders Kitaplarında Osmanlı Tarihinin dönemlere Ayrılması Meselesi", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 4 (İstanbul 2001), s.113-124.

Alkan, N., "Tarihin Çağlara Ayrılmasında Üçlü Sistem ve Avrupa Merkezci Tarih Kurgusu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi: The Journal of International Social Research*, II / 9 (2009), s. 23-41.

Altınay, A. Refik., *Tarih-i Medeniyet: Kurun-ı Vusta ve Ezmine-i Cedîde*, I, İstanbul 1328.

Atçıl, Z. A., "Bir Serüven Olarak İslâm Tarihi: Marshall G.S. Hodgson ve İslâm'ın Serüveni", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 43 (2020), s. 183-193.

Barkey, K., *Eşkıyalar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*, trc. Z. Altok, İstanbul 1999.

Barkey, K., *Farklılıkların İmparatorluğu: karşılaştırmalı Tarih Perspektifinden Osmanlılar*, trc. E. Kılıç, İstanbul 2011.

Classical Civilization China, A History World Sociaties, China's Classical Age to 250 B.C.E., Chinese and Indian Warfare, From the Classical Age to 1870, ed. K. Roy, Routlage 2015.

Darling, L., "Osmanlı Tarihinde Dönemlendirmeye Farklı Bir Bakış", trc. H. Uğur, Osmanlı Geriledi mi? haz. M. Armağan, İstanbul 2006, s. 165-181.

Emecen, F.M., "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Tarihi ve Halil İnalcık", *Her Yıl Bir Büyük Türk Bilgi Şölenleri: 2, Prof. Dr. Halil İnalcık*, ed. Y. Oğuzoğlu-S. Kırlı, Bursa 2016, s. 88-98.

Emecen, F.M., "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Tarihine Yaklaşımlar Üzerine Bazı Mülahazalar", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tesbitler-Problemler-Teklifler*, ed. A. Akyıldız-Ş.T. Buzpınar-M. Sinanoğlu, İstanbul 2007, s.21-36.

Emecen, F.M., *Osmanlı Klasik Çağında Hilafet ve Devlet*, İstanbul 2020.

Erken Modern Osmanlılar: İmparatorluğun Yeniden Yazımı, ed. V.H. Aksan-D. Goffman, trc. O.G. Ayas, İstanbul 2011.

Faroqhi, S., "Osmanlı Tarihini Ararken", *Defter*, sy.6/20 (1993), s. 60-92.

Genç, M., "Tarihimize Giydirilen Deli Gömleği: Osmanlı Tarihinde Periyotlaştırma Meselesi", *Osmanlı Geriledi mi?*, s. 329-346.

Grunebaum, G.E., *Classical Islam: A History, 600-1258*, London 1970.

Hammer-Purgstall, Joseph von, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, I-X, Pesth 1827-1835.

Hammer-Purgstall, Joseph von, *Devlet-i Osmaniyye Tarihi*, I-X, trc. M. Ata, İstanbul 1329-1337.

Hasan, M., *History of Islam: Classical Period 571-1258*, Lahor 1987.

Hathaway, J., "Osmanlı Tarihinin Dönemlere Ayrılması Sorunu: 15. Ve 18. Yüzyıllar", trc. C. Demirkıran, *Osmanlı Gerileđi mi?*, s. 183-194.

İnalcık, H., "Periods in Ottoman History", *Essays in Ottoman History*, İstanbul 1998, s. 15-28.

İnalcık, H., "Osmanlı Tarihinde Dönemler", trc. F. Kırlıdökme-Kollaoğlu, *OTAM*, 10 (1999), 334-350.

Jesuit Education and Classics, ed. E.P. Cueva v.dğr. Cambridge 2009.

Jorga, N., *Geschichte der Europaischen Staten*, I-V (Gotha 1908-1913); trc. N, Epçeli, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, I-V, İstanbul 2005.

Kafesoğlu, İ., "Türk Tarihinde Çağlar Meselesi", *Türk Kültürü*, sy. 254 (Ankara 1984), s. 343-353.

Kafesoğlu, İ., "Üniversite Tarih Öğretiminde Yeni Bir Plân", *Tarih Dergisi*, 19 (1964), s.1-13.

Kaplan, R., *Klasikler Tartışması: Başlangıç Dönemi*, Ankara 1998.

Karpat, K., "Osmanlı Tarihinin Dönemleri. Yapısal Bir Karşılaştırmalı Yaklaşım", *Osmanlı ve Dünya*, İstanbul 2000, s.119-155.

Klasik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür, haz. S. Sinanoğlu-F. Ökten-C. Türkkan, Ankara 1977.

McCarthy, J., *The Ottoman Turks: An Introductry History to 1923*, New York 1997.

Nylan, M., "Empire in the Classical Era in China (304 BC-AD 316)", *Oriens Extremus*, 46 (2007), 48-83.

Ortaylı, İ., "Türkiye'de Klasik Çağın Algılanması", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, : 51/1-4 (1996), Oral Sander Armağanı, s. 371-380.

Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar. Kitâb-i Müstetâb - Kitabu Mesâlihi'l Müslimîn ve Menafi'i'l-Mü'mimîn - Hirzü'l-Mülûk, haz. Y. Yücel, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1988.

Özel, Oktay. "Modern Osmanlı Tarih Yazımında Klasik Dönem: Bir Eleştirel Değerlendirme", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, IV (2006), s. 273-294.

Rosenthal, F., *The Classical Heritage in Islam*, London 1975;

Salzman, Ariel, *Modern Devleti yeniden Düşünmek: Osmanlı Ancien Régime'i*, trc. A. Özdemir, İstanbul 2011.

Seignobos, C., *Histoire de la civilisation au moyen âge et dans les temps modernes*, II, Paris 1905.

Sevük, İ. Habib, *Avrupa Edebiyatı ve Biz*, II, İstanbul 1941.

Sinanoğlu, S., "Yirmibirinci Yüzyıla Girerken Klasik Çağ Düşüncesi: Avrupa ve Türkiye", *Belleten*, LVI/216 (1992), s. 513-530.

Şemseddin Sami, *Resimli Kamus-ı Fransevî*, I, haz. Ş. Eskin, TÜBA Yayınları, Ankara 2017.

Tanyeli, U., "Bir Historiyografik Model Olarak Gerileme-Çöküş ve Osmanlı Mimarlığı Tarihi", *Osmanlı Gerileđi mi?*, s. 311-327.

Tarihçilerin Kutbu, haz. E. Çaykara, İstanbul 2005.

Tocqueville, A. *Eski Rejim ve Devrim*, trc. T. Ilgaz, İstanbul 2021.

Tomar, C., "Franz Rosenthal (1914-2003)", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 10 (2003), 179-181.

Vercoutter, Jean, *Eski Mısır*, trc. E. Çaykara, İstanbul 2016.

Yel, A.M., "Grunebaum, Gustav Edmond von", *DİA*, XIV, 166-167.

Zinkeisen, Johann Wilhelm, *Geschichte des osmanischen Reiches in Europa*, I-VII (Hamburg 1840-1862); trc. N. Epçeli, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, I-VII, İstanbul 2011.

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ

RAMAZAN ERHAN GÜLLÜ*

* 2004 yılında Çanakkale 18 Mart Üniversitesi Tarih Bölümü'nden mezun oldu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Anabilim Dalı'nda başladığı yüksek lisans eğitimini 2009 yılında doktora eğitimini ise 2013 yılında tamamladı. Doktora tezinin genişletilmiş hâli 2015 yılında *Ermeni Sorunu ve İstanbul Ermeni Patrikhanesi (1878-1923)* başlığıyla Türk Tarih Kurumu tarafından yayımlandı. Bu kitap 2018 yılında Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) tarafından "Kayda Değer Bilimsel Telif Eser" ödülüne lâyık görüldü. 2017 yılında, *Patrik Meletios Metaksakis ve İstanbul Rum / Ortodoks Patrikhanesi (1921-1923)*; 2018 yılında, *Türkiye'de Gayrimüslimlerin Yönetimi -Osmanlı'dan Cumhuriyet'e-*; 2021 yılında *İstanbul Türklüğünün Muhafazası: İstanbul'un Kimlik ve Güvenlik Endişesi (1918-1941)* ve *2023 yılında da Gölgede Bir Lider: Mütareke Döneminde Prens Sabahattin ve Muhiti* başlıklı eserleri Ötüken Neşriyat tarafından yayımlandı. Doktora çalışmalarına devam ettiği İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Anabilim Dalı'nda 2009 yılında araştırma görevlisi başladı. Şimdi aynı anabilim dalında "Prof. Dr." unvanıyla öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Yazar aynı zamanda Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığı Bilim Kurulu aslî üyesidir.

GİRİŞ

Türkiye Cumhuriyeti tarihinin dönemlendirilmesi sorunu Cumhuriyet Tarihi alanıyla ilgili çalışmaların önemli problemlerinden biridir. Cumhuriyetin ilanı sonrası II. Dünya Savaşı ve çokpartili hayata geçiş süreçlerine kadarki dönem genel olarak kendi içinde de –erken cumhuriyet dönemi tabiriyle birlikte– Atatürk dönemi, tek parti dönemi, İnönü dönemi veya çokpartili hayat gibi dönemlere ayrılabilmektedir. Sonraki dönemler ise daha çok siyasi yaklaşımlarla tanımlanmaktadır. Yakın dönemlere geldikçe güncel siyasi tartışma ve tavırlar akademik çalışmalar üzerinde de kendini hissettirmekte, bu yüzden dönemlendirmeler de daha çok siyasi bakış açısıyla şekillenmektedir.[1]

Ancak akademik alanda Türkiye Cumhuriyeti tarihiyle ilgili tartışmalar genellikle cumhuriyetin ilanı sonrası sürecin dönemlendirilmesinden ziyade Türkiye Cumhuriyeti tarihi araştırmalarının tarihsel olarak hangi dönemden başlatılacağına yoğunlaşmıştır. Cumhuriyetin ilanı ve sonrasına giden süreci anlamlandırmak adına tarihi çalışmaların geriye dönük olarak nereye kadar getirilebileceğine dair tartışmalar çerçevesinde bu sürecin millî mücadele, I. Dünya Savaşı, II. Meşrutiyet, I. Meşrutiyet ile II. Abdülhamid dönemi ve hatta Tanzimat sürecine kadar götürülebileceğine dair farklı görüşler bulunmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti tarihinin inceleme alanına dair bu tartışmalar sıklıkla "yakınçağ tarihi" uzmanları ile "Türkiye Cumhuriyeti tarihi" uzmanlarını alan çakışması problemiyle karşı karşıya getirmektedir.[2]

Türkiye Cumhuriyeti tarihinin tarih bilim alanı içerisinde bir anabilim dalı hâline gelişi, dolayısıyla tarih çalışmaları içerisinde ayrı bir uzmanlık alanı olarak ortaya çıkışı 1980 sonrası sürece –1982 yılında kabul edilen Yükseköğretim Kurulu (YÖK) Kanunu'na– tekabül etmektedir. Aynı süreçte farklı üniversitelerde kurulan inkılap tarihi enstitüleriyle de Türkiye Cumhuriyeti tarihine yönelik çalışmaların yoğunlaştırılması hedeflenmiştir. Aslında Türkiye'de cumhuriyetin ilanı sonrası yeni rejimin meşruiyetini açıklamak, yapılan icraatları aktarmak ve bu dönüşüm sürecinin haklılığını aydın kesime izah ederek halka ulaşımına katkı sağlamak gibi amaçlarla 1934 yılından itibaren Türk inkılap tarihi dersleri okutulmaya başlanmıştı. Öncelikle İstanbul Üniversitesi'nde başlatılan bu dersler, "Türk devrimini ve

1. Türkiye Cumhuriyeti tarihine bakışta "alternatif bir perspektif" de sunarak dönemlendirme denemesi yapmayı amaçladığı belirtilen ancak bunu yaparken kendisinin de siyasi/ideolojik yaklaşımdan kurtulamadığı anlaşılan bir çalışma için bkz. Cengiz Sunay, "Cumhuriyet Tarihi Üzerine Kısa Bir Dönemlendirme Denemesi", *İnsan& İnsan*, sy. 7 (Kış 2016): 64-98.

2. Türkiye Cumhuriyeti tarihi araştırmalarında dönemlendirme sorunu ve tartışmalarına dair bkz. Orhan Avcı, "Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Araştırmaları", *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Tarihçilik ve Tarih Yayıncılığı Sempozyumu Bildirileri* (Ankara, 2011), 319-332.

ideolojisini diğer milletlerin devrim hareketleri ve çağdaş siyasi akımları ile karşılaştırmalı bir şekilde" vermeyi hedeflemekteydi. Dersleri Mustafa Kemal Atatürk'ün yakın çalışma arkadaşları da olan, dönemin önde gelen ilim adamları vermekteydi[3] ki bu durum rejimin meşruiyetinin ve hedeflerinin aktarılmasına atfedilen önemin bir göstergesiydi. Aynı süreçte İstanbul ile birlikte Ankara Üniversitesi'nde de bu derslerden sorumlu bir enstitü kurulmuş ve aynı amaçlara yönelik çalışmaların genişletilerek sürdürülmesi hedeflenmişti.[4]

Türkiye Cumhuriyeti tarihine yönelik ilk çalışmalar olarak kabul edilebilecek bu faaliyetler, cumhuriyetin ilk on yılı içerisinde yaşanan gelişmeleri izah etmekten ziyade önceki dönemden cumhuriyete geçişi açıklayarak mevcut sistemin meşruluğunu ispata yönelik hamlelerdi. Bunun yanında özellikle inkılapların aktarımı ve savunusu da amaçlanıyordu. Tarihsel anlatıda Osmanlı'dan cumhuriyete geçiş sürecine dair bir süreklilik veya kopuş paradigması da egemen olmuş, resmi tezi destekleyen çalışmalar çoğunlukla cumhuriyeti önceki dönemden sert bir kopuşla izah etmeye uğraşmıştı. Sonraki dönemlerde cumhuriyetin ilk yıllarına dair savunucu ya da eleştirel birçok çalışma yapılmış olmakla birlikte, tarihsel süreklilik görüşü zamanla resmi tez tarafından da kabul görmeye ve dillendirilmeye başlanmıştı. Bu tartışmalara rağmen Türkiye Cumhuriyeti tarihi araştırmalarının üniversitelerde ayrı bir anabilim dalı olarak ortaya çıkışı ve inkılap tarihi enstitülerinin yaygınlaşması 1982 yılından itibaren gelişmişti. Sonradan üniversite rektörlüklerine bağlı olarak kurulan inkılap tarihi merkezleri de yine aynı amaçlarla derslerin yürütülmesini sağlamaktan sorumlu olmuştu.[5]

Özellikle Osmanlı'dan cumhuriyete geçişteki kopuş düşüncesinin ideolojik bir yaklaşım olarak değerlendirilip tarihsel süreklilik üzerinden bir tarih anlatısının oluşmasıyla cumhuriyeti anlamak için Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine odaklanma düşüncesi de ağırlık kazanmıştı. Alanın inceleme dönemi literatürde çoğunlukla "geç Osmanlı" olarak tanımlanan dönemden başlatılmaktadır. "Geç Osmanlı" kavramı da literatürde ağırlıklı olarak Tanzimat dönemi sonrası Osmanlı tarihini ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu kavramla aslında Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyıl başlarından itibaren yoğunlaşan batılılaşma, eğitim sisteminde değişim, ticari hayatı canlandırma ve sanayileşme çabalarının bir anlamda cumhuriyete giden sürecin bir ön aşaması olduğu da vurgulanmaktadır.[6]

---

3. Cezmi Eraslan, "Türkiye'de Cumhuriyet Tarihi Öğretimi Üzerine Düşünceler", *Avrasya'da Türk Dili ve Tarihi Eğitimi Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: İstanbul Türk Ocağı Yay., 2013), 290-296.

4. Umut Karabulut, "Cumhuriyet Tarihçiliğinin Düşündürdükleri Üzerine", *Belgi*, sy. 19 (Yaz 2019): 1476-1477.

5. Karabulut, "Cumhuriyet Tarihçiliğinin Düşündürdükleri Üzerine," 1477-1479.

6. "Geç Osmanlı" kavramının kullanımına örnek çalışmalar için bkz. Zafer Toprak, "Geç Osmanlı Tüketim Örüntüleri ve Büyük Mağazalar-Bonmarşeler", *Cogito*, sy. 5 (Yaz 1995): 25-28.; Bilen Işıktaş, "Geç Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet'e Türk Müziğinde Batılılaşma ve Toplumsal Bir Alternatif Ara-

"Erken cumhuriyet dönemi" kavramı ise Türkiye Cumhuriyeti tarihinin araştırma alanının belirlenmesi amacıyla ilgili değildir. Bu kavramla cumhuriyet öncesinde "geç Osmanlı" olarak da ifade edilen dönem değil, aslında kısaca cumhuriyetin ilanından sonraki ilk dönem ifade edilmektedir. Kavramın kullanımında, başlangıç olarak cumhuriyet öncesinin değil de cumhuriyetin ilanıyla başlayan sürecin ifade edildiğinde mutabık olunmakla birlikte bu sürecin nerede sonlandığına dair literatürdeki kullanımlarda net bir ortak nokta bulunmamaktadır.

Bu çalışmada "erken cumhuriyet dönemi" olarak tanımladıkları tarihsel süreci temel inceleme dönemi veya alanı olarak belirleyen çalışmalardan seçilen örnekler üzerinden, kavramın kullanımına dair temel bilgilerin tespiti yapıldıktan sonra doğru kullanıma dair önerilerde bulunmak hedeflenmektedir.

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ KAVRAMININ LİTERATÜRE GİRİŞİ

Türkiye'de cumhuriyet döneminin tanımlanmasıyla ilgili ilk tartışmalar aslında 1960 askeri darbesi sonrası yaşanmıştı. Demokrat Parti iktidarıyla cumhuriyetin hedef ve programından uzaklaştığını savunan birçok siyasetçi ve aydın 1960 darbesiyle "ikinci cumhuriyet"in kurulduğunu iddia etmişti. Dönemin cumhurbaşkanı Cemal Gürsel dahi aynı söylemi benimsemiş ve bu kavram o dönemde kamuoyunda bir süre tartışılmıştı.[7] Ancak kamuoyunda kalıcı bir karşılık bulamayan "ikinci cumhuriyet" kavramı, 1990'lı yıllarda bazı liberal aydınlar tarafından tekrar gündeme getirilmişti. Bu yeni kullanımda da liberaller genel olarak cumhuriyet döneminin gerçekçi bir çoğulcu demokrasiye sahip olamadığını iddia ediyorlardı. Devletçi bakıştan uzaklaşılması, bürokratik oligarşinin sonlanması ve sivil siyasetin askeri vesayetten kurtarılması gibi söylemlerle cumhuriyetin bir zihniyet değişimine gitmesini savunan liberallere göre, bu döneme kadar gelen "birinci cumhuriyet" sonlanmalı ve talep edilen siyasi anlayışa sahip yeni bir idare kurulmalıydı. Bu tartışma çeşitli farklılıklarla günümüze kadar devam etmekle birlikte tarih yazımında bir karşılık da bulamamıştı.[8] Neticede iki farklı dönemde iki ayrı gerekçeyle "ikinci cumhuriyet" tartışmaları görülmüştü.

---

yışı: Mısır Müziği", *Sosyoloji Dergisi* 36, sy. 1 (Haziran 2016): 273-298; Mustafa Kurt, Baki Çakır, Kemal Demir, "Türkiye'de Modern Yönetimin Erken Dönemleri: Geç Osmanlı Döneminde Fabrikalar, Sanayi Mektepleri ve Yabancı Uzmanlar", *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 45, özel sayı (2016): 154-165.

7. Hıfzı Oğuz Bekata, *Birinci Cumhuriyet Biterken* (Ankara: Çığır Yay., 1960), Alper Sedat Aslandaş ve Baskın Bıçakçı, *Popüler Siyasî Deyimler Sözlüğü* (İstanbul, 1995), 115-116.

8. Aslandaş ve Bıçakçı, *Popüler Siyasî Deyimler Sözlüğü*, 116.; Atilla Yayla, "Üçüncü Cumhuriyet mi?", *Liberal Düşünce*, sy. 75 (Yaz 2014): 73-80.

"Erken cumhuriyet dönemi" kavramı da Türkiye'de yine 1990'lı ve özellikle 2000'li yılların başında kullanılmaya başlanmış ve çoğunlukla Amerikan ve Fransız cumhuriyet tecrübeleriyle ilgili çalışmalardan tercüme edilerek literatüre aktarılmıştır.[9] Kavramın yaygınlaşmasında, yükseköğrenimini Avrupa ve Amerika'da yapıp Türkiye'ye dönen akademisyenlerin de önemli katkıları olmuştur. Amerika ve Fransa tarihiyle ilgili olarak sık kullanılan bu kavram tercüme çalışmalarla öncelikle bu ülkelerin tarihiyle ilgili anlatılarda yer bulmuş, daha sonra da Türkiye Cumhuriyeti tarihinin ilk yıllarını tanımlayacak şekilde Türkçe literatüre aktarılmıştır. Bununla birlikte Türkiye Cumhuriyeti tarihi hakkında yazılan İngilizce literatürde çok daha yoğun kullanılmaktadır.[10]

Kavramın yabancı literatürde kullanımına bakıldığında, örneğin Amerikan tarihyazımı genel hatlarıyla, Amerikan Bağımsızlık Beyannamesi'nin yayınlandığı 4 Temmuz 1776 tarihinden itibaren bağımsızlık savaşı ve sonrasındaki gelişmeleri kapsayacak şekilde 1830'lara kadarki dönemi "erken cumhuriyet dönemi" olarak adlandırmaktadır. Bu dönem, Amerikan kolonilerinin bağımsızlıklarını ilan ettikleri ve yeni bir ulusun ortaya çıkışının sağlandığı dönem olarak tanımlanır. Aynı zamanda bir "geçiş dönemi" olarak da değerlendirilir. Farklı koloniler öncelikle kendi yerel anayasalarını hazırlamışlar, 1781 yılında on üç eyaletin katılımıyla bir konfederasyon oluşturulmuş ve konfederasyona Amerika Birleşik Devletleri adı verilmişti. Diğer eyaletler de süreç içerisinde Amerika Birleşik Devletleri'ne bağlanmışlardı. 1788'de Amerikan Anayasası da ilan edilmiş, devam eden dönemde özellikle İngiltere ile hâkimiyet mücadelesi sürerken çeşitli çatışmalar yaşanmış ve sömürgelerden kopan yeni eyaletler de Amerika Birleşik Devletleri'ne katılmaya devam etmişlerdi. 1817'de Başkan Monroe'un seçilişi ve 1823'te Monroe'nun açıkladığı prensiplerle Amerika'nın Avrupa ve Rusya ile ilişkilerinde belirlediği şartlar, ülkenin anayasal ve siyasi durumunda yeni bir dönüşüm sağlamıştı. Amerikan tarihyazımı genel hatlarıyla Monroe'nun başkanlığı ve sonrasına kadar olan dönemi "erken cumhuriyet dönemi" olarak adlandırmaktadır. Ancak Türkiye'de olduğu gibi Amerika'da da "erken cumhuriyet dönemi" kavramının kullanımında farklı araştırmacılar bu sürecin bir kısmını veya tamamını esas almakta, tarihlendirmede net bir ortak kullanım bulunmamaktadır.[11]

---

9. İngilizce literatürde kullanılan "early republican period/era" ve "early republic" terimleri Türkçe'ye aynen tercüme edilerek Türkçe literatüre de "erken cumhuriyet dönemi" olarak aktarılmıştır.

10. Örnek çalışmalar için bkz. Hakan Özoğlu, *From Caliphate to Secular State: Power Struggle in the Early Turkish Republic* (California: Praeger, 2011); Ahmet Şeyhun, *Islamist Thinkers in the Late Ottoman Empire and Early Turkish Republic* (Leiden: Brill, 2015).

11. Örnek çalışmalar için bkz. Edward Watts, *Writing and Postcolonialism in the Early Republic* (Charlottesville-Londra: University Press of Virginia, 1998); Elizabeth Kenney, "Fictional Space and Taxonomies of Race in the Bahamas: Mapping American Identity in the Early Republic", *Journal of Transatlantic Studies* 14, sy. 2 (2016): 139-151; Martin A. Berger, "The Anotomy of the Early Republic", *Early Popular Visual Culture* 7, sy. 3 (2009): 231-252.

Fransa'da ise cumhuriyet rejimi, Fransız İhtilali'nden sonra istikrarlı bir seyir takip etmemiştir. 1789'daki ihtilalin ardından 1792'de anayasal monarşinin kaldırılması cumhuriyet döneminin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. O sırada resmen ilan edilmese de sonradan bu tarih cumhuriyetin yıldönümü kabul edilmişti. 1804 yılında *Napolyon*'un Birinci Fransa İmparatorluğu'nu ilanına kadar olan bu süreç "birinci cumhuriyet" veya "erken cumhuriyet" dönemi olarak isimlendirilmiştir. Fransa'da *Napolyon* sonrası da devam eden rejim değişiklikleri II. Dünya Savaşı sonlarına kadar sürmüş ve savaş sonrasında "dördüncü cumhuriyet"in ilanıyla neticelenmiştir. Bu arada iki defa daha cumhuriyet denemesi ve monarşiye dönüşler yüzünden ülkede siyasi istikrar tam olarak sağlanamamıştır. Bu karmaşık ortam ve cumhuriyet idaresinin yerleşmesinin uzun zaman alması sebebiyle 1792-1804 arası monarşiden ayrılış süreci Fransa'da "erken cumhuriyet dönemi" olarak adlandırılmıştır. Fransa'daki cumhuriyet tecrübesine yönelik bu tanımda da tarihler konusunda araştırmacılar arasında net bir ittifak bulunmamaktadır. Farklı çalışmalarda tarihlendirmeler değişmekle birlikte genel kullanım *Napolyon*'un imparatorluğu ilanına kadarki süreci ifade etmektedir.[12]

Türkiye'deki akademik çalışmalarda da Amerika ve Fransa'da yaşanan cumhuriyet tecrübelerindeki örnekler Türkiye'de yaşanan süreçle –dönemsel gelişim anlamında– benzeştirilerek cumhuriyetin ilanından itibaren bir dönem "erken cumhuriyet" olarak tanımlanmıştır. Aslında Türkiye'de cumhuriyetin ilanından kısa süre önce cumhuriyete zemin hazırlayan önemli dönüşümler yaşanmıştı. "Geç Osmanlı" olarak tanımlanan batılılaşma sürecindeki değişimler cumhuriyetin ilanı sonrası yapılan inkılap ve yenilikleri anlamak açısından son derece önemli olmakla birlikte Mondros Mütarekesi'nin imzalanması sonrası gelişmeler ve millî mücadele süreci somut olarak yeni bir rejime doğru giden siyasi dönüşümlere sahne olmuştur. İstanbul'un 16 Mart 1920 tarihinde resmen işgali ve Meclis-i Mebusan'ın çalışmalarını durdurması sonrası Ankara'da Büyük Millet Meclisi'nin açılması cumhuriyet dönemine geçişin en önemli aşamalarından biridir. 23 Nisan 1920'den saltanatın kaldırıldığı 1 Kasım 1922 tarihine kadar İstanbul ve Ankara'da iki hükümetin bulunduğu bir yapı ortaya çıkmış, saltanatın kaldırılması sonrası Ankara Hükümeti tek resmi hükümet olarak faaliyetlerini sürdürmüştür. Lozan Konferansı devam ederken yenilenen TBMM, ikinci dönem çalışmalarıyla Lozan Antlaşması'nı imzaladığı gibi cumhuriyeti de bu meclis ilan etmiştir. Meclisin açılmasıyla Birinci Büyük Millet Meclisi'nin faaliyet dönemi literatürde cumhuriyete geçişin bir ön aşaması olarak değerlendirilirken farklı şekillerde de tanımlanmıştır.

12. Fikret Çelik, "Erken Dönem Fransız Cumhuriyetçiliğinin İlliberal Yönleri: Tarihsel ve Teorik Bir Analiz", *Liberal Düşünce*, sy. 71 (2013): 107-122; Anthony Di Lorenzo ve Mathieu Ferradou, "The Early Republic of France as a Cosmopolitan Moment", *La Révolution Française*, sy. 22 (2022): 1-35.

Mahmut Goloğlu bu dönemi "üçüncü meşrutiyet" olarak tanımlamakta,[13] dönemin idaresini Rıdvan Akın "TBMM devleti",[14] Yavuz Aslan ise "TBMM hükümeti" şeklinde ifade etmektedir.[15]

LİTERATÜRDE ERKEN CUMHURİYET KAVRAMINA DAİR FARKLI DÖNEMLENDİRMELER

Türkçe literatürde "erken cumhuriyet" olarak tanımlanan süreç cumhuriyete giden son dönemi ifade etmek için –19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarını kapsayacak şekilde–kullanılmamaktadır. Aslında "erken cumhuriyet dönemi" kavramını, Türkiye Cumhuriyeti tarihi uzmanları –son dönemde genel bir kullanım olarak yaygınlaşmakla birlikte– literatüre girişi sonrası da kullanmayı tercih etmemişlerdi. "Cumhuriyetin ilk yılları" ve "cumhuriyetin ilanı sonrası süreç" olarak tanımlanan dönemin "erken cumhuriyet" şeklinde tanımlanması akademik açıdan hâlen birçok uzman tarafından yetersiz ve yanlış bir değerlendirme olarak görülmektedir.

Kavram öncelikli olarak Türkiye'de de Amerika ve Fransa'da olduğu gibi "milli mimarlık" çalışmaları esas alınıp mimari değişim üzerinden kullanılmaya ve tanımlanmaya çalışılmıştır. Buna bağlı olarak da kavramı ilk ve yoğunluklu kullananlar genellikle mimarlık tarihi araştırmacıları olmuştur.[16] Özellikle başkent Ankara'da "cumhuriyetin temsili mekânlarının" inşası, kültürel ve siyasi dönüşümün belirgin örnekleri olarak görülür.[17] Bu millî mimari örneklerinin Osmanlı dönemi yapılarından farklı tarzlarıyla inşalarının tamamlanması sosyal, siyasi ve kültürel alanlardaki diğer reform ve inkılaplarla paralel bir süreç takip etmiş, bu eşzamanlı çabalarla ortaya çıkan yeni kimlik cumhuriyetin tarzının ve fikrinin oturmasını sağlamıştır. Aynı şekilde bir "ulus inşası" çabası çerçevesinde eşzamanlı olarak yü-

13. Mahmut Goloğlu, *Milli Mücadele Tarihi-III (1920)-Üçüncü Meşrutiyet: Birinci Büyük Millet Meclisi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2014).

14. Rıdvan Akın, *TBMM Devleti (1920-1923)-Birinci Meclis Döneminde Devlet Erkleri ve İdare* (İstanbul: İletişim Yay., 2014).

15. Yavuz Aslan, *TBMM Hükümeti: Kuruluşu, Evreleri, Yetki ve Sorumluluğu (23 Nisan 1920-30 Ekim 1923)* (Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2001).

16. Örnek çalışmalar için bkz. Türkan Uzun, "Geç Osmanlı-Erken Cumhuriyet Dönemi Mimarlık Pratiğinde Bilgi ve Yapım Teknolojileri Değişimi Erken Betonarme İstanbul Örnekleri: 1906-1930" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2008); Vesile Gül Cephanecigil ve Günkut Akın, "Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiyesinde Milliyetçilik ve Mimarlık Tarihi", *İtü Dergisi/a: Mimarlık, Planlama, Tasarım* 9, sy. 2 (Eylül 2010): 29-40.

17. Mimari eserler üzerinden "Erken Cumhuriyet Dönemi" değerlendirmeleri hakkında bkz. Metin Sözen, *Cumhuriyet Dönemi Türk Mimarlığı* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1984); Sibel Bozdoğan, *Modernizm ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde Mimari Kültür* (İstanbul: Metis Yay., 2001).

rütülen ülke genelindeki belediyecilik çalışmaları ve "kentsel mekân" düzenlemeleri de cumhuriyet yönetiminin yerleşme çabaları arasında yer almıştır.[18] Bu sebeple cumhuriyetin bu dönüşüm süreci –tarihlendirmelerdeki farklı görüşlerle birlikte– "erken cumhuriyet" olarak tanımlanmıştır.

Kavramın gerekçesi genel hatlarıyla böyle olmakla birlikte, tanımlandığı dönem hakkında da bir görüş birliği bulunmamaktadır. Literatürde "erken cumhuriyet" olarak tanımlanan dönem, en yoğun şekilde "Atatürk dönemi" olarak da tanımlanan 1923-1938 yıllarını ifade edecek şekilde kullanılmaktadır.[19] Erken cumhuriyet dönemi (1923-1938) ile çokpartili hayata geçişe kadar devam eden süreci (1938-1950) karşılaştırmalı olarak incelediği çalışmasında Gökhan Ak, erken cumhuriyeti Atatürk liderliğinde cumhuriyetin temel hedef ve politikalarının oturtulduğu, "bağımsızlık"tan taviz verilmeden laik ve çağdaş toplumsal yaşam için gereken devrimlerin yapıldığı dönem olarak tanımlar. Ancak Atatürk'ün vefatı sonrası yaşanan iç ve dış siyasi gelişmeler, yönetimin özellikle "bağımsız iç ve dış politika" anlayışında değişikliklere neden olmuş, dolayısıyla cumhuriyetin temel hedef ve politikalarından uzaklaşılmaya başlanmıştır. Bu temel bakış açısından yola çıkılarak "erken cumhuriyet" kavramı, cumhuriyet rejimiyle sağlanmak istenen hedef ve ilkelerin hayata geçişi bağlamında Atatürk dönemini ifade etmektedir.[20]

"Erken cumhuriyet dönemi" kavramını yine Atatürk dönemini kastederek kullandığını ifade eden Şefik Taylan Akman ise ele aldığı konu bağlamında bu tercihin gerekçesini ve dönemin ayırt edici özelliklerini şu şekilde açıklar:

> *... Erken Cumhuriyet Dönemi olarak nitelendirilen tarihsel süreç, 1923-1938 yılları arasında daha ziyade Mustafa Kemal'in hayatta olduğu zaman dilimini tanımlayabilmek için kullanılmaktadır. Bu dönemin belirgin, ayırt edici özelliği hem yeni bir yönetim biçimine ve onun hukuki-idari aygıtının oluşturulmasına tekabül etmesi hem de tarihin sıfırlanması projesi olarak eskiden köklü bir kopuş üzerinden kendini tanımlayan milliyetçilikle harmanlandırılarak şekillendirilmiş bir zihniyet yaratmayı amaçlamasıdır. Bu yeni zihniyet ilk olarak Osmanlı'dan gelen birikimin –aynı zamanda dinselliğe ilişkin renkler de ihtiva eden bir dünya görüşünün– hemen tamamının reddine, ikinci olarak Aydınlanmanın ve Fransız Devrimi'nin kültürel-siyasal mirasından sakıncalı görülmeyerek iktibas olunan çeşitli düşünce*

18. Gönül Tankut, *Bir Başkentin İmarı* (İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1993); Mustafa Doğanoğlu, *Ulus-Mekân-Beden: Erken Cumhuriyet Döneminde Kentin Toplumsal ve Mekânsal Örgütlenişi* (İstanbul: Nika Yay., 2022), 86-93.

19. Bazı örnekler olarak şu çalışmalara bakılabilir. Mustafa Yılmaz, "Erken Cumhuriyet Dönemi'ndeki Toplumsal Değişimi Posta Pulları Üzerinden Okumak", *Millî Folklor*, sy. 124 (Kış 2019): 230-245.; İbrahim Erdal, "Ülkü Mecmuasına Göre Erken Cumhuriyet Dönemi Nüfus Politikası (1923-1938)", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, sy. 48 (Güz 2011): 779-791.

20. Gökhan Ak, *Erken Cumhuriyet'in İnşasından Amerikan Uyduculuğuna (Türkiye/1923-1950)* (İstanbul: Titiz Akademi Yay., 2021).

ve kavramların, Türkiye özelinde, yoğun milliyetçi öğelerle tedvin edilen bir batılılaşma hamlesi içerisinde yeniden anlamlandırılması suretiyle tatbikine dayanıyordu...[21]

Atatürk dönemini bir bütün şeklinde "erken cumhuriyet" olarak tanımlamakla birlikte, bu dönemde uygulanan ekonomi politikalarını esas alarak 1923-1932 yıllarını "erken cumhuriyet" içerisinde "liberal ekonomi dönemi", 1932-1938 yıllarını "devletçi ekonomi dönemi" olarak tanımlayan araştırmacılar da bulunmaktadır.[22]

Cengiz Aslan ise kavramı Atatürk dönemi sonrasına da sarkacak şekilde, 1940'lı yılların başlangıcına kadar kullanır ve bu kullanımı da tarihsel süreklilik vurgusuyla gerekçelendirir. Aslan'a göre, erken cumhuriyeti kapsayan dönemin (1923-1940) temel özelliği cumhuriyet öncesinin değer ve alışkanlıklarının devam ediyor olmasıdır. Cumhuriyetin ilanı sonrası yurtdışına öğrenci gönderilmesi meselesini incelediği kapsamlı ve dikkate değer çalışmasında "erken cumhuriyet" kavramını kullanımını ve kavramın tarihsel sınırlamasının gerekçesini yazar şu şekilde açıklar:

1923-1940 yılları arasını kapsayan bu kavramsallaştırma, dönemsel bir sınırlandırmayı ifade etmektedir. Cumhuriyetin ilk yılları modern kurum ve kuruluşların ikame edilmeye başlandığı bir dönemdir. Cumhuriyet öncesi dönemin değer ve alışkanlıklarının gözlendiği bir toplumda bu durumu ortaya koymak için böylesi bir dönemsel kavramsallaştırma tercih edilmiştir. Bunun yanı sıra bu kavramsallaştırma, cumhuriyetin kuruluşundan sonra herhangi bir keskin hatlarla çizilmiş, sosyolojik ve tarihsel bir dönemi karşılamamakla birlikte, çalışmanın sınırlarını belirlemek için kullanılan bir anlama sahiptir. Kaldı ki, kronolojik süreçte erken, orta ve geç dönem gibi dönemsel kavramsallaştırmalar sosyal bilimlerde kullanılagelmektedir.[23]

Döneme dair inceledikleri konuların bağlam ve içeriği dikkate alındığında her araştırmacının kendi referans noktası ve bakış açısı üzerinden "erken cumhuriyet" kavramına bir dönem belirlediği gerekçelerden de anlaşılmaktadır. Kimi uzmanlar ise ele aldıkları konulara ve konun bağlamına göre farklı tarihlendirmeler kullanabilmektedirler. Örneğin Zafer Toprak kavramı ağırlıklı olarak Atatürk dönemi için

21. Şefik Taylan Akman, "Türk Tarih Tezi Bağlamında Erken Cumhuriyet Dönemi Resmî Tarih Yazımının İdeolojik ve Politik Karakteri", *Hacettepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1, sy. 1 (2011): 81.

22. İnci Aslanoğlu, *Erken Cumhuriyet Dönemi Mimarlığı (1923-1938)* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay., 2010).

23. Cengiz Aslan, "Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Eğitim Bilimleri Alanında Yurt Dışına Öğrenci Gönderilmesi Olgusu (1923-1940)" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2014), 16.

kullanmakla birlikte, farklı çalışmalarında ele aldığı konular ve içerik çerçevesinde tarihlendirmeyi 1930'ların başlarıyla sınırladığı gibi kimi zaman Atatürk dönemi sonrasını da dahil edecek şekilde kullanmaktadır.[24]

Atatürk döneminin "erken cumhuriyet dönemi" olarak tanımlanması haricinde literatürde "erken cumhuriyet"i dönemlendirmek için kullanılan diğer bir tarih aralığı 1923-1930 yıllarıdır.[25] Cumhuriyetin ilanından Serbest Fırka'nın kapanışına kadar olan süreci ifade eden bu tarihlendirme, kimi zaman 1931'e, CHP'nin üçüncü büyük kurultayına kadar da sarkıtılabilmektedir. Mete Tunçay'ın tek parti iktidarının kuruluş süreci olarak tanımladığı[26] ve Türkiye'de tarih yazımında ciddi bir yer edinen bu dönemlendirmenin ertesi, tek parti iktidarının kurumsallaşma ve yaklaşık yirmi yıllık iktidar sürecini ifade etmektedir. 1930 yılı ortalarında başlayan Serbest Fırka tecrübesinin kısa sürede olumsuzlukla sonuçlanması ve fırkanın kendini feshetmesinin ardından, aynı yılın sonlarında Menemen olayının patlaması iktidarın otoriterleşmesine sebep olmuştur. Aynı zamanda dünya genelinde yaşanan 1929 ekonomik krizinin Türkiye'ye yansımalarıyla sıkıntı yaşayan devlet, ekonomide gereksinim duyulan devletçi müdahaleyi genel siyasetin bir parçası olarak uygulayacaktır. İktidar artık cumhuriyet rejiminin sürekliliğini ve haklılığını benimsetecek bir ideolojiyle hareket etmeye başlayacaktır. Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisinin benimsenmesi ve halka yayılma çabası bu olaylar sonrası, CHP'nin üçüncü kurultayı ile ortaya çıkacaktı.[27] 10-18 Mayıs 1931'de toplanan kurultayda ideolojik atılımlarla birlikte parti-devlet bütünleşmesine yönelik alınan kararlarla CHP'nin tek parti iktidarı kurumsal olarak ve otoriter bir anlayışla başlatılmıştı.[28] Kongrenin ardından, 25 Temmuz 1931 tarihli Matbuat Kanunu ile basın üzerine de

---

24. Zafer Toprak, "Erken Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Tarihçilik", *Bugünün Bilgileriyle Kemal'in Türkiye'si-La Turquie Kamâliste* içinde (İstanbul: Boyut Yay., 2012), 176-181; "Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde Finansal Yapı", *Bugünün Bilgileriyle Kemal'in Türkiye'si-La Turquie Kamâliste* içinde, 118-125; Zafer Toprak, *Türkiye'de Yeni Hayat: İnkılap ve Travma 1908-1928* (İstanbul: Doğan Kitap, 2017); *Atatürk: Kurucu Felsefenin Evrimi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2020); *Cumhuriyet ve Antropoloji* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2021).

25. Kavramı bu dönemi tanımlamak için kullanan çalışmalara örnek olarak bkz. Esra Dik, "Türkiye'de Erken Cumhuriyet Döneminde (1923-1930) Köy Sorunu", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 71, sy. 3 (2016): 693-729.; Ali Haydar Soysüren ve Necip Yıldız, "Erken Cumhuriyet Döneminde Türk Sinemasının Ulus-Devlet Politikalarıyla İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Karadeniz*, sy. 35 (2017): 95-110; Süleyman Tekir, "Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiye'de Bulaşıcı Hastalıklarla Mücadele (1923-1930)", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*, sy. 65 (Mayıs 2019): 407-430.

26. Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)* (Ankara: Yurt Yay., 1999), 1-18.

27. Feroz Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, çev. Sedat Cem Karadeli (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2010), 108-109 ve *Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Hil Yay., 2010), 17-21.

28. Süreçle ilgili detaylı bilgi için bkz. Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde ...*, 247-331.

sıkı denetim getirilerek kamuoyu büyük oranda kontrol altına alınmıştı.[29] Yurtiçi ve yurtdışında devlete yönelik tehdit içerdiği düşünülen yayınlara yönelik sansür sıkılaştırılmış, her türlü matbu yayında devlet kontrolü sağlanmaya çalışılmıştı.[30] Yine kongreden önce kendini feshederek kendini CHP'ye devreden Türk Ocaklarının yerine 1932 yılı Nisan ayında resmen halkevlerinin açılmasıyla da tek parti iktidarı sosyal ve kültürel devrim ve hamleleri için kurumsal bir alan inşa etmişti.[31] Bütün bu sürecin değişim noktası ise aslında Serbest Cumhuriyet Fırkası tecrübesinin başarısızlıkla sonuçlanması ve fırkanın kapanmasıydı. Bu süreçte yaşanan Menemen olayının da etkisiyle fırkanın kapanışı sonrası tek parti iktidarının kurumsal olarak yerleşmesi birçok alanda yeni bir idari ve siyasi döneme işaret ediyordu. Bir anlamda tek parti kendi "meşruiyetini" elde etmişti. Bu açıdan 1923-1930 arası sürecin "erken cumhuriyet dönemi" olarak tanımlanmasının daha doğru ve tutarlı olduğunu söylemek mümkündür.

Bununla birlikte birçok çalışmada da "erken cumhuriyet dönemi" kavramı, çokpartili hayatın başladığı tarihe kadar olan dönemi işaret ederek 1923-1945[32] veya tek parti iktidarının sonlandığı 1923-1950 dönemini kapsayacak şekilde kullanılır. Bu kullanımı tercih eden yayınlarda dönemin 1950'ye kadar getirilerek bağlanması daha fazla tercih edilmektedir. Bu tercihin gerekçesi olarak da bu dönemin, cumhuriyetin ilanından itibaren Türkiye'de çeşitli kavram ve kurumların yerleştiği ve reformların yeni bir kültür oluşturduğu süreci tanımladığı ifade edilir:

> *29 Ekim 1923'te cumhuriyetin ilanından 14 Mayıs 1950'de Cumhuriyet Halk Partisi'nin iktidarı Demokrat Parti'ye devretmesine kadar geçen süre içinde Erken Cumhuriyet Dönemi, ülkeyi dönüştürme amaçlı reformların yeni bir kültür oluşturduğu zaman dilimi olarak tanımlanmaktadır.*[33]

Feroz Ahmad da 1946-1950 arasını "geçiş yılları" olarak tanımlamakla birlikte 1923-1950 arasını "erken cumhuriyet dönemi" olarak tanımlar. Demokrat Parti'nin uygu-

---

29. Nurşen Mazıcı, "1930'a Kadar Basının Durumu ve 1931 Matbuat Kanunu", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 5, sy. 18 (1996): 131-154.

30. Deniz Güner, *Sansür ve İktidar: Cumhuriyet Dönemi Tehdit Algıları* (İstanbul: Yeditepe Yay., 2015), 69-148.

31. Zeki Arıkan, "Halkevlerinin Kuruluşu ve Tarihsel İşlevi", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 6, sy. 23 (1999): 261-281; İsmail Özer, *Halkevleri* (İstanbul: Selenge Yay., 2020), 17-31.

32. Hale Yılmaz, *Türk Olmak: Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Milliyetçi Reformlar ve Kültürel Tartışmalar 1923-1945*, çev. Ayşe Özbay Erozan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2023).

33. Özge Sezer, "Modern Köyün İnşası: Erken Cumhuriyet Dönemi Kırsalında İskan Politikaları Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye Bilimler Akademisi Kültür Envanteri Dergisi (TÜBA-KED)*, sy. 24 (2021): 127-144. "Erken Cumhuriyet" kavramını bu şekilde 1923-1950 arası dönem olarak tanımlayan benzer çalışmalara örnek olarak bkz. Murat Kılıç, "Erken Cumhuriyet Dönemi Türk Milliyetçiliğinin Tipolojisi", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 16 (Aralık 2007): 113-140.

lamalarını önceki dönemle kıyaslarken de Ahmad, sürekli Demokrat Parti-erken cumhuriyet karşılaştırması yapar.[34] Bernard Lewis ise bu dönemi benzer ifadelerle, bir değişim ve dönüşüm süreci olarak tanımlamakla birlikte "erken cumhuriyet" ifadesini kullanmaz.[35] Hatta 1950 seçimlerini, Türkiye'de egemenliğin sahibi olan halkın bu egemenlik hakkını ilk kullanışı olarak tanımlayıp önceki dönemle bariz bir ayrıma vurgu yaparken Demokrat Parti'nin özellikle laiklik uygulamalarıyla tek parti dönemini kıyaslayarak iki dönemin net çizgilerle ayrıştığını belirtir. Lewis'in ifadelerinden, kendisi bu tanımı kullanmasa da 1950'ye kadar olan dönemi "erken cumhuriyet" olarak değerlendirdiği sonucu çıkmaktadır.[36] Literatürde kavramın dönemlendirmesini daha ileri tarihlere, 1960'a kadar getiren çalışmalar da bulunmaktadır.[37]

SONUÇ

Döneme dair kısa bir değerlendirme ve literatür incelemesi dahi göstermektedir ki aslında Türkiye Cumhuriyeti tarihi araştırmalarında önemli kavram ve dönemlendirme sorunları bulunmaktadır. "Erken cumhuriyet dönemi" kavramının literatürde kullanılış şekli, bu sorunun en temel göstergelerindendir. Kavramın kullanılışında araştırmacıların tek ortak tutumlarının, başlangıç tarihi olarak doğrudan cumhuriyetin ilanının kabul edilmesi olduğu görülmektedir. Tarih yazımı açısından cumhuriyete giden süreci ifade eden –kimi araştırmacıların Tanzimat sürecine kadar götürdüğü– meşrutiyet, I. Dünya Savaşı ve millî mücadele dönemleri cumhuriyetin ön aşaması olarak kabul edilmekle birlikte bu dönemler "erken cumhuriyet" olarak tanımlanmamaktadır. Cumhuriyete geçiş sürecinde en önemli aşama olan 1920-1923 arası döneme dair Rıdvan Akın'ın isimlendirmesinin haklı ve bu dönemin "TBMM devleti" olarak tanımlanmasının yerinde olduğu görülmektedir.

Sonraki dönemin tanımlanması ise bakış açısına göre farklılaşmaktadır. "Erken cumhuriyet", 1923 ile başlayan ancak her araştırmacının farklı bir bağlam ve paradigmayla yorumladığı bir tarih aralığını ifade etmektedir. 1923-1930, 1923-1938

34. Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Kaynak Yay., 2012), 130-134.

35. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı (Ankara: TTK, 1993) ve *Demokrasini Türkiye Serüveni*, çev. Hamdi Aydoğan ve Esra Ermert (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2007).

36. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 368; Bernard Lewis, *Demokrasinin Türkiye Serüveni*, 17.

37. Funda Şenol Cantek ve Betül Yarar'ın çalışmaları bu dönemlendirmeye bir örnektir. Ancak çalışmada "erken Cumhuriyet" kavramının başlangıcı olarak da 1928 yılı zikredilir. Çalışmanın içerik ve bağlamından bu tarihin bir dönüşüm olarak özellikle belirlenmediği, spor basını üzerine yapılan çalışmada mevcut kaynakların bu tarihte başlamasından kaynaklı bir tercih yapıldığı anlaşılmaktadır. Funda Şenol Cantek ve Betül Yarar, "Erken Cumhuriyet Dönemi Dergi ve Gazetelerinde Spor ve Kadın (1928-1960)", *İletişim ve Kuram Araştırma Dergisi*, sy. 29 (Güz 2009): 201-218.

(Atatürk dönemi), 1923-1945, 1923-1950 ve hatta 1923-1960 aralıkları birçok araştırmacının çalışmalarından "erken cumhuriyet dönemi" kavramıyla ifade edilmektedir. Bu tarihlendirmelerde ele alınan konuların da belirleyici olduğu görülmektedir. Kültürel, siyasi, ekonomik veya mimari alanları esas alınarak yapılan her dönemlendirmenin kendi içinde farklı dayanakları ve dolayısıyla "erken cumhuriyet"e bakış ve yaklaşımları farklı olmaktadır.

Neticede kavramın literatürde kullanılış şekli göstermektedir ki "erken cumhuriyet" tanımının işaret ettiği tarih aralığı net bir şekilde belirli değildir. Her araştırmacı, kavramı ele aldığı konuya bağlı olarak kendi öznel bakışı üzerinden dönemlendirmektedir. Bu bağlamda şahsi kanaatimiz "erken cumhuriyet" kavramının –siyasi tarih değerlendirmesiyle– dönem olarak cumhuriyetin ilanından 1930 yılına kadar olan süreci tanımlamak için kullanılabileceğidir. Serbest Cumhuriyet Fırkası tecrübesi sonrası Türkiye, cumhuriyetin ilanı sonrası uygulamalara yön veren anlayıştan farklı bir paradigmaya geçiş yapmıştır. Tek parti idaresi artık kurumsal yapıya bürünmüş, dünya siyasetinde etkin hâle gelen otoriter yönetimlerin tesiri ve II. Dünya Savaşı'na giden süreci belirleyen kamplaşmaların görülmeye başlaması, devletin uygulamalarında belirleyici etkenler olmuştur. Bu bağlamda Türkiye Cumhuriyeti tarihini dönemlendirme çabalarının sadece "inkılaplar" üzerinden yürütülmesinin de doğru olmadığı kanaatindeyim. İnkılapların hayata geçirilmesi ve uygulanması belli bir döneme ait bir politika olmadığı için, bu şekilde bir tanımlamanın daha çok siyasi görüşlerin etkisinde kaldığını düşünüyorum.

1923-1938 arası tek başına "Atatürk dönemi" olarak tanımlanabileceği gibi, 1923-1930 arası "erken cumhuriyet", 1930-1945 arası "tek parti dönemi" olarak da tanımlanabilir. 1945 ve sonrasının "çokpartili hayat" şeklinde tanımlanmasının doğru ve anlaşılır olması gibi, öncesindeki döneme dair de bu üç tanımın geçişkenlik içerisinde kullanılması mümkündür.

KAYNAKÇA

Ahmad, Feroz, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, (çev. Sedat Cem Karadeli), İstanbul 2010, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Ahmad, Feroz, *Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)*, (çev. Ahmet Fethi), İstanbul 2010, Hil Yayın.

Ahmad, Feroz, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, (çev. Yavuz Alogan), İstanbul 2012, Kaynak Yayınları.

Ak, Gökhan, *Erken Cumhuriyet'in İnşasından Amerikan Uyduculuğuna (Türkiye/1923-1950)*, İstanbul 2021, Titiz Akademi Yayınları.

Akın, Rıdvan, *TBMM Devleti (1920-1923) – Birinci Meclis Döneminde Devlet Erkleri ve İdare*, İstanbul 2014, İletişim Yayınları.

Akman, Şefik Taylan, "Türk Tarih Tezi Bağlamında Erken Cumhuriyet Dönemi Resmî Tarih Yazımının İdeolojik ve Politik Karakteri", *Hacettepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1/1, Ankara 2011, s. 80-109.

Arıkan, Zeki, "Halkevlerinin Kuruluşu ve Tarihsel İşlevi", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, c. 6, sy. 23, 1999, s. 261-281.

Aslan, Cengiz, "Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Eğitim Bilimleri Alanında Yurt Dışına Öğrenci Gönderilmesi Olgusu (1923-1940)", Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2014.

Aslan, Yavuz, *TBMM Hükümeti: Kuruluşu, Evreleri, Yetki ve Sorumluluğu (23 Nisan 1920 – 30 Ekim 1923)*, Ankara 2001, Yeni Türkiye Yayınları.

Aslandaş, Alper Sedat, – Bıçakçı, Baskın, *Popüler Siyasî Deyimler Sözlüğü*, İstanbul 1995, İletişim Yayınları.

Aslanoğlu, İnci, *Erken Cumhuriyet Dönemi Mimarlığı (1923-1938)*, İstanbul 2010, Bilge Kültür Sanat Yayıncılık.

Avcı, Orhan, "Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Araştırmaları", *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Tarihçilik ve Tarih Yayıncılığı Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2011, s. 319-332.

Bekata, Hıfzı Oğuz, *Birinci Cumhuriyet Biterken*, Ankara 1960, Çığır Yayınları.

Berger, Martin A., "The Anotomy of the Early Republic", *Early Popular Visual Culture*, Vol.: 7, No.: 3, 2009, s. 231-252.

Bozdoğan, Sibel, *Modernizm ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde Mimari Kültür*, İstanbul 2001, Metis Yayınları.

Cephanecigil, Vesile Gül, – Akın, Günkut, "Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiyesinde Milliyetçilik ve Mimarlık Tarihi", *İtü Dergisi/a: Mimarlık, Planlama, Tasarım*, c. 9, sy. 2, Eylül 2010, s. 29-40.

Çelik, Fikret, "Erken Dönem **Fransız** Cumhuriyetçiliğinin İlliberal Yönleri: Tarihsel ve Teorik Bir Analiz", *Liberal Düşünce*, yıl 18, sy. 71, 2013, s. 107-122.

Di Lorenzo, Anthony –Ferradou, Mathieu, "The Early Republic of France as a Cosmopolitan Moment", *La Révolution Française*, no: 22, 2022, s. 1-35.

Dik, Esra, "Türkiye'de Erken Cumhuriyet Döneminde (1923-1930) Köy Sorunu", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, c. 71, sy. 3, Ankara 2016, s. 693-729.

Doğanoğlu, Mustafa, *Ulus-Mekân-Beden: Erken Cumhuriyet Döneminde Kentin Toplumsal ve Mekânsal Örgütlenişi*, İstanbul 2022, Nika Yayınevi.

Eraslan, Cezmi, "Türkiye'de Cumhuriyet Tarihi Öğretimi Üzerine Düşünceler", *Avrasya'da Türk Dili ve Tarihi Eğitimi Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul 2013, İstanbul Türk Ocağı Yayını, s. 290-296.

Erdal, İbrahim, "Ülkü Mecmuasına Göre Erken Cumhuriyet Dönemi Nüfus Politikası (1923-1938)", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, sy. 48, Güz 2011, s. 779-791.

Goloğlu, Mahmut, *Milli Mücadele Tarihi-III (1920) – Üçüncü Meşrutiyet: Birinci Büyük Millet Meclisi*, İstanbul 2014, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Güner, Deniz, *Sansür ve İktidar: Cumhuriyet Dönemi Tehdit Algıları*, İstanbul 2015, Yeditepe Yayınevi.

Işıktaş, Bilen, "Geç Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet'e Türk Müziğinde Batılılaşma ve Toplumsal Bir Alternatif Arayışı: Mısır Müziği", *Sosyoloji Dergisi*, 36(1), Haziran 2016, s. 273-298.

Karabulut, Umut, "Cumhuriyet Tarihçiliğinin Düşündürdükleri Üzerine", *Belgi*, sy. 19, Yaz 2019, s. 1475-1485.

Kenney, Elizabeth, "Fictional Space and Taxonomies of Race in the Bahamas: Mapping American Identity in the Early Republic", *Journal of Transatlantic Studies*, Vol.: 14, No.: 2, 2016, s. 139-151.

Kılıç, Murat, "Erken Cumhuriyet Dönemi Türk Milliyetçiliğinin Tipolojisi", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 16, Aralık 2007, s. 113-140.

Kurt, Mustafa – Çakır, Baki – Demir, Kemal, "Türkiye'de Modern Yönetimin Erken Dönemleri: Geç Osmanlı Döneminde Fabrikalar, Sanayi Mektepleri ve Yabancı Uzmanlar", *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi*, c. 45, Özel Sayı 2016, s. 154-165.

Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (çev. Metin Kıratlı), Ankara 1993, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Lewis, Bernard, *Demokrasinin Türkiye Serüveni*, (Çevirenler: Hamdi Aydoğan – Esra Ermert), İstanbul 2007, Yapı Kredi Yayınları.

Mazıcı, Nurşen, "1930'a Kadar Basının Durumu ve 1931 Matbuat Kanunu", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, c. 5, sy. 18, 1996, s. 131-154.

Özer, İsmail, *Halkevleri*, İstanbul 2020, Selenge Yayınları.

Özoğlu, Hakan, *From Caliphate to Secular State: Power Struggle in the Early Turkish Republic*, California 2011, Praeger.

Sezer, Özge, "Modern Köyün İnşası: Erken Cumhuriyet Dönemi Kırsalında İskan Politikaları Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye Bilimler Akademisi Kültür Envanteri Dergisi (TÜBA-KED)*, sy. 24, 2021, s. 127-144.

Tankut, Gönül, *Bir Başkentin İmarı*, İstanbul 1993, Anahtar Kitaplar.

Soysüren, Ali Haydar – Yıldız, Necip, "Erken Cumhuriyet Döneminde Türk Sinemasının Ulus-Devlet Politikalarıyla İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Karadeniz*, sy. 35, 2017, s. 95-110.

Sözen, Metin, *Cumhuriyet Dönemi Türk Mimarlığı*, Ankara 1984, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Sunay, Cengiz, "Cumhuriyet Tarihi Üzerine Kısa Bir Dönemlendirme Denemesi", *İnsan & İnsan*, sy. 7, Kış 2016, s. 64-98.

Şenol Cantek, Funda – Yarar, Betül, "Erken Cumhuriyet Dönemi Dergi ve Gazetelerinde Spor ve Kadın (1928-1960)", *İletişim ve Kuram Araştırma Dergisi*, sy. 29, Güz, 2009, s. 201-218.

Şeyhun, Ahmet, *Islamist Thinkers in the Late Ottoman Empire and Early Turkish Republic*, Leiden 2015, Brill.

Tekir, Süleyman, "Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiye'de Bulaşıcı Hastalıklarla Mücadele (1923-1930)", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*, sy. 65, Mayıs 2019, Erzurum, s. 407-430.

Toprak, Zafer, "Geç Osmanlı Tüketim Örüntüleri ve Büyük Mağazalar – Bonmarşeler", *Cogito*, sy. 5, Yaz 1995, s. 25-28.

Toprak, Zafer, "Erken Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Tarihçilik", *Bugünün Bilgileriyle Kemal'in Türkiye'si – La Turquie Kamâliste*, İstanbul 2012, Boyut Yayıncılık, s. 176-181.

Toprak, Zafer, "Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde Finansal Yapı", *Bugünün Bilgileriyle Kemal'in Türkiye'si – La Turquie Kamâliste*, İstanbul 2012, Boyut Yayıncılık, s. 118-125.

Toprak, Zafer, *Türkiye'de Yeni Hayat: İnkılap ve Travma 1908-1928*, İstanbul 2017, Doğan Kitap.

Toprak, Zafer, *Atatürk: Kurucu Felsefenin Evrimi*, İstanbul 2020, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Toprak, Zafer, *Cumhuriyet ve Antropoloji*, İstanbul 2021, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Tunçay, Mete, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, Ankara 1999, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Watts, Edward, *Writing and Postcolonialism in the Early Republic*, Charlottesville and London 1998, University Press of Virginia.

Uzun, Türkan, "Geç Osmanlı – Erken Cumhuriyet Dönemi Mimarlık Pratiğinde Bilgi ve Yapım Teknolojileri Değişimi Erken Betonarme İstanbul Örnekleri: 1906-1930", Yıldız Teknik Ünversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, İstanbul 2008.

Yayla, Atilla, "Üçüncü Cumhuriyet mi?", *Liberal Düşünce*, yıl 19, sy. 75, Yaz 2014, s. 73-80.

Yılmaz, Hale, *Türk Olmak: Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Milliyetçi Reformlar ve Kültürel Tartışmalar 1923-1945*, (çev. Ayşe Özbay Erozan), İstanbul 2023, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Yılmaz, Mustafa, "Erken Cumhuriyet Dönemi'ndeki Toplumsal Değişimi Posta Pulları Üzerinden Okumak", *Millî Folklor*, sy. 124, Kış 2019, s. 230-245.

AVRUPA VE OSMANLI TARİHLERİ İÇİN BİR DÖNEMLENDİRME OLARAK "ERKEN MODERN" KAVRAMI

ÖZLEM ÇAYKENT*

* Kültürlerarası entelektüel tarih ve tarih yazımı alanında uzmanlaşmış bir akademisyendir. İskoç Aydınlanmasının popüler algısı üzerine yazdığı doktora tezini, 2004 yılında İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi'nde tamamlamıştır. 2011 yılından bu yana İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nde görev yapmaktadır. Çaykent'in akademik çalışmaları, Aydınlanma, modernlik ve tarih yazımı gibi başlıklar etrafında şekillenmekte, entelektüel hareketlerin karşılıklı etkileşimlerini kültürlerarası bir perspektiften ele almaktadır. Özellikle fikirlerin toplumsal bağlamlarda dolaşıma nasıl girdiğini ve bu süreçlerin tarihsel anlatıları nasıl etkilediğini incelemektedir. Entelektüel tarih ile kültürlerarası etkileşimler arasındaki boşluğu doldurarak, araştırmaları aracılığıyla toplumlar ve dönemler arasında dinamik bir fikir alışverişine ışık tutmaktadır. Disiplinlerarası yaklaşımı, entelektüel hareketlerin farklı kültürel bağlamlar üzerindeki etkilerini keşfetmeye çalışmaktadır. Bu şekilde, tarihsel düşüncenin karmaşıklıklarını ve toplumsal gelişim arasındaki ilişkileri daha iyi anlamaya çalışmaktadır Son yıllarda, tarihsel süreçlerde küresel yaklaşımlara yönelik artan bir ilgi göstermekte ve bu yaklaşımlar üzerine çalışmalarını derinleştirmektedir. Kadın çalışmaları da ilgi alanları arasında olup, toplumsal cinsiyet dinamiklerinin tarihsel süreçlerdeki etkileri üzerine araştırmalar yapmaktadır. Kadınların entelektüel hareketlerdeki rolü ve toplumsal cinsiyetin tarihsel süreçlerdeki etkisi, çalışmalarının merkezinde yer almaktadır. Tarihsel süreçlerde kadın deneyimlerine ilişkin yeni perspektifler geliştirerek tarih yazımına farklı boyutlar katmayı amaçlamaktadır. Yayınları arasında "Enlightened Conservatism: John Galt on Law, Morality and Human Nature" (2004), *The Islands of the Eastern Mediterranean: A History of Cross-Cultural Encounters* (2014), "Nationhood and Its Imposing Power over Historical Time and Chronology" (2022) "Orta Asya'dan Avrupa'ya Düzen Yıkıcı ve İktidar Yakışıksızı Kadın" (2023) bulunmaktadır.

GİRİŞ

Klasik anlamıyla "erken modern", bir dönemlendirme kavramı olarak ortaçağın sonlarını takip eden ve Sanayi Devrimi'nden önce gelen tarihsel dönemi tanımlamak için kullanılır. "Erken modern" dönemlendirmesinin literatüre girmesi uzun vadede ve özellikle de 20. yüzyılda gerçekleşmiştir. Avrupa tarihinde ortaçağ ile modern dönemin arasındaki yüzyıllara verilen bu isimlendirme bu dönemin bir geçiş dönemi olarak görülmesine sebep olmuştur. Özellikle de 20. yüzyılın ortalarındaki tartışmalar sonucu yerini bulan kavram, 1980'lerden itibaren yavaş yavaş Osmanlı tarihinde de kullanılmaya başlanmıştır. Avrupa ve Avrupa bağlantılı trans-Atlantik topluluklarının tarihinde bir boşluğu dolduran bu kavram, ortaçağ gelenek ve kurumları ile modern dönem yaşam biçimi ve kurumlarının ortaya çıkışına kadar olan süredeki gelişmeleri adlandırma çabasının bir ürünüdür. Bu dönemde devlet, toplum, teknoloji ve sanat alanlarında ortaçağdan kopmalar tespit edilmekte, modernliğe işaret eden bazı göstergeler saptanmakta, ancak henüz modern dönem koşulları görülmemektedir. Bu benzersiz özellikleri ve geçişleri yakalamak için uygun bir etiket olarak kabul edilen bu kavram –daha önce de buna işaret eden kullanımlar olsa da– sonuç olarak 20. yüzyılın ortalarından itibaren prestijli bazı tarihçiler aracılığıyla yerleşmeye başlamıştır. Bu dönemdeki siyasi ve kurumsal değişimlerin modern dünyayla ilişkileri üzerine duran ve kavramı yaygınlaştıran önemli bir isim Geoffrey Elton olmuştur. Elton'ın özellikle Tudor Hanedanlığı üzerine yaptığı çalışmalar bu dönemin modern devlet inşasının ilk adımları olarak anlaşılmasına katkıda bulunmuştur.[1] Yine Akdeniz tarihi ve uzun vade kavramlarının gelişmesinde önemli isimlerden biri olan Fernand Braudel modern dünyanın şekillenmesinde "erken modern"in rolünü vurgulayan tarihçilerden biridir.[2] Eric Cochrane'in alanındaki önemli eserlerden biri olan *Historians and Historiography in the Italian Renaissance* (İtalya Rönesansında Tarihçiler ve Tarih Yazımı) ise kavramın gelişmesi ve yerleşmesindeki esaslı adımlardan bir diğeridir.[3] Bu gibi Avrupalı tarihçiler aracılığıyla kavram yaygınlaşmış ve bu dönemde meydana gelen derin dönüşümleri analiz etmek ve anlamak için bir anahtar kavram hâline gelmiştir. Ancak böyle bir "erken modern" dünya var mıydı? İşte problem bu soruda başlamaktadır. Jack Goldstone'un "The Problem of the 'Early Modern' World" (Erken Modern Dünyanın Problemi) başlıklı makalesinin girişinde bahsettiği üzere:

---

1. Geoffrey R. Elton, *The Tudor Revolution in Government: Administrative Changes in the Reign of Henry VIII* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953).
2. Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (New York: Harper&Row, 1972).
3. Eric Cochrane, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance* (Chicago: University of Chicago Press, 1981).

Kitap başlıklarına bakıldığında, küresel tarihte ulusları kapsayan ve "erken modern" olarak kabul edilen iyi tanımlanmış bir dönem olduğu düşünülebilir. Avrupa, Kuzey Afrika, Osmanlı İmparatorluğu, Çin, Hindistan, Japonya ve Yeni Dünya'yı kapsayan yüzlerce kitaba göre, bu toplumların ya kendi "erken modern" dönemleri vardı ya da "erken modern" dünyanın bir parçasıydılar.[4]

Öncelikle kavramın tanımı ve bağlantılarına bakmakta fayda vardır. Sözcük kuruluşu gereği ilk önce modernite kavramıyla irtibatlanan terim "erken" bir modernlik ya da bugünün "olgun" modernliğin oluşum adımlarını izleyebileceğimiz bir sürece işaret etmektedir. Bu süreç 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar olan dönemi kapsamakta ve Avrupa ve ötesinde siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel sistemlerde önemli değişikliklerle eşleşmektedir. Dönüşümleri Rönesans, Reform, bilimsel devrim ve Aydınlanma gibi önemli kültürel, entelektüel ve sosyal gelişmeler karakterize etmektedir. Ayrıca bugün terim sanat ve mimaride geçmişten üslup bakımından bir kopuş anlamına da gelmektedir ki resim ve heykelde klasik esinli temsili sanatta ve mimaride geleneksel oranlardan, süslemelerden ve işlevsel yapıların gizlenmesinden ayrılmayı ifade eder.[5] En önemli gelişmelerden biri ise devlet organizması, merkezî yönetimin güçlenmesiyle birlikte vergilendirme, ticaret ve askeri harcamalar üzerinden bütçe düzenlemeleriyle ekonomik yapıyı şekillendirmesidir. Bu süreçte modern ulus-devlet, modern devlet egemenlik kuramı, kolonyal genişleme, endüstriyel devrim, kapitalizm/liberalizm, bilimsel-siyasi devrimler ile bireysel özgürlük, demokrasi ve insan hakları gibi modernliğin sembolleri olan yeni fikir ve gelişmelerin izi sürülür. Bu bağlamda oldukça ilerlemeci bir tarih anlayışı ortaya koyulur. Eğer tarih tek bir doğruda ilerleyen bir zamansal olgu olsaydı, bu anlayış bir problem olarak görülmeyebilirdi.

MODERNLİK TARTIŞMALARI

Erken modern kavramının kökenindeki önemli unsurlardan biri, modernite ve modern toplum tanımlamalarıdır. 19. yüzyıldan beri oldukça tartışmalı bir kavram olan modernlik, sosyolojiyle yakından ilişkilendirilir. Sosyoloji alanı 1780-1860 yılları arasında Henri de Saint-Simon, Auguste Comte, John Stuart Mill, Karl Marx ve Alexis de Tocqueville'in çalışmalarından doğmuştur. Modern topluma geçişin merkezinde yaşayan bu düşünürler, kendi toplumlarında neyin "modern" oldu-

4. Jack A. Goldstone, "The Problem of the 'Early Modern' World", *Journal of Social and Economic History* 41 sy. 3 (1998): 249-284.
5. Goldstone, "The Problem of the 'Early Modern' World", 250-51.

ğunu ve nasıl geliştiklerini tanımlamaya çalışmışlardır. Emile Durkheim ve Max Weber'in çalışmalarında, modern dünyanın kökenleri sorunu sosyolojinin temel sorunu hâline gelmiştir. Bu çalışmalarda "modern" toplumu tanımlarken özellikle toplumun yapısı, din ve bilimle ilişkisi ile üretim ve tüketim alışkanlıklarına bakılmaktaydı. Modern toplumlar ortaçağdakine zıt olarak dinin kaçınılmaz ve tek tip bir inanç disiplini değil, bir yaşam tarzı tercihi olduğu ve bilime duyulan inancın büyük ölçüde mucizelere olan inancın yerini aldığı toplumlardır. Max Weber'in meşhur deyimiyle "dünyanın büyüsünün bozulması" söz konusudur.[6]

Modern toplum, tüketim mallarının çoğunun su, odun, tezek gibi yakıtlardan ve yağlı aydınlatmalarla aydınlanan evlerdeki zanaat üretiminden ziyade fosil yakıtlar ve/veya elektrikle çalışan makinelerle seri üretim tesislerinde üretildiği ve ulaşımın rüzgâr ya da hayvan gücünden ziyade motorlarla (kara ya da su) sağlandığı bir dünya önerir. Yönetim, kadim gelenekler tarafından kutsandığı kabul edilen değil, toplumun kendi tanımladığı ihtiyaçları karşılamak üzere tasarladığı bir yönetimdir.[7] İşte bugün Avrupa modernliği için kullanılan bu basit tanıma ulaşana dek farklı sosyal değişim teorileri birbiriyle –detayına giremesek de özellikle Marksist ve fonksiyonalist bakış açıları– rekabet eder. Ancak bu tanımlamada görüleceği üzere modernlik Avrupa'da çıkan bir durumdur ve dünyanın geri kalanı modernliği Avrupa'dan alır, taklit eder, ona adapte olur. Bu çerçevede de diğer toplumlar bir ilerlemeci skalada modern, yarı modern, geri kalmış olarak sıralanırlar.[8]

20. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle de sömürgecilik sonrasında, modern kavramı Avrupa dışı toplumlara da açıldı.[9] Avrupa merkezlilik diye adlandırılacak olan yaklaşım –Avrupa'nın çizdiği modern olma yolu üzerinden analizler– Frantz Fanon, Aimé Césaire ve Edward Said gibi düşünürler tarafından eleştirildi. Nitekim 1970'lerde sosyal bilimlerdeki "kültüre dönüş" akımıyla birlikte sosyoloji, antropoloji, tarih ve kültürel çalışmalar alanlarındaki çok sayıda araştırmacı tekil modernlik sürecini geride bırakıp, mesela Müslüman topluluklarda din, modernite ve kimliğin kesişim noktalarını irdeleyerek "çoklu modernlikler" kavramını geliştirmeye başladı.[10] Farklı modernleşme kalıpları içindeki geniş çeşitliliği kültü-

---

6. Max Weber, "Wissenschaft als Beruf" (1919), ed. Wolfgang J. Mommsen ve Wolfgang Schluchter, *Max Weber-Gesamtausgabe* 1, sy. 17 (1992): 9.

7. Bu "modern" tanımı Weber, Durkheim gibi birçok düşünürü analiz eden fonksiyonalist Talcott Parsons'ın tanımına yakındır. Bkz. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (New York: Free Press, 1937) ve *Evolution of Societies*, Englewood Cliffs (NY: Prentice-Hall, 1977).

8. Goldstone, "The Problem of the 'Early Modern' World", 250-51.

9. Fahrettin Altun, *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş* (İstanbul: Küre Yayınları, 2005).

10. Bu özellikle de 1980lerde görülmeye başladı. Türkiye'deki tartışmalar için bkz Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999); *Melez Desenler: İslâm ve Modernlik Üzerine* (İstanbul: Metis Yay., 2002); "Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Cilt: 3 Modernleşme ve Batıcılık* içinde, ed. Uygur Kocabaşoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 56-67.

rel gelenek ve tarihsel miraslar üzerinden farklı modernliklere yol açan alternatif gelişim yollarına odaklanılmaya başlandı. Modernlik artık tekil, homojen bir durum değildi; küresel süreçler ile yerel kültürel pratikler arasındaki etkileşimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktaydı. Ayrıca çok sayıda sosyal düzen ve kültürle karakterize edilmeye başlandı ve farklı toplumların modern zorluklarla nasıl farklı şekillerde mücadele ettiğine yoğunlaşıldı ki, bu da modernitelere yol açmaktaydı.[11] Modernlik meselesine böylece kısaca baktıktan sonra erken modern kavramına tekrar dönecek olursak benzer bir gelişmeyi burada da görebiliriz.

ERKEN MODERN DÖNEMİN KULLANIM BİÇİMLERİ

Tarihyazımında birçok kavram ve dönemselleştirme hem tarihsel hem de tarihyazımsal olarak sorunsalları farklı açılardan tartışılagelmiştir. Erken modernin, modernlik tarifleriyle büyüyen bir kavramsallaştırma olduğu açıktır. Bu süreç içinde modernliğin eleştirileri erken modern kavramına da sirayet eder. 1980'lerde erken modern dönem, Avrupa merkeziyetçi ve tek tarz modernlik kurgularıyla tek menşeili ve tek yönde etkileyen anlatıları sebebiyle çokça sorgulanan bir kavramdır.

Bu bağlamda kavramın geldiği güncel noktayı anlayabilmek için bu eleştiriler üzerinde durmakta fayda vardır. Öncelikle doğrudan kavramın yöntemsel olarak problemlerine işaret edenlere bakalım. Geoffrey Parker 1995 yılında yayınladığı ve akabinde hayli tartışılan makalesinde, erken modern dönemi tanımlamanın sınırlılıkları ve zorluklarından bahsederken bunun farklı dünya, kültür ve topluluklar için özellikle sorunlarla dolu bir terim olduğunu vurgulamaktadır.[12] Quentin Skinner ise 1999'da yayınladığı makalesinde erken modern dönemde Avrupa içinde birleşik ve Avrupa'ya dair farklı bir siyasi kültür varsayımını sorgulamaktadır. Bu dönemi tanımlayan bütüncül bir siyaset anlayışının var olmadığı kanısındadır. Siyasi düşünce ve farklı uygulamaların çalışılan bölgeye odaklı anlaşılmasının önemli[13] olduğunu söyleyen Skinner bir genel tanım üzerinden gitmenin tehlikelerine vurgu yapar.

Bu tehlikeler çizgisinden devam edecek olunursa tarihsel gelişmeleri doğrusal ve mutlak bir çizgi üzerinden açıklama hatasının diğer bir uzantısına da bakmak gerekir. Bu, önemli ölçüde teleolojik bir yorum ve araştırma hatasıdır. Dö-

---

11. Mesela Shmuel Noah Eisenstadt, *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim*, çev. Ufuk Coşkun (Ankara: *Doğu Batı* Yay., 2007); P. Wagner, "Multiple Trajectories of Modernity: Why Social Theory Needs Historical Sociology," *Thesis Eleven* 100, sy. 1 (2010): 53-60.

12. Geoffrey Parker, "The Problem of the Early Modern World," *The Journal of World History* 6, sy. 2 (1995): 187-208.

13. Quentin Skinner, "The Problem of 'Early Modern' Political Culture," *The Yale Review of History* 87, sy. 2 (1999): 151-169.

nemlendirmenin moderniteye olan vurgusu araştırmacıda dönemin moderniteye doğrudan ve kaçınılmaz bir geçiş olduğu izlemini yaratabilmektedir. Oxford tarih serisinin *Early Modern Europe* (Erken Modern Avrupa) kitabının editörü Euan Cameron'un girişte vurguladığı üzere:

> *"Erken modern" geriye bakıştan gelen (bugünden) bir tanımlamadır. Avrupa kültürünün "modernlik" adı verilen bir şeye doğru yol aldığını, ancak henüz hedefine ulaşmadığını varsayar: Yolculuk başlamış, ancak bitmemiştir. Olayları sonuçlarından kaynaklarına doğru bu şekilde okumanın tehlikelerini görmek için tarihçi olmaya gerek yoktur. On altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar yaşayan insanlar "erken modern" bir dönemde yaşadıklarını düşünmüyorlardı.*[14]

Bunun sonucunda bu çerçeveyle bakan araştırmacı, dönemin kendine has karmaşıklığını, sürekliliğini ve modernliğe bağlanmayan özelliklerini gözden kaçırabilmektedir. Örneğin Erken Modern Avrupa'nın muhafazakâr ve geleneksel olan unsurları ve devamlılıkları (eski anlayışta din mesela) bu konudaki potansiyel sorunları görmek için belki de en iyi yerdir. Tarihin, bu örneklerde açıkça görülen, ilerleme temelli anlatısında muhafazakâr ve geleneksel olanın araştırma konusu olması oldukça zordur.

İçerik bağlamında bakıldığında ise tarihsel bir dönemlendirme olarak "erken modern" terimine yönelik önemli eleştirilerden biri Avrupa merkezcilik ise diğeri de etkileşim ağlarının görülmemesidir. Bu eleştiri, özellikle de kavramın çıkış yeri Avrupa tarihi çalışmalarına bakarak modernliğin yalnızca Avrupa'daki gelişimine odaklanan ve dönemin daha geniş küresel bağlamını göz ardı eden tarihsel anlatılara yöneliktir. Avrupa merkezli bir anlatı içinde tek ve aynı çizgide Avrupai bir gelişme izlemesi gereken bir modernlik yaklaşımının tarihi verilerle de desteklenemeyecek bir olgu olduğuna vurgu yapmaktadır. Batı Avrupa'nın, özellikle de İngiltere, Fransa ve İspanya'nın deneyimlerine odaklanan[15] bu tür monolitik tarih anlatıları, dünyanın diğer bölgelerinin katkılarını ve buralarla etkileşimleri ihmal etmekte veya hatta küçümsemektedir.

Erken modern dönem öncelikle Avrupa'nın genişlemesi, endüstrileşmesi, sömürgeleştirilmesi ve ulus-devletlerin yükselişinin hikâyesi olarak çerçevele-

---

14. Euan Cameron, ed., "Editor's Introduction," *Early Modern Europe: An Oxford History* içinde (Oxford: Oxford University Press, 2001), xvii.

15. Sadece Avrupa üzerinde erken modernin gelişimini anlatan eserlere birkaç örnek: Peter Burke, *European Renaissance: Centers and Peripheries* (Londra: Blackwell Publishing, 1998); Steven Ozment, *The Age of Reform, 1250-1550, An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (New Haven, CT: Yale University Press, 1980); Geoffrey Parker, *Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West, 1500-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Clifford J. Rogers, ed., *The Military Revolution Debate: Readings on the Military Transformation of Early Modern Europe* (Boulder, San Francisco, Oxford, 1995).

nebilir. Avrupa Rönesansı, keşifler çağı ve Galileo, Aydınlanma ile sonuçlanacak Descartes veya Newton gibi aktörlerin bilimsel katkıları ve entelektüel ilerlemeler üzerinde durulabilir. Protestan Reformu, Katolik Reform ve bunu takip eden Otuz Yıl Savaşları gibi Avrupa'daki dini dönüşüm ve çatışmalara da önemli bir yer verilebilir.

Öncelikle, bu hususlar erken modern dönemin anlaşılmasında kuşkusuz önemli olmakla birlikte, Avrupa merkezci bir okuma küresel olayların birbirine bağlılığını, Avrupa dışı medeniyetlerin etkisini ve bu dönemde farklı bölgelerin farklı deneyimlerini gözden kaçırmaktadır. Örneğin İslâm âlimlerinin, Asya toplumlarının veya Amerika'daki yerli medeniyetlerin katkılarını göz ardı edebilir ve yerel öznellikler, tarihi gelişmeler ve dinamikler görülmez. Böylece daha geniş bir tarihsel bağlamın eksik veya çarpık bir şekilde anlaşılmasını sağlayabilir. Kısacası, modernliğin Avrupa'da icadı ve yaygınlaşmasını hep yine Avrupa'nın modernleşme kriterleri ve sadece Avrupa'dan dışarıya akan bir etki üzerinden okumaya çalışan bir tarihyazımı sergilemektedir. Temel değişimlerin izini sürerken de –Avrupa örneklerinin mutlaklıkları sebebiyle modernliğe ulaşma ölçümlerinin– modern, yarı modern, geri kalmış nitelendirmeleri bilhassa dikkat çekmektedir.

Oysa özellikle de bölgeler arası etkileşimler, farklı bölgelerden fikri, ticari ve kültürel beslenmeler Avrupa merkezli yaklaşımların eksikliğini açıkça ortaya koymaktadır. Charles Parker ve Jerry H. Bentley'in editörlüğünü yaptığı, erken modern dönemin kültürler arası bağlantılar ve etkileşimlerini ortaya koyan kitap bu konuya iyi bir örnektir. Moğolların Avrasya'da yayılmasının ardından, erken modern dönemde emperyalist devletlerin eşi benzeri görülmemiş yükselişi, dünyanın dört bir yanından insanlar arasındaki etkileşimleri harekete geçirdi. Bunlar arasında yeni ticari ağlar, büyük ölçekli göç akımları, küresel biyolojik alışverişler ve okyanuslar ve kıtalar arasında bilgi/ürün aktarımı yer alıyordu. Sonuç olarak modern dünyanın belli başlı bölgeleri birbirine bağlandı. Kapsamlı kültürel, siyasi, askeri ve ekonomik temasların yaşandığı bir çağda, birçok birey, şirket, kabile, devlet ve imparatorluk birbiriyle rekabet halindeydi. Ancak aynı zamanda işbirliği de yaptılar ve küresel alanın genişleme ve bütünleşmesine katkıda bulundular.[16] Maddi kültür zaten bu yönde çokça kanıt sunmaktadır.

Paula Findlen'in editörlüğünü yaptığı çalışma ise şeyler ve eşya dünyasının anlamı ve önemini gözler önüne serdi. Bu nesnelerin karmaşık dünyasını anlatırken özellikle de geleneksel coğrafi ve zamansal sınırlara meydan okuyarak, bu eşya ve şeylerin dolaşımı ve tüketimi yoluyla farklı toplumların nasıl birbirinden etki-

16. Charles H. Parker ve Jerry H. Bentley, ed., *Global Interactions in the Early Modern Age, 1400-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

lendiğini, birbirlerine nasıl bağlandıklarını ve bunun toplumlar arası bağlantıları nasıl girift bir hâle getirdiğini vurguladı.[17]

Bu içerik ve sürecin belli kalıplar üzerinden algılanması üzerine tenkitlerden sonra bir diğer üzerinde durulması gereken husus ise –aslen tüm dönemlendirmeler için geçerlidir– dönemin başlangıç ve sonunun belirlenmesindeki keyfi tarihlerdir. Erken modern için 16. yüzyıldan Fransız İhtilali'ne kadar olan sürecin seçilmesi Avrupa esasında düşünüldüğünde bile keyfidir. Bazı araştırmacılar erken modern dönemle ilişkili değişikliklerin önemli geçişleri ve öncüllerini içerdiklerinden dolayı 15. yüzyılı ve hatta 14. yüzyılı içerecek şekilde genişletilmesi gerektiğini savunmaktadır.[18] Yani bu dönemi tanımlayan geleneksel kronolojik sınırlar sadece Avrupa dışındaki topluluklar için değil, Avrupa için de problemli olduğundan alternatif yollar ve tarihler sunulmaktadır.[19] Zamanlamayla ilgili son olarak vurgulanması gereken bir diğer husus, modernlik ve bununla ilgili görülen ön adımların Avrupa veya Asya, Amerika ve Afrika gibi kıtalar ve toplumlarda diğerlerinden daha erken veya daha sonra değişime uğrayarak veya farklı dinamiklerle yaşanabileceğidir.

YENİ YAKLAŞIMLAR

Erken Modern dönem çalışmalarında bu sorgulamalara cevap veren iki yeni yaklaşımın altını çizmek ve birkaç örnek vermek gerekir. Birincisi 80'li yıllarda birçok tarihçinin Avrupa'nın Asya ve Atlantik aşırı etkileşim ve bağlantıları üzerinden bir dünya tarihi yazmaya yönelmesidir. Önceleri Avrupa'nın gelişmişliğini açıklamaya çalışan çalışmalarda bu gelişmelerin ancak Avrupa dışı/çevre (periferi) ile ilişkilerle anlaşılabileceğine vurgu yapılıyordu. Immanuel Wallerstein 1974-2011 tarihleri arasında yayınladığı *Modern World System* (Modern Dünya Sistemi) serisinde Avrupa'nın içsel değişimi ve kapitalizminin gelişmesinin Avrupa'nın periferisiyle ekonomik ve siyasal tahakkümüyle açıklanabileceğini söyledi.[20] Antropolog Eric Wolf da 1982'de

17. Paula Findlen, *Early Modern Things: Objects and their Histories, 1500-1800* (Londra ve New York: Routledge, 2012); Craig Clunas, "Modernity Global and Local: Consumption and the Rise of the West," *The American Historical Review* 104, sy. 5 (1999): 1497-1511.

18. Kathleen Davis, "The Sense of an Epoch: Secularization, Sovereign Futures, and the 'Middle Ages'", *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time* (University of Pennsylvania Press, 2008), 77-102.

19. Bu konuda farklı makalelerle katkıda bulunan kapsayıcı örnek: Sharon Achinstein ve Simon Ditchfield, *Reconceptualizing the Early Modern: Beyond Chronological Boundaries* (Londra: Palgrave Macmillan, 2018).

20. Immanuel Wallerstein, *Modern World System: Europe's Internal Transformation* (New York: Academic Press, 1974); *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* (New York: Academic Press, 1974); *The Modern World-System II: Mercantilism*

yayınladığı eserinde Avrupa dışı medeniyetlerin Avrupa ile etkileşim ve her türlü gelişmedeki faillikleri üzerine duracaktır.[21] Wallerstein'ın aksine Wolf, kapitalizm üzerinden değil, bağımlılık oluşturulan toplum/kabileler üzerinden okuma yapar. Gümüş, kürk ve köle ticareti üzerinden kurulan haraççı bağımlılıklarla Avrupa kendi dışındaki topluluklara kenetlenir. Burada özellikle bu toplulukların aktörlüklerinin altı çizilmesi gerekir, çünkü Avrupa ve tarihçileri tarafından geleneksel olarak bu toplumlar ayrıksı görülmekte, aktörlükleri ve dolayısıyla da tarihleri yok sayılmaktaydı.

Her türlü Avrupa modernliğine geçişin anahtarı varsayılan Aydınlanma ise bir başka küresel tarih çalışmasında kültürler arası bir bakış açısıyla ele alınacaktır. Geleneksel olarak Aydınlanma, Batı'nın kültürel geleneklerine gömülü, Avrupa'nın özgün ve özerk bir ürünü olarak görünür. Rönesans, hümanizm ve Reformasyon "entelektüel ve bilimsel gelişime yeni bir ivme kazandırmış ve bu ivme üç buçuk yüzyıldan biraz daha uzun bir süre sonra bilimsel devrimde ve ardından on sekizinci yüzyılın aydınlanmasında çiçek açmıştır."[22] Oysa şimdi bu "modern dünyanın doğuşu" görüşü geride kaldı. Yeni birçok çalışma Aydınlanma çağında ortaya çıkan fikirlerin tek menşei olarak Avrupa'ya bakılmaması gerektiği savıyla birçok farklı bölge ve kültürle olan karmaşık ilişkileri vurgular.[23] Sebastian Conrad bu yeni yaklaşımları şöyle özetler:

> *Önce, geleneksel olarak "Aydınlanma" olarak adlandırılan on sekizinci yüzyıl kültürel dinamikleri, yalnızca Avrupalı entelektüellerin egemen ve özerk başarısı olarak anlaşılamaz; birçok farklı bölgeden yazarları da kapsar. İkinci olarak, Aydınlanma fikirlerinin sınır ötesi etkileşim ve küresel entegrasyona bir yanıt olarak anlaşılması gerekir. Avrupa'ya bağlı geleneksel "aklın" ilerlemesi kavramlarının ötesinde, Aydınlanma ile ilgilenmek her zaman karşılaştırmalı ve küresel düşünmenin bir yolu olmuştur. Üçüncüsü, Aydınlanma romantizmle sona ermedi: on dokuzuncu yüzyıl ve sonrasında da devam etti. En önemlisi, bu yalnızca bir yayılma tarihi değildi; Aydınlanmanın küresel etkisi yalnızca Parisli filozofların fikirlerinden güç almadı. Aksine, dünyanın dört bir yanında -Kahire, Kalküta ve Şangay gibi yerlerde- bu terimi ve onun en önemli iddiaları olarak gördükleri şeyleri kendi özel amaçları için kullanan tarihsel aktörlerin eseriydi.*[24]

---

and the Consolidation of the European World Economy, 1600-1750 (New York: Academic Press, 1980); *The Modern World-System III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World Economy, 1730-1840s* (New York: Academic Press, 1988); *The Modern World System: Centrist Liberalism Triumphant, 1789-1914* (Berkeley: University of California Press, 2011).

21. Eric Wolf, *Europe and the People without History* (Berkeley: University of California Press, 1982).

22. Toby E. Huff, *Intellectual Curiosity and the Scientific Revolution: A Global Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 4.

23. Benzer bir yoldan Renösans'a global etkileşimler üzerinden bakan William Caferro, ed., *Routledge History of the Renaissance* (New York: Routledge, 2017).

24. Sebastian Conrad, "Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique," *The American Historical Review* 117, sy. 4 (2012): 999.

Son olarak, Avrupa dışı Erken Modern tartışmalarında öne çıkan isimlerden olan Sanjay Subrahmanyan 1980'lerden itibaren çeşitli konuşma ve eserlerinde erken modern dünyanın aslında farklı coğrafyalarla bütünleşmiş olarak anlatılması gerektiğini vurgulamaktadır. 1987'de yayınlanan "Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia" başlıklı makalesinde Subrahmanyam, Avrupa merkezci anlatılara meydan okur ve Avrasya tarihinin yeniden yapılandırılmasını önererek erken modern döneme ilişkin yeni bir bakış açısı sunar. İlk başta dönemi tarihlendirme probleminin altını çizerek daha geniş bir tarihlendirme yapar: "Dönemin kronolojik kapsamının tanımlanması gerektiği açıktır. Geçici olarak, en azından Avrasya ve Afrika'da (Kolomb öncesi Amerika daha karmaşık bir sorundur) erken modernin, yaklaşık 1450'den sonraki dönemi kapsayarak, on dördüncü yüzyılın ortalarından on sekizinci yüzyılın ortalarına kadar"ki süreyi ileri sürerek alışılagelmiş olandan daha geniş bir tanım önerir.[25] Ayrıca dönemin farklı bölgeleri birbirine bağlayan bazı özelliklerini vurgular. Bunlardan biri "Erken modern dönem, temelde bir seyahat ve keşif, coğrafi yeniden tanımlama çağı olduğu için, yerleşik dünyanın sınırlarına dair yeni bir algı oluşturur"[26] şeklindeki önermesidir. Ona göre erken modern tarihin unsuru ayrı bölgesel tarihlere bölünmesi dönemin önemli bir temeli olan bölgelerin birbirine bağlılığını/bağımlılığını ve küresel dinamiklerini göz ardı etmektedir. Bunun yerine, erken modern Avrasya'yı şekillendiren karmaşık ağları ve etkileşimleri tanıyan daha bütünleşmiş bir tarih yazılmalıdır. Subrahmanyam, Avrasya tarihinin birbirine bağlılığını vurgulayan çeşitli tema ve olguları ticaret, göç, diplomasi ve kültürel alışveriş ağları olarak belirler ve bunların izini sürerek insanların, malların ve fikirlerin farklı bölgeler arasındaki dolaşımını inceler. Bu bağlamda Osmanlı, Babür ve Qing imparatorlukları gibi imparatorlukların Avrasya tarihini şekillendirmedeki ve Avrupalı güçlerin hâkimiyetine meydan okumadaki rolünü ele alır. Analizler erken modern Avrupalı olmayan aktörlerin ve medeniyetlerin failliğini ve katkılarını vurgulamaktadır. Erken modern tarihin karmaşık ve iç içe geçmiş doğasını kavramak için çoklu bakış açılarını ve sesleri dikkate almanın öneminin altını çizerek araştırmacıları bölgesel sınırların ötesine geçmeye ve erken modern dünyayı incelerken birbiriyle daha bağlantılı bir yaklaşım benimsemeye teşvik etmektedir.[27]

---

25. Sanjay Subrahmanyam, "Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia," *Modern Asian Studies* 31, 3 (1997): 736.

26. Subrahmanyam, "Connected Histories," 737.

27. Sanjay Subrahmanyam, "Connected Histories" ve bkz. *Explorations in Connected History: From the Tagus to the Ganges* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

Osmanlı tarihi çalışmalarında "erken modern" kullanımı, 1990'lardan itibaren tarihçiler arasında giderek artmaktadır. Akademisyenler artık Osmanlı deneyimini dünya tarihi bağlamına oturtmakta, karşılaştırmalı ve bağlantılı bir yaklaşım benimsemektedir.[28] 1980'lerden itibaren artan Avrupa ve dünya tarihi bağlamındaki eleştirel yaklaşımlar ve tarihi artık sadece bölgesel ve hatta millî sınırlar içinden okumanın eksikliği tartışmaları, tarihçileri erken modern dönem tarihyazımında daha iletişimsel ve etkileşimsel bir tutuma yöneltmiştir.[29] Kısacası Osmanlı tarihinde de dünyadaki tarihyazımı akımları etkili olmaya başlamıştır. Böylece bir taraftan Osmanlı-Avrupa ilişkileri savaş, fetih, kayıp ve gerileme nirengilerinden çıkıp Osmanlı merkezli tarihyazımını hem iç hem de dış ilişkilerinde daha etkileşimsel kılarken, diğer taraftan Ali Yaycıoğlu'nun da belirttiği gibi bu değişim, Osmanlı İmparatorluğu'nun küresel tarihteki yerinin daha geniş bir şekilde anlaşılmasına olanak sağlamaktadır.[30]

Erken Modern'in hangi tarihleri içerdiği Osmanlı tarihi için de problemlidir. Virginia Aksan'ın çok yerinde ifade ettiği gibi:

> *Osmanlı tarihi üzerine akademik literatürde "erken modern", araştırmanın nerede yapıldığına ve Kanuni Sultan Süleyman ile sona eren bir Osmanlı "altın çağı" fikrinin konunun ayrılmaz bir parçası olup olmadığına bağlı olarak, Osmanlı sosyal, siyasi, idari, hukuki ve askeri yapılarının yaklaşık 1450-1700 veya 1500-1750 veya 1600-1800 veya 1550-1850 yılları arasında nasıl dönüştüğünü tartışmak için kullanılır.*[31]

Diğer bir deyişle Osmanlı İmparatorluğu'nun aşağı yukarı erken Osmanlı ve geç Osmanlı ya da klasik dönem ile Osmanlı modernleşmesi diye de adlandırılan dönemlerin arasında kalan dönemi ifade eder. Tezatları içinde barından, önemli siyasi, sosyal ve kültürel değişimleri karakterize eden bir dönemdir. Erken modern çağda Osmanlı İmparatorluğu üç kıtaya yayılan geniş topraklarıyla önemli bir küresel güçtür. Öte yandan fetihler durmuş, toprak kayıpları, siyasi ve ekonomik istikrarsızlık ve Avrupa'dan gelen tehditler dahil olmak üzere çok sayıda zorlukla karşı karşıya kalmıştır. Hukuk sisteminin genişlemesi, ticaret ve ticare-

28. Ali Yaycıoğlu, "Ottoman Early Modern," *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 7, sy. 1 (2020): 70.

29. Dipesh Chakrabarty, bu süreci Avrupa'yı taşralaştırmak olarak tarif eder ve sömürgeciliğin erken modern dünyanın şekillenmesindeki etkisini irdeler (2000). *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, çev. İlker Cörüt (İstanbul: Dergâh Yay., 2021).

30. Yaycıoğlu, "Ottoman Early Modern," 73.

31. Virginia H. Aksan, "Introduction: Chasing the Ottoman Early Modern," *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 7, sy. 1 (2020): 7.

tin büyümesi ve sanat ve edebiyatın gelişmesi gibi önemli kültürel, entelektüel ve kurumsal gelişmelere de tanık olunan Osmanlı'da erken modern dönem, dini ve entelektüel dönüşümlerin, demografik göçlerin, ekonomik ve siyasi kurumların dönüşümlerinin imparatorluğun zengin kültürel, siyasi ve sosyal tarihine ve daha geniş dünyadaki yerine ışık tutan karmaşık ve çok yönlü bir çalışma alanıdır. Yaklaşım açısından daha da önemli olarak, "erken modern" kavramı aynı zamanda Osmanlı ile Avrupa veya Osmanlı ile Avrasya arasındaki benzerlikleri "erken modern dünyanın" bir parçası olarak ön plana çıkararak bazılarının Osmanlı istisnacılığı konusundaki ısrarına karşı koymak için de kullanıldı."[32] Ayrıca yeni tarihyazımı yaklaşımları, farklı kaynak okumaları ve tarih akımlarının kullanıldığı bir alan olmaya başlamıştır. Osmanlı erken modern dönemi, disiplinler arası yaklaşımlar, filolojik yaklaşımlar ve Osmanlı tarihinde duygu tarihi gibi bir dizi konuyu kapsamaktadır.

Önemli bir diğer husus ise Osmanlı erken modern çalışmalarının bir kısmının daha geniş projelerin bir kesiti olarak çalışılmasıdır. Mesela Avrupa Birliği fonlarıyla desteklenen global erken modern çalışmalarına Osmanlı ayağı entegre olmuştur. Bu da şüphesiz, dünya tarihine daha bütünleşmiş bir erken modern Osmanlı tarihi doğurmaktadır. Diğer taraftan dijital çağın getirdiği bazı araçlar bu etkileşimselliğe ve Osmanlı tarih çalışmalarının dünya tarihi alanına daha entegre olmasına katkıda bulunmakta ve üretilen metinlerin daha geniş bir okur kitlesine ulaşmasını sağlamaktadır.[33] Ancak bu doğal olarak bu dönemin daha önce çalışılmadığı anlamına gelmiyor. Kullanım alanlarına, coğrafyasına, diline ve sıklığına bakarsak erken modern kavramının Osmanlı tarihinde kullanımını biraz daha açmış oluruz.

Çalışma alanlarına anahtar kelimeler bağlamında kısaca bakılacak olursa ekonomi, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan cemaatler ve farklı dini yaklaşımlar, bu dönemdeki tarih yazımındaki patlama, kadın tarihi (harem), ekoloji-tarım-vakıf ve ticaret-bağlantıları, tüketim, faillik tartışmaları, devletin ve siyasi şürekânın dönüşümü, yönetişim, ayaklanmalar, deniz gücü ve Akdeniz ilişkileri, sanat ve düşün/ilim dünyası, kimlik çalışmaları, harita ve coğrafya çalışmaları ve daha birçok başka kültürel ve sosyoekonomik konuda çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda bu dönem tarihinin her alanında çalışmaların var olduğu açıktır.

Kavramın kullanıldığı sıklığa, dile ve coğrafyasına baktığımız zaman ilginç bir tablo çıkmaktadır. Çok fazla istatistiki bilgiye boğulmadan internet

32. Aksan, "Introduction: Chasing the Ottoman Early Modern," 8.

33. Örneğin farklı *J-STORE* gibi veri tabanları; *H-Net* bir "Early Modern Ottoman History" başlığı açmıştır. Benzer bir şekilde Academia'da da anahtar kelime ve kategori başlığı mevcuttur. *Ottoman Podcast* farklı bölümler ile erken modern Osmanlı'nın izini sürmektedir.

dünyasında, örneğin Dergipark, Academia, JSTOR, YÖK Tez Merkezi ve Google Scholar gibi veri tabanları ve arama motorlarında kısa bir makale ve kitap veya kitap bölümü başlığı araştırması yapıp sonuçlarına bakarak yorumda bulunmak mümkündür.[34] Öncelikle dönemlere bakacak olursak kavramın 1990'lar öncesinde nadiren kullanıldığı görünmektedir.[35] Her ne kadar ilklerden biri 1959'da Stephen Fisher Galati tarafından kullanılmış olsa da aşağıdaki tabloda da görüleceği gibi, 1990'lar ve özellikle 2000'lerden itibaren kullanım belirgin bir şekilde artmıştır.[36] Ancak burada bir önemli fark göze çarpmaktadır. Kavramın kullanım sıklığı İngilizce eserlerde artmaktadır, Türkçe eserlerde kullanım artışı ise ancak 2010'lardan sonra görülecektir ki karşılaştırdığımızda bu sayı da –academia.com'da toplam 392, Dergipark'ta 9 başlıkta yer almaktadır– oldukça azdır. YÖK'ün tez veri tabanına baktığımızda da "erken modern" teriminin tezlerde pek rağbet görmediği anlaşılır. 2004'ten bu yana yazılan Osmanlı tarihi tezlerinden sadece yirmi dördünün başlığında bu kavrama rastlanır. Bunlar genellikle Boğaziçi, Hacettepe, Bilkent Üniversitelerinde yazılmış tezlerdir. Danışmanlarına bakıldığında da yine çoğunlukla yurtdışındaki üniversitelerde eğitim almış olan öğretim üyeleri göze çarpmaktadır.

Tarih Aralığı	JSTOR	academia.com
	Makale/Kitap (Bölüm)	Makale/Kitap (Bölüm)
1990-1999	23/3	42/3
2000-2009	123/20	264/14
2010-2019	362/187	455/56
2020-2023	3/27	21/4

Tablo 1. 1990-2023 aralığında JSTOR ve Academia veri tabanında "Early Modern Ottoman" taraması örneği.

34. Kitaplarda özellikle Cambridge yayınevinin ön plana çıktığı söylenebilir. Birkaç örnek: Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); Sam White, *The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013); Abdurrahman Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).

35. 1980'lerde bir düzineyi geçmeyecek kayıt düşülmüştür.

36. Elbette dijital dünyanın 1990'lardan itibaren yaygınlaşması da bunda bir etken olabilir, yani verilerin dijitalleşmemiş olma ihtimali de vardır. Nitekim JTORE daha öncelerini de içermeye çalışsa da 1994'te açılmıştır. Ancak 90'lar ve 2000'li yıllardaki artışa bakarak verilerin çok da yanlış bir izlenim vermediğini söylemek mümkündür.

Sonuç olarak erken modern kavramının Osmanlı tarihi çalışmalarında kullanım alanlarının coğrafi sınırları ve akademik kültür (İngilizce ve Türkçe anlamında) açık bir şekilde görülmektedir ve Türkçe yayınlarda hâlâ kullanımının sınırlı olduğunu ortadadır.

Peki, bu tarih aralığı başka hangi terimlerle açıklanıyor? Yazılan eserlere bakıldığında bu dönemin bütününü ifade eden ve Roma İmparatorluğu ve İslâm tarihi bağlamında kullanılan kavram "post-klasik"tir (1600-1800). Ancak Osmanlı tarihi yazınına baktığımızda bu pek rağbet görmemiş bir kavramdır ve yine İngilizce eserler karşımıza çıkar.[37] Halil İnalcık'ın öne sürdüğü klasik dönem kavramı da farklı tarihçiler tarafından benimsenmemektedir. Buradaki vurgu klasik kurumların dönüşmüş olmasına yapılmaktadır ve tarihleri erken modernde olduğu gibi muğlaktır. Diğer dönemlendirmelere bakacak olursak kısmen Yükselme Dönemi (1453-1566), Krizler Dönemi (1566-1683), Ayanlar Çağı (1683-1827) –aynı tarihler Duraklama ve Reformlar Dönemi olarak da anılır– Lale Devri (1718-1730) gibi terim ve tarihlerle karşılaşırız. Bunun dışında dünya tarihinden geçme bir "barut çağı" vardır. Tarihçiler erken modern zamansal konfigürasyonunun ardında nedensel bir unsur bulmaya çalışıp, 1500'lerde ateşli silahların yükselişine işaret etmiş ve Portekiz, Osmanlı ve Babür imparatorlukları ile Tokugawa Sh'nin yükselişini bir "barut çağı" olarak değerlendirmiştir.[38] Bunların dışında bir de tabiatıyla "17. yüzyıl" gibi, yüzyıllarla anılan dönemler vardır. Bunları tek tek ele almak bu çalışma için mümkün olmasa da kısacası şu tespiti yapmak gerekir: Erken modern dönemin bütününü kapsayan ve kavramın içeriğini karşılayan başka bir dönemlendirme yoktur. Burada ilk beliren sorulardan biri, olması gerekir mi? Ve neden bu dönemde bir modernlik arayalım? Nitekim modernlik meselesi Osmanlı tarihinde –Marksist, liberal ve millî tarihçiler için aynı şekilde– "geri kalmışlık" çağrışımlarıyla dolu bir kapanlar dünyasıdır.

Kavramın kullanım sayı ve alanlarına kısaca baktıktan sonra birkaç örnek üzerinden içeriğini değerlendirmek faydalı olacaktır. Osmanlı ve dünya tarihi arasındaki bağı kurmanın bu kavram üzerinde düşünenler için önemine örnek olarak iki projeden söz edeceğiz. Osmanlı'nın "küresel dönüşümünü» kolaylaştıran proje ve gruplardan biri olarak 2008'de 17. yüzyıl krizi üzerine çalışmak için bir araya gelen EMOS (Early Modern Ottoman Studies) bir taraftan bu dönemle ilgili çalış-

37. JSTOE'da 1988'den bu yana on makalede geçer terim sadece. Örneğin Madeline C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post-Classical Age (1600–1800)* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988).

38. Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam, vol. III: The Gunpowder Empires and Modern Time* (Chicago: University of Chicago, 1974); Geoffrey Parker, *Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West, 1500- 1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); William McNeill, *The Pursuit of Power* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

maları teşvik ederken diğer taraftan da bu çalışmaları yapan araştırmacıları bir araya getirerek fikir alışverişini kolaylaştırmaktadır. 17. yüzyıl krizi bu erken modern çalışmaların küresel tarafını çok da iyi gösteren bir alandır. Kavram öncelikle Eric Hobsbawm tarafından 1954'te Avrupa'da modernliğin oluşmasını sağlayan 17. yüzyıl ekonomik krizi olarak tanımlanır. Ancak 1959'dan itibaren çeşitli çalışmalarla bu krizin küresel bir yaygınlığının olduğu ve küresel çapta birbiriyle de bağlantılı olduğu tartışılır.[39] Nitekim EMOS tam da bu bağlantısallık içinde Osmanlı erken dönemine bakmaktadır. Bu çerçevede bir de *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*'ın (Osmanlı ve Türkiye Araştırmaları Derneği Dergisi) "Chasing the Ottoman Early Modern" (Osmanlı Erken Moderninin Peşinde) sayısına değinmek gerekir.[40] Burada Boğaç Ergene, Antonis Hadjikyriacou ve Virginia Aksan tarafından Washington, D.C.'deki 2017 yıllık toplantısı için düzenlenen Ortadoğu Çalışmaları Derneği yuvarlak masa toplantısı yapmış ve sonucunda da bir sayı çıkmıştır. "Osmanlı dışı modellerle ilişkili olarak Osmanlı erken modernitesinin olası köklerinin ve özelliklerinin peşine düşülerek kavramın tarihyazımsal uygunluğu ve faydasının ampirik olarak nasıl test edilebileceğini araştırmak" fikrinden ortaya çıkan bu sayı ve tartışmanın sonucu için Joanna Innes erken modern kullanıma dair iki ana motivasyon kaynağından söz ediyor: "İnebahtı Savaşı'ndan itibaren 'gerilemeyi' öngören bir Osmanlı tarihi anlatısından kaçma arzusu ve Avrupalılarla daha eşit karşılaştırmalı veya ulus-ötesi konuşmalara girme arzusu, ki Avrupalılar kendi paylarına bu tür konuşmaları sahnelemeye daha hevesli hâle geldikçe bu daha mümkün hâle geldi."[41] Innes'in gözlemine göre Osmanlı için erken modern kavramının kullanılmasında öncelikle Osmanlı tarihini geleneksel çöküş anlatısından uzaklaştırma ve ikinci olarak da Osmanlı'yı global bağlamda bir yere oturtma isteği ana motivasyon kaynakları arasındadır.

Son olarak öncü sayılabilecek kitaplardan biriyle devam edelim. Virginia H. Aksan ve Daniel Goffman'ın editörlüğünde on iki bölümden oluşan *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire* (Erken Modern Osmanlılar: İmparatorluğu Yeniden Haritalandırmak) 2007'de yayınlanmıştır. Osmanlı siyaseti ve diplomasisi ile askeri, kartografik, yasal ve kültürel tarih çerçevesi sunan kitabın yazarları arasında Gabor Agoston (Osmanlı-Habsburg rekabeti), Molly Green (Akdeniz'de Osmanlılar), Virginia H. Aksan (askeri reformlar), Leslie Peirce (materyal dünya),

39. E.J. Hobsbawm, "The General Crisis of the European Economy in the 17th Century," *Past&Present* 5, sy. 1 (1954): 33-53; H.R. Trevor-Roper, "The General Crisis of the 17th Century," *Past&Present* 16, sy. 1 (1959): 31-64.

40. "Chasing the Ottoman Early Modern," *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 7, sy. 1 (2020). https://www.jstor.org/stable/10.2979/jottturstuass.7.issue-1

41. Joanna Innes, "Epilogue 1: Early Modern Ottomans," *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 7, sy. 1 (2020): 75.

Edhem Eldem (kimlik ve mezar kitabeleri) gibi isimleri görüyoruz. Giriş yazısında erken modern kavramı ve neden bunu kullandıklarına dair açıklamalarda bulunan Virginia Aksan, tarihlendirme olarak erken moderni 1453-1839 (Tanzimat Fermanı) arasında tanımlıyor. Kitabın genelinden de anlaşılacağı üzere *Early Modern Ottomans*'ın diğer erken modern çalışmalarla ortak noktası, Osmanlı tarih yazımında süregelen revizyonist bir yaklaşım göstermesi, Osmanlı İmparatorluğu'nu dünya tarihi bağlamında ele alarak çeşitli ortak özelliklere sahip modern öncesi devletlerle eşlemesidir. Başta bahsedildiği gibi ortaya koyulan çalışma, "Osmanlı medeniyetinin, Batılı anlatılarda sıklıkla tasvir edilen durağan ve zayıflamış bir varlık olmadığını ve Osmanlıların [erken modern Avrupa dünyasının] inşasına nasıl yardımcı" olduklarını göstermek için yola çıkmıştır.[42] Virginia Aksan girişte neden erken moderni kullandıklarını anlatırken erken modern atıflardan hep millî devlet ve bireyselliğe giden geçit olarak bahsedildiğinden ve bu çalışmaya katkı sağlayanların da bunları Osmanlı'da gördüklerinden bahsediyor:

> *Fiziksel ve zihinsel sınırların inşasında, yeni diplomasilerin yaratılmasında ve yönetimin meşrulaştırılmasında Osmanlı'nın Avrupa ve Akdeniz dünyasıyla bağlantılarına dair kanıtlara ve Osmanlı yazarlarının tasvirlerinde Osmanlı toplumunda yeni bir grup bilincinin yaratıldığına dair işaretlere sahibiz.*[43]

Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu kendine özgü (*sui generis*) ve hatta egzotik bir tuhaflık değildir. Osmanlı kendine has bazı özelliklerinin yanı sıra dünya genelindeki benzerleriyle paylaştığı başka özellikleri de olan bir devlet ve toplumdur.

Netice olarak "erken modern" kavramı ve dönemlendirmesi başlarda oldukça modernlik odaklıdır ama sonraları Avrupa merkeziyetçiliği eleştirilerini ve bu dönemin dünyasının bağlantılılığını vurgulayan bir revizyonist tarihyazımına geçiş yapmıştır. Osmanlı tarihçileri de Avrasya, Amerika ve dünyanın diğer yerlerindeki meslektaşları gibi çalıştıkları bölgeyi bu bağlantılar içine oturtup Osmanlı'nın yeni gelişen dünyadaki yerini görmeyi arzu etmektedirler. Bu çalışmalar bazen Avrupa ile karşılaştırmalı ve modernlik odaklı olmakla beraber bunun ötesine geçerek Hint Okyanusu ve Asya ile bağlantılar da kurulmaktadır. Kuşkusuz burada verilen örnekler dışında daha çok veya daha iyi örnekler vardır. Ama buradaki amaç, bahsi geçen erken modern tartışmalarına iyi tanıklık edecek, tanımlama derdi olan örnekler üzerinde durmaktı. Yine, unutulmamalıdır ki burada amaç doğru ve hakikati değil, bir kavramın ortaya çıkışını, gelişmesini ve var olan pratikleri göstermektir. Mutlaka bu çalışmalar içinde revize edilecek, reddedilecek fikirler ve

42. Virginia H. Aksan ve Daniel Goffman, "Introduction: Situating the early modern Ottoman world," *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, ed. Virginia H. Aksan ve Daniel Goffman (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 7.

43. Aksan ve Goffman, "Introduction...," 2-3

olgular bulunabilir. Malumdur ki bu da tarih alanının özünde olan bir durumdur. Yaycıoğlu, Osmanlı tarihçileri için erken modernin geldiği noktayı şöyle özetliyor:

> *Erken 21. yüzyılda da küresel erken modern yaklaşımı, tarihçiler için evrensel bilgi tasarımına dayalı bir diyaloğu mümkün kılan, bir tür "ortak program" halini almıştır. Buradan hareketle küresel erken modern, daha uzun ve global bir zaman-mekân vasıtasıyla, dünya üzerindeki farklı farklı insan gruplarının mekânsal ve zamansal tecrübelerini hem birbirleriyle hem de aslında bizim de içinde yaşadığımız bu dönemdeki deneyimlerimizle ilişkilendirmiştir.*[44]

Bir dönemlendirme olarak karşımıza çıkan "erken modern" kavramının birçok problemi var. Ortaya çıktığı coğrafya Avrupa ve kullanıldığı diğer bölgelerde de benzer noktalar dikkat çekmektedir. Bunların başında, bu tarihlerin modernliğe gidişte bir geçiş dönemi olarak algılanması, tarihçilerin bu modernlik nosyonuyla koşullanması, tek tip modernlik algılarıyla mücadele ve Avrupa merkezli bir kavram olarak kullanıma girmesi sebebiyle kavram üzerinde oluşan önyargılar sayılabilir. Nitekim Türkiye'deki Osmanlı çalışmalarında kavramın pek de benimsenmediği açıktır; daha ziyade uluslararası projelerde ve yurtdışındaki üniversitelerdeki Osmanlı tarihi merkezlerinde, yine buralarda yayımlanan dergi ve kitaplarda kullanıldığı görülmüştür. Osmanlı tarihçilerinin temel eleştirileri devlet yapısı ve daha geniş anlamda siyasi tarih üzerine odaklanmaktadır. Ancak, erken modern döneme sadece devlet yapıları açısından değil, aynı zamanda sosyal, kültürel ve ekonomik dönüşümler merceğinden de yaklaşmak mümkündür. Türkiye dışındaki çalışmalarda Osmanlı'nın daha geniş dünya tarihine entegrasyonu, etkileşimleri ve bağlarını ortaya koymak bir amaç olmuştur. Bunu yaparken klasik çöküş ve gerileme perspektifinden çıkıp diğer çağdaş devletlerle benzerlik, ortaklık veya farklılıkları ön plana çıkarma sorunsallarıyla hareket edilmektedir. Yani Osmanlı'nın "küresel dönüşümü» ve yapılan farklı araştırmaları senkronize etmek için bu kavram kullanılmaktadır. Bunu yaparken elbette yeni metodolojiler ve tarih yaklaşımları test edilmektedir.

Fakat kavramının görece muğlaklığı ve esnekliği tarihyazımına ilişkin bir sorun ve bazıları için ise revizyonist bir fırsat olmaya devam etmektedir. Daha çok çalışma ve daha fazla tanımlama/tartışma gerekliliği Türkiye'deki Osmanlı tarihçilerinin çoğunluk suskunluğundan anlaşılmaktadır. Halihazırda bazı çalışma gruplarının yaptığı gibi Osmanlı erken modernitesinin olası köklerinin ve özelliklerinin (Osmanlı dışı modellerle ilişkili olarak) ve kavramın tarihyazımsal uygunluğu ve faydasının çok daha fazla tartışılıp araştırılmasının gerektiği açıktır. Ancak, akılda tutulması gereken önemli bir mesele, döneme ister "post-klasik", "modern öncesi" veya "âyanlar devri" diyelim, bilinmelidir ki her seçim tarih alanında bir siyasal seçimdir.

---

44. Yaycıoğlu, "Ottoman Early Modern," 73.

KAYNAKÇA

"Chasing the Ottoman Early Modern," *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, c. 7 s. 1 (2020). https://www.jstor.org/stable/10.2979/jottturstuass.7.issue-1

Achinstein, Sharon ve Simon Ditchfield, *Reconceptualizing the Early Modern: Beyond Chronological Boundaries*, Londra: Palgrave Macmillan, 2018.

Aksan, Virginia H. ve Daniel Goffman (edt.), *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Aksan, Virginia H., "Introduction: Chasing the Ottoman Early Modern," *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, c. 7 s. 1, (2020), ss. 7-10.

Altun, Fahrettin, *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, İstanbul, Küre Yayınları, 2005.

Atçıl, Abdurrahman, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Braudel, Fernand, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, New York: Harper & Row, 1972.

Burke, Peter, *European Renaissance: Centers and Peripheries*, Londra: Blackwell Publishing, 1998.

Caferro, William (edt), *Routledge History of the Renaissance*, New York: Routledge, 2017.

Cameron, Euan (edt.), *Early Modern Europe: An Oxford History*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

Chakrabarty, Dipesh, *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, İstanbul: Dergah, 2021.

Clunas, Craig, "Modernity Global and Local: Consumption and the Rise of the West," *The American Historical Review* c. 104 s. 5 (1999), ss. 1497–1511.

Cochrane, Eric, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Conrad, Sebastian, "Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique," *The American Historical Review*, c. 117 s. 4 (2012), ss. 999–1027.

Davis, Kathleen, "The Sense of an Epoch: Secularization, Sovereign Futures, and the 'Middle Ages'" *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*, University of Pennsylvania Press, 2008, ss. 77-102.

Eisenstadt, Shmuel Noah, *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim*, çev. Ufuk Coşkun, Ankara: *Doğu Batı* Yayınları, 2007.

Elton, Geoffrey R., *The Tudor Revolution in Government: Administrative Changes in the Reign of Henry VIII*, Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

Findlen, Paula, *Early Modern Things: Objects and their Histories, 1500-1800*, Londra ve New York:

Routledge, 2012.

Goldstone, Jack A., "The Problem of the 'Early Modern' World," *Journal of Social and Economic History* c. 41 s. 3 (1998), ss. 249-284.

Göle, Nilüfer, "Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Cilt: 3 Modernleşme ve Batıcılık* (iç.), Uygur Kocabaşoğlu (edt), İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, ss, 56-67.

Göle, Nilüfer, *Melez Desenler: İslâm ve Modernlik Üzerine*, İstanbul: Metis Yayınları, 2002;

Göle, Nilüfer, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999.

Hobsbawm, E. J., "The General Crisis of the European Economy in the 17th Century," *Past & Present*, c. 5 s. 1 (1954), ss. 33-53.

Huff, Toby E., *Intellectual Curiosity and the Scientific Revolution: A Global Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Innes, Joanna, "Epilogue 1: Early Modern Ottomans," *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, c. 7 s. 1 (2020), ss. 74-79.

Marshall, G.S.,*The Venture of Islam, vol. III: The Gunpowder Empires and Modern Time*, Chicago: University of Chicago, 1974.

McNeill, William, *The Pursuit of Power*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Ozment, Steven, *The Age of Reform, 1250-1550, An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven, CT: Yale University Press, 1980.

Parker, Charles H. ve Jerry H. Bentley (edt), *Global Interactions in the Early Modern Age, 1400-1800*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Parker, Geoffrey, "The Problem of the Early Modern World," *The Journal of World History* c. 6 s. 2 (1995), ss. 187-208.

Parker, Geoffrey, *Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West, 1500- 1800*, Cambridge: Cambridge University Press, 988;

Parsons, Talcott, *The Structure of Social Action*, New York: Free Press, 1937, ve *Evolution of Societies*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1977.

Rogers, Clifford J (edt.), *The Military Revolution Debate: Readings on the Military Transformation of Early Modern Europe*, Boulder, San Francisco, Oxford, 1995.

Skinner, Quentin, "The Problem of 'Early Modern' Political Culture," *The Yale Review of History*, c. 87 s. 2 (1999), ss. 151-169.

Subrahmanyam, Sanjay, "Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia," *Modern Asian Studies*, c. 31 s. 3 (1997), ss. 735-62.

Subrahmanyam, Sanjay, *Explorations in Connected History: From the Tagus to the Ganges*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

Tezcan, Baki,*The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Trevor-Roper, H.R.,"The General Crisis of the 17th Century," *Past & Present*, c. 16 s. 1 (1959), ss. 31–64.

Wagner, P., "Multiple Trajectories of Modernity: Why Social Theory Needs Historical Sociology," *Thesis Eleven*, c. 100 s. 1 (2010), ss. 53-60.

Wallerstein, Immanuel, *Modern World System*, New York: Academic Press, 3 Cilt, 1974-1988.

Wallerstein, İmmanuel. *The Modern World System: Centrist Liberalism Triumphant, 1789–1914*, Berkeley: University of California Press, 2011.

Weber, Max, "Wissenschaft als Beruf," (1919) Wolfgang J. Mommsen and Wolfgang Schluchter (edt)., *Max Weber-Gesamtausgabe*, c. I s.17 (Tübingen, 1992).

White, Sam, *The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Wolf, Eric, *Europe and the People without History*, Berkeley: University of California Press, 1982.

Yaycıoğlu, Ali, "Ottoman Early Modern,"*Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, c. 7 s. 1 (2020), ss. 70-73.

Zilfi, Madeline C., *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post-Classical Age (1600–1800)*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis, 1988.

LALE DEVRİ KAVRAMI

FERİDUN M. EMECEN*

* 1979 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümünden mezun oldu. 1985'te doktorasını tamamladı. 1981-2012 yılları arasında Yeniçağ Tarihi ana bilim dalında öğretim üyesi olarak görev yaptı. Hâlen akademik çalışmalarını İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Tarih Bölümünde sürdürmektedir. Türkiye Bilimler Akademisi asli üyesi ve Türk Tarih Kurumu şeref üyesidir. 2014 yılında Elginkan Vakfı tarafından Türk Kültürü Araştırma Ödülü'ne layık görülmüştür. Klasik dönem Osmanlı tarihinin çeşitli konuları üzerine pek çok makalesi ve kitabı bulunmaktadır. Yayımlanmış eserlerinden bazıları şunlardır: *Unutulmuş Bir Cemaat Manisa Yahudileri* (1997); *Bulancak-Piraziz. Doğu Karadeniz'de İki Kıyı Kasabasının Tarihi* (2005); *Osmanlı Klasik Çağında Savaş* (2010); *Yavuz Sultan Selim* (2010); *İmparatorluk Çağının Osmanlı Sultanları: Bayezid II-Yavuz-Kanuni* (2011); *Osmanlı Klasik Çağında Hanedan, Devlet ve Toplum* (2011); *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası* (2012); *Fetih ve Kıyamet 1453* (2012); *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)* (2015); *İmparatorluk Çağının Osmanlı Sultanları II: II. Selim'den Sultan İbrahim'e* (2016); *Savaşın Sultanları: Osmanlı Padişahlarının Meydan Muharebeleri (2018) ve Kanuni Sultan Süleyman ve Zamanı* (2022).

GİRİŞ

Osmanlı genel tarihi seyri içinde geçmiş asrın farklı tarihçiliğiyle dikkati çeken ismi Ahmed Refik'in (ö. 1937) tarih literatürüne kazandırdığı Lale Devri kavramı, özellikle 18. yüzyılın başlarında "batılılaşma" ile eşdeğer görülen "yenileşme" anlayışının yerleşmeye başladığı muayyen bir dönemi nitelemek üzere kullanılmıştır.[1] Bu kavram eğlenceye ve lüks hayata düşkünlük yahut hedonist eğilimlerle yozlaşma, dünyevi yaşayışı öne çıkarma/sekülerleşme, laleye olan çılgınlık derecesindeki muhabbet gibi unsurları da ihtiva ederek hem batılılaşma çabalarının hem de ahlaki çöküntü ve yozlaşma gibi olumsuzlukların ifadesi olmuştur. Buradaki "lale" metaforu tamamıyla dünyevi bir zevkin tanımı için ortaya atılmıştır. Bugün de yozlaşmaya yüz tutmuş zevk ve eğlence için tenkidi anlamda bu kavrama sıklıkla atıf yapılmaktadır.

Bazı modern yazarlar 1718-1730 yılları arasında yaşandığına kani oldukları önemli değişim ve dönüşümleri Lale Devri adı altında tanımlayarak, "Osmanlı erken/ön modern dönemi" şeklinde anlaşılacak bir zaman dilimini işaret ettiğini ileri sürmüşlerdir.[2] 18. yüzyıl için bütün bu batılılaşma paradigmasıyla izah edilen gelişmelerin başlangıcı olarak Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın sadareti zamanı öne çıkarılmış, farklı bir anlamda "icat" edilen Lale Devri, Batı menşeli bir ilerleme arayışının sembolüne dönüşerek Osmanlı modernleşme tarihi bununla başlatılmıştır. Hatta Osmanlıların bu çerçevede "akıl çağı öncesinde yüzyıllar boyunca dönüşüme uğramış olan Avrupa'dan farklı olarak birkaç yıl içinde kendisine, hayata karşı akılcı bir yaklaşım benimsemeyi gerektiren bir konumda buldukları" dahi ileri sürülmüştür.[3]

Burada böylesine genel kabullerle Osmanlıların kendi iç dinamiklerinden yüz çevirip Batı'dan medet ummaya başlamalarının başlangıcı olarak vasıflandırılan Lale Devri kavramı ne zaman ve ne şekilde ortaya çıktı, gerçekte genel tarihi seyir içinde böyle büyük bir kırılma yaşandı mı, eğer öyleyse bu nasıl gerçekleşti sorularının cevapları aranacaktır. Ayrıca 18. yüzyılın bu ilk otuzlu yıllarındaki gelişmelerin hangi makul bağlama oturtulabileceği hususu üzerinde de durulacak ve Lale Devri kavramına özel bir anlam yüklenip yüklenemeyeceği konusu tartışmaya açılacaktır.

---

1. Mesela bkz. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Bilgi Yay. 1973), 16-17, 27, 41. B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. M. Kıratlı (Ankara: TTK, 1984), 46-48 (İlk orijinal baskı Londra, 1960).

2. Hususiyle bu konu Türkiye dışında tarih literatüründe de geniş yankı bulmuştur: Ariel Salzmann, "The Age of Tulips: Confluence and Conflict in Early Modern Consumer Culture (1500–1730)", Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire içinde (Albany, 2000), 83-106; John Carswell, "From the Tulip to the Rose", Studies in Eighteenth Century Islamic History içinde, ed. Thomas Naff ve Roger Owen (Carbondale and Edwardsville, 1977), s. 328-55.

3. A. Evin, "Batılılaşma ve Lâle Devri", *Masaldan Gerçeğe Lâle Devri*, haz. M. Armağan (İstanbul: Timaş Yay., 2014), 209-210.

Öncelikle belirtilmesi gereken husus, "Lale Devri" adıyla ifade edilen bu dönemin "gerçek tarihi zemine çekilerek" yeni bir bakışla değerlendirilmesinin gerekli olduğu ve bu yolda ampirik veyahut "vakıa"ya yönelik çalışmaların çoğalmasına ihtiyaç duyulduğudur. Özellikle Fransa'ya elçi olarak yollanan Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin etkisiyle "İstanbul'da Kağıthane'de inşa ettirilen yeni Avrupai saraylar, bahçeler, yeni mimari tesirler, yine batılı tarzı eğlence ve zevke dayalı hayat anlayışı" şeklinde A. Refik'in tanımları ideolojik bağlamlar dahilinde çabucak kabul görerek yaygın bir kanaat hâline gelmiştir. 1730 Patrona isyanı da batılılaşmaya karşı duyulan muhafazakâr bir tepki şeklinde dillendirilmiştir. Son zamanlarda ise bilhassa Damad İbrahim Paşa'nın uzun sadaret dönemini ihtiva eden ve 1730 isyanıyla bittiği kabul edilen bu dönemin yenileşme tarihi açısından yeniden düşünülmesi yönünde bazı fikirler ileri sürülmüş, bu devrin öncesine ve sonrasına bakılarak kesin bir anlatımla bir değişim ölçüsü olmayacağı gösterilmeye çalışılmıştır.[4] Fakat genellikle bu anlamdaki ilgi sahaları, dönemi genel Osmanlı tarihinin süreçleri muvacehesinde değerlendirmekten ziyade, daha ampirik ölçekli sorgulamalara yönelmiş gözükmektedir. Yani Patrona isyanı niçin çıktı, hangi gelişmeler yaşandı, "Lale Devri" denen dönemde ne gibi gelişmeler oldu, hiziplerin etkisi bir devrin sonunu mu hazırladı, gerçekten Patrona isyanıyla bir yenileşme devri sona mı erdi gibi pek çok yeni soru ve yeni cevaplar peşinde koşulmaya başlanmıştır.[5] Ancak bu yapılırken "Lale Devri" terimiyle ifade edilen "ön modernleşme" yahut tarihi kavramsallaştırmadan çok mimari alanda vurguları olan "neoklasik" paradigmasına yönelik fazla "temas ve tecessüs" noktaları oluşturulmamış, pek çok çalışma yukarıda da belirtilen çerçevede daha ziyade ne gibi faaliyetlerin gerçekleştirildiği ve bunların nasıl bir nitelik taşıdığı noktasında toplanmıştır. Sonunda da bu yapılanlara karşı "gerici bir isyan" hareketiyle bu "ön modernleşmenin" sonunun getirildiği gibi bir algı yerleşmiş, ister istemez bütün bunlar araştırmacıların zihinlerini esareti altına alan bilgi terakümüne destek verecek bir işba noktasına ulaşmıştır. Hatta buna karşı çıkanlar veya revizyonist bakanlar bile bu dönemi ele alırken yeni bir "zihnî yönlendirmeye" yol açmış, bunların bir bölümü ise bu dönemi hiçe sayarak daha çok genelleştirici bir açıklamanın peşinde koşmuştur.

---

4. S. Karahasanoğlu, "Osmanlı Tarihyazımında 'Lale Devri': Eleştirel Bir Değerlendirme", *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar* (2008): 129-144; keza "İstanbul'un Lale Devri mi? Tarih ve Tarih Yazımı", *Masaldan Gerçeğe Lâle Devri* içinde, 57-106.

5. Mesela bkz. Selim Karahasanoğlu, *A Tulip Age Legend: Concumer Behavior and Material Culture in the Ottoman Empire (1718-1730)*, doktora tezi, Binghamton University, New York 2009. Aynı yazar, "Osmanlı İmparatorluğu'nda 1730 İsyanına Dair Yeni Bulgular: İsyanın Organizatörlerinden Ayasofya Vaizi İspirîzâde Ahmed Efendi ve Terekesi", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, sy. 24 (2008): 97-12.

Burada evvela neoklasik ve ön modernleşme kavramları bağlamı içinde belirli problemler olduğuna temas edilmelidir. Klasik dönem içinde ortaya çıkan yeni hamlelerin onun ana omurgası içinde yerini bulabileceği açıktır. Yani klasik dönem kavramını bugün genellikle kabul gördüğü 1600'e kadar olan dönem şeklinde değil, daha uzun bir "klasik çağ" periyodu bünyesinde ele alarak bu uzun süreçte vuku bulan dönüşüm ve kavşak noktalarını bu ana çizgiye "yamayabilme" yahut oturtma imkânı mevcuttur.[6] Bu açıdan temel hat içinde farklılaşan ama onu bütünüyle dönüştürecek raddelerde etkili olmayan gelişmeleri ihtiva eden dönemler için adlandırma arayışları içine "Lale Devri" kavramını da yerleştirmek anlamlı yahut en azından açıklayıcı olabilir. Bu arada ön modernlik kavramındaki "modern" kelimesinin "klasik" terminolojisine göre daha tartışmalı bir mahiyet arz edeceği söylenebilir. Modernlik üzerine bugün hayli çeşitlenen türlü itiraz ve izahatla ilgili meselelerin felsefi münakaşası ayrıca yapılabilir. Burada ifade edilen "ön-modern" tanımı konusu ayrıca üzerinde durulabilecek bir mahiyet taşır.[7]

LALE DEVRİ TANIMININ TARİHİ MACERASI

Gerileme ve çöküş algısıyla bezenen, klasik anlamdaki tarih anlatımının etkisi altında kalan ve 19. yüzyılın son yarısından itibaren Batı edebi ve tarihi literatürünü bolca okumaya başlayan Osmanlı tarih ve edebiyatçıları, 18. asrın bu ilk otuzlu yıllarındaki gelişmelere, Osmanlı tarihini Batı ölçekli dönemlendirme endişesi dahilinde, yeni tanımlamalar bulma ihtiyacı hissettiler. Bu manada özellikle Yahya Kemal'in bu "şaşaa, eğlence, zevk ü safa" olarak Nedim'in şiirlerinde terennüm eden döneme, muhtemelen batılı şairlerin etkisi altında "Lale Devri" adını vermesi ve Ahmet Refik'in tefrika hâlinde *İkdam*'da 1913'te çıktıktan sonra 1915'te basılan kitaba verdiği adla bunu Osmanlı münevverlerine benimsetmiş olması genel kabullerle dolu yeni bir bakışı, Cumhuriyet döneminin ideolojik anlayışına da son derece uygun düşmesi hasebiyle giderek yaygınlaştırmış oldu.[8]

Paul Verlain'in şiir kitabına hayran kalıp onun etkisiyle Nedim'in şiirlerini yeniden mütalaa eden Yahya Kemal'in Sadabad âlemlerinde göze çarpan lale motifinin sadece şiirde değil türlü işlemelerde ve mimari süslemelerde de yer ettiğini gördüğünde, bundan aldığı ilhamla yazdığı "Bir Saki" gazelinde Lale Devri lafzını ilk defa andığı, o sırada Paris'te bulunan Ahmed Refik'e sohbeti sırasında bu devir-

6. Bunun için bkz. bu kitaptaki "Klasik Çağ" makalesi.

7. Konuyla ilgili bu kitaptaki Özlem Çaykent'in yazısına bakılabilir.

8. "Lale Devri"nin Tanzimat döneminin başlangıcı olarak algılanarak nasıl yeni bir zemine oturtulduğuna ve Cumhuriyet dönemi ideolojisindeki yerine dair bkz. C. Erimtan, *Ottomans Looking West?: Origins of the Tulip Age* (Londra, 2008), 87-167.

le ilgili bir tez hazırlamayı düşündüğünü anlattığı, ancak bu fikrini gerçekleştiremediği, İstanbul'a döndüğünde de Ahmet Refik'in Lale Devri (*Lale Devri 1130-1143*, İstanbul 1331) isimli kitabıyla karşılaştığı hakkında bilgiler adlandırmanın ortaya çıkışı açısından dikkat çekicidir.[9]

Osmanlı tarihçilerinin A. Refik'in kitabından sonra Lale Devri terimini tedrici surette kullanmaya başladığı söylenebilir. Mesela İ.H. Uzunçarşılı *Osmanlı Tarihi*'nde ilgili kısımda bu dönem için özel bir ada yer vermezken, *Mufassal Osmanlı Tarihi* adıyla yayımlanan ve hayli etkili bir müracaat kitabına dönüşen eserde[10] Lale Devri kullanımı söz konusu olduğu gibi bir dizi literatürde de benzeri şekilde sorgulanmaksızın genel bir dönem anlatımı hâlinde yer bulmuştur.[11] İşin ilginç yanı modern Batı tarihçiliğinde de "Age of Tulips" tanımlamasının bu dönemi belirlemek için sıklıkla kullanılmaya başlanmış olmasıdır.[12]

Bununla beraber 18. yüzyılın herhangi bir kaynağı bu devreyi böylesine bir tanımlama ve tarifle anmamıştır, aksine genellikle fecaatle sonuçlanan Damat İbrahim Paşa'nın akıbeti, onun yapmaya çalıştığı faaliyetleri "israf, lüzumsuz harcamalar, zevk ü safa âlemleri, helva sohbetleri" gibi zamanın çeşitli kesimlerine hayli tanıdık gelebilecek, muhaliflere de bu anlamda propaganda yapmayı kolaylaştıracak bir anlatım ve izaha yönelmiştir. 1730'daki Patrona isyanının gölgesinde olarak dönemin tarihini kaleme alan Şemdanizâde Fındıklılı Süleyman Efendi'nin yazdıkları bu anlamda öne çıkmıştır. Yine muasır tarihçilerden Abdi de daha zayıf olmak üzere tenkidi bir yaklaşım içindedir.[13] Dönemin vakanüvislerinden Subhî ise böyle bir eleştirel bakışta bulunmamış, isyanı tasvirle yetinmiştir. Yani zamanı içinde orijinal tanımlamanın peşinde koşulduğunda karşımıza "zevk ü safa" başlığı çıkmaktadır.[14]

---

9. Bkz. B. Ayvazoğlu, *Yahya Kemal: Eve Dönen Adam* (İstanbul: Kapı Yay., 2017), 293. Ayrıca Lale Devri teriminin kullanım tarihçesi hakkında C. Erimtan'ın kitabında ve basılmamış makalesinde iyi bir derleme mevcuttur (Erimtan, *Ottomans Looking West?*, 9-20; "The Sources of Ahmed Refik's Lale Devri and the Paradigm of the Tulip Age: A Teleological Agenda", *Academia* 2011).

10. İ.H. Uzunçarşılı'nın *Osmanlı Tarihi*, c. 4 (Ankara: TTK 1995), 145-171; *Mufassal Osmanlı Tarihi*, haz. M. Sertoğlu, c. V (Ankara: TTK, 2011), 2437-38.

11. Mesela iki küçük çarpıcı örnek: *Lale Devrinde Savaş* ve *Lale Devrinde Amasya*.

12. Son bir iki örnek: "A History of The Ottoman Empire to 1730", *The Cambridge History of Islam*, Parryi, H. Inalcık, A.N. Kurat, J.S. Bromley (Cambridge, 1976), 215; S.J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, c. 1 (Cambridge, 1978), 234-238; A. Salzman, "Age of Tulip: Confluence and Conflict in Early Modern Consumer Culture (1550-1730)", *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire 1550-1922* içinde, ed. D. Quataert (New York, 2000), 83-106; K. Barkey, *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective* (Cambridge, 2008).

13. Şemdanizade Süleyman Efendi, *Müri't-tevârih*, c. 1, haz. M. Aktepe (İstanbul, 1979), 3-4; daha zayıf tenkitler: *Abdi Tarihi*, haz. F.R. Unat (Ankara, 1943), 26; *Destari Salih Tarihi*, haz. B.S. Baykal (Ankara, 1962), 3.

14. *Abdi Tarihi*, 26; Şemdanizade, *Müri't-tevârih*, 4.

Tanzimat döneminin önemli devlet adamı olan tarihçi Cevdet Paşa bu devre için "İstanbul'un en büyük âlemi ve zevk ü safâca en a'lâ devr ü demi idi" derken,[15] bir diğeri Mustafa Nuri Paşa, akraba kayırmacılığıyla (nepotizm) "lale çerağları ile helva sohbetleri" tanımlamasını tercih etmiştir.[16] Yine bu son dönemin tarih yazarlarından Ahmed Vefik Paşa aksine daha serinkanlı bir yaklaşımı benimsemiş gözükür. Yapılan yenilikleri hevesle zikreder:

> *İbrahim Paşa esâs-ı sulha takviyet vererek nizâmât-ı dâhiliyenin ıslahına ve halkın ta'addiden masûn olup refâh ve âsâyiş görmesine dikkat eylemesiyle fezâil-i silem ü rahat her tarafda tekrar yüz gösterdi ve umûr-ı mâliye yoluna konup, sikke usulü pek karışmış olduğundan yirmi ikisi bir dirhem saf gümüş olmak üzere ufak akçe ve yüz yirmi akçelik guruş kesilmesine karar birle, meskûkât da sırasına girdi. [...] hudutta olan bütün kaleler ve şehirlerin büyük ebniyeleri ve su bendleri külliyen tamir olundu ve cesim kalyonlar indirildi. Taraf taraf kütüphaneler ve mektepler ve çeşmeler imar olunup bu eyyâm-ı âsâyişte saraylar ve köşkler ve lalezârlar ve Bahariye mesiresi kurbünde bî-hesab kasırlar, bağçeler ve binası ve sur ve ziyafetler ve kandil şenlikleri binişler icrâsı ile halkın vakti zevk ü sefâda geçip nice şuara ve zürafa ve erbâb-ı hüner-i maarif yetişti amma halk büsbütün gevşekliğe alıştı.*[17]

Anlaşılacağı üzere Ahmed Refik'in bu döneme batılılaşma anlamında yeni bir tanım ve içini doldurabilecek bir çerçeve sunmasından önceki yıllarda Osmanlı entelektüel kesimlerinde Nevşehirli İbrahim Paşa ve onun faaliyetleri çerçevesinde "ideolojik yatkınlıkları" yani "Tanzimatçı" bakışlar tahtında ve 1730 isyanı esasında meseleye eğilip görüşlerini ona göre ortaya koymuşlardır.

Söz konusu genel kabuller sonrasında ortaya çıkan bir başka önemli husus, "Lale Devri" algısının bütün bir 18. yüzyılı tamamıyla sarıp sarmalaması keyfiyetidir. Söz konusu dönem, neredeyse 18. yüzyılı bir ölçüde esareti altına alan özellik taşımaya bile başlamıştır. Bu bakımdan "Lale Devri" denen dönemi 18. yüzyılın 1699-1768 dönemi içine koymak, 18. yüzyılı da genel Osmanlı tarihi seyri içinde bunun üzerine oturtmak daha sağlıklı ve serinkanlı bir yaklaşım olacaktır denebilir.[18] Yani 18. yüzyılı "Lale Devri"nin esareti altında değil, bu kısa ama ilginç gelişmelerin

---

15. *Tarih*, c. 1, 64. Tanzimat adamı Cevdet Paşa ise İbrahim Paşa'yı ıslahatçı/yenilikçi olarak görmeksizin muhtemelen Şemdanizade Süleyman Efendi'nin etkisi altında kötüler ve onun argümanlarını kullanır. *Tarih*, c. 1, 62; krş. *Müri't-tevârih*, c. 1, 13 (askere nizam verilmediği bahsi).

16. *Netâyicü'l-vukuât*, tıpkı basım, haz. Y. Kurt (Ankara, 2014), 295.

17. Ahmed Vefik Paşa, *Fezleke-i Tarih-i Osmanî* (İstanbul, 1869), 228.

18. Osmanlı çöküş algısının tarihi köklerine inen ve bu bağlama dayalı olarak açıklama yapmaya çalışan bir araştırma için bkz. Dana Sajdi, "Decline, its Discontents and Ottoman Cultural History: By Way of Introduction", *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century* içinde (Londra, 2007), 1-41.

yaşandığı devreyi 18. yüzyılın kendi gerçekleri çerçevesine yerleştirerek okumak gerektiği vurgulanabilir.

Bütün bunların yanı sıra unutulmaması ve belki de asıl üzerinde durulması gereken temel husus, Avrupa'daki gelişmeler karşısında Osmanlı Devleti'nin kendisini nasıl gördüğü ve hangi konuma oturttuğu, Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın bu anlamda "bilinçli" çabalarının olup olmadığıdır. Böyle bir bakış açısını Batı merkezli değil tersine çevirerek Osmanlı "gerçeklerine" uygun hâle getirmek, muhtemelen daha farklı bir dünyanın kapılarını aralayacaktır. Tabii ki yukarıda temas edilen ön-modern tanımlamasının Osmanlı özeli içine alınıp tersine çevrilerek okunması hâlinde karşımıza nasıl bir manzara çıkacağını tahmin etmek kolay olmayacaktır. Yine de hangi saikler tahtında ortaya çıkmış olursa olsun "Lale Devri" tanımlamasının batılı değil doğulu kendi öz bakışı açısı itibarıyla bir anlam ifade ettiği kanaati paylaşılabilir bir temellendirme sağlayabilir. Yani bunun *bizatihi farklılaşan ve Batı'ya dönük bir dönemi nitelemek için değil, kendi çizgisi içinde değişmeye mütemayil bir zihniyeti ifade etmek üzere* kavramsallaştırılabilecek bir yaklaşım olabileceği tezini savunmak mümkün görünmektedir. Hiç şüphe yok ki bu tez ancak "vakıa"ya yönelik müdellel tespitlere muhtaçtır. Bu noktada ileri sürülebilecek ana tez, Osmanlı tarihinin genelleştirilebilecek olan temel çerçevesini klasik dönem olarak niteleyip bunu asıl büyük değişimin habercisi olan Tanzimat çağına kadar uzatmak ve bu uzun dört-beş asırlık sürede ana omurgayı kaybetmeksizin sıçrayan vakıalara ait gelişmelere "batılılaşma" normları dahilinde büyük manalar yüklemeksizin kendi istikameti içinde anlamlandırmak olacaktır. Lale Devri denen zaman dilimini de bu bağlamda okumak daha uygun bir yaklaşımı ortaya koyabilecektir.

KAVRAM KONUMLANDIRMASI OLARAK LALE DEVRİ

Bu temel unsurları belirledikten sonra 18. yüzyılın genel klasik örgülerle donanmış asırlar içindeki yerini anlamak önemli görünmektedir. Binaenaleyh çeşitli farklı uygulamalara rağmen söz konusu asrı, klasik ana yapıyı sürdüren bir eğilim dahilinde görmek, kendisine ait yeni gelişmeleri/olguları tespit edip onun temel hususiyetlerini belirlemek ve III. Ahmed dönemiyle başlayan süreçte Damat İbrahim Paşa'nın sadareti ile yaşanan olaylar ve faaliyetler silsilesini bu ana temelde ele almak daha makul bir bakış istikameti vaat etmektedir.

18. yüzyılın belki de en önemli özelliği bu genel gelişme çizgisi dahilinde 17. yüzyılın son çeyreğine damgasını vuran bu uzun ve yıpratıcı savaşların akabinde yaşanan "kendine gelme ve toparlanma" çabalarıyla başlamış olmasıdır. 1699 Karlofça Antlaşması'na karşı oluşan tepkilerin bir patlaması gibi de okunabilecek olan

1703 Edirne vakası ile aslında gerçek anlamda bu uzun savaşlar döneminin kaos ortamı sona ermiştir.[19] Yani 1699'da dışarıdaki askeri mücadelelere Macar topraklarının kaybıyla sonuçlanacak siyasi bir çözümle son verilirken, iç kamuoyunda buna karşı giderek yükselen tansiyonun neticesi olarak patlayan isyanın akabinde yeni bir "yatışma ve durgunluk" dönemine girilmiştir. Asıl 18. yüzyıl bir ölçüde bu şekilde bakıldığında 1703'ten sonra başlamış ve ana karakterini de kazanmıştır denebilir. Yeni iktidarın sahibi olarak III. Ahmed'in bu dönemin başlarındaki tavrının ve yönetim anlayışının söz konusu belirlemede çok önemli bir yeri haiz olduğunu düşünüyorum.[20] 1730 kadar gelen devrede III. Ahmed ve kurmayları bir önceki dönemde yaşanan büyük kaos ortamından çıkış çarelerini bulma yolunda dikkatli adımlar atmışlardır. "Lale Devri" diye tanımlanan dönemin aslında bu kısa zaman içindeki gelişmeler dahilinde bir anlamı olmalıdır.

Gayet iyi bilindiği üzere 18. yüzyılda taşrada yeni güç odaklarının artık giderek daha öne çıktığı –ki bu aslında tamamen bir önceki büyük savaşlar döneminin bir yansımasıdır– bir ortamda merkezi idarenin ve merkezkaç odakların uyumu söz konusu olmuştu. Öyle ki bu anlamdaki gelişmeler 18. yüzyılın "âyanlar çağı" olarak tanımlanmasına vesile teşkil etmişti.[21] Bunun yanı sıra 1690'larda alınan mali tedbirler, malikâne sistemi, sermaye teminine dayalı uygulamaların sonuçları yavaş yavaş görülmeye başlanmıştı; sosyal zümreler, ekonomik taban itibarıyla gerek payitahtta gerek taşrada yeni güçlü çevreler olarak yerlerini almışlardı.[22] Bunun iç sanayileşme hareketine olan faydaları dikkat çekici bir düzeydeydi, üstelik bu durum sanıldığının aksine 1730 isyanıyla ortadan kalkacak da değildi. Asıl ciddi problemlerin zuhurunun ve sistemin çıkmaza sürüklenmesinin altında ne Damat İbrahim Paşa dönemi olarak nitelenen "Lale Devri", ne de bu dönemde alışılmışın dışında bir yeni sosyal hayatın oluşması ve "israf düzeni" yatıyordu.

III. Ahmed'in uygulamaya soktuğu çeşitli faaliyetlere Patrona isyanı son vermeyecekti, bu isyan daha çok muhalif siyasi güçlerin baskısıyla İbrahim Paşa'nın ve onun damadı olan paşaların ifnası gibi Osmanlı tarihinde daha önce de örneklerine sıklıkla rastlanan hadiselerle sınırlı kalacaktı. Yani Damat İbrahim Pa-

---

19. Değerlendirme için bkz. Rifaat Ebou-El-Haj, *1703 İsyanı Osmanlı Siyasasının Yapısı*, çev. Ç. Sümer (Ankara, 2011).

20. III. Ahmed'in bu gelişmelerdeki rol ve tutumu için önemli tespitler: Ş. Tuncer, *Sultan III. Ahmed: Günlük Yaşantısı, Yakın Çevresi ve Şahsiyeti* (İstanbul, 2023).

21. B. McGowen, "The Age of the Ayans, 1699-1819", *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914*, c. 2 (Cambridge, 1994), 637-758. Âyanlar ile ilgili kısa bir değerlendirme: F.M. Emecen, "Osmanlı Taşrasında Yerel Güçlerin Yükselişi: Kethüdazadeler Örneği", *Osmanlı Klasik Çağında Haneden, Devlet ve Toplum* içinde (İstanbul, 2011), 363-367.

22. M. Genç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi* (İstanbul, 2000) içindeki 18. yüzyıldaki gelişmelerle ilgili makaleler: 211-271. Ayrıca A. Salzman, *Modern Devleti Yeniden Düşünmek: Osmanlı Ancien Regime'i* (İstanbul, 2011), tür.yer. Keza, L. Darling, "Public Finances: The Role of the Ottoman Centre", *Cambridge History of Turkey* içinde (Cambridge, 2006), 118.

şa'nın sadaretinden önce başlayan ve isyanla vuku bulan kısa küçük bir kesinti dışında I. Mahmud döneminde de bu temeller üzerinde devam eden bir ana omurga oluşmuştu. Kısaca söylemek gerekirse, 18. yüzyıldaki asıl derin sarsılma Patrona isyanıyla değil, 1768'de başlayan aralıklarla 1792'ye kadar süren, etkileri sonraki devirlere de yansıyan felaket senelerinde yaşanacaktı.[23] Bu son yıllarda Osmanlı devlet adamları ciddi anlamda askeri yetersizliklerin farkına vararak yeni bir çaba içine gireceklerdi, ancak hazırlıksız yakalanılan yeni devre ayak uydurmak o kadar kolay olmayacaktı.[24]

Böyle bakıldığında 18. yüzyılın genel çizgileri içinde Damat İbrahim Paşa ve hususiyle III. Ahmed devri yeni bir zamanın ruhunun yakalanması açısından önemli bir adım olmuştur, ama sürdürülebilir bir derinlik kazanamamıştır. Yine de bütün bu gelişmeleri kendi ana yapıları içinde anlamlandırmak önemlidir; bunu basit bir ölçekte okuyup Batı'da yaşanan büyük Aydınlanma ve sanayi devrimleriyle mukayese etmenin doğru bir zemin sağlamayacağı aşikârdır. Kısaca denmek istenen husus, "yokları" değil kendi gerçekleri içinde "var olanı" ortaya koymaktır. Bu sebeple Damat İbrahim Paşa ve III. Ahmed döneminin 18. yüzyılın gerçekleri çerçevesinde nasıl bir eksene oturtulması gerektiği noktasında ana manzarayı iyi tahlil etmenin ve ampirik çalışmaları bu cihete yönelterek desteklemenin mühim olduğu söylenebilir. Bunun ayrıca yukarıda hangi anlamda kullanılabileceğine işaret edilen "Lale Devri" kavramı tezini destekleyebilecek bir altyapıyı hazırlayacağı da ifade edilebilir.

LALE DEVRİ BANİSİ NEVŞEHİRLİ DAMAD İBRAHİM PAŞA

Bu belirlemeleri yaptıktan sonra kısaca olumlu veya olumsuz bir döneme damgasını vuran Damad İbrahim Paşa'nın kariyer basamaklarına bakmak, söz konusu 18. yüzyılın genel yapısı içinde bunu ele almak önemli gözükür. Damat İbrahim Paşa'nın aslında yapmak istediği şey, 1703'ten sonra belirli bir durgunluk içine giren ve Mora'da Venediklilere, Avrupa'da Avusturyalılara karşı sürdürülen yarı başarılı yarı

23. Bu dönemle ilgili şimdilik bkz. V. Aksan, *Kuşatılmış Bir İmparatorluk: Osmanlı Harpleri 1700-1870*, çev. G.Ç. Güven (İstanbul, 2010), 133-180. Ayrıca A. Levy, "Military Reform and the Problem of Centralization in the Ottoman Empire in Eighteenth Century", 232'de 1730 isyanının askeri anlamda gelişmeleri/batılılaşmayı durdurmadığı fikrini savunur.

24. Bu kaos döneminin yaşayan tarihçisi olarak Şemdanizade'nin beyanları Nevşehirli İbrahim Paşa'nın şimdi büyük bela olan Ruslara vaktiyle hayli tavizler verdiği, onların palazlanmasına yol açtığı gibi bir düşüncenin etkisi altındadır. Döneminin gidişine karşı var olan çaresizliğin yansıması olan bu kolaycı yaklaşımın o devir için genelleşmiş olma hali açıktır. Bkz. Şemdanizade Fındıklılı Süleyman Efendi, *Mür'i't-tevârîh* [16. yüzyıldan 1730'a kadar gelen kısım], haz. Mustafa Öksüz, Yüksek Lisans Tezi (İstanbul, 2009), 355-56, 367.

başarısız ama sonuç itibarıyla kârlı çıkılan bir mücadele döneminin ardından kendinden önceki meslektaşları gibi yeniden sosyal ve siyasi nizamı tesis etme yolunda gayret etmesidir. Sultana çok yakın, güçlü veziriazam tipinin temsilcisi olarak, bu durumun tehlikelerini tarihi örneklerden muhtemelen bilmesine rağmen yapmak istediklerini ancak bu sayede gerçekleştirebileceği inancı galip gelmiş olmalıdır. III. Ahmed ile olan samimi bağı bir ölçüde Kanuni Sultan Süleyman'ın yakın arkadaşı İbrahim Paşa'yı çağrıştırır. Vaktiyle *Asafnâme*'de Lütfi Paşa, sadrazamla sultanın yakınlıklarının doğuracağı tehlikelere İbrahim Paşa örneği zihninde olduğu hâlde temas etmişti. Onu suçlayıcı argümanlar ileri süren tarihçi Şemdanizade ilginç şekilde İbrahim Paşa ile sultanın yakınlığı konusunda benzeri örneklerle bir mukayese içine girerek durumu okuruna aksettirir. Ona göre İbrahim Paşa'nın uzun süre sadarette kalması aslında uygun bir durum değildir.

Fatih Sultan Mehmed'in veziriazamı Mahmud Paşa ve Kanuni'nin veziriazamı İbrahim Paşa on beş yıllık sadaretlerinde benzeri akıbetlere düçar olmuşlardır. Onların da padişahla ilişkileri Damat İbrahim Paşa'nınki gibidir. Bu örnekleri Sokullu Mehmed Paşa ve Köprülüzade Ahmed Paşa ile karıştırmamak lazımdır. Onlar da uzun süre sadarette kalmışlardır ama dönemlerinin şartları çok farklıdır.[25]

Padişahın kızıyla evliliği yanında hanedanın şaşaasını destekleyerek onu temsilcileriyle birlikte yeniden görünür kılma yönünde tertip ettirdiği anlaşılan şehzadelerin sünnet merasimleri (1720), bu anlamda son derece dikkat çekicidir. Bu büyük şenliklerin III. Murad'ın benzeri şöleniyle olan irtibatını da iyi okumak gerekir. Burada Levni'nin tasvirlerinden anlaşıldığı üzere batılı bir etkinin değil, eski geleneğin yansıtıldığı bir sistem ve düzenin varlığı söz konusudur.[26] Onun Batı'daki gelişmelerden haberdar olduğu da açıktır, Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin Paris elçiliği ve İstanbul'a getirdiği yeni esintiler kadar Osmanlı kültür dünyasının karşı taraftaki yankıları belki Osmanlı cihetindekinden daha baskın olmuştur.[27] Türk kültür ve hayat tarzının Fransa'da kısa sürse de yeni bir modayı beraberinde getirdiği bilinmektedir.[28] Öte yandan dönemin "yenilikçi" sıfatıyla anılan şeyhülislamı Yenişehirli Abdullah Efendi'nin bu döneme ait sosyal meselelerle alakalı fetvalarının, önüne gelen yeni ve farklı sosyal olaylara dönemin özelliğini taşıyan

---

25. *Müri't-tevârih*, c. 1, 14.

26. Esin Atıl, *Levni ve Surname: Bir Osmanlı Şenliğinin Öyküsü* (İstanbul, 1999); Sinem Erdoğan İşkorkutan, "1720 Şenliği'nde Yemek Üzerinden İfade Edilen Sosyal Hiyerarşileri Anlamak", *Osmanlı Araştırmaları*, sy. 50 (2017): 117.

27. Abdullah Uçman, *Fransa Seyahatnamesi, Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi* (İstanbul, 2017). 18. yüzyıldaki Osmanlı kültür dünyasını ele alan bir sempozyuma sunulan tebliğlerde özellikle Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa'ya gidişiyle başlatılan bir "batılılaşma" algısı genel anlamıyla hâkimdir: *18. Yüzyılda Osmanlı Kültür Ortamı: Sempozyum Bildirileri* (İstanbul, 1998).

28. H. Desmet-Gregoire, *Büyülü Divan: XVIII. Yüzyıl Fransa'sında Türkler ve Türk Dünyası*, çev. M.A. Kılıçbay (İstanbul, 1991).

cevaplar değil, bilinen fetva diliyle dozu hiç de hafif olmayan tarzda karşılık vermesinin anlamı bu noktada mühimdir.[29]

On iki yıllık sadaretinde Damat İbrahim Paşa, III. Ahmed'le birlikte bir büyük projeyi gerçekleştirmeye çalışırken saraylar, bahçeler, gösterişli törenler, ziyafetler ve diğer ilmi, kültürel alanlardaki faaliyetlerle farklı bir anlayışı da benimsemiş görünmektedir. Özellikle bir nevi yeni Osmanlı aydınlanması olarak devlet eliyle bir çeviri heyetinin teşekkülü, Batı'yla aynı zaman dilimi içinde kendi içinden neşet eden bir "erken akademi"yi çağrıştırmaktadır. İstanbul'a gelmiş bulunan yabancı misyon, sadrazamı münevver bir ıslahatçı olarak müjdelemiştir; fakat fazla görünürlük diğer birçok farklı sebeplerle birleşince, giderek İbrahim Paşa'ya ve belli belirsiz III. Ahmed'e karşı muhalif tepkilerin yeşermesine zemin hazırlamakta gecikmeyecektir.[30]

Sadaretinin başından beri sadrazamı zorlayan hizipler ve muhalif kesimler, siyasi rekabetin keskin argümanlarıyla beslenerek, bunu umuma mal edecek ve her dönemde geçerli muhalif söylemlerin şahı olan "zevk ü safa, maddi hırs, zenginleşme" gibi enstrümanları devreye sokma fırsatını yakalayacaklardı.[31] İstanbul halkının tepkilerinin gördükleri şaşaaya ve dini kaidelerin gevşetildiği inancına dayandırılmasını destekleyecek siyasi oyunlara Damat İbrahim Paşa'nın bizatihi kendisinin yol açtığı düşünülebilir. İlginç şekilde Şemdanizade, İbrahim Paşa'nın iyi işler yaptığını belirttikten sonra asıl meselenin bizatihi onun şahsından kaynaklandığından söz eder. Onun bir elinde altın, bir elinde kılıç, başında kitap olması gereken bir muktedir vezir olma hali yerine merhameti tercih ve "siyaseti merfu" eden sakinliğini yâd eder, kan dökmekten kaçındığını yazar.[32] Fakat III. Ahmed ve Damat İbrahim Paşa'nın klasik anlamda devleti batılı tarzda değil kadim geleneklere göre yeniden sistemleştirme ve buna çağının yeni gelişmelerini ekleme çabalarında, kendilerinden ve çevrelerinden kaynaklanan olumsuzlukların menfi etkileri giderek ağır basmaya başlayacaktır.

İsyanın sebeplerinin açıklanmasıyla ilgili öne sürülen gerekçelerde ekonomik amiller ağır basmakla birlikte, bunların ana faktör olma ihtimalleri hiç yok-

---

29. M. İpşirli, "Lale Devrinde Yenilikçi Bir Âlim: Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi", *Masaldan Gerçeğe Lale Devri* içinde, 267-77. Fetvaları için ayrıca bkz. *Behçetü'l-Fetavâ*, haz. S. Kaya vd. (İstanbul, 2012).

30. Bu hususta geniş bilgi M. Aktepe'nin hâlâ önemini koruyan araştırmasında yer alır: *Patrona İsyanı* (İstanbul, 1958), 66-68. Ayrıca bkz. Robert W. Olson, "The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730: A Realignment in Ottoman Politics?", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17, sy. 3 (1974): 329-344.

31. İç hiziplerle ilgili olarak dedikodular için bkz. Mary L. Shay, *Venedik Balyoslarının Bakışıyla Osmanlı İmparatorluğu: Lale Devri ve Sonrası (1720-1734)*, çev. C.M. Akın (İstanbul, 2009).

32. *Müri't-tevârih*, c. 1, 13.

tur.[33] Eğer öyle olsaydı taşradaki huzursuz kesimlerin ve iktidarda pay sahibi olmak isteyen güçlü muktedirlerin tıpkı 17. yüzyılda görüldüğü gibi büyük bir isyan hareketini başlatmaları beklenirdi. İsyan hareketini 17. yüzyıldan bu yana süren buhranın yeni bir patlaması olarak genelleştirmek de doğru olmamalıdır. Bunun teceddüt taraftarlarıyla gelenekçi kesimlerin bir çatışması olduğu yorumları ise yine hayli ihtiyatla karşılanmalıdır.[34] İsyanı aslında münferit şekilde Damat İbrahim Paşa'yla bağlantılı olarak, "küçük bir kıvılcımın biriken samanı birden alevlendirmesi"ne benzer bir şekilde tanımlamanın daha uygun bir yaklaşım olacağı söylenebilir.

Osmanlı tarihinde "isyan-ayaklanma" gibi kavramların ana çerçevesinin iyice çizilmesi ve bu çerçevenin içinde 1730 isyanının yerinin tespiti önemlidir.[35] Tabii bu fikirler tartışmaya açıktır, ama her şeyden önce İbrahim Paşa'nın şahsi çevresindeki karşıtlıklara tekrar dikkatli bir şekilde bakmak ve bu anlamda İbrahim Paşa'nın bizzat kendisine yeniden odaklanmak yerinde olacaktır.

SONUÇ

Bütün bu açıklamalar çerçevesinde değerlendirildiğinde, Damat İbrahim Paşa'nın faaliyetlerini ve rolünü, Patrona isyanı vesilesiyle sonraki Osmanlı kaynaklarının döneminin sıcak havasını yansıtan suçlamaların esaretinden kurtarmak ve gerçek zeminine çekmek gerektiği anlaşılır. Ayrıca "Lale Devri" tanımlaması hadisatın vukuu örgüsüyle bağlantılı olarak ortaya atılmış olmakla birlikte, aslında bu dönemdeki yeni zihniyeti açıklamak için bir kavram hâline getirilmesinin, buna yapılan açık itirazlara karşı, farklı ve kabul edilebilir bir yaklaşım olarak benimsenebilir bir yanı olabileceğini de yeniden düşünmek gerekmektedir.[36]

Lale Devri her ne kadar sonradan ortaya atılmış bir kavram ise de bunu genel manada klasik yapı içinde kendi iç dinamiklerinin ihtiyaçları çerçevesinde aranan çarelerle oluşan kendi dünyası dahilinde bir yeni aydınlanma olarak açıklamak, makul olduğu kadar, Osmanlı'nın 18. yüzyılı hakkında yeni bir bakış sunabilir. Bu durum ona yüklenen batılılaşma ve bu eksendeki yenileşme sürecinin ya-

---

33. Aktepe, *Patrona İsyanı*, 3-40.

34. Aktepe, *Patrona İsyanı*, 182. K. Barkey de önemli bir sınıf hareketi olarak okuduğu isyanı batılılaşmaya karşı tepki söylemleriyle izah eder (*Farklılıkların İmparatorluğu: Karşılaştırmalı Tarih Perspektivinden Osmanlılar*, çev. E. Kılıç [İstanbul, 2011], 284-289).

35. *Osmanlı İmparatorluğu'nda İsyan ve Ayaklanma*, ed. Jane Hathaway, çev. Deniz Berktay (İstanbul, 2010).

36. Bu yazı, tarafımdan kaleme alınmış olan "Matruşka'nın Küçük Parçası: Nevşehirli Damat İbrahim Paşa Dönemi ve 'Lale Devri' Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Osmanlı Araştırmaları*, sy. 52 (2018): 79-98'den uyarlanmıştır.

şandığı şeklindeki yerleşmiş algının tamamen dışında farklı bir hareketi/ilerlemeyi vurgulamaya ve dolayısıyla kendi içinde gelişen çizgide "bütüncül" bir yaklaşımı anlamlandırmaya imkân verebilir.

Bu kavramın artık tarihi anlamda zevk ve eğlence yahut batılılaşma "cenderesinden" çıkarılması ve farklı bir pradigmaya tebdil edilmesi gerektiği ileri sürülebilir. Bununla birlikte batılılaşma ve bununla doğrudan bağlantılı olarak üzerinde durulan "yenileşme" dışında, yerleşmiş anlamıyla, gündelik kullanım için çağrıştırdığı vurgular açısından hâlâ geçerliliğini koruyabilecek bir özellik taşıdığı da belirtilebilir.

KAYNAKÇA

A History of The Ottoman Empire to 1730, The Cambridge History of Islam, Parry,-H. Inalcık-A.N. Kurat-J.S.Bromley, Cambridge 1976.

Abdi Tarihi, haz. F.R. Unat, Ankara 1943.

Ahmed Vefik Paşa, *Fezleke-i Tarih-i Osmanî*, İstanbul 1869.

Aksan, V. *Kuşatılmış Bir İmparatorluk: Osmanlı Harpleri 1700-1870*, çev. G.Ç. Güven, İstanbul 2010.

Aktepe, M. *Patrona İsyanı*, İstanbul 1958.

Ayvazoğlu, B. *Yahya Kemal: Eve Dönen Adam*, İstanbul, 2017.

Barkey K. *Farklılıkların İmparatorluğu: Karşılaştırmalı Tarih Perspektivinden Osmanlılar*, trc. E. Kılıç, İstanbul 2011.

Barkey, K. *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge 2008.

Behçetü'l-Fetavâ, haz. S. Kaya vd., İstanbul 2012.

Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1973.

Carswell, John. 'From the Tulip to the Rose', in *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, editörler, Thomas Naff ve Roger Owen (Carbondale and Edwardsville, 1977), s. 328–355.

Cevdet Paşa. *Tarih*, I, İstanbul 1309.

Darling, L. "Public Finances: The Role of the Ottoman Centre", *Cambridge History of Turkey*, Cambridge 2006, s.118-132.

Desmet-Gregoire, H. *Büyülü Divan: XVIII. Yüzyıl Fransa'sında Türkler ve Türk Dünyası*, trc. M.A. Kılıçbay, İstanbul 1991.

Destari Salih Tarihi, haz. B.S. Baykal, Ankara 1962.

Ebou-El-Haj, Rifaat. *1703 İsyanı Osmanlı Siyasasının Yapısı*, çev. Ç. Sümer, Ankara 2011.

Emecen, F.M. "Osmanlı Taşrasında yerel Güçlerin Yükselişi: Kethüdazadeler Örneği", *Osmanlı Klasik Çağında Haneden, Devlet ve Toplum*, İstanbul 2011, s. 363-393.

Emecen, Feridun M. "Matruşka'nın Küçük Parçası: Nevşehirli Damat İbrahim Paşa Dönemi ve "Lale Devri" Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Osmanlı Araştırmaları*, sayı 52, (2018), s. 79-98.

Erimtan, C. "The Sources of Ahmed Refik's Lale Devri and the Paradigm of the Tulip Age: A Teleological Agenda", (Academia 2011).

Erimtan, C. *Ottomans Looking West?: Origins of the Tulip Age and its Development in Modern Turkey*, London 2008.

Esin Atıl, *Levni ve Surname: Bir Osmanlı Şenliğinin Öyküsü*, İstanbul 1999.

Evin, A. "Batılılaşma ve Lâle Devri", *Masaldan Gerçeğe Lâle Devri*, haz. M. Armağan, İstanbul 2014, s. 205-229.

Genç, M. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul 2000

Genç, S. *Lale Devrinde Savaş: İran Seferlerinde Organizasyon ve Lojistik*, İstanbul, 2013.

Güneş, H. *Lale Devrinde Amasya*, Amasya 2014.

İpşirli, M. "Lale Devrinde Yenilikçi Bir Âlim: Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi", *Masaldan Gerçeğe Lale Devri*, haz. Mustafa Armağan, İstanbul 2014, s. 267-277.

İşkorkutan Erdoğan, Sinem. "1720 Şenliği'nde Yemek Üzerinden İfade Edilen Sosyal Hiyerarşileri Anlamak", *Osmanlı Araştırmaları*, sy. 50, (2017), s. 117-152.

Karahasanoğlu, S. "İstanbul'un Lale Devri mi? Tarih ve Tarih Yazımı", *Masaldan Gerçeğe Lâle Devri*, haz. M. Armağan, İstanbul 2014, s. 57-107.

Karahasanoğlu, S. "Osmanlı İmparatorluğu'nda 1730 İsyanına Dair Yeni Bulgular: İsyanın Organizatörlerinden Ayasofya Vaizi İspirîzâde Ahmed Efendi ve Terekesi", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)* sayı 24 (Ankara 2008) s. 97–129.

Karahasanoğlu, S. "Osmanlı Tarihyazımında 'Lale Devri': Eleştirel Bir Değerlendirme", *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar*, İstanbul 2008, s. 129-144.

Karahasanoğlu, S. *A Tulip Age Legend: Concumer Behavior and Material Culture in the Ottoman Empire (1718-1730)*, Doktora Tezi Binghamton University-New York 2009.

Levy, A. "Military Reform and the Problem of Centralization in the Ottoman Empire in Eighteenth Century", *Middle Eastern Studies*, vol. 18, no. 3, (Jul., 1982), s. 227-249. Şemdanizade Fındıklılı Süleyman Efendi, *Mür'i't-tevârîh*, [16. Yüzyıldan 1730'a kadar gelen kısım], haz. Mustafa Öksüz, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2009.

Lewis, B. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, trc. M. Kıratlı, Ankara 1984.

McGowen, B. "The Age of the Ayans, 1699-1819", *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914*, II (Cambridge1994), 637–758.

Mufassal Osmanlı Tarihi V, haz. M. Sertoğlu, Ankara, 2011.

Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-vukuât*, tıpkı basım, haz. Y. Kurt, Ankara 2014.

Olson, Robert W. "The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730: A Realignment in Ottoman Politics?" *Journal of the Economic and Social History of the Orient, c.* 17, sayı 3 (1974), s. 329–344.

Osmanlı İmparatorluğu'nda İsyan ve Ayaklanma, ed. Jane Hathaway, terc. Deniz Berktay, İstanbul 2010.

Sajdi, Dana. "Decline, its Discontents and Ottoman Cultural History: By Way of Introduction", *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century* içinde. London 2007, s. 1-41

Salzman, A. *Modern Devleti Yeniden Düşünmek: Osmanlı Ancien Regime'i*, İstanbul 2011.

Salzman, Ariel. "Age of Tulip: Confluence and Conflict in Early Modern Consumer Culture (1550-1730)", *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire 1550-1922*, ed. D. Quataert, New York 2000, s.83-106.

Salzmann, Ariel. 'The Age of Tulips: Confluence and Conflict in Early Modern Consumer Culture (1500–1730)', *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire* (Albany, 2000), s. 83–106.

Shaw, S.J. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, I, Cambridge 1978.

Shay, Mary L. *Venedik Balyoslarının Bakışıyla Osmanlı İmparatorluğu: Lale Devri ve Sonrası (1720-1734)*, trc. C.M. Akın, İstanbul 2009.

Şemdanizade Süleyman Efendi. *Müri't-tevârih*, haz. M. Aktepe, İstanbul 1979.

Tuncer, Ş. *Sultan III. Ahmed: Günlük Yaşantısı, Yakın Çevresi ve Şahsiyeti*, İstanbul 2023.

Uçman, Abdullah, *Fransa Seyahatnamesi, Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi*, İstanbul 2017. *18. Yüzyılda Osmanlı Kültür Ortamı*: Sempozyum bildirileri, İstanbul 1998.Uzunçarşılı, İ.H. *Osmanlı Tarihi* IV/1, Ankara, 1995.

BİR KAVRAM OLARAK VATAN

Ö. SEZGİ DURGUN ÖZKAN*

* Boğaziçi Üniversitesi- Felsefe Bölümünden lisans ve yüksek lisans derecesi aldı. Yeditepe Üniversitesi'nde Felsefe bölümünde asistanlık yaptığı yıllarda ilgisi siyaset bilimi alanına yöneldi. Central European Üniversitesi'nde Milliyetçilik Çalışmaları programında ikinci yüksek lisansını tamamladı. Doktora derecesini 2010 yılında Marmara Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünden aldı. Doktora tezi "Memalik-i Şahane'den Vatan'a" adı ile İletişim Yayınları tarafından basıldı. Master ve Doktora düzeyinde Bilgi Felsefesi, Bilgi Kuramları ve Yöntembilim seminerleri veriyor. İdeolojiler, Siyaset Kuramı, Mekân Felsefesi, Siyasal Coğrafya konularında araştırmalarını sürdürüyor.

Vatan, üç ayaklı bir kavramsal zemine oturur; dolayısıyla vatan kavramını anlamak için üç kavramla yola çıkmak gerekir: sınır, kimlik ve mekân. Yola çıktığımız kavramların her biri modernleşme süreçlerinde yaşanan tarihsel ve siyasal dönüşümlerin ürünüdür. Sınır, imparatorluklar çağında palyatif bir kavramken, modern devletin oluşumunda en belirleyici öğelerden biri hâline gelmiştir; kimlik kavramı feodal dönemdeki tabiyet ve tebaanın yerine geçmiştir, ulusallaşan mekân yani vatan kavramı da eskiden yönetenin "mülkü" olarak görülen toprak ve zenginliklerin artık tüm vatandaşlarca sahiplenildiğine işarettir.

Modernizm öncesinde insanın mekân ve zaman algısı toprak merkezliydi. Tarım toplumunda toprak insana ait değil, insan toprağa aitti; dolayısıyla toprağın döngüsü insanlığın döngülerini belirlemekteydi. Tarım toplumunun gündelik faaliyetleri (ekim, biçme, hasat, yağış vb.), ekonomisi ve güç ilişkileri doğanın zamanına göre şekillenmişti. Endüstri toplumunun toprak/coğrafya/mekânla ilişkisi tarım toplumununkinden çok farklıydı. Erken dönem modernite ve Aydınlanma döneminde mekanik düşünme metodunun gelişmesi ve zamanın doğrusal-ilerlemeci bir bakış açısıyla ele alınmasıyla mekân ve zaman arasındaki organik bağ çözülmüştü. Moderniteye eşlik eden pozitivist yaklaşım ve mekanik nedensellik, insanı doğaya tabi olmaktan çıkarmış, sanayileşme ve şehirleşme süreçleri doğanın büyük ölçüde "çevre" olarak algılanmasına yol açmıştır.

Yukarıda kabaca tarif edilen süreç siyasi tarih bağlamında ele alındığında, kimlik, sınır ve mekân kavramları 19. yüzyıla damgasını vuran ve sonrasında hızla yayılan ulusçuluk akımıyla coğrafi bir bağlama oturur. Coğrafya, devletin gücünü (askeri, ekonomik, kültürel) ifade ettiği bir sahaya, bir siyasal kimlik mekânına doğru evrilmiştir. Şehirleşme, sanayileşme ve yeni üretim tarzları, yeni kimlikler (sınıf-ulus-ırk), yeni ekonomik roller (işçi-işveren-sermaye) doğurmuştur. Sonuçta imparatorluklar çözülürken, ulusçuluk çağına paralel olarak mekân ve coğrafya da anlam değiştirmektedir. Kimlikler ve sınırlarla çevrelenen siyasi coğrafyanın temelleri ulus kurucu dinamiklerle birlikte atılmıştır. Bu çerçevede ulusal coğrafya ile sınır birbirini besleyen iki önemli bileşen olarak ortaya çıkar. Modern devletin en önemli karakteristiği olan egemenlik, sınırlı bir toprak parçasındaki egemenliktir; söz konusu süreçte "coğrafyanın vatanlaşması" dediğimiz süreç[1] etnik ya da teritoryal sınırlarla tanımlanan vatandaşlık rejimleriyle düzenlenir. Vatandaşlık rejimleri farklı coğrafyalarda farklı şekillerde etnomerkezci kriterler (din, ırk vb,) ya da sivil kriterler (anayasal vatandaşlık, teritoryal bağlar, eşitlik gibi liberal değerler) baz alınarak düzenlenir. Vatandaşlık rejimleri yaşanan savaşlar, devrimler ve bunlara

1. Sezgi Durgun, *Memalik-i Şahane'den Vatan'a* (İstanbul: İletişim Yay., 2011), 75.

eşlik eden demografik ve topografik dönüşümlerle etnik veya sivil karakteristikler içerir. "Coğrafyanın vatanlaşması" süreci sadece fiziksel ölçeğin ve hukuki alanın belirlenmesi değil, aynı zamanda bir bilinç dönüşümüdür. *Hayali Cemaatler* adlı eserinde[2] Benedict Anderson'ın altını çizdiği gibi insani ve dürtüsel olarak aidiyet mekânı olarak yuva, siyasal anlamda "ulusal vatana" dönüşür. Vatan tasavvurunda duyusal deneyim alanının (fiziksel-yerel aidiyet) ötesinde bir tahayyül devreye girer; metinlerden, haritalardan, resimlerden bilinenin ötesinde insan hiç görmediği yerlerde, hiç tanışmadığı insanlarla paylaştığı bu soyut mekâna sadakat hisseder; böylelikle vatan bir ortak değerler evreni olarak ulusal bilinçte doğar. Kuşkusuz, bu süreç modernleşmenin sağladığı altyapıyla eş sürümlü olarak (sekülerleşmeye, okuma yazma oranının artmasına, üretilen imgelerin sirkülasyonuna, konuşulan dilin homojenleşmesi vb.) seyreder.

İmparatorluğun patrimonyal sisteminden farklı olarak vatan ve vatandaşlık modernizmle kök salmıştır. Söz konusu bağlamda yönetici, gücünün meşruiyetini halkın egemenliğine dayandırmak mecburiyetindedir, aksi takdirde güç-rıza ilişkisi kopmakta ve toplumsal düzen ve güvenlik tehlikeye girmektedir. Söz konusu bağlamda insanlar birer siyasal aktör olarak hem birbirine (vatandaş kimliği) hem sınırları çizilmiş bir mekâna (vatan) hem de yönetici güce (devlet) bağlanmaktadır; bu bağları kontrol etmek için de yasal bütünlüğe ve kültürel birliğe gereksinim duyulmuştur. Dolayısıyla 18. ve 19. yüzyıllarda modern devletler ve ulusçuluk akımları mekânın, sınırın, kültürün ve kimliğin birbiriyle örtüştüğü siyasal yapıyı ideal model olarak benimsemiştir. Ernest Gellner'in[3] de altını çizdiği gibi, ulus kavramı ve ulusçuluk akımları 19. yüzyıla sekülerleşme, şehirleşme ve sanayileşme süreçlerinin basıncıyla yükselmiştir. Gellner'in yaklaşımında ulusçuluk tarımsal topluluklar ve dini cemaatten, modern-endüstriyel topluma doğru evrilen bir süreç içinde ortaya çıkmıştır. Söz konusu süreci dinamik işgücüne, dolayısıyla da homojen bir üst kültüre (eğitim, ortak dil) dayanan modern koşullar adeta dayatmıştır. Bu nedenle örgün eğitim ve endüstrileşme sayesinde insanlar dikey ve hiyerarşik yapılar yerine yatay, kültür odaklı bir toplumsallığa yönelmiştir.

Sonuç olarak dünya siyasetinde topraklar imparatorluklardan ulus-devletlere geçiş yaparken vatan ve vatandaş kavramları öne çıkmış, her coğrafya kendi bağlamında bu dönüşümün sancılarını çekmiştir. Bir sonraki bölümde Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne dönüşen "coğrafyanın vatan olma" sürecine ve vatan kavramının nasıl algılandığına eğileceğiz.

---

2. Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır (İstanbul: Metis Yay., 1993).

3. Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra Ersanlı ve G. Göksu Özdoğan (İstanbul: Hil Yay., 2008).

OSMANLI'DA MODERNLEŞME SÜRECİNDE VATAN VE VATAN TASAVVURLARI

Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik mantığına ve geleneksel meşruiyet anlayışına göre toprak hükümdarın mülküydü (Memalik-i Şahane), yani mülk devletti. Toprakların bütünlüğünü sağlayan patrimonyal güç ve tebaanın bu güce duyduğu sadakat esastı. Klasik yapının dönüşümünü tetikleyen en önemli süreç Balkan Savaşları, 1. Dünya Savaşı, ulusçuluk akımları oldu. İmparatorluğun dağılma sürecinde elde kalan toprakların bütünlüğünü sağlamaya dönük farklı ideolojiler (Osmanlıcılık, İslâmcılık, Batıcılık, Türkçülük) şekillenmişti. İlk nüvelerini "imparatorluk vatanseverliği"nde gördüğümüz vatan kavramı II. Abdülhamid döneminde yukarıda kullandığımız anlamıyla mekân, kimlik ve sınır ilişkisi üzerinden ele alınmaya başlanmıştı. Dönemin okul kitaplarındaki devlet söylemini inceleyen çalışmalar bize mekânsal kimlik inşasıyla ilgili önemli bulgular sunar; örneğin Osmanlı ülkesi haritalarında kaybedilen Tunus'un idaresinin "muvakkaten" Fransa'da olduğu ya da Bosna Hersek'in idaresinin "muvakkaten" Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nda olması gibi ifadeler bu coğrafyada Osmanlı idaresinin tahayyülünü canlı tutma gayretini anlatır. Abdülhamid döneminin son yirmi yılında güçlenen ve Osmanlıcılığın yanında gelişen farklı siyasal ve kültürel hareketlerde kimlik ve mekân bağı kurulmuştur ve belirli bir vatan tasavvuru oluşmaya başlamıştır. Yukarıda da sözünü ettiğimiz gibi bu tasavvurlarda üç temel çizgi vardır: Türkçülük, İslâmcılık ve Batıcılık. Avrupalı oryantalistlerin Rus kökenli Türk, Tatar, Azeri fikir adamlarının (Akçura, Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali) etkisiyle doğan Turan fikri ve Pantürkist hareket Türklük merkezli bir Turan ülküsü ve Orta Asya anavatan kurgusunu savunur; Mehmed Akif Ersoy, Said Halim Paşa gibi kişilerin dahil olduğu *Sırat-ı Müstakim* (1912 sonrası *Sebilürreşat*) dergisi İslâmî değerlere ve şeriata dönerek ümmetçilik ve modernleşmeyi bütünleştiren bir çizgi izler. Ziya Gökalp ise bu hareketlerin içinde hem Durkheim hem de Tönnies'in fikirsel çerçevelerini inceleyerek yerel sentezler çıkarma çabasındadır. Gökalp'in şu analizinde vatana yaklaşımı dikkat çekicidir: Millet ülküsü, devlet ülküsü, ümmet ülküsü farklıdır; üçü de kutsaldır. Dolayısıyla millet ülküsü dil-kültür üzerinden kurulan düzlemde milli/ulusal vatana karşılık gelmektedir; devlet ülküsü dayanışmacı (tesanütçü) iktisat ve Batı tipi bir pazar ekonomisinin uyumunu kuran iktisadi vatana karşılık gelmektedir; ümmet ülküsü de örf-maneviyat-hars üzerinden İslâm ülkesine referans vermektedir. Bu bağlamda İttihatçıların tasavvurundaki vatan Ziya Gökalp'in analizindeki "ulusal vatan"dan güç almaktadır. Gökalp bilindiği gibi kültür ve uygarlık kavramlarını özel bir içerikle kullanmıştır. Kültür ulusal, uygarlık ise uluslar-üstüdür. Bir ulus uygarlığını değiştirebilir ama kültür uygarlık gibi değişmez, çünkü kültür dilsel, dinsel, ahlaksal estetik duyguların toplamıdır. Gökalp'e göre

Türkler İslâmlığı kabulden önce Uzakdoğu uygarlık dairesindeydi, İslâmlaştıktan sonra Doğu uygarlığı çevresine girdi, son olarak da Batı uygarlığına yani laik bir uygarlık dairesine girmeye çalışmaktadır.[4]

Gökalp'le aynı fikirde olmayan fikir adamları Türkçülükten çok Osmanlıcılık üzerinden vatan kavramını tanımlamayı tercih etmektedirler. Bu tartışma içinde bir eğitmen ve idareci olarak Mustafa Satı Bey'in[5] vatan konusundaki fikirleri önem arz eder. Satı Bey, Fransız modelini takip ederek vatan kavramının analizini yapmıştır. Buna göre Osmanlı çok uluslu bir yapı olduğu için Alman milliyetçiliğindeki gibi dil ve ırk temelli bir vatan kavramıyla açıklanamaz, dolayısıyla tarih ve devlet üzerinden teritoryal bir bilincin gelişmesi daha uygun düşecektir. Bu fikre dayanan Satı Bey, kurucu unsurlarının Osmanlı tarihi ve İslâm dini olacağı bir Osmanlı vatanseverliğinin savunucusu olmuştur. Jön Türkler, İttihat Terakki kadrolarında önemli pozisyonlar alan Satı Bey'e göre vatan kavramı ilkokuldan itibaren pedagojik yöntemlerle tarih derslerinin kilit parçası olmalı ve vatan bilinci öğrencilere aşılanmalıdır.[6] Ancak Osmanlıcılığa bağlı kalan bu düşünceler kalıcı olmamış, Osmanlı vatanseverliğinin paralelinde gelişen Türkçülük ve milliyetçi akım galip gelmiştir. Bunun en önemli sebeplerinden biri İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ilk etapta Osmanlıcılıktan vazgeçmemekle birlikte Türk milliyetçiliğine doğru bir çizgide ilerlemesidir;[7] çünkü savaşlar ve yapılan antlaşmalar sonucunda hâkimiyet alanı küçülmekte ve nüfus yapısı değişmektedir. İmparatorluk Balkan Savaşlarında büyük kayıplar yaşadıkça toprakla kurulan bağ çok hassas bir noktaya ulaşmıştır. Türkiye ve modernleşme konulu araştırmalarıyla bilinen E.J. Zürcher'e göre:

> *İnsani, ekonomik ve kültürel açıdan durum feciydi. İmparatorluk Avrupa'daki toprakların neredeyse tamamını, yaklaşık 4 milyon insanın yaşadığı 150 bin kilometrekarenin üstündeki toprağını yitirmişti. 1878'de olduğu gibi, İstanbul yine her şeyini yitirmiş Müslüman mültecilerin akınına uğradı. [...] yitirilen bölgeler (Makedonya, Arnavutluk, Trakya) beş yüzyılı aşkın zamandır imparatorluğun nüvesini oluşturmuş bölgelerdi. Buraları en zengin ve en gelişmiş eyaletlerdi ve Osmanlı yönetici seçkinlerinin çoğu buralardan çıkmıştı. Her şeyin ötesinde Selanik İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin beşiği idi.*[8]

---

4. Ziya Gökalp, *Türk Uygarlığı Tarihi*, haz. Yusuf Çotuksöken (İstanbul: İnkilap Kitabevi, 1991), 3.

5. Mustafa Satı Bey (1880-1968), Jön Türk hareketinin önemli fikir adamlarındandır. Bkz. Mustafa Satı Bey, *Vatan İçin Beş Konferans* (Dersaadet: Kader Matbaası, 1913).

6. Osman Kafadar, "Türk Aydınının Sâtı Bey Hakkında Kimi Yanılgıları Üzerine Düşünceler", *Türkiye Günlüğü* 46 (1997): 97-105; bkz. Ercüment Kurân, "Osmanlı Vatanseveri Sâtı Bey", *Türkiye Günlüğü* 34 (1995): 18-20.

7. Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner (İstanbul: İletişim Yay., 1993), 188.

8. Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 161.

Bu bağlamda İttihat ve Terakki dönemindeki vatan kavramını askeri bir yaklaşımla "devlet baba/ocağı", "ordugâh" sıfatlarıyla nitelediğini görürüz;[9] artan toprak kayıpları dolayısıyla vatan, ordu tarafından kutsal bir emanet gibi algılanmıştır. Şunu da tarihsel bir not olarak eklemek gerekir ki imparatorlukta 1839'a dek sadece Müslümanlar askeri görev yapmaktaydı. Reşat Kaynar'ın aktardığına göre ortak vatandaşlık kimliğine gayrimüslim grupları da katmak, asker açığını kapamak, olası bağımsızlık hareketlerini bastırabilmek için "muhafaza-i vatan" namına 1843 yılında askerlikte kura usulü gelmiş, tebaanın tamamı ilke olarak askerlikten sorumlu kılınmıştır.[10] 1877-78 Osmanlı Rus savaşında subay kayıplarını gidermek için Mekteb-i Harbiye kapılarını halka açmış, 1914 tarihli kanunla gayrimüslimler de dahil olmak üzere her erkek askerlik hizmeti yapmakla mükellef kılınmıştır. Bu uygulamaların vatan kavramı açısından önemi şudur: Daha önce "gaza", "şehadet", "İslâm" referanslarıyla motive edilen askerler artık ortak zemine referans veren "vatan müdafaası"yla motive edilecektir. Dolayısıyla vatan kavramı Türkiye Cumhuriyeti'nin inşası ve ulus devlet fikriyle olgunluğa varmış olsa da aslında imparatorluk topraklarının küçülmesi ve bakiye toprakların müdafaasıyla büyüyen bir kavram olmuştur.

İttihatçıların kendi içindeki fikir ayrılıklarının ve hiziplerin temelinde farklı vatan tasavvurları yatmaktadır. Milli/ulusal vatan kavramın en önemli niteliği Turan ülküsünden ve ümmetçi görüşten ayrılmasıdır. Bu anlamıyla vatan yaklaşımı, sınırları belirli bir toprak üzerinde tanımlanan bir ulus inşa sürecinin adıdır. Dolayısıyla dönemin ünlü *Vakit* gazetesinde Halide Edip ile Fuat Köprülü arasında geçen tartışma vatan tasavvuru bakımından önemlidir.[11] Halide Edip, İttihat ve Terakki hükümetinin 1917 Bolşevik İhtilali sonrasında Azerbaycan devletine subay ve memur göndermesine karşı çıkmış, öncelikle Anadolu'ya (Küçük Türkçülük) hizmet götürmek gerektiğinin altını çizmiştir. Bu tavır büyük Türkçülüğü (Turancılık ve Türklüğü merkeze alan görüş) savunan Köprülü'yü rahatsız etmiştir, çünkü Köprülü'ye göre Osmanlı'nın mevcut sınırının içinde ya da dışında Türk âlemi bütündür ve istikbali ortaktır.

Turan ve Anadolu merkezli tasavvurları arasındaki gerilim sürerken 1. Dünya Savaşı döneminde Çanakkale Savaşı'nda Anafartalar cephesi komutanı olarak ün yapan Mustafa Kemal'in vatan görüşü sürece bambaşka bir yön vermiştir. Mustafa Kemal'e göre çözüm ne Turancılık (büyük Türkçülük), ne başka ülkelerin himayesine girmek (mandacılık) ne de ümmetçiliktir. Milli mücadele ve kongre döneminde de göreceğimiz gibi Atatürk'ün ulusa, mekâna ve kimliğe yaklaşımı

9. Durgun, *Memalik-i Şahane'den Vatan'a*, 96.

10. Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat* (Ankara: TTK, 1991), 176-180.

11. Füsun Üstel, "Türk Ocakları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik* içinde (İstanbul: İletişim Yay., 2002).

farklıdır; öncelikli hedef özgürlüktür, bağımsızlıktır. *Nutuk*'ta ifade ettiği üzere Osmanlı devletinin ulusuyla bağı kopmuştur; ulus ne yazık ki başsız kaldığının farkında değildir ve ordu duruma seyirci kalmaktan feci bir sıkıntı içindedir. Kendi ifadesiyle:

> *Osmanlı devleti maddi ve manevi saldırı altındadır, Padişah ve Halife kendi hayat ve rahatını kurtaracak çare düşünmektedir, farkında olmadığı hâlde başsız kalmış ulus, karanlık ve belirsizlik içinde olup bitecekleri beklemektedir [...] Ordu, adı var kendi yok durumda. Genel savaşın bunca sıkıntı ve güçlükleriyle yorgun, yurdun parçalanmakta olduğunu görmekle yürekleri kan ağlıyor; gözleri önünde derinleşen karanlık ve felaket uçurumunun kıyısında kafaları çıkar yol, kurtuluş yolu aramakta.*[12]

Mustafa Kemal'in gözlem ve bilgilerine göre bütün bu olumsuz durumda dahi halk, padişaha ve halifeye bağlı kalmak dışında bir yaklaşım içine giremiyor, seçkinler de dahil olmak üzere İtilaf devletlerine karşı düşmanca tavır sergilemekten kaçınıyordu. Mevcut hâlde üç türlü kurtuluştan söz ediliyordu, ilk ikisi Osmanlı devletinin bir bütün hâlinde kalmasını düşünenlerin fikridir: Birincisi İngiltere'nin himayesi, ikincisi Amerika'nın himayesi, üçüncüsü bölgesel kurtuluş.

Mustafa Kemal bu kararların dayandığı kanıtlar ve temelin çürük olduğunu, bu yüzden bu yollardan hiçbirini seçmediğini ifade eder ve *Nutuk*'ta kendi görüşünü şöyle aktarır:

> *Osmanlı ülkesi bütün bütüne parçalanmıştı. Ortada bir avuç Türkün barındığı bir* atayurdu *kalmıştı. Son olarak bunun da paylaşılmasını sağlamak için uğraşılmaktaydı. Osmanlı devleti, onun bağımsızlığı, padişah, halife, hükümet bunların hepsi kavramı kalmamış birtakım anlamsız sözlerdi [...] Bu durum karşısında bir tek karar vardı. O da ulus egemenliğine dayanan, kısıntısız, koşulsuz, bağımsız yeni bir Türk devleti kurmak.*[13]

Mustafa Kemal, *Nutuk*'ta ifade ettiği şekliyle yeni Türk devletini kurmak ve "atayurdunu" özgürleştirmek için "Ya bağımsızlık ya ölüm!" parolasıyla yola çıkmıştır. Anadolu'nun ve Rumeli'nin çeşitli illerinde işgallere direnen millî cemiyetleri birleştirmiş, daha sonra Halk Fırkası'na dönüşecek olan Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'ni kurmuştur.

Milli mücadele sürecindeki vatan kavramını analiz edebilmek için iki tip örnek kullanılabilir. İlki mahalli kongrelerden yükselen toprak ve aidiyet bilinci ya da mahalli vatancılıktır; örneğin Trakya-Paşaeli Müdafaa-i Hukuk Cemiye-

12. Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk*, haz. Nurer Uğurlu (İstanbul: Örgün Yay., 1980), 24-25.
13. Atatürk, *Nutuk*, 26-27.

ti'nin bazı üyelerinin bağımsız bir Trakya Cumhuriyeti kurma iddiasını BMM'nin açılmasından sonra bile koruması buna örnektir.[14] Mahalli vatancılık bütünsel bir aidiyet üzerinden değil, yerel ve sınırlı bir bölge üzerinden toprağa bağlılık ve siyasi hakların çerçevesini çizmektedir. Mustafa Kemal'in hedefi ise bölgesel direnişi ülkeye doğru yayan bir vatan anlayışıdır.[15] Burada temel soru bütüne dönük aidiyetin hangi unsurlar üzerinden inşa edileceğidir. Sevr Antlaşması ile Osmanlıcılık ve Türkçülük akımlarının esas ayrım noktasına gelinmiştir. Yeni temeli inşa edecek olan, Mustafa Kemal'in yaklaşımı olmuştur. Bu yaklaşımın nihai hedefi "milli sınırlar içinde kendi gücüne dayanan ve memleketin bayındırlığı için çalışan bir ulus kurmaktır, Panislamizm ve Pantürkizm gibi emeller peşinde koşmadan uygar dünyadan, uygar ve insanca muamele ve karşılıklı dostluk beklemektir." Taha Parla'nın *Nutuk* analizine göre bu sözler Atatürk'ün saldırgan, yayılmacı ve irredantist olmayan milliyetçiliğinin bir ifadesidir.[16] Bir sonraki bölümde millî mücadele dönemindeki vatan kavramını analiz etmeye çalışacağız.

MİLLİ MÜCADELE DÖNEMİNDE VATAN: "ANASIR-I İSLAMİYYE"

Osmanlı topraklarının Müttefikler tarafından paylaşılma planı 10 Ağustos 1920 tarihli Sevr Antlaşması'dır; toprak paylaşımına ve işgallere verilen tepkilerle birlikte "vatana sahip çıkma fikri" de büyümüştür. Sevr ve onun temsil ettiği toprak paylaşım planına göre Batı Anadolu, Trakya ve Ege adaları Yunanistan'a, Rodos ve 12 ada İtalya'ya, Irak ve Musul İngiltere'ye bırakılacaktır. Doğu Anadolu bölgesinde bir Ermeni devleti kurulacaktır. Hicaz bağımsız bir devlet olacaktır. Ayrıca Boğazlar bütün devletlere açık bırakılacak, Boğazları kontrol eden bir komisyon kurulacak ve bu komisyonda Türk üye yer alamayacaktır.[17]

Sevr'in basıncı altında "vatan" kavramı tutunulacak en önemli ideallerden biri olmuştur. Kongreler ve bölgesel mücadelelerin yanına bütünsel anlamda bir vatan savunması fikri, Mustafa Kemal'in önderliğinde toplanan Erzurum ve Sivas Kongrelerinde teşkilatlanmıştır. Bu kongrelerin ilk ve en önemli amacı, vatan sınırlarını tarif eden Misak-ı Milli fikrini resmileştirmektir. Mustafa Kemal'in tasarladığı planda Misak-ı Milli'nin İstanbul'da toplanan son Osmanlı Mebusan Mecli-

14. Bu yaklaşım için Bkz. Selim İlkin ve İlhan Tekeli, *Cumhuriyetin Harcı* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2003).

15. Bu yaklaşım için Bkz. Bülent Tanör, *Türkiye'de Kongre İktidarları* (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1998).

16. Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültür'ün Resmi Kaynakları, Cilt:1 Atatürk'ün Nutuk'u* (İstanbul: İletişim Yay., 1991), 75.

17. İsmail Soysal, *Tarihçeleri ve Açıklamaları ile Birlikte Türkiye'nin Siyasal Antlaşmaları*, c. 1 (Ankara: TTK, 1983).

si'nde kabul edilmesi ve mecliste "Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Grubu" kurulması gerekmektedir. Ancak 12 Ocak 1920'de toplanan son Osmanlı Mebusan Meclisi'nde Mustafa Kemal'in arzu ettiği Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Grubu yerine Felah-ı Vatan grubu kurulmuştur. Söz konusu duruma bakarak "vatan" kavramın Osmanlıcı ve Türkçü akımların arasında hem bir köprü hem bir gerilim hattı olduğunu görebiliriz. Müdafaa-i Hukuk yerine, Felah-ı Vatan isminin seçilmesinin başlıca sebebinin Padişah'ın Meclis'in açılış konuşmasında geçen "tefrika ve şikakdan tevki edilerek Amel-i Milliye'nin Felah-ı Vatan noktasında ittihat etmek" sözü olduğu düşünülmüştür.[18] Meclisteki açılış konuşmasında vatan kavramı özellikle vurgulanmış, bütünleşme çağrısı yapılmıştır. Kurtarılacak olan topraklar ve Misak-ı Milli bağlamında "vatan"dan ne anlaşıldığına bakacak olursak Mustafa Kemal'in tahayyülündeki vatan ile Osmanlıcıların tahayyülündekinden farklı olduğunu görürüz. Özellikle Damat Ferit hükümetinin Paris Barış Konferansı'nda ifade ettiği sınırlar 1912-1914 sınırlarına dönüşü hayal ederken, Mustafa Kemal, Mondros Mütarekesi sürecinde artık imparatorluğun Arap topraklarından vazgeçmesi gerektiğini görmüştür.[19] Esas sorun mütareke hattının nereyi içeride, nereyi dışarıda bıraktığı tartışmasıdır: "Memalik-i Osmaniye" topraklarının hangi unsura ya da kritere göre tanımlanacağı kesin değildir. Milli mücadelenin öznesi olan millet kavramı belirli etnik bir kökene göre değil "anasır-ı İslâmiye" olarak çok daha geniş tanımlanmıştır, bu bağlamda Misakı-ı Milli'de Türklüğe özel bir vurgu yapılmamıştır.[20]

Mütareke sonrası millî mücadele, işgaller ve direnişlerde yaşanan süreçler vatan sınırlarının tarifini Kurtuluş Savaşı ve sonrasındaki müzakerelere bırakmıştır. Misak-ı Milli'de tam olarak neresinin içeride neresinin dışarıda kalacağının belirlenmesi kadar, sınırların hangi esaslara (dil, din, ırk,) göre meşrulaştırıldığı da önemlidir. Misak-ı Milli meşruiyetini Wilson ilkelerinin 12. maddesine dayandırmış, "Mondros Mütarekesi imzalandığında işgal altında olmayan Türk ve Müslüman çoğunluğun yaşadığı yerler birbirinden ayrılmaz bir bütündür" fikriyle kaleme alınmıştır. Buna göre Kars-Ardahan-Batum'da gerekirse halkoylaması yapılabilir. Batı Trakya'nın durumu orada yaşayan halkın beyan edeceği oylarla be-

18. Felah-ı Vatan grubunun kuruluşuyla ilgili olarak Rauf Orbay, Mustafa Kemal Paşa'ya gönderdiği 6 Şubat 1920 tarihli telgrafla, 70 kişilik bir grubun oluşturulduğunu ve gruba istemeyerek de olsa Felah-ı Vatan isminin verildiğini, grubun nizamname ve programının da ilk fırsatta gönderileceğini bildirmiştir. Bkz. "Nutku İftitahi", *Vakit*, No: 786, 13 Kânunısani 1336 (13 Ocak 1920), 1. Akt. Ahmet Uçar, "Son Osmanlı Mebusan Meclisinde Felah-ı Vatan Grubu" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011).

19. Mustafa Kemal hatıralarında ifade ettiği gibi 26 Ekim 1918'de Halep'in kuzeybatısında İngiliz süvari tümenine karşı kazandığı zaferin bu sınırı tayin ettiğini ifade etmiş, Misak-ı Milli'de bu sınıra sadık kalmıştır. Bkz. Tevfik Bıyıklıoğlu, *Atatürk Anadolu'da (1919-1920)* (Ankara: TTK, 1981), 60-61.

20. Misak-ı Milli Sınır Tartışmaları için Bkz. Mete Tunçay, "Misak-ı Milli'nin 1. Maddesi Üzerine", *Birikim* (1976): 12-16.

birlenmelidir.[21] Ancak 1923 Lozan Antlaşması sonrasında Misak-ı Milli'de sınırların içinde tanımlanan Batum, Hatay, Musul ve Kerkük sınırların dışında kalmıştır. Lozan'daki Türk heyetinin savunduğu sınırlarda Anadolu düşüncesi hâkimdir. "Anadolu" ile kastedilen, Türklük kapsamında kültür, gelenek, ırk birliğidir. Öte yandan Lozan'da sunulan argümanda coğrafi ve kültürel kapsamda Anadolu, Orta Asya ve Musul arasında "doğal ve coğrafi bütünlük" iddia edilmektedir. Musul'un "doğal" olarak Türk yurdu olduğu iddiasını güçlendirmek için coğrafi benzerlik özellikle öne sürülmüştür. Lozan görüşmelerinde Türk heyeti "Musul'daki toprağın yapısı ve ikliminin Irak'a değil, Anadolu'ya benzediğini" ifade etmiştir.[22] Lozan'ın önemi "toprak bütünlüğü" kavramının "vatan" kavramıyla buluşması ve Türkiye'nin sınırlarının uluslararası platformda tanınmasıdır. Lozan müzakerelerinde dikkat çekici olan, Musul topraklarına sahip çıkmak için vatan tanımında Müslümanlığın geri çekilip Kürtleri de içine alan Turani ırk birliği argümanları geliştirilmesidir.

CUMHURİYET'İN İNŞASI DÖNEMİNDE VATAN

Milli mücadele sonrasında elde kalan toprakları Cumhuriyet aydınlarından İ. Habib Sevük bir arınmanın ürünü olarak görmüş, "Haritada kırpılan iriliğimizdi, kurtulan ruhumuzdur"[23] diyerek yeni kurulan ulusun merkezi olarak Anadolu'yu işaret etmiştir. Milli mücadele döneminden sonra inşa edilen Türkiye Cumhuriyeti toprakları bir çekirdek, bir cevher olarak kutsanır. Ulus inşa dönemi olarak ele alınan 1923-1950 döneminde özellikle edebi eserlerde vatan teması artmıştır. Bu dönemde tiyatro oyunları siyasi ve kültürel mesajları geniş kitlelere ileten önemli bir aracı rolündedir. Dönem oyunlarında özellikle kadın karakterlerin vatan sevgisi öne çıkarılmış, yeni düzende kadın ve erkeği eşitleyen bir sevgi olarak vatan sevgisi öne çıkarılmıştır. Eskiden dini hislere istinaden yapılan "kalpte ancak Allah aşkının olacağı ve iki aşkın aynı kalpte yer alamayacağı" fikri, yeni dönemin imgeleminde yerini vatana bırakmıştır. Yurt ve Coşkun'un altını çizdiği gibi, özellikle tek parti dönemi tiyatro eserlerinde askeri bir zaferin ürünü olan vatanın, inşa dönemindeki imarı konu edilir ve yeni nesiller yetiştirecek kadınlara vurgu yapılır. Vatan için çocuk yetiştirmenin ve ilmi alanda, fikri alanda, ekonomik alanda ulusun kalkınmasının elzem olduğu vurgulanır. Kadınların hem cephedeki hem de vatanın imarındaki rolü kutsallaştırılır. Yazarların anlatımıyla "Vatan için ölmek gerektiğinde

21. Durgun, *Memalik-i Şahane'den Vatan'a*, 140-141.
22. Durgun, *Memalik-i Şahane'den Vatan'a*, 149.
23. İbrahim Hakkı Sevük, *Tuna'dan Batı'ya* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1944), 70.

can, mal, evlat gibi hiçbir husus önemli değildir".[24] Ancak Cumhuriyet'in kurucu elitinin önünde önemli zorluklar vardır ve bu zorluklar sadece vatanın romantize edilmesiyle aşılacak gibi değildir. Öncelikle sınırlı bir okur yazar kitlesinin olması, örgün eğitim sisteminin inşa hâlinde oluşu, basın yayın kuruluşlarının yetersizliği, ulaşım imkânlarının az olması, ulusal anlamda bir iç pazarın olmaması Anadolu'nun geniş taşrasının bilinmezliğini artırmaktadır. Tanıl Bora'ya göre millî devlet inşasında ilk yirmi otuz yıl boyunca vatan soyut bir harita olarak kutsanmıştır (*logo*); somut anlamda yolları, dağları, nehirleri, ormanlarıyla düşünülmemiştir; yer isimlerinin yaklaşık üçte birinin değiştirildiği bir ülkede "yer"e dair sahici bir yaklaşım tesis edilemediğinden somut vatan ile soyut vatan arasında bir bağ, bir imge geçişliliği olamamıştır.

Bu geçişsizliği yerel-bütünsel aidiyetlerin arasındaki gerilim üzerinden okuyacak olursak, Füsun Üstel'in analizlerinde görüldüğü gibi belki de yerel/bölgesel/deneyimlenen/somut aidiyetin, soyut/umumi/genel/bütünsel aidiyetin önünde bir engel teşkil etmemesi gözetilmiştir. Aynı bağlamda hemşericiliğin vatandaşlığın önüne geçeceği kaygısına dikkat çekilebilir.[25] Bora'nın tabiriyle soyut ve somut vatan arasındaki "alışverişsizlik" Türk milliyetçiliğinin ve onun vatan anlayışının kurucu unsuru hâline gelmiştir.[26] Soyut ve somut vatan arasındaki boşluğu doldurma çabası kendini Orta Asya'da anavatan arayışında da göstermektedir; resmi tarih yazımında (Türk tarih tezi/TTT) mevcut Anadolu coğrafyasını bir köken anlatısıyla kuşatmak adına Orta Asya'dan Anadolu topraklarına uzanan bir süreklilik varsayılmıştır.[27] TTT, Cumhuriyet kuşaklarına dünyayı, vatanı, Türklüğü konumlandırmak için bir dizi anahtar vermiştir. Medeni, dünyaya önder olan, köklü devletler kuran bir Türk imgesi yaratmıştır. TTT, Batı'daki "barbar Türk ırkı" imgesine ve Batılıların kullandığı dille verilen bir cevaptır; Türklerin dünya medeniyetinin kaynağı olduğunun sıkça vurgulanması bu yüzdendir, çünkü "Batı medeniyeti" yeni kurulan devletin önüne koyduğu bir normdur.[28] 1940'lardan itibaren teritoryal tarih tezlerinin –Anadoluculuk akımları başta olmak üzere– farklı yansımaları görülmüştür. Anadoluculuk akımları Kemalist vatan anlayışına paralel olarak gelişen ve farklılaşan üç ana kola ayrılmıştır. Kemalizmin ülke ve ulus anlayışıyla kimi zaman örtüşen bu akımlar İslâmi, Batıcı-hümanist ve Türkçü damarları temsil etmeleri yönüyle ayrışmıştır. Anadoluculuk fikrinin doğuşunu Mükrimin Halil Yinanç, 1923'te çıkan *Anadolu* dergisinin ilk sayısında şu şekilde ortaya koymuştur:

---

24. Gülay Yurt, "Erken Cumhuriyet Dönemi Tiyatro Oyunlarinda Vatan ve Kadın", *The Journal Of Academic Social Science Studies* 6, sy. 47 (2016): 443-457
25. Füsun Üstel, *Makbul Vatandaşın Peşinde* (İstanbul: İletişim Yay., 2004).
26. Tanıl Bora, "Milliyetçiliğin Vatanı Neresi?", *Birikim* (2007): 26.
27. Büşra Ersanlı, *İktidar ve Tarih* (İstanbul: İletişim Yay., 2003), 213-21.
28. Türk Tarih Tezi tartışmaları için bkz. Durgun, *Memalik-i Şahane'den Vatan'a*, 163-193.

Milliyet cereyanının gelişmesinden sonra tarihimize Türk tarihi denmeye başladı. Fakat Türk tarihi denilince bizim tarihimiz değil, Türkistan tarihi hatıra geliyordu. Bazıları buna eski zihniyetle Osmanlı Türkleri tarihi dediler. Oysa tarihte böyle bir il ve ulus yoktu. Osmanlı Türkü, Selçuklu Türkü manasız tabirlerdir... Bizim tarihimizin adı Anadolu tarihidir.[29]

İslâmcı Anadoluculuğu savunan Nurettin Topçu ve etnik Anadoluculuğu savunan Remzi Oğuz Arık'ta Anadolu, "ulusal ruh"un mekânıdır. Türkçü ve İslâmcı Anadolucuların ortak noktası (Mükrimin Halil Yinanç gibi) ulusal tarihi 1071 Malazgirt zaferiyle başlatmalarıdır. Aralarındaki fark, bu zaferi İslâmcı bakışın Anadolu'nun İslâmileşmesinin miladı olarak, Türkçü bakışın ise Türkleşmesinin miladı olarak almasıdır. 1960'larda gelişen Mavi Anadoluculuğun temsilcileri Sabahattin Eyüboğlu, Cevat Şakir Kabaağaçlı (Halikarnas Balıkçısı), Melih Cevdet Anday, Azra Erhat'tır. Mavi Anadolucular için Anadolu tüm uygarlıkların beşiğidir. Tüm medeniyetler buradan doğmuş ve yükselmiştir. Bu yaklaşıma göre "vatancılık" Cumhuriyet ile başlamıştır. Bu yüzden Mavi Anadolucular kimlik inşasında kadim Anadolu medeniyetlerine (Grek ve Roma mirası) ağırlık vermişlerdir.[30]

ÇOKPARTİLİ DÖNEME GEÇİŞ: İMAR ALANI VE JEOPOLİTİK SAHA OLARAK VATAN

II. Dünya Savaşı sırasında Fransız ve Alman siyasetinin de "jeopolitik" adı altında tartışıldığını, Türkiye'nin tarafsızlığını tesis ederken hem Alman hem de Fransız modeline bakıldığını görüyoruz.[31] Bu dönemde fikir adamlarının söyleminde ve basında çıkan yazılarda "Türk jeopolitiği ne olmalı?" sorusu vardır ve vatan kavramı açısından önem taşır. Örneğin bir yandan jeopolitikayı yeni siyasal oyunların kılıfı olarak gören Ziyaeddin Fındıkoğlu bir yandan da Türkiye'nin kendi önlemlerini alması taraftarıdır:

Bence millî tesanüt, ordu kadar böyle bir Türk jeopolitiği de yarınki dünya mücadelelerinde millî davalarımızı müdafaa edecek, siyasi şahsiyetlerin işine yarayacak faydalı bir vasıtadır. Hele hudutlarımıza herhangi bir şekilde göz dikecek olanlara karşı bu yeni ilmin silahını kullanmak hayati bir zaruret olacaktır.[32]

---

29. Mükrimin Halil Yinanç, "Tanzimattan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik", *Tanzimat I* (İstanbul: İstanbul Maarif Matbaası, 1940), 573-595.

30. Durgun, *Memalik-i Şahane'den Vatan'a*, 209.

31. Durgun, *Memalik-i Şahane'den Vatan'a*, 21-44.

32. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Jeopolitik", *Cumhuriyet*, 1941'den akt. Dr. Mehmet Koyulhisarlıoğlu vd., *Jeopolitik: İlmi Antoloji Denemesi* (İstanbul: Gençlik Kitabevi Neşriyatı, 1946), 82-84.

Bu bağlamda "jeopolitika" dışardan ithal edilen ve takip edilmesi gereken bir ilim olarak Türkiye'nin coğrafya söylemine girmiştir. Bu söylem genelde denge, merkez, köprü gibi metaforlarla uzun süre varlığını sürdürmüştür, hâlen de sürdürmektedir. 1941 sonrası kurulacak dünya düzeninde ve Türkiye'nin 1952'deki NATO üyeliğini takiben denge, merkez ve köprü söylemleri daha stratejik bir renk alacaktır. 1941 sonrası okul söyleminde vatanın ve bölgelerin beşeri ve ekonomik kaynak olarak değerlendirildiği açıkça görülür. Bununla birlikte jeopolitik konuma dair tanımlamalara "kartografik endişe" eşlik etmektedir, etrafı düşmanlarla sarılı bir ülkenin vatandaşlarına her daim teyakkuzda olmaları öğütlenmektedir.[33]

NATO üyeliği ile Batı Bloku içerisinde tanımlanan Türkiye çok partili bir siyasal sisteme geçer ve 1948'de ABD (Amerikan Karayolları İdaresi'nden gelen teknik bir heyet) ile karayollarının iyileştirilmesini içeren bir anlaşma imzalar. Dönemin Bayındırlık Bakanı Kasım Gülek bu anlaşma sayesinde Türkiye'nin "Orta Avrupa ve Balkanlar'ı Ortadoğu'ya yaklaştıran" bir rol oynayacağını ifade eder.[34] Söz konusu projeler sadece bayındırlık alanında değil ideolojik anlamda da bir imar planını içermektedir. Bu bağlamda ABD "Avrupa'daki komünizm tehlikesi" bakımından Türkiye ile işbirliğine girecektir. Dönemin başbakan yardımcısı Nihat Erim'in ifadesiyle Türkiye çok yakında "küçük bir Amerika" olacaktır.[35] Bu dönemde özellikle mekân algısının "arazi", "jeopolitik konum", "kentsel dönüşüm" terimleriyle iç içe geçtiği ve vatan algısının iktisadi bir alana denk geldiği söylenebilir. Buna en iyi örnek, Menderes hükümetinin kentsel alanlara ve karayollarına ilişkin proje ve uygulamalarıdır. Kapitalist düzene paralel giden anlayış çerçevesinde Menderes döneminde sanayileşme hız kazanmış, İstanbul çok yoğun bir göç dalgasıyla karşı karşıya kalmıştır. Şehrin hızla artan nüfusu, yeni imar plan ve uygulamalarını gerekli kılmıştır. İlk kez 1956 senesinde başlayan imar işleri hükümet politikası olarak görünürlük kazanmış, geniş bulvar/yol inşaatlarının yapıldığı ve yeni yolların açıldığı bir dönem yaşanmıştır.[36] Cumhuriyetin inşa döneminde elde kalan Anadolu toprakları için İ. Habib Sevük'ün kullandığı "haritadan kırpıla kır-

33. Dönemin resmi söyleminin coğrafya okul kitaplarına yansıması için Bkz. Durgun, *Memalik-i Şahane'den Vatan'a*, 286-295.

34. Bkz. "Turkey to Ratify Highway Pact: U.S. Experts to Help in Program", *The New York Times*, 17 Ocak 1948.

35. Bkz. "Erim'in İzmit'teki Demeci", *Cumhuriyet*, 29 Eylül 1949.

36. Gül Neşe Doğusan, "İstanbul İmarı: 1956-1960" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2004), 73. Ayrıca Bkz. Doğan Kuban, "Menderes ve İstanbul", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2009), 389. Akt. Esma İgüs ve Hayriye İsmailoğlu, "Osmanlı Kenti İstanbul'u Yıkmak ve Yeniden Yapmak Paradoksu: Menderes Yıkımları" https://www.osmanliistanbulu.org/tr/images/osmanliistanbulu-4/esma_igus-hayriye_ismailoglu.pdf (Erişim tarihi 23.04.2023)

pıla kurtulan ruh" benzetmesi gibi Vilayet tarafından hazırlanan *İstanbul'un Kitabı* (1958) adlı eserde İstanbul "tıraş edilen bir elmas" olarak sunulmuştur:[37]

> *İstanbul, şimdi Başvekil Adnan Menderes'in büyük gayreti ile ikinci defa fethedilmektedir. Fatih, Bizans'a karşı zafer kazanmıştı. Menderes, İstanbul'daki ızdıraba, avareliğe, dağınıklığa ve derbederliğe karşı bir medeniyet zaferi kazanmıştı. Çünkü İstanbul yeni baştan ele alınmış, caddeleriyle, meydanlarıyla, binalarıyla, camileri ve tarihi eserleriyle, kültür ve sağlık müessesleriyle, her cephesiyle yeni baştan tanzim yoluna gidilmiştir. Işıktan, sudan, renkten ve Cenab-ı Hakk'ın bütün lütuflarından örülmüş olan İstanbul, şimdi bir mimari zevkle, bir san'at anlayışıyla sarılmakta, elmas tıraş edilmekte ve parlamaktadır.*

Yukarıdaki alıntıda "imar ile güzelleşen İstanbul" ve oy kaygısının yanında mekân üzerine söylemlerde artan din vurgusu göze çarpmaktadır. Özellikle 1957 seçimlerinden önceki konuşmalarında Adnan Menderes siyasal söyleminde dini vurguları artırmıştır; seçimlerden bir hafta kadar önce Adana'da yaptığı bir konuşmada "İstanbul'u ikinci bir Mekke, Eyüp Sultan'ı da ikinci bir Kâbe yapma teminatından" söz etmiştir.[38]

Özetle, tek parti döneminin bitişi ve II. Dünya Savaşı sonrası Türkiye'sinde pek çok dönüşüm vardır. Çokpartili siyaset, çoğul bir ortam yaratmaktan ziyade siyasi oluşumun devletin uzantısı olduğu fikrini pekiştiren "milli beraberlik", devlet ve vatanın bölünmez bütünlüğü söylemini üretmiştir. Çok partili dönemde ulusal pazarın yapılanmasıyla birlikte vatan sevgisi bir borç olarak "gayretli", "mesuliyetli" ve "jeopolitik konum ve duyarlıkların farkında" olan vatandaşlara yüklenmiştir. "Doğu ve Batı'yı bağlayan Boğaz Köprüsü", "Osmanlı mirası" ve egzotik İstanbul imgeleriyle bu söylemin kendi kültürel oryantalizmini beslediği görülmektedir. Bu çerçevede devlet söyleminde vatan kavramı jeopolitika, imar ve kentsel politikalarla bütünleşmiştir.

TÜRK-İSLÂM SENTEZİ OLARAK VATANIN HÂLLERİ VE "YAVRU VATAN"

1965'ten başlayarak 1980'lere uzanan siyasi çizgide Türk- İslâm sentezinin Türkiye'nin resmi ideolojisi olma yoluna girdiği söylenebilir.[39] Sosyalist düşüncenin Türkiye'de en kitlesel olduğu yıllar olan 1970'lerde solun yükselişine tepki olarak bir

37. Doğusan, "İstanbul İmarı: 1956-1960", 74.
38. Şükrü Şur, "Demokrat Parti ve Atatürk'ün Üç İlkesi: Cumhuriyetçilik, Laiklik ve Devletçilik (1950-1960)", *Atatürk Yolu Dergisi* 14 (2015), 147-176.
39. Behlül Özkan, *Türkiye'de Milli Vatan'ın İnşası* (İstanbul: Kırmızı Kedi Kitap, 2019).

antikomünizm dalgası yaşanmaktadır. Antikomünizmin beslendiği uluslararası ortamı kısaca tarif etmek gerekirse, bu dönemde ABD-SSCB rekabetinde ABD'nin bir tür çevreleme siyasasının gereği olarak İslâmî kimliğe başvurduğu görülmektedir. Komünizm ortak düşman ilan edilince, İslâmcılık ile devlet söylemi arasında ortak bir payda oluşur. Bir bakıma Türkiye'de İslâmcı hareket modernleşmeye verdiği tepkiyi komünizme yönlendirerek devletin resmi söylemine eklemlenmiştir. Tanıl Bora'ya göre devlet muhafazakârlığı ile İslâmcılığı bütünleştiren bu "ideolojik sıva", Türkiye'de milliyetçi muhafazakâr söylemin, sol-sağ ekseninin belirmesinde etkili olmuş ve merkez sağda bir popülizme yerleşerek yaygınlaşmıştır.[40] Bu durumun 1980 darbesi sonrasında Türk-İslâm sentezi düşüncesiyle konsolide olduğu söylenebilir.[41] Türk İslâm sentezinin vatan kavramına etkisine bakarsak milliyetçi-muhafazakâr söylemde vatan kavramının hem İslâmcılık (gelenek, maneviyat) hem de Türkçü romantizm (Anadolu köylüsü ve toprağı) tarafından beslendiğini görürüz.

Öte yandan 1970'lerde Türkiye'nin jeopolitik söyleminde başka bir çatışma konusu ortaya çıkmıştır: Kıbrıs. Kıbrıs tarihsel olarak bakıldığında Misak-ı Milli sınırları içinde yer almazken ve II. Dünya Savaşı sonuna dek bir mesele olarak görülmezken ne olmuştur da 1970'lerde yavru vatan krizine dönüşmüştür? Bu sorunun yanıtı "Jeopolitik Tahayyül Olarak Yavruvatan" adlı makalede[42] bulunabilir. Behlül Özkan makalesinde vatanın bir anahtar kavram olduğunu söyler ve ontolojik sürekliliğinin siyasal elitlerin iktidarlarını meşrulaştırmak için bir enstrümana dönüşmesinden söz eder. Kıbrıs, Soğuk Savaş konjonktüründe uluslararası bir mesele hâline getirilmiştir. Türkiye'nin bakışıyla "yavru vatan" şeklinde kanatlar altına alınırken, komünizme karşı "Akdeniz'de Türk kalesi olma" gibi bir misyonla donatılmıştır. Bu süreçte stratejik konumuyla Türkiye'nin ontolojik tehdit algısında önemli rol oynamıştır. Özkan'a göre "Türk milliyetçiliğinin en önemli odak noktalarından biri Kıbrıs olmuştur. Devletin meşruiyet devşirdiği en önemli noktalardan biri Kıbrıs sorunudur, çünkü Kıbrıs sorunu üzerinden Türkiye'de geniş toplumsal kesimler birleştirilebilmektedir. Soğuk Savaş sürecinde İslâmcılar, milliyetçiler, muhafazakârlar, mukaddesatçılar, aşırı milliyetçiler merkez sağ, merkez sol hatta sosyalistlerin önemli bir kısmı için Kıbrıs 'bir millî dava' ve 'yavru vatan' olarak anılmıştır; yukarıda sayılan ideolojik yaklaşımlar tüm farklılıklara rağmen Kıbrıs gündeme geldiğinde iktidarın arkasında kenetlenebilmektedir."[43]

---

40. Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali* (İstanbul: İletişim Yay., 1998), 83.

41. Ali Çağlar ve Mustafa Uluçakar, "Günümüz Türkçülüğünün İslâmla İmtihani: Türk-İslâm Sentezi ve Aydınlar Ocağı", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 26 (Bahar 2017), 119-139.

42. Behlül Özkan, "Jeopolitik Tahayyül Olarak Yavruvatan", *Türkiye Dünyanın Neresinde Hayali Coğrafyalar ve Çarpışan Anlatılar*, ed. Durgun, Yeşiltaş ve Bilgin (İstanbul: Koç Üniversitesi Yay., 2015).

43. Behlül Özkan, "Dış politika sorunlarını artık tartışamıyoruz", *Evrensel*, 30 Kasım 2019. https://

Bunun nedenlerinden biri "teyakkuz hâlinde olması gereken, zor bir coğrafi kadere sahip, güçlü devlet geleneğiyle bu zorlukların üstesinden gelen bir Türkiye tasarımı"dır.[44] Söz konusu tasarıma dair analizi Pınar Bilgin'in "jeopolitik dogma" eleştirisinde buluruz.[45] Jeopolitik dogma, politikayı sessizleştiren, tartışma alanını kapatan ve alternatif düşünme biçimlerine ket vuran bir basınçla resmi söylemin merkezine yerleşmiştir.[46]

1990'LARDAN GÜNÜMÜZE VATANA BİÇİLEN KAFTANLAR

1990'larda vatan-sınır-kimlik vizyonunu etkileyen önemli uluslararası gelişmeler yaşanmıştır. Cumhuriyet'in vatan kavramı bu süreçte önemli aşınmalara uğramıştır. Soğuk Savaş sonrası Türkiye'nin AB üyeliği süreçlerinde yaşanan hayal kırıklığı Batıcı yaklaşımların itibar kaybetmesine, hatta bir anti-Batı söylemine yol açmış, bağımsızlıklarını kazanan Orta Asya cumhuriyetleriyle kurulan ilişkiler –1930'larda Türklerin kök mekânı olarak mistifiye edilen– Orta Asya'yı reel siyasetin gündemine sokmuştur.

Türkiye'nin dış politika söylemi 2000'lere doğru giderken "köprü ülke" retoriğini geride bırakarak özellikle Ortadoğu'ya dönük politikalarda "merkez ülke" rolüne ağırlık vermiş, komşu coğrafyalarla stratejik çıkarlar (Asya ve Avrasya vizyonu) üzerinden ortak tarih ve kültüre (Türklük ve İslâmiyet) referans vererek bir tür medeniyet jeopolitiği gündeme getirilmiştir; bu bağlamda dış politikanın ulus-devlet ölçeğinden çıkarılması ve "Yeni Osmanlıcılık" tartışmaları ortaya çıkmıştır. Yeni Osmanlıcılıkla ilgili araştırmasında Nagehan Tokdoğan, Kemalizm tarafından ihmal edildiği düşünülen Osmanlı geçmişine yeni tasavvurlar katan Yeni Osmanlıcı zihniyetin "Ayasofya'dan Çamlıca Camii'ne, Topçu kışlasından Panorama 1453 Müzesi'ne ve fetih şenliklerine uzanan bir asr-ı saadet özlemi içinde" kendi popüler imgelerini ürettiğini söyler; buna örnek olarak kamusal mekânların düzenlenmesinde Osmanlı'yı ihya gayretine, "tarih" deyince sadece Osmanlı'nın anlaşılmasına, araba camlarında ve yüzüklerde Osmanlı tuğralarının artmasına, dükkânlarda

---

www.evrensel.net/haber/392041/doc-dr-behlul-ozkan-dis-politika-sorunlarini-artik-tartisamiyoruz, (Erişim tarihi 23.03.2023).

44. Murat Yeşiltaş, Pınar Bilgin ve Sezgi Durgun (der.), *Türkiye Dünyanın Neresinde* (İstanbul: Koç Üniversitesi Yay., 2018).

45. Pınar Bilgin, "Türkiye Coğrafyasında Yalnız Güçlü Devletler Ayakta Kalabilir: Jeopolitik Gerçeklerin Türkiye'deki Kullanımları", *Türkiye'de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti* içinde, der. E.B. Paker ve İ. Akça (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2010), 453-474.

46. Bilgin'in çalışmaları Türkiye'de eleştirel jeopolitiğin yolu açan ilk örnekleri vermiş, onun ardından eleştirel jeopolitiği ordu merkezli analizler üzerinden okuyan çalışmalar izlemiştir. Bkz. Murat Yeşiltaş, *Türkiye'de Ordu ve Jeopolitik Zihniyet* (Ankara: Kadim Yayınevi, 2016).

"Osmanlı" çağrışımlı imgelerin kullanılmasına dikkat çeker.[47] Yeni Osmanlıcılık ve farklı uzantıları dış ve iç siyasette çok yönlü tartışmaya açıktır. Eric Hobsbawm ve Terence Ranger'ın zihin açıcı çalışması "geleneğin icadı" hakkında önemli ipuçları sunar; günümüzde eski zamanlara dayandığını varsaydığımız geleneklerin çoğu, yakından incelendiğinde yakın zamanlarda "icat edilmiş olan" geleneklerdir. Söz konusu gelenekler icat edilirken belirli bir tarihsel geçmişe çapa atılır ve geçmişle bir süreklilik inşa edilir. Ancak bu süreklilik görece olarak yapaydır. Son iki yüzyıllık tarih anlatısı bir yandan modern dünyanın yenilenmesi, öte yandan kökenin değişmez ve sabit tutulmaya çalışılması arasındaki gerginliğe tanık olmuş son derece ilginç bir dönemdir. Hobsbawm'a göre icat edilen gelenekler, "ulus", "ulus-devlet", ulusal semboller, refleksler ve milliyetçilikle birlikte yerleşiklik kazanmıştır. Bu argümana benzer şekilde Reyhan Ünal Çınar, *Ecdadın İcadı* (2020) adlı çalışmasıyla "yeni Türkiye'nin iktidar hafızasının yeni Osmanlıcı nostalji üretimine ne şekilde dayandığını" tartışıyor ve şu önemli soruyu gündeme taşıyor: Osmanlı'ya atfedilen imgeler gerçekten geçmişi mi temsil etmektedir yoksa hiç tecrübe edilmemiş pseudo- geçmiş kurgusunun metalaştırılmış hali midir? Bu çok çetrefil bir sorudur ve yanıt aramak için mekân tartışmasından zaman ve tarihsellik tartışmasına geçmek gereklidir. Yazının ve konunun sınırlarını aşmamak adına bu tartışmaya girilmeyecektir.

Biz bu yazının sınırları çerçevesinde vatan kavramı bakımından konunun önemine değinecek olursak, Türkiye'de Cumhuriyet'in 100. yılına girerken ulus-devlet ölçeğinin sorgulandığı, siyasal gücün kendini ifade ettiği sahayı genişletmeye çalıştığı bir dönem yaşandığını söyleyebiliriz. Yazının başında da ifade edildiği gibi tarihsel olarak Osmanlıcılık, imparatorluğun çözülme sürecinde farklı kimlikleri ortak bir vatan bilinci ve imparatorluk vatanseverliği altında birlikte tutmayı hedefleyen bir yönetim zihniyetine denk geliyordu. Toprak kayıpları artarken toprakları İslâm üzerinden bir arada tutmayı hedefleyen II. Abdülhamid'in Panislamizm siyaseti de Arap milliyetçiliğine yeni düşmüştü. Kurtuluş Savaşı'nda ve Misak-ı Milli'de vatanın kurtarılması ve bağımsızlık kazanması sürecinde de Türklük ve İslâmî öğelerin önde yer aldığı bir söylem korunmuş, fakat Cumhuriyet'in ilanıyla ve laiklik ilkesiyle birlikte Osmanlı artık eski bir medeniyetin referansına dönüşmüştü. Cumhurun inşasında vatan ve vatandaş kavramı, ulus-devlet sınırları içindeki Türk kimliğinin yüceltilmesi ve Anadolu ön plana çıkmıştı. Çokpartili hayata geçiş, Soğuk Savaş, antikomünizm ve sonrasında giderek artan Batı karşıtlığı ve İslâmî referanslarla harmanlanan vatan toprağı fikri, yeniden Osmanlı geçmişiyle birleştirilmiştir. Türkiye jeopolitik anlayışta kendini bölgesel lider, merkez ülke olarak konumlandırmaya çalışırken tarihsel olarak yeni Osmanlıcık

47. Nagehan Tokdoğan, *Yeni Osmanlıcılık* (İstanbul: İletişim Yay., 2020).

fikrinden güç almaya çalışmıştır. Dolayısıyla Tokdoğan'ın "bastırılanın geri dönüşü olarak andığı Osmanlı hayaletinin"[48] 2000'lerin dış politikasında öne çıkması bu tarihsel serüvenin sonucu olarak görülebilir. Kimi yaklaşımlara göre bu anlayış ulusu dinselleştirmekten çok dini ulusallaştırarak ve emperyal mirastan güç alarak Türkiye'nin merkez ülke rolüne soyunması olarak okunabilir. Şenol Durgun'a göre[49] "Yeni Osmanlıcı siyaset söylem ve icraatları ile din öğesinin, büyük ölçüde modernist ulus devlet stratejilerine uygun olarak, ulusal kimliğin Türk tarzı dini anlayış doğrultusunda İslâmileşerek yeniden pekişmesini sağlayacağı, hem de bu şekilde zaman zaman modern yapılarla etkileşime giren İslâm algısının da sekülerleşmesine hizmet edeceği" düşünülebilir.

DEĞERLENDİRME

Vatan kavramının hikâyesi uzun ve çok eklemlidir. İmparatorlukların dağılma sürecinden günümüze uzandığı ve toplumsal kimliklerin varoluşunda merkez bir rolü olduğu için iktidarlar her dönemde kendi vatan kavramını tanımlamış, araçsallaştırmış ve ona dayanmıştır. Vatan söylemi, modernizm ve modernleşme süreçlerinin basıncıyla yayılıp dönüşürken, uzandığı coğrafyaların anlam dünyasına ve siyasetine de damgasını vurmuştur. Bu süreçte hem değişen hem de aynı kalan yönler mevcuttur. Aynı kalan yönlerden en önemlisi vatan tanımının kimlikle olan ilişkisidir. Özellikle Türkiye bağlamında ülke toprakları ister Türkçü ister İslâmî ya da Batılı öğelerle tanımlansın, hepsinde bir kimlik üretimi ve kimlik siyaseti görmek mümkündür. Kimliğin tarihselliğini mekâna göre oluşturmak ya da coğrafyanın hassasiyetlerinden bir siyasal kimlik/kültür üretmek hem jeopolitik söylemde hem de farklı ideolojilerin söyleminde önemli bir referans noktası olmuştur.

Dönemler hâlinde kısaca özetleyecek olursak vatan kavramının macerası Osmanlı'nın son döneminde Osmanlı vatanseverliğiyle başlamıştır. Artan toprak kayıplarıyla imparatorluk düşüncesindeki vatan anlayışı ulusalcı bir anlayışla kaynaşmıştır. Kurtuluş Savaşı'ndan sonra vatanı belirleyen, Anadolu merkezli bir Türk kimliği olmuştur. İnşa dönemi ulus kurucu anlayış İslâm'ın üzerinden atlayarak Orta Asya'ya uzanan bir kök anlatı ve anayurt kavramına odaklanırken 1950'lerden sonra bu anlayış sönükleşmiş ve dini referanslar yükselmeye başlamıştır. 1980'lerden sonra Türk-İslâm sentezi ve antikomünizm resmi ideolojide baskın bir rol kazanmış, Türklük ve İslâm kimliği toprakların tanımında öne çıkmıştır. 2000'lerden

48. Tokdoğan, *Yeni Osmanlıcılık*, 46.

49. Şenol Durgun, "Türk Ulusal Kimliğinin Dönüşümü ve Yeni Osmanlıcılık", *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4, sy. 2 (2020): 299-316.

sonra modernitenin kendi iç çelişkilerine paralel olarak geleneğin icadı ve geçmiş kurgusunun metalaşması yeni Osmanlıcılık tartışmalarında kendini göstermiştir. Yeni Osmanlıcılık tartışmaları geleneğin icadı, tarih yazımı ve geçmişin bugünün zihniyle yeniden kurgulanması konusunda yeni araştırma kulvarları açmıştır.

KAYNAKÇA

Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler* çev. İskender Savaşır, Metis yayınları, İstanbul 1993.

Atatürk Mustafa Kemal, *Nutuk*, haz. Nurer Uğurlu, Örgün yayınları, İstanbul 1980.

Bilgin, Pınar, "Türkiye Coğrafyasında Yalnız Güçlü Devletler Ayakta Kalabilir: Jeopolitik Gerçeklerin Türkiye'deki Kullanımları" Derleyenler: E. B. Paker ve İ. Akça *Türkiye'de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti,* Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.

Bıyıklıoğlu Tevfik, *Atatürk Anadolu'da (1919-1920)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1981.

Bora, Tanıl, "Milliyetçiliğin Vatanı Neresi?" *Birikim*, sy. 213 (2007), ss. 26-30.

Bora, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hali*, İletişim Yayınları, İstanbul 1998.

Çağlar, Ali & Uluçakar, Mustafa, "Günümüz Türkçülüğünün İslâmla İmtihani: Türk-İslâm Sentezi Ve Aydinlar Ocağı", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Bahar 26, (Ankara 2017) ss.119-139.

Cumhuriyet Gazetesi, "Erim'in İzmit'teki Demeci", *Cumhuriyet*, 29 Eylül 1949.

Doğusan, Gül Neşe, "İstanbul İmar'ı: 1956- 1960", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul 2004.

Durgun, Şenol, "Türk Ulusal Kimliğinin Dönüşümü Ve Yeni Osmanlıcılık", *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* , 4 (2) 2020, ss. 299-316.

Durgun, Sezgi, *Memalik-i Şahane'den Vatan'a*, İletişim yayınları, İstanbul 2011.

Durgun, Sezgi, "Okul Coğrafyasında Okul Coğrafyasında Türkiye Anlatılarının İnşası ve Bugünü", *Türkiye Dünyanın Neresinde Hayali Coğrafyalar ve Çarpışan Anlatılar*, Der. Durgun, Yeşiltaş ve Bilgin, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015.

Ersanlı, Büşra, *İktidar ve Tarih,* İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

Evrensel gazetesi, Behlül Özkan. "Dış politika sorunlarını artık tartışamıyoruz", Erişim linki: https://www.evrensel.net/haber/392041/doc-dr-behlul-ozkan-dis-politika-sorunlarini-artik-tartisamiyoruz, 30 kasım 2019 (Erişim tarihi 23.03.2023)

Fındıkoğlu Ziyaeddin Fahri, *Jeopolitik: İlmi Antoloji Denemesi*, Der. Koyulhisarlıoğlu Gençlik Kitabevi Neşriyatı, İçtimai Eserler serisi, no. (7) İstanbul 1946.

Gellner, Ernest,*Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra Ersanlı ve G. Göksu Özdoğan, Hil Yayınları, İstanbul 2008.

Gökalp, Ziya, *Türk Uygarlığı Tarihi*, haz. Yusuf Çotuksöken, İnkilap Kitabevi, İstanbul 1991.

Gülay Yurt, "Erken Cumhuriyet Dönemi Tiyatro Oyunlarinda Vatan ve Kadın", *The Journal Of Academic Social Science Studies* 6 (47), 2016, ss.443-457.

İlkin Selim ve Tekeli, İlhan, *Cumhuriyetin Harcı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2003.

Kafadar Osman, "Türk Aydınının Sâtı Bey Hakkında Kimi Yanılgıları Üzerine Düşünceler" *Türkiye Günlüğü* 46, İstanbul 1997, ss.97-105.

Kaynar, Reşat, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991.

Kuran, Ercüment, "Osmanlı Vatanseveri Sâtı Bey" *Türkiye Günlüğü* 34, İstanbul 1995, ss.18-20.

New York Times, "Turkey to Ratify Highway Pact: U.S. Experts to Help in Program", *The New York Times*, 17 Ocak 1948.

Özkan, Behlül "Jeopolitik Tahayyül Olarak Yavruvatan", *Türkiye Dünyanın Neresinde Hayali Coğrafyalar Ve Çarpışan Anlatılar*, Ed. Durgun, Yeşiltaş ve Bilgin, Koç Üniversitesi yay. İstanbul 2015.

Özkan, Behlül, *Türkiye'de Milli Vatan'ın İnşası*, Kırmızı Kedi Kitap, İstanbul 2019.

Parla, Taha, *Türkiye'de Siyasal Kültür'ün Resmi Kaynakları, Cilt:1 Atatürk'ün Nutuk'u*, İletişim yayınları, İstanbul 1991.

Satı, Mustafa, *Vatan İçin Beş Konferans*, Kader Matbaası, Dersaadet 1913.

Sevük, İbrahim Hakkı, *Tuna'dan Batı'ya*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1944.

Soysal, İsmail, *Tarihçeleri ve Açıklamaları ile Birlikte Türkiye'nin Siyasal Antlaşmaları, I. Cilt*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1983.

Tanör, Bülent, *Türkiye'de Kongre İktidarları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1998.

Tokdoğan, Nagehan, *Yeni Osmanlıcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul 2020.

Tunçay, Mete, "Misak-ı Milli'nin 1. Maddesi Üzerine", *Birikim*, sy. 18-19 (1976), ss.12-16.

Uçar, Ahmet, "Son Osmanlı Mebusan Meclisinde Felah-I Vatan Grubu", Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi 2011.

Üstel, Füsun, "Türk Ocakları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

Üstel, Füsun, *Makbul Vatandaşın Peşinde*, İletişim Yayınları, İstanbul 2004.

Vakit Gazetesi "Nutku İftitahi", No: 786, 13 Kânun-i Sani 1336 (13 Ocak 1920)

Yeşiltaş, Murat *Türkiye'de Ordu ve Jeopolitik Zihniyet*, Kadim Yayınevi, Ankara 2016.

Yinanç Mükrimin Halil, "Tanzimattan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik", *Tanzimat I*, İstanbul Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 573-595.

Zürcher, Erik Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1993.

ORTADOĞU KAVRAMININ TARİHSEL DÖNÜŞÜMÜ

CAN DEVECİ*

* Süleyman Demirel Üniversitesi Tarih Bölümü'nden mezun oldu. Aynı üniversitenin Tarih Ana Bilim Dalında Yüksek Lisans eğitimini (2012) ve "Filistin'de İngiltere Mandasının Kuruluşu 1917-25" isimli konuyla da doktorasını (2017) tamamladı. Lisansüstü eğitimleri esnasında Erciyes Üniversitesi Tarih Bölümüne araştırma görevlisi olarak atandı. Halen Erciyes Üniversitesi Tarih Bölümü Yakınçağ Tarihi Anabilim Dalı'nda Doç. Dr. unvanıyla öğretim üyeliği görevini yürütmektedir. Deveci, İngiltere'nin Ortadoğu, Irak, Ürdün, Filistin ve Katarda kurduğu idare sistemlerine odaklanmaktadır. Bu konularla ilgili projeler yürütmektedir. Bu çerçevede birçok araştırma makalesi, kitap bölümleri ve "İngiltere İdaresinde Irak" isimli kitabı yayımlanmıştır.

GİRİŞ

Ortadoğu, jeopolitik konumu nedeniyle tarih boyunca Batılı devletlerin rekabet sahası olmuştur. Bir kavram olarak ise adlandırıldığı döneme, siyasi duruma ve tanımlamayı yapan özneye göre değişik şekillerde kullanılmıştır. 1850'den itibaren Ortadoğu bölgesi sahip olduğu özellikler nedeniyle İngiltere açısından önem kazanmıştır. Nitekim I. Dünya Savaşı sonrasında bölgenin "yapay sınırları" İngiltere'nin menfaatleri doğrultusunda belirlenmiştir.[1] Zamanla bölgeye dair farklı görüşler ortaya çıksa da Ortadoğu kavramı sosyal bilim çalışmalarında benimsenmiştir. Ortadoğu adını içeren uluslararası enstitüler, arşivler, araştırma merkezleri kurulmuş ve üniversitelerde dersler açılarak, tezler yazılmıştır.[2] Ayrıca bölgedeki ihtilaflı konuların çözümünde "Ortadoğu barışı" ifadesi de kullanılmıştır.

Ortadoğu; Uzakdoğu, Avrupa ve Afrika arasında kara kütlelerinin bağlantı noktasıdır. Bu coğrafi özelliği nedeniyle Uzakdoğu'daki ipek, şeker, narenciye, kâğıt, barut ve pusula gibi ticari ürünlerin Avrupa'ya ulaşmasına aracılık etmiştir. 1869'da Süveyş Kanalı'nın açılmasıyla uluslararası ticarette önemli bir konuma gelmiştir. Kanal sayesinde ticaret süresi kısalmış, uluslararası ulaşım ve etkileşim hızlanmıştır. Dünyada hızla gelişen ticaret için önemli deniz yolları olan Çanakkale Boğazı, İstanbul Boğazı, Süveyş Kanalı, Kızıldeniz, Hürmüz Boğazı ve Basra Körfezi'nin kesişme noktasıdır ve bu konumuyla Atlas Okyanusu'nu Hint Okyanusu'na bağlayan önemli bir merkez olma özelliği taşımaktadır. Bünyesinde barındırdığı bu deniz yolları sayesinde Ortadoğu "yedi deniz bölgesi" olarak da bilinmektedir. [3]

Denizlerden ve kıtalardan bu kesişme jeopolitik teorisyenlerinin de dikkatini çekmiştir. Örneğin Ortadoğu'yu Mackinder "Dünya Adası" ve Spykman "Rimland" şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca Mahan'a göre bir dünya imparatoru olmak için önemli deniz ticaret yollarının bölgede olması Batılı devletlerin, özellikle ada ülkesi İngiltere'nin dikkatinden kaçmamıştır.[4]

---

1. Roderic H. Davison, "Where Is The Middle East?", *Foreign Affairs* 38 (1959-1960): 667.

2. Türkiye'de de son yıllarda bölgeye dair çalışmalar artmıştır. Derleyici bir makale için bkz. Selim Tezcan, "Türk Modern Ortadoğu Tarihçiliğinin Gelişim Seyri Üzerine Bazı Genel Değerlendirmeler", *Tarih Yazımı Dergisi* 4, sy. 2 (2022): 132-155.

3. Davut Dursun, *Ortadoğu Neresi* (İstanbul: İnsan Yay., 1995), 15-17; Beril Dedeoğlu, *Ortadoğu Üzerine Notlar* (İstanbul: Derin Yay., 2002), 1-3; Ramazan Özey, *Dünya Denkleminde Ortadoğu: Ülkeler İnsanlar Sorunlar* (İstanbul: Öz Eğitim Yay, 1996), 17; Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi* (İstanbul: İletişim Yay., 2005), 315-316; Arthur Goldschmidt-Lawrence Davidson, *Kısa Ortadoğu Tarihi* (İstanbul: Doruk Yay., 2008), 209.

4. Tarihsel süreç içerisinde temelde teorinin ortaya atıldığı ülkelerin çıkarlarıyla ilişkili coğrafyaları temel alan ve egemenlik açısından birbirine karşıt yönleri bulunan bazı jeopolitik teoriler ortaya atılmıştır. Bunlar tarihsel sıra içerisinde, deniz hâkimiyet teorisi, kara hâkimiyet teorisi, hayat alanı teorisi, kenar kuşak teorisi, hava hâkimiyet teorisidir bkz. Edward Mead Earle, *Modern Strateji'nin Ustaları* (İstanbul: Doruk Yay., 2007), 539-546. Alfred Thayer Mahan, *The Influence of Sea Power Upon History 1660-1783* (Boston: Brown co., 1918), 8.

Ortadoğu semavi dinler Musevilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın ortaya çıktığı, ayrıca bu dinlerin Kudüs, Mekke, Medine gibi hac mekânlarının bulunduğu yerdir. Dini çeşitliğin yanı sıra etnik anlamda da çoklu bir kimlik sergiler. Farslar, Araplar ve Türkler bölgede yoğun nüfusa sahip halklardır. Türkçe, İbranice, Arapça ve Farsça konuşulması da bu çoklu kimliğin bir diğer yönüdür.[5]

Bunlara ek olarak Ortadoğu'da sanayi inkılabıyla ihtiyacı günden güne hissedilen petrol sahaları çok sayıdadır. Petrol 1900'den itibaren aydınlatmada, tıbbi ilaç üretiminde ve mekanik alanda yoğun kullanılmaya başlanmıştır. Bu alanlara paralel olarak savaş araçlarında öneminin artması hammaddeye erişim rekabetine zemin hazırlamıştır. Bu nedenle Ortadoğu petrol kaynaklarına sahip olmak isteyen devletler arasındaki mücadelenin en şiddetli noktaya ulaştığı bölge hâline gelmiştir.[6] Bu rekabet Ortadoğu coğrafyasının siyasi ve idari açıdan yeniden düzenlenmesine giden süreci tetiklemiştir.

ORTADOĞU KAVRAMININ TARİHİ ARKA PLANI

Ortadoğu kavramının öncülü, Fransızların Osmanlı Devleti toprakları için kullandığı "Yakındoğu"dur. İngiltere'nin 19. yüzyıldan itibaren Hindistan, Japonya ve Çin'e uzanan ticari yayılımı "Uzakdoğu" kavramının kullanılmasını yaygınlaştırmıştır. Bu tanımlamalar Batı medeniyeti merkezlidir ve büyük güçlerin ekonomik etki alanının, sömürge siyasetinin bir sonucudur.[7] Batılı devletlerin dünya siyasetinde özne, belirleyici olma konumu İngiltere merkezli sanayi devrimiyle hız kazanmıştır. Gelişen iletişim ve ulaşım araçlarıyla Batı medeniyetinin kurumları, kültürü, siyasi nüfuzu daha hızlı bir şekilde dünya çapına yayılmıştır.

Buna göre özne konumundaki Batılı devletler üretimin odak noktası, "merkez" kabul edilirken hammadde bakımından zengin yerler "çevre" şeklinde tanımlanmıştır. Bu durum Batılı devletlerin piramidin tepesinde yer aldığı evrensel, uluslararası ve küresel bir sistem hiyerarşisine işaret etmektedir. Bu sisteme göre Batı haricindeki hammadde bakımından zengin topraklara sahip devlet ve toplumlar barbar, öteki sayılarak hiyerarşik piramidin en altında yer almaktadır. Misyonerlik, medya ve eğitim faaliyetlerini yürüten kurumlar Batı merkezli medeniyet algısını

5. Bernard Lewis, *Ortadoğu'nun Çoklu Kimliği* (İstanbul: Sabah Kitapları, 1998), 27-28, 33, 39, 43.

6. Hayriye Kahveci, "Petrol", *Ortadoğu Aktörler Unsurlar Sistemler*, ed. Mehmet Şahin (İstanbul: Kopernik Yay., 2019), 454-457; Zekeriya Türkmen, *Musul Meselesi Askerî Yönden Çözüm Arayışları (1922–1925)* (Ankara: ATAM Yay., 2003), 10-11; Emperyalizmin Ortadoğu'daki stratejik hedefi, yarım yüzyıldan beridir petrolü denetleme üzerine kurulmuştur. Suat Parlar, *Orta Doğu Vaat Edilmiş Topraklar* (İstanbul: Mep Yay., 2006), 240.

7. Nikki R. Keddie, "Is There a Middle East?", *International Journal of Middle East Studies* 4, sy. 3 (Temmuz 1973): 257.

ve uluslararası sistemi inşa eden bilgiyi dünyaya yaymıştır. Buna göre dünyanın tamamı sanayi inkılabıyla ortaya çıkan bilgiyle tanımlanmalı ve siyaseten dönüştürülmeliydi.[8] Aynı zamanda Batılı ülkelerin ekonomik etki alanları, hammadde merkezleri rekabeti artırmaktaydı. Güç mücadelesinde daha fazla toprağı ve insanı idare edenin daha güçlü olduğu bir bakış açısı hâkimdi. Bu çerçevede İngiltere için Hindistan önemli bir hammadde ve insan kaynağı olarak ön plandaydı.[9] Hindistan'a geçerken bağlantı noktası olan Ortadoğu da önemli hâle gelmekteydi.

Kavram, İngiltere'nin coğrafi konumuna göre tanımlanmıştır. Bunun bariz göstergesi ihtivasında yön bildiren doğu (*east*) ibaresinin bulunmasıdır. İngiltere'nin siyasi nüfuzuyla orantılı stratejik hedeflerini içeren bilgiye dayalı kavram tanımlama gücü, sosyal bilimlere hâkim olmuştur.[10] Ayrıca Batılılara göre doğu, Osmanlı Devleti'nin sınırlarının başladığı yerdi, çünkü etki alanını yaymak istediği önemli toprakları Osmanlı Devleti idare etmekteydi. Özellikle Uzakdoğu'nun zengin ekonomik alanlarına ulaşmak için önemli bir kavşak noktasında yer alan Ortadoğu toprakları, büyük güçlerin dış politikalarında merkez bir konumdaydı.

Birçok Batılı seyyah 1830'lu yıllardan itibaren yazdıkları eserlerinde seyahatlerinden bahsederken "Doğu" isimlendirmesini kullanmaktaydı. Benzer şekilde "Doğu sorunu", Batılı güçlerin Osmanlı topraklarındaki nüfuz mücadelesini ifade etmekteydi. Buradan da anlaşıldığı üzere kendileri haricindeki toplumları ve devletleri "Doğu" ile tanımlamaktaydılar. "Sorun" gibi olumsuz bir ifade ekleyerek adı geçen bölgeye bakışlarını yansıtmaktaydılar. Bu kelimeyi kullandıklarında sorunu çözecek iradenin Batı'da olduğunu belirtmekteydiler, çünkü sorunları çözen bilgiye, teknolojiye ve tecrübeye sahip olduklarını düşünmekteydiler.[11] Bu tecrübeyi geri kaldıklarını varsaydıkları Doğu toplumlarına aktarmalıydılar.

Bu çerçevede Yakındoğu (Near East) ve Uzakdoğu'nun (Far East) içerdiği rekabet alanı Akdeniz, Süveyş Kanalı, Hindistan, Japonya, Çin ticaret bölgelerine hangi ülkenin hâkim olacağıydı. Bu deniz hattında hüküm süren bir devlet kısa sürede sermaye açısından zenginleşecekti. Ayrıca bu hat kara sınırlarıyla tahkim

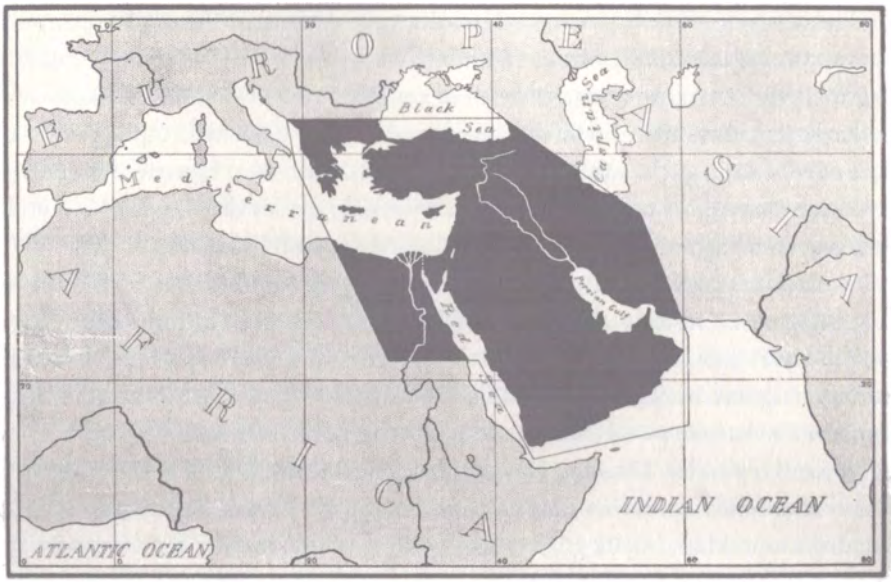
---

8. Avrupa merkezci tarihçiler dünya çapında gerçekleşen dönüm noktalarını batılıların yaptığını iddia etmektedir. Buna göre tarihi süreçte büyük Avrupa (merkez) ve onun yayıldığı tek bir çevre vardır. Bkz. J.M. Blaut, *Sömürgeciliğin Dünya Modeli Coğrafi Yayılmacılık ve Avrupa Merkezci Tarih*, çev. Serbun Behçet (İstanbul: Dergah Yay., 2015), 29-34. Batılı devletlerin ve toplumların diğer toplumlara bakışının yansıdığı eserlere için bkz. Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer (İstanbul: Versus Yay., 2013), 243-283; İbrahim Kalın, *Barbar Modern Medeni* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 39-66.

9. İngiltere'nin Hindistan merkezli inşa ettiği imparatorluk sürecinin detayları için bkz. Niall Ferguson, *İmparatorluk Britanya'nın Modern Dünyayı Biçimlendirişi*, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2011).

10. Tahsin Görgün, "Sosyal Bilimlerde Kavram Istılah Geliştirmenin Temeline ve Usulüne Dair Bazı Meseleler", *Kavram Geliştirme Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar* içinde, ed. Kübra Bilgin Tiryaki-Lütfi Sunar (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 5-9.

11. Görgün, "Sosyal Bilimlerde Kavram...", 7.



Harita 1: Hogarth'ın Kitabında Tarif Ettiği Yakın Doğu sınırları.[12]

edilmeliydi, çünkü karşılıklı gidip gelen gemiler limanlarda ürünlerini indirmeli ve bu ürünler karadaki iç bölgelere ulaştırılmalıydı. Kıbrıs, Yafa, Port Said, Basra, Fav gibi limanların ticari etkileşimde olduğu iç bölgeler Yakındoğu ile Uzakdoğu'nun ortasında kalmaktaydı. Strateji belirlenmesinde meydana gelen zorlukları aşmak, daha detaylı mikro istihbarat raporlarının hazırlanmasına katkı sunmak ve dış politikada net hedeflerin belirlenmesi için "orta" bölge tanımlanmalıydı.[12]

Yakındoğu kavramı, Ortadoğu tanımlamasının öncülü sayılmaktadır. İngiliz arkeolog David George Hogarth, *The Nearer East* isimli eserini 1902'de kaleme alarak Yakındoğu ve Uzakdoğu kavramlarının muhtevasını açıklamıştır. Hogarth'a göre Avrupa'nın karasal açıdan yakın doğusunu Balkanlar, Osmanlı Devleti'nin idaresindeki Anadolu ve Arap toprakları, Mısır ile İran ve bunları içeren deniz hattı oluşturmaktaydı. Eserde bölgenin etnik, dini, dil, nüfus yapısı detaylı bir şekilde incelenmiş ve haritalandırılmıştır. Buna göre Yakındoğu'nun merkezi Osmanlı Devleti (Anadolu-Türkiye) idi. Hindistan'ın stratejik merkezi ise Ortadoğu topraklarıydı.[13] Bu politik, stratejik, ekonomik etki alanını içeren Anadolu-Ortadoğu topraklarının diğer önemi de Osmanlı Devleti tarafından idare edilmesiydi. Bu nedenle Batılı devletler arasındaki güç mücadelesinin merkezi Osmanlı toprakları olmaktaydı.

12. Hogarth, *The Nearer East*, 1.
13. D.G. Hogarth, *The Nearer East* (Londra: William Heinemann, 1902).

Osmanlı Devleti ise onların güç mücadelesinden yararlanarak dış politikada denge siyasetini uygulamaktaydı. Örneğin 1900 itibariyle İngiltere Londra'dan Akdeniz, Kıbrıs, Süveyş Kanalı, Hindistan, Japonya ve Çin'e (Uzakdoğu) kadar olan su hattında kendisine ekonomik bir güvenlik alanı inşa etmişti. Bu durum Almanya, Fransa ve Rusya ile Osmanlı toprakları üzerinde bir rekabet oluşturmaktaydı. Bu rekabeti bir denge politikasına dönüştürmek isteyen Osmanlı Devleti, Almanya ile Berlin, Bağdat ve Basra demiryolu projesinin ilk adımlarını atmıştır. Bununla bir anlamda denizlerde kurulan etki alanına karada cevap verilmeye çabalanmıştır. İngiltere, batının merkezinde güç mücadelesi verdiği Almanya'nın Basra limanına karadan ulaşmasını istememekteydi.[14] Rusya ise Osmanlı idaresindeki boğazlar üzerinden Akdeniz'e; Doğu Anadolu, Azerbaycan, İran hattından Basra Körfezi'ne; Afganistan üzerinden Hindistan'a erişme projeleriyle güç mücadelesinde yer almaktaydı. "Büyük oyun"da güç mücadelesinin yaşandığı bu bölgeler Yakındoğu ile Uzakdoğu'nun ortasındaydı.[15] Haliyle bu topraklar da tarif edilmeliydi. Yeni tanımlama 1900'lü yıllarda İngiltere'nin manevi, ekonomik, askeri ve stratejik çıkarlarının nasıl korunması gerektiği ihtiyacından ortaya çıkmıştı. Önce bölgeye bir isim verildi, gerekli şartlar oluştuktan sonra da yapay sınırlar çizildi.

Ortadoğu kavramı 1902'de deniz tarihçisi ve jeopolitikçi Alfred Thayer Mahan'ın, *National Review*'de yayımlanan "The Persian Gulf and International Relations" başlıklı yazısında tarif edilmiştir.[16] Mahan, kavrama dair yazdıklarını 1890'da deniz gücünün önemine dikkat çektiği eserine dayandırıyordu. Bu eserini İngiliz bürokratlara ve deniz komutanlığına anlatması için İngiltere Başbakanı Lord Rosebery tarafından Londra'ya davet edildi. Burada yaklaşık üç hafta kaldı. Oxford ve Cambridge Üniversiteleri tarafından kendisine fahri doktorluk unvanı verildi. Mahan tarihin denizleri kontrol eden donanmalara sahip güçler tarafından belirlendiğini ve İngiltere'nin bunu başarması gerektiğini ifade etmekteydi. Onun "deniz gücü" kavramsallaştırması İngiltere donanma kuvvetlerinin kurmay kademesinin planlamalarını şekillendiren etkenlerin başında gelmiştir.[17]

---

14. Bonyer Waylet-Ernst Jackh, *İmparatorluk Stratejileri ve Ortadoğu'da Alman İngiliz Mücadelesi*, çev. Vedat Atilla (İstanbul: Nemesis Kitaplığı, 2004), 152. İngiltere, Almanya ve diğer devletlerin ayrıntılı karşılaştırma tablosu için bkz. İlber Ortaylı, *Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu* (İstanbul: Timaş Yay., 2008), 59.

15. Hogarth, *The Nearer East*, 1-13.

16. A. Mahan, "The Persian Gulf and International Relations", *National Review* (Eylül 1902): 27-46. Mahan'ın denizlere hâkim olunması gerektiğine dair teorisi 1890'da kaleme aldığı 543 sayfalı kitabına dayanmaktadır. Burada ismini vermeden Ortadoğu bölgesi de tarif edilmektedir. Mahan, *The Influence of Sea Power Upon History*, 8, 20, 23.

17. Roger Adelson, *London and The Invention of The Middle East, Money, Power and War 1902-1922* (Londra: Yale University Press, 1995), 22; Roderic H. Davison, "Where Is The Middle East?", *Foreign Affairs* 38 (1959-1960): 667.

Mahan'ın *National Review*'daki yazısına göre, İngiltere açısından "Basra Körfezi, Hindistan üzerinden yapılan Uzakdoğu ticaretinin" devamı için savunulması gereken en önemli bölgeydi. Hatta bu savunma "uluslararası ticaretin devam ettirilmesi için İngiltere'nin büyük ve acil öneme sahip göreviydi".[18] Bu ifadeyle yazar, İngiltere'nin dünya ticaretini savunabilecek tek devlet olduğunu ilan etmekteydi, çünkü Ortadoğu kavramını deniz yolu üzerinden stratejik bir kavram dahilinde aktarmaktaydı. Tanımında İngilizler, Ruslar ve Almanların nüfuz mücadelelerine dikkat çekiyordu. Özellikle Rusya, Sibirya hattı, Türkistan ve İran'ın kuzeyinden ilerleyerek Basra Körfezi'ne yaklaşmaktaydı. Bu nedenle İngiltere, Rusya'nın kara hattındaki ilerleyişini durdurmalıydı. Bu gerçekleşmezse Londra'dan Hindistan'a kadar uzanan uluslararası deniz ticareti Rusya'nın kontrolüne girebilirdi.[19] Nitekim İngiltere, I. Dünya Savaşı'na kadar Osmanlı Devleti idaresindeki boğazlar üzerinden dair Rusya'nın Akdeniz'e erişme emellerini yavaşlatmıştır. Aynı zamanda İran'ı tampon bölge şeklinde kullanarak Rusya'nın Basra körfezine erişimini durdurmuştur. Böylece Rusya sıcak denizlere inememiştir.

Mahan'ın ardından İngiliz gazetesi *The Times*'ın dış politika editörü Valentine Ignatius Chirol, Tahran muhabiri imzasıyla "The Middle Eastern Question" başlıklı yirmi makalelik diziyi 14 Ekim 1902'de yazmaya başlamıştır. Ayrıca 1903'te *The Middle East Question or Some Problems of Indian Defence* isimli kitabını yayımlayarak Ortadoğu tanımına katkı sunmuş ve stratejik önemi konusunda İngiltere'yi uyarmıştır.[20] Chriol, 1896'dan itibaren Almanya'ya girişinin yasaklanması nedeniyle Almanya karşıtı bir görüşe sahip, İngiltere'de yazdıkları politikayı belirleyenler tarafından itibar veya saygı gören etkili gazetecilerindendi.[21]

Chriol'e göre Hindistan'a giden ticari yol üzerindeki Ortadoğu; İran, Basra Körfezi, Irak, Doğu Arabistan kıyıları, Afganistan ve Tibet'i kapsamaktaydı. Bu, Mahan'ın tanımındakinden daha geniş bir coğrafyaydı. Yazarın Tahran'dan aktardığına göre Rusya'nın etkisi İran topraklarında, doğu ve merkez Asya'da gün geçtikçe artmaktaydı. Rusya ise etkisini yaydığı temel araç olan, 1857'den itibaren genişlettiği demiryolu ağı sayesinde kara hattında ticareti kontrol etmekteydi.[22] Yazar, bu durumun İngiliz bürokratların gözünden kaçtığı kanısındaydı.

Chirol, Rusya'nın petrol zenginliğini dünya petrolünün yarısını ürettiğine inandığı ve Hazar rotasından eriştiği Bakû çevresinden elde ettiğini de vurgulamıştır. Onun önerisi Rus etkisinin Güney İran'da ve Fav'ın karşı kıyılarında konuş-

18. Mahan, *The Influence of Sea Power Upon History*, 39.

19. Mahan, *The Influence of Sea Power Upon History*, 27-39.

20. Valentina Chirol, *The Middle East Question or Some Problems of Indian Defence* (Londra 1903).

21. Adelson, *London and The Invention of The Middle East...*, 24.

22. Valentina Chirol, "The Middle Eastern Question I The Persian Aspect Of The Asiatic Problem", *The Times* , 14 Ekim 1902, 6; Davison, "Where Is The Middle East?", 667-668.

lu daha büyük İngiliz askeri gücüyle dengelenmesiydi.[23] Çünkü Ortadoğu'nun en önemli işlevi Hindistan'ın korunmasında tampon bölge olmasıydı.[24] Buna ek olarak Almanya'nın Osmanlı topraklarında inşa etmeye çalıştığı Berlin-Bağdat-Basra demiryolu da İngiltere'nin Asya'daki çıkarlarına zarar vermekteydi.[25] Bunun çözümü Kuveyt, Bahreyn, Suud, Katar'daki aşiretler ve şeyhlerle anlaşılarak demiryoluna karşı bir güvenlik zinciri kurulmasıydı.[26]

İngiltere'nin hem Rusya hem de Almanya'nın bu girişimlerini durduracağı yer Ortadoğu'dur. Nitekim İngiliz bürokratlar Hogarth, Mahan ve Chirol'un 1890-1903 arasındaki analizleriyle tanımladığı Ortadoğu'yu önemsemiştir. Bu doğrultuda Uzakdoğu'ya geçişte önemli bir atlama taşı olan bölge için "Ortadoğu" terimini kullanmaya başlamışlardır. Böylece Ortadoğu'daki istihbarat faaliyetlerine, aşiretler ve şeyhlerle anlaşmalara yönelmişlerdir. Ayrıca resmi yazışmalarda Ortadoğu adını kullanmış ve aynı isimle birimler açmışlardır.

KAVRAMIN KURUMSALLAŞMASI: "ORTADOĞU BÖLÜMÜ"

İngiltere'nin Ortadoğu'daki faaliyetleri I. Dünya Savaşı sürecinde Dışişleri Bakanlığı, Hindistan Ofisi, Sömürgeler Bakanlığı ve askeri birimler aracılığıyla yürütülmekteydi. Farklı birimlerin aynı konuyla ilgilenmesi askerler, sivil bürokratlar, istihba-

---

23. Petrol gelirleriyle sağlanan refah ile İran'ın kuzeyinde Rus etkisi altındaki nüfus artmaktaydı. 1884'te 60.000-70.000 olan nüfus 1900'lerde 250.000'e kadar çıkmıştı. Bölgede 12 milyon tondan fazla petrol bulunduğu tahmin edilmekteydi. Bkz. Valentina Chirol, "The Middle Eastern Question II Through The Gates Of The Caspian", *The Times*, 17 Ekim 1902, 6; Chirol, *The Middle East Question or Some Political Problems...*, 175-177.

24. Valentina Chirol, "The Middle Eastern Question III The Russian Road to Teheran", *The Times*, 20 Ekim 1902, 12; Chirol, *The Middle East Question or Some Political Problems...*, 1-6.

25. Chirol'ün bu yaklaşımında kişisel Almanya karşıtlığı da etkili olmuştur. Valentina Chirol, "The Middle Eastern Question XIII Koweyt", *The Times*, 20 Aralık 1902, s. 12; Chirol, *The Middle East Question or Some Political Problems...*, 214-229.

26. Chirol'ün Kuveyt, Bahreyn, Suud, Katar'daki aşiretler, şeyhlerle İngiltere'nin anlaşması gerektiğine dair önerisi 1892'de başlamıştı. 13 Mart 1892'de Bahreyn şeyhi İsa İbn-i Ali El Halife ve İngiltere'nin Basra Körfezi temsilcisi Yarbay A.C. Talbot arasında, ikinci anlaşma 23 Ocak 1899'da Kuveyt Şeyhi Mübarek ve İngiliz Yarbay Malcolm John Meade arasında İmzalandı. Sör Percy Cox'un 3 Kasım 1914'te İbn Suud'a gönderdiği mektupla Basra'ya yapılacak İngiliz saldırısı sırasında yardım istemesiyle ikili görüşmeler başlamış ve 26 Aralık 1915'te taraflar anlaşmıştır. İngiltere son olarak 3 Kasım 1916'da Katar Şeyhi Abdullah İbn Kasım Sani ile Sör Percy Cox'un imzaladığı anlaşmayla Basra Körfezi'nde kendisini sağlama almıştır. Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti Vehhabi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı* (Ankara: TTK, 1998), 227-228, 236; Cambridge Archive Editions, *Arabian Treaties 1600-1960 International and Regional Treaties and Agreements Bahrain-Qatar-United Arab Emirates*, ed. Penelope Tuson ve Emma Quick (İngiltere: Redwood Press, 1992), 65 ve 559; J.C. Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East A Documentary Record 1535-1956*, c. I (İngiltere 1987), 270.

rat elemanları ve hükümet arasında problemlere yol açmaktaydı; çünkü her kurum birbirinden bağımsız adımlar atmakta, yereldeki aşiret, şeyhler, gruplarla görüşmeler gerçekleştirmekte ve vaatler vermekteydi. Bu süreç İngiltere'nin bölgeye dair etki alanının korunmasını olumsuz etkilemiş, ayrıca rakipleriyle olan güç mücadelesinin zarar görmesine yol açmıştı. I. Dünya Savaşı esnasında sorunların en aza indirgenebilmesi için bürolar Ortadoğu'da atılacak adımlarda ortak hareket etmeliydi. İngiliz bürokratlara göre, bu şekilde Osmanlı Devleti'nin bölgedeki varlığı sona erdirilebilir ve İngiltere'nin çıkarları çerçevesinde yeni düzen kurulabilirdi.[27]

Bu dağınıklığı gidermek, politikaları tek çatı altında toplamak için Sir Mark Sykes'in önerisiyle Kahire İstihbarat Dairesi altında faaliyet yürüten Arap Büro isimli birim 17 Ocak 1916'da kuruldu. Bu konuyla ilgili Dışişleri Bakanlığı'nda ilk çalışmalar Sir Gilbert F. Clayton tarafından 13 Aralık 1915'ten itibaren yürütüldü. Clayton, "Yakındoğu Bürosu" ismini teklif etse de teklifi kabul görmedi. "Arap Büro", Lord Kitchener'ın liderliğinde, Sykes'ın politika ürettiği bir birim olarak Clayton'ın Kahire'deki koordinatörlüğünde faaliyetlerine başladı.[28] Büronun önemli personellerinden biri David G. Hogarth'tı. Hogarth bir teorisyen olarak Yakındoğu kavramını tanımlayan ve İngiliz haber alma birimlerine görüşlerini aktaran bürokrattı. Onun yanı sıra büroda görev alanlar arasında Sudan'dan katılan Kinahan Cormwallis, *The Times* gazetesi muhabirlerinden Philip Graves, Thomas Edward Lawrence, Getrude Bell, Leland Buxton, Arthur William Davenport, Herbert Gerald Garland, Henry Mountford Goldie, Alfred Guillaume, Harold Fenton Jacob, Pierce Charles Joyce, Alfred Chevalier Parker, Ambrose Lloyd George, John Philby, Edward Cyril Wilson ve Ronald Storrs gibi Ortadoğu dair uzmanlığı bulunan isimler vardı. Türkiye masasında ise Wyndham Deedes yer almaktaydı.[29] Aynı zamanda bu bürokratlar İngiltere'nin yerel müttefiklerine danışmanlık yapmış ve savaş sonrasında kurulan İngiliz manda idarelerinde görev almışlardır.

Büronun temel görevi bölgedeki Arap aşiretleri, liderleri, şeyhleriyle görüşmelerin yürütülmesi; İngiliz danışman ve istihbaratçılardan gelen bilgilerin değerlendirilmesi; savaş esnasında Osmanlı Devleti ve Almanya karşıtı propaganda faaliyetlerinin organizasyonuydu.[30] Bu çerçevede 1916-1919 yılları arasında bölgeye dair raporlara yer verilen *Arab Bulletin* isimli yayın hazırlanmıştır. Ortadoğu'nun tüm güncel özel-

27. David Fromkin, *Barışa Son Veren Barış Modern Ortadoğu Nasıl Yaratıldı? 1914-1922*, çev. Mehmet Harmancı (İstanbul: Epsilon Yay., 2008), 140.

28. Fromkin, *Barışa Son Veren Barış...*, 139-140; Ü. Gülsüm Polat, "Türk Alman Propagandası Karşısında Arap Bürosu'nun Kuruluşu", *ATAM Dergi* 26, sy. 76 (2010): 119-125; Robin Bidwell, "Middle East Politics before 1916: the background to the Arab Bulletin", *The Arab Bulletin: Bulletin Of The Arab Bureau In Cairo 1916-1919*, c. 1 (İngiltere: Redwood Burn, 1986), 23-24.

29. Bidwell, "Middle East Politics...", 23-24; Arap Büro'nun temelde 7 görevi vardı bkz. Mustafa Çabuk, "İngiltere'nin Ortadoğu'daki İstihbarat Merkezi: Arap Büro", *Belgi Dergisi* 2, sy. 17 (2019).

30. Polat, "Türk Alman Propagandası...", 98; Fromkin, *Barışa Son Veren Barış...*, 140.

liklerini içeren, ilişki ağlarını tanımlayan, aşiretlerle ilgili bilgilere yer veren 114'ün üstünde rapor hazırlanarak ilgili birimlere ve bakanlıklara iletilmiştir.[31]

İngiltere, I. Dünya Savaşı esnasında Osmanlı Devleti'ne ait Ortadoğu bölgesini müttefiklerine vaat etmiştir. Örneğin savaş öncesinde Lord Kitchener ve Şerif Hüseyin'in oğlu Emir Abdullah arasındaki ilk görüşmelerle başlayan, savaş esnasında (Haziran 1915-Mart 1916) Henry Mc Mahon ve Şerif Hüseyin arasında sürdürülen müzakereler ve mektuplaşmalar sonucunda Şerif Hüseyin'e büyük bir krallık ve halifeliği vaat etmiştir. Bu vaatte İngiliz diplomasisinin belirsiz ifadelerine rağmen Şerif Hüseyin, Osmanlı Devleti'ne karşı büyük bir Arap isyanı başlatırsa ve başarılı olursa kendisine söz verilenlerin Majesteleri Hükümeti tarafından gerçekleştirileceğine inanmıştır. Ayrıca İngiltere, Fransa ile 16 Mayıs 1916'da imzaladığı Sykes-Picot Antlaşması'yla Lübnan (Beyrut) ve Suriye (Şam, Hama, Halep) topraklarını Fransa'ya, Irak (Bağdat, Basra, Musul) ve Filistin'i (Kudüs, Yafa, Hayfa, Amman) kendisine pay etmiştir. Siyonistlere ise 2 Kasım 1917'de yayınladığı Balfour Deklarasyonu'yla Filistin'e yerleşmeleri ve Yahudi yurdu kurulabilmesi için Majesteleri Hükümeti'nin destek vereceğini taahhüt etmiştir.[32] Birbiriyle çelişen bu vaatlerin çözüme kavuşması için Osmanlı Devleti'nin bölgedeki idari yapısı sona erdirilmeliydi.

Arap Bürosu da vaatlerin gerçekleşmesi için bu sürecin anlık takibinden sorumluydu, fakat savaş sonrasında müttefiklere verilen sözler büyük bir karmaşa ortaya çıkardı. Örneğin Şam merkezli büyük Suriye kime, Emir Faysal'a mı Fransa'ya mı vaat edilmişti? Büyük Suriye toprakları Amman, Kudüs, Beyrut'u kapsıyor muydu? Kudüs'te Yahudi yurdu ve bir Arap devleti inşa edilecek miydi? Kuveyt ve Katar petrolleri ne olacaktı? İbn Suud ile Şerif Hüseyin arasındaki Mekke, Medine ve Hicaz merkezli güç mücadelesi nasıl sonuçlanacaktı? Halifeliği kim temsil edecekti? Basra ve Fav limanlarından petrol ihracı güvenlikli bir şekilde ihraç edilecek miydi? Bölgede Rusya ve Türkiye'nin faaliyetleri nasıl engellenecekti? Bu gibi sorulara Arap Büro bölgeyi yıllarca takip etmesine rağmen kalıcı bir cevap verememiştir. Ayrıca savaşın etkilediği diğer bölgelerde de çözüme kavuşturulmayı bekleyen sorunlar vardı. Bu nedenle İngiltere'nin savaş sonrası toplanan uluslararası barış görüşmelerindeki temel planı Fransa'yı Mısır, Süveyş Kanalı ve Filistin hattına yaklaştırmamaktı; çünkü İngiltere, Hindistan ve Uzakdoğu'daki imparatorluk toprakları üzerindeki kara ve deniz ulaşım yollarına herhangi bir büyük güç tarafından

---

31. Arap Bürosu'nun Ortadoğu'ya dair raporlarının tamamı için bkz. Archive Editions, *The Arab Bulletin: Bulletin Of The Arab Bureau In Cairo, 1916-1919*, c. I-IV (İngilitre: Redwood Burn Ltd, 1986).

32. Şerif Hüseyin ile gerçekleşen mektuplaşmalar için bkz., Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East...*, c. 2, 13-17; Sykes-Picot anlaşması için bkz. Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East...*, c. 2, 18-22. Balfour Deklarasyonu'yla ilgili yapılan toplantıların tutanakları için bkz. TNA, CAB 24/4/14 17 Ekim 1917, Deklarasyon ile ilgili çıkarılan özel yayın için bkz. *The Times*, 9 Kasım 1917, 7.

erişilmesini engellemek istemekteydi. Bu nedenle Ortadoğu'da büyük bir Avrupa gücü yerine İngiltere'ye bağımlı ve küçük parçalara ayrılmış bölgelerden oluşan bir yönetim tasarlamaktaydı. Bu bölgeleri de kendi kontrolünde olan ve o bölgede tabanı olmayan kişilerin yönetmesini istemekteydi. Bunun yolu Ortadoğu'da yapay sınırların belirlenmesinden ve İngiltere'de bölgeden sorumlu tek bir bölümün kurulmasından geçmekteydi. Buna göre yeni kurulan bölüm Ortadoğu'daki sorunların tamamından sorumlu, yetkili tek birim kabul edildi.

Bölgenin adını taşıyan "Ortadoğu Bölümü", Lloyd George tarafından 31 Aralık 1920'de kuruldu ve Winston Churchill'in 8 Ocak 1921'de Sömürgeler Bakanlığı'na atanmasıyla aktif hâle geldi.[33] Buna göre Dışişleri Bakanlığı ya da askeri bürokrasi de bu bölümle görüşmeden Ortadoğu'ya dair karar almayacaktı. Churchill farklı birimlerden tecrübeli bürokratları görevlendirdi. Örneğin Hindistan Bakanlığı'ndan John Evelyn Shuckburgh'u bölümden sorumlu yardımcı müsteşar atarken, faaliyeti sonra eren Arap Büro'nun sekreteri Hubert Young'u politik konuların koordinasyonu için görevlendirdi. Ardından Arap Büro'nun diğer uzmanları kuruma dahil edildi. Bunların arasında Getrude Bell ve T.E. Lawrence da vardı. Bölümün finans işlerini yürütmek üzere de Roland Venables Vernon görevlendirildi.[34]

Ortadoğu Bölümü'nün temel görevi bölgeye dair paylaşım ve vaatlerin askeri çatışmaya dönüşmeden çözülmesiydi; çünkü çatışma gerçekleşirse İngiltere'nin masrafları artacak ve hükümet kamuoyu baskısına maruz kalacaktı. Bu nedenle en az maliyetle çözüm üretilmeliydi.[35] Ortadoğu Bölümü sorunların çözümünü bölgenin sınırlarının belirlenmesinde buldu. Bu çerçevede 12-30 Mart 1921'de Kahire Konferansı düzenlendi. Konferansta, Fransa'nın Suriye politikasının nasıl evrileceği, Ürdün ve Mezopotamya'da İngiltere çıkarlarını korumak için kimlerin atanacağı, Somali-Aden meselesinin çözümü, Filistin'de Siyonistler ve Araplar arasında nasıl bir politika izleneceği, İngiltere'nin İran'daki çıkarlarının nasıl korunacağı, Ortadoğu'da askeri masrafların kısılması için hava kuvvetlerinin sunacağı katkı

---

33. TNA, CAB 23/24/8 14 Feb 1921; Martin Gilbert, İngiliz Devlet adamı Churchill'e ait resmi yazışmaları ve belgeleri *Churchill Document* adı altında yayımlamıştır. Bu eserin ciltlerine Bilkent Üniversitesi kütüphanesinden ulaşılabilir. Martin Gilbert, "Winston S. Churchill to Sir Percy Cox: Telegram, 8 January 1921", *Winston Churchill Documents* içinde, c. 4 (Londra: Heinemann, 1977), 1297.

34. Gilbert, "Winston S. Churchill to Lord Curzon, 16 February 1921", *Winston Churchill Documents*, 1357. Fromkin, *Barışa Son Veren Barış...*, 139. Churchill, Sir James Masterton Smith'e Ortadoğu Bölümü'nde yapacağı değişiklikleri aktarmıştır. Gilbert, "Winston S. Churchill to Sir James Masterton Smith, 13 February 1921", 1347. Getrude Bell'in Ortadoğu'daki faaliyetleri için bkz. Taha N. Karaca, *Sınırları Çizen Kadın İngiliz Casus Gertrude Bell* (İstanbul: Kronik Kitap, 2020).

35. İngiltere, Irak için yıllık 20 milyon, Filistin için 9 milyon sterlin harcamaktaydı. Bu masrafların büyük çoğunluğu İngiltere hazinesinden karşılanmakta, bu ise Londra kamuoyunda İngiliz vatandaşlarının vergilerinin neden harcandığı şeklinde tartışılmaktaydı. Adelson, *London and The Invention of The Middle East...*, 194. Martin Gilbert, *Churchill Bir Yaşam*, çev. Süha Sertabiboğlu (İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2011), 509.

gibi konular tartışılarak karara bağlandı. Konferansa Ortadoğu'da görevli kırk uzman bürokrat katıldı. Bunlar arasında Sir Herbert Samuel, W.H. Deeds, Sir Walter Congreve, Sir Hugh Trenchard, Sir P. de B. Radcliffe, Sir G. Salmond, J.B. Crosland, T.E. Lawrence, Hubert Young, Getrude Bell, Bertie Harry Waters-Taylor, C.R. Newman, F.R. Somerset, F.G. Peake, R.D. Badcock, Sir Percy Cox gibi, İngiltere'nin Ortadoğu stratejilerini şekillendiren asker ve sivil bürokratlar yer almaktaydı.[36]

Konferans esnasında ve sonrasında yapılan görüşmeler sonucunda Ortadoğu'da İngiltere'den ekonomik ve askeri talepte bulunmadan ve bölümün belirlediği stratejiler doğrultusunda görev yapan güvenilir Arap yönetimler kurularak bölgenin yapay sınırları çizildi. Ortadoğu Bölümü'nün konferansta belirlediği sınırlar ve aldığı kararlar Haziran 1921'den itibaren uygulanmış ve bölgeye dair referans bir metin hâline gelmiştir. Buna göre Bağdat, Musul, Basra şehirleri birleştirilerek Irak devleti kurulmuş ve Emir Faysal kral ilan edilmiştir. Emir Abdullah ise Amman ve Maan merkezli Ürdün devleti kralı olmuştur. İngiltere mandaterliğinde Filistin'de bir Yahudi yurdu ve Arap devletinin inşa süreci başlatılmıştır. Beyrut ve Suriye'de Fransa'nın mandaterliği kesinleşmiştir. Suud, Katar, Bahreyn ve Kuveyt ise İngiltere'nin müttefiki olmaya devam etmiş ve petrol anlaşmalarıyla Londra'ya bağımlı hâle gelmiştir.

TÜRK DİPLOMASİSİNDE KAVRAMIN KULLANIMI

Türkiye Cumhuriyeti, Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin kurumsal yapısı üzerine Anadolu'da kurulmuştur. Ayrıca kabaca Nizam-ı Cedid ile beraber başlattığımız ve cumhuriyetin ilanıyla neticelenen bürokratik yapıda batılılaşma, modernleşme, demokratikleşme ve laikleşme sürecini yaşayan bir ulus devlettir. Aynı zamanda, I. Dünya Savaşı sonrasında Ortadoğu'da görülen manda idarelerini reddederek millî mücadele ile kurulan bir devlettir. Günümüzdeki Ortadoğu devletleri ise Büyük Güçler tarafından yıkılan Osmanlı Devleti'nin topraklarında kurulmuştur. Fransa ve İngiltere'nin idaresindeki bu devletler 1950'li yıllara kadar süren kolonyal, mandater sistemlerle yönetilmiştir. Ardından edindikleri "kendi kendilerini yönetme" kabiliyetleriyle göreceli bir bağımsızlığa sahip ulus devletlere dönüşmüşlerdir. Yani bir anlamda Ortadoğu'da modern ulus inşa süreci yaşanmış ve yapay sınırları olan devletler icat edilmiştir.

Ortadoğu coğrafi açıdan İngiltere'nin merkeze alınmasıyla tanımlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında Anadolu, Batı'nın doğusunda ve yakın kara havzası saydı-

36. Konferans programının detayları ve toplantıya Somali, Aden, Filistin, Basra Körfezi ve diğer bölgelerden katılanların tam listesi için bkz. TNA, FO 141/586/2, 1921. Details Of Cairo Conference In Middle Eastern Affairs Including Programme And List Of Conference Members. TNA, CO 935/1, June 1921.

ğımız Ortadoğu'nun batısında yer alır. Avrupa merkezli tanımlarda ise Ortadoğu kavramının ihtiva ettiği coğrafya Türkiye, İsrail, İran, Mezopotamya, Arap Yarımadası ve Körfez ülkeleri ile Mısır'ı kapsamaktadır. Uluslararası kuruluşların birçoğu Türkiye'yi bir Ortadoğu ülkesi sayan bu coğrafi tanımlamayı kabul etmiştir. Diğer devletlerin dışişleri bakanlığı sitelerine, akademik burs proje birimlerine bakıldığında Türkiye'nin Ortadoğu ülkeleri içerisinde değerlendirildiği tespit edilecektir. Buna ek olarak 1952'de Batı'nın güvenlik mimarisinin merkezi kurumu sayılan NATO'ya üye olması ve 1963'te Avrupa Birliği üyelik sürecine başlaması toplumu Müslüman olan Türkiye'nin sadece bir Ortadoğu ülkesi olmadığının bir göstergesidir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Türkiye, Avrupa ve Ortadoğu'nun tam ortasındadır. Türk diplomasinin ve siyasi tarihçiliğinin Ortadoğu'ya dair literatürünü, batılılaşma süreci ve bölgenin bazı özelliklerinden kaynaklanan bakış açısı belirlemiştir.

Osmanlı Devleti, Batı'yı tarif ederken coğrafi adlandırmadan çok etnik yapıyı vurgulamış ve "Frengistan" kelimesini kullanmıştır. Batıdaki bölgeler için "Mağrib", doğu için "Maşrık" adını tercih etmişlerdir.[37] Türkiye'de ise iki savaş arası dönemden başlayarak "Arap dünyası", "Arap ülkeleri" ve "Arap Ortadoğu'su" ifadeleri kullanılmıştır. Türkçe literatürde bu başlıklar altında 2000'li yıllara kadar yapılan akademik yayınların az olması da dikkat çekicidir. Bunu etkileyen nedenlerin başında hem Türkiye hem de Arap ülkelerindeki milliyetçi tarih yazımı gelmektedir. Örneğin İngiltere'nin desteğiyle kendi çıkarları için Osmanlı Devleti'ne isyan eden Şerif Hüseyin'in yaptıklarının bölgedeki Arapların tamamını kapsayacak bir ihanet hareketi olduğuna dair gelişen anlayış Türkiye'de tarih yazımında bir dönem etkili olmuştur. Aynı şekilde Arap devletlerinin tarih yazımında da Türklerin halifeliği onlardan aldığına ve onları zulümle yönettiğine dair bir anlatım mevcuttur. Bu konunun halkların birbirine yakınlaşmasını engellemeye yönelik bir batılı proje olduğuna dair emareler bulunmaktadır.[38] Aynı zamanda sadece bu söylemlerin bölgenin tamamını belirtmek için kullanılması İsrail, İran gibi Arap olmayan ülke ve bölgeleri dışarda bırakmaktadır.

Davut Dursun'un tespitiyle, Birleşmiş Milletler resmi yayınlarında "Batı Asya" ismini tercih etmektedir. Bu tanım günümüzde Ortadoğu'da yer alan ülkeleri ve Türkiye'yi kapsamaktadır; fakat içerisindeki bazı ülkeler nedeniyle Ortadoğu yine belirsiz bir coğrafya hâline gelmektedir. Örneğin Ermenistan, Azerbaycan, Gürcistan ile Bahreyn, Irak, Suriye ve Filistin aynı küme içerisinde bulunmaktadır. Oysa Ermenistan, Azerbaycan, Gürcistan "Merkez Asya" veya "Kafkasya" içerisin-

37. Davut Dursun, "Ortadoğu'nun Ekonomik, Sosyal ve Siyasi Yapı Özellikleri Üzerine Genel Tespitler", *Journal of Social Policy Conferences* (2010): 1235.

38. Ömer Kürkçüoğlu, *Türkiye'nin Arap Ortadoğu'suna Karşı Politikası 1945-1970* (Ankara: Barış Kitap, 2010), 2-5; Türkçe literatürde Ortadoğu konusunda yapılan yayınların detaylı analizi için bkz. Tezcan, "Türk Modern Ortadoğu Tarihçiliğinin Gelişim Seyri...", 137-138.

de değerlendirilmelidir. Bu nedenle Dursun, daha nesnel bir tanım için "Güneybatı Asya"yı teklif etmiştir; fakat bu defa da Kıbrıs ve Kuzeybatı Afrika'daki Mısır kapsam dışında kalmaktadır. Yazara göre, Ortadoğu kavramı en geniş sınırlarda değerlendirildiğinde "Kuzey Afrika ve Ortadoğu" daha doğru bir kullanımdır.[39] Bu ifade Türkiye'de medya ve düşünce merkezlerinde kullanılsa dahi tam olarak yerleşmemiştir.

Buna ek olarak Türkiye'de, Ortadoğu'nun Müslümanların yoğun yaşadığı bir yer şeklinde ele alındığı dönemlere de rastlanmıştır. Bu çerçevede Davutoğlu, Ortadoğu'yu İslâm dünyasının merkezi coğrafyası şeklinde değerlendirmiştir. Ayrıca Dışişleri Bakanlığı tarafından hazırlanan rapor ve kitaplarda "İslâm dünyası", "İslâm ülkeleri" ve "İslâm memleketleri" ifadeleriyle coğrafya tanımlanmıştır.[40] Bu kullanımlar özellikle Soğuk Savaşın sona ermesine yakın zaman diliminde başlamış ve süreç içinde artmıştır. Bosna'daki Müslümanlara uygulanan kıyım politikası Türkiye'nin İslâm ülkeleri nezdinde önemini tekrar artırmıştır. Haliyle bu durum Türkiye'nin yakın kara havzasında Müslüman kimliğe sahip ülkelerle diplomatik ilişkilerini geliştirmesine, politikalar üretmesine katkı sunmuştur. Böylece İslâm dünyası ve İslâm ülkeleri ifadeleri sık kullanılır hâle gelmiştir, fakat iç ve dış gelişmeler yakınlaşmayı sona erdirerek ayrışma sürecini başlatmıştır. Davutoğlu'na göre bunlardan ilki Türkiye'deki askeri bürokrasinin İsrail'le teknolojik alanda başlattığı diplomatik görüşmelerdir. Diğeri de iç politikada yaşanan 28 Şubat süreciyle birlikte Batı'yla ilişkilerin geliştirilmesini önceleyen laik devlet ilkesinin her alana hâkim olmasıdır.[41] Bu gelişmeler diplomatik alanda İslâm dünyası gibi Doğu'yu andıran kavramların altının doldurulmasını akamete uğratmıştır. Davutoğlu'nun ifadesiyle, bu söylemin değişmesi Müslüman toplumlu devletlerle kurulması planlanan ilişkilere önemli ölçüde zarar vermiştir.[42] Aynı zamanda İslâm dünyası ve İslâm ülkeleri ifadeleri dünyada daha geniş bir nüfusa ve devlete tekabül etmektedir. Haliyle sadece Ortadoğu için özelleştirilmesi anlamı daraltmaktadır. Örneğin bu anlamda bölgenin tamamını içerecek şekilde kullanıldığında bölgede devlet bazında İsrail ve Müslüman ülkeler içerisinde yaşayan diğer dinlere inanan geniş bir nüfus dışarda kalmaktadır.

Gümünüzde Türkiye'de İngilizce "Middle East" ifadesinin tercümesi olan "Ortadoğu"nun kullanılması düşünce merkezlerinde, akademik yayınlarda be-

39. Dursun, "Ortadoğu'nun Ekonomik, Sosyal ve Siyasi...", 1238.

40. Ahmet Davutoğlu, *Stratejik Derinlik* (İstanbul: Küre Yayınları, 2008), 256-264; Kürkçüoğlu, *Türkiye'nin Arap Ortadoğu'suna Karşı Politikası*, 2-5; T.C. Dışişleri Bakanlığı Araştırma ve Siyaset Planlama Genel Müdürlüğü, *Türkiye Dış Politikasında 50 Yıl Cumhuriyetin İlk On Yılı ve Balkan Paktı (1923-1934)* (Ankara, 1974), 79.

41. Davutoğlu, *Stratejik Derinlik*, 256-264.

42. Davutoğlu, *Stratejik Derinlik*, 256-264.

nimsenmiştir. Coğrafyayı tanımlayan bu tercümenin sömürge döneminin tarih yazımıyla uyumlu olduğu açıktır. Bu kullanım Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı'nın internet sitesinde, resmi isimlerin ve terimlerin yazımı kullanımı hakkında bilgi veren "Uluslararası İlişkiler Terminolojisi" isimli dosyanın ilgili satırında "Middle East Peace Process/Ortadoğu Barış Süreci" şeklinde yerini almıştır. Ayrıca Dışişleri Bakanlığı'ndaki "Ortadoğu ve Kuzey Afrika" masası BAE, Bahreyn, Cezayir, Fas, Filistin, Irak, İran, İsrail, Katar, Kuveyt, Libya, Lübnan, Mısır, Suriye, Suudi Arabistan, Tunus, Umman, Ürdün ve Yemen'i içermektedir.[43] Bu içeriğin uluslararası tanımlamayla uyumlu olduğu görülmektedir. Adı geçen ülkelerin çoğunun tarihi süreçte Osmanlı idaresinde kalan ve diplomatik ilişkiler kurulan yerler olduğu da ifade edilmelidir. Bu nedenle Türkiye'nin kendi tarihi mirasına atıf yapan, geniş bir coğrafyayı, dini mensubiyeti, nüfusu ve doğal sınırları kapsayacak şekilde yeni bir Türkçe tanım geliştirmesi elzem görünmektedir.

SONUÇ

Ortadoğu, içerisinde barındırdığı doğu (*east*) ile bir yön, yönelim bildirmektedir. Yönü işaret etmesi nedeniyle bir dünyaya, bölgeye dikkat çeken Şark (*Orient*) tanımından ayrılmaktadır. Yönü kendisini özne olarak konumlandıran devlet belirlemektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Ortadoğu, bir devlet için iki bölgenin tam ortasında yer alırken diğer devlet için bu aynı duruma denk gelmeyebilir. Buna rağmen Ortadoğu kavramı, 19. yüzyılın sonlarından itibaren İngiltere'nin uluslararası ticari ve siyasi faaliyetlerinin bir sonucu olarak uluslararası alanda kullanılmaya başlanmış ve kabul görmüştür. Tarihi süreçte dünyada kendini merkezde konumlandıran İngiltere, kendi coğrafyasına göre dünyadaki bölgelerin yönünü belirlemiştir. Bir devlet farklı bir kıtada, uzakta, yakında, kuzeyde, güneyde olsa dahi sömürge döneminin bir ürünü sayılan Ortadoğu kavramını benimsemiştir. Böylece Batı'nın dünya tarihi ve coğrafyasına dair sosyal bilimler gibi alanlardaki tayin edici gücü de kabul edilmiştir. Hatta Ortadoğu kavramının kullanımının yaygınlaşması Batı'nın kalıcı bir coğrafi merkez, diğer ülkelerin çevre olarak görülmesine katkı sunmuştur.

Ortadoğu'nun tanımlanmasındaki merkez ülke İngiltere'dir. Hogarth, Mahan ve Chriol'un eserlerinde cevap vermeye çalıştığı temel soru İngiltere'nin Akdeniz, Hindistan ve Uzakdoğu hattındaki ticarete dayalı sömürge çıkarlarının nasıl korunacağıdır. Eserlerin tamamında bir büyük gücün (Rusya, Almanya, Fransa,

43. Türkiye Cumhuriyeti Dış İşleri Bakanlığı için bkz. https://www.mfa.gov.tr/sub.tr.mfa?ff1be5b3-51d9-4c0a-99f5-291c33c39414, Erişim Tarihi: 06.04.2023.

Osmanlı Devleti) bu bölgeye erişiminin engellenmesi işlenmiştir. Yazarlara göre, bu durum gerçekleşmezse İngiltere sömürgelerini kaybettiği gibi uluslararası alanda güç gerilemesi yaşayacaktı. 1890'dan itibaren bu gibi tekliflerin basın yayın organlarında işlenmesi Londra bürokrasisi üzerinde kamuoyu baskısını artırmıştı. Böylece dışişleri, askeriye, istihbarat kurumları yeni stratejiler belirlemek için raporlar hazırlamıştır. Bu doğrultuda bölgedeki etnik ve dini yapılar, nüfus dağılımı, aşiret ilişkileri, liderler detaylıca belirlenmiştir. Bu yapılırken İngiltere'nin ekonomik kazanımları, bölgenin hammadde olanakları göz önünde tutulmuştur. Tanımlanan, bilinen Ortadoğu'nun yönetilmesi de kolaylaşmıştır.

I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla İngiltere sahada kurduğu yerel müttefik ilişkilerini Osmanlı idaresinin sona erdirilmesi hedefinde birleştirmiştir. Fakat müttefiklere verilen vaatler savaş sonrasında askeri çatışmaya evirilme potansiyeli taşıyan sorun alanları ortaya çıkarmıştır. Bu durum Londra bürokrasisinde hangi birimin hangi işe bakması gerektiğine dair kurumsal bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Bunların aşılması için bölgeyle aynı adı taşıyan Ortadoğu Bölümü kurularak tek sorumlu kılınmıştır. Böylece eserlerde teklif edilen savunma mekanizmasının geliştirilmesi bu bölüme bırakılmıştır.

Ortadoğu Bölümü'nün çalışmaları sonucunda bölgedeki yerel müttefik liderler İngiltere'ye bağımlı ve küçük parçalara ayrılan yönetimlerin başına atanmıştır. Diğer bir ifadeyle Osmanlı Devleti'nin bölgelerin nüfus, inanç, etnisite özelliklerine göre belirlediği vilayet yönetimi terk edilmiştir. Vilayetler birleştirilerek modern ulus devlet yapısı kurulmaya çalışılmıştır. Böylelikle Ortadoğu'da yaşayan halklara sorulmadan yapay sınırlarla devletler icat edilmiştir. Hatta sınırlar çizilirken bölgelerin dağ, ova gibi doğal özellikleri de dikkate alınmamıştır. Bu nedenle günümüzdeki sınırlara bakıldığında cetvelle düz bir çizgi atıldığı net bir şekilde görülmektedir.

Yapay Ortadoğu kavramı Türkiye'de benimsenmesine rağmen bölgeye dair diplomatik hamlelerin yapıldığı zamanlarda Arap ülkeleri, İslâm dünyası gibi ifadelerin kullanıldığı da bir gerçektir. Sömürge döneminin tarih yazımından ve onun içerdiği anlam-değer dünyasından kurtulmak için Türkiye'nin coğrafyasıyla ve diplomatik girişimleriyle uyumlu doğal sınırlara dayalı bir tanımın geliştirilmesi gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Adelson, Roger, *London and The Invention of The Middle East, Money, Power and War 1902-1922*, Yale Univeriity Press, London 1995.

Archive Editions, *The Arab Bulletin: Bulletin Of The Arab Bureau In Cairo, 1916-1919*, Printed by Redwood Burn Ltd, England 1986, Vol. I-IV.

Bidwell, Robin, "Middle East Politics before 1916: the background to the Arab Bulletin", Archive Editions, *The Arab Bulletin: Bulletin Of The Arab Bureau In Cairo 1916-1919*, Printed by Redwood Burn Ltd, England, 1986, vol.1, ss. 1-25.

Blaut, J. M., *Sömürgeciliğin Dünya Modeli Coğrafi Yayılmacılık ve Avrupa Merkezci Tarih*, (çev. Serbun Behçet), Dergah yay, İstanbul 2015.

Chirol, Valentina, "The Middle Eastern Question I The Persian Aspect Of The Asiatic Problem", *The Times* (London, England), Tuesday, Oct 14, 1902; pg. 6; Issue 36898.

Chirol, Valentina, "The Middle Eastern Question II Through The Gates Of The Caspian", *The Times* (London, England), Friday, 17 Oct 1902; pg. 6; Issue 36901.

Chirol, Valentina, "The Middle Eastern Question XIII Koweyt", *The Times* (London, England), Friday, 20 Dec 1902; pg. 12; Issue 36961.

Chirol, Valentina, *The Middle East Question or Some Problems of Indian Defence*, London, John Murray Albemarle Street 1903.

Chirol, Valentina, "The Middle Eastern Question III The Russian Road to Teheran", *The Times* (London, England), Friday, 20 Oct 1902; pg. 12; Issue 36903.

Çabuk, Mustafa, "İngiltere'nin Ortadoğu'daki İstihbarat Merkezi: Arap Büro", *Belgi Dergisi*, c. 2, sy. 17. ss. 1130-1147

Davison, Roderic H., "Where Is The Middle East?", *Foreign Affairs*, New York, 1959-1960, vol:38, ss.665-675.

Davutoğlu, Ahmet, *Stratejik Derinlik*, Küre Yayınları, İstanbul, Ekim 2008.

Dedeoğlu, Beril, *Ortadoğu Üzerine Notlar*, Derin Yayınları, İstanbul 2002.

Dursun, Davut, "Ortadoğu'nun Ekonomik, Sosyal Ve Siyasi Yapı Özellikleri Üzerine Genel Tespitler", *Journal of Social Policy Conferences*, yıl 2010, ss. 1231-1274.

Dursun, Davut, *Ortadoğu Neresi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Earle, Edward Mead, *Modern Strateji'nin Ustaları*, Doruk Yay, İstanbul 2007.

Fanon, Frantz, *Yeryüzünün Lanetlileri*, (çev. Şen Süer), Versus Yayınları, İstanbul 2013.

Ferguson, Niall, *İmparatorluk Britanya'nın Modern Dünyayı Biçimlendirişi*, (çev. Nurettin Elhüseyni), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011.

Fromkin, David, *Barışa Son Veren Barış Modern Ortadoğu Nasıl Yaratıldı? 1914-1922*, (çev. Mehmet Harmancı), Epsilon Yayınları, İstanbul 2008.

Gilbert, Martin, *Churchill Bir Yaşam*, (çev. Süha Sertabiboğlu), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011.

Gilbert, Martin, *Winston Churchill Documents*, Heinemann, London 1977, Vol. IV.

Goldschmidt, Arthur -Lawrence Davidson, *Kısa Ortadoğu Tarihi*, Doruk yay, İstanbul 2008.

Görgün, Tahsin, "Sosyal Bilimlerde Kavram Istılah Geliştirmenin Temeline ve Usulüne Dair Bazı Meseleler", *Kavram Geliştirme Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar*, (Editör: Kübra Bilgin Tiryaki-Lütfi Sunar), Nobel Yayınları, Ankara 2016, ss. 3-19.

Hogarth, D. G., *The Nearer East*, William Heinemann, London 1902.

Hourani, Albert, *Arap Halkları Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2005.

https://www.mfa.gov.tr/sub.tr.mfa?ff1be5b3-51d9-4c0a-99f5-291c33c39414

Hurewitz, J.C., *Diplomacy in the Near and Middle East A Documentary Record 1535-1956*, England 1987.

Kahveci Hayriye, "Petrol", *Ortadoğu Aktörler Unsurlar Sistemler*, Editör: Mehmet Şahin, Kopernik Yayınları, İstanbul 2019, ss. 453-473.

Kalın, İbrahim, *Barbar Modern Medeni*, İnsan Yayınları, İstanbul 2018.

Karaca, Taha N. *Sınırları Çizen Kadın İngiliz Casus Gertrude Bell*, Kronik Kitap, İstanbul 2020.

Keddie, Nikki R., "Is There a Middle East?", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 4, No. 3 (Jul., 1973), ss. 255-271.

Kürkçüoğlu, Ömer, *Türkiye'nin Arap Ortadoğu'suna Karşı Politikası 1945-1970*, Barış Kitap, Ankara, 2010.

Lewis, Bernard, *Ortadoğu'nun Çoklu Kimliği*, Sabah Kitapları,1998.

Mahan, A., 'The Persian Gulf and International Relations', *National Review* (London), September 1902, pp. 27-46.

Mahan, Alfred Thayer, *The Influence of Sea Power Upon History 1660-1783*, Brown and co, Boston 1918.

Ortaylı, İlber, *Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu*, Timaş yayınları, İstanbul 2008.

Özey, Ramazan, *Dünya Denkleminde Ortadoğu Ülkeler İnsanlar Sorunlar*, Öz Eğitim Yayınları, İstanbul 1996.

Parlar, Suat, *Orta Doğu Vaat Edilmiş Topraklar*, Mep Yayınları, İstanbul 2006.

Polat, Ü. Gülsüm,"Türk Alman Propagandası Karşısında Arap Bürosu'nun Kuruluşu", *ATAM Dergi*, yıl 2010, c. 26, sy. 76, ss. 97-132.

Tezcan, Selim, "Türk Modern Ortadoğu Tarihçiliğinin Gelişim Seyri Üzerine Bazı Genel Değerlendirmeler", *Tarih Yazımı Dergisi*, yıl 2022, C: 4, sy. 2, ss. 132-155.

TNA, CAB 23/24/8 14 Feb 1921.

TNA, CAB 24/4/14 17 Oct 1917.

TNA, CO 935/1, Cairo Conference, June 1921.

TNA, FO 141/586/2,1921.

Tuson, Penelope And Emma Quick, Cambridge Archive Editions, *Arabian Treaties 1600-1960 İnternational and Regional Treaties and Agreements Bahrain-Qatar-United Arab Emirates*, Printed by

Redwood Press Ltd., England 1992.

Türkmen, Zekeriya, *Musul Meselesi Askerî Yönden Çözüm Arayışları (1922–1925)*, ATAM Yayınları, Ankara 2003.

Waylet, Bonyer - Ernst Jackh, *İmparatorluk Stratejileri ve Ortadoğu'da Alman İngiliz Mücadelesi*, (çev: Vedat Atilla), Nemesis Kitaplığı, İstanbul 2004.

Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti Vehhabi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*, TTK, Ankara 1998.

2. BÖLÜM

DEVLETLER VE MİLLETLER

TÜRK TARİHÇİLİĞİNDE BİZANS-DOĞU ROMA KAVRAMLARI

ŞAHİN KILIÇ*

* İstanbul Üniversitesi Sanat Tarihi bölümünden 1999'da mezun oldu. Uludağ Üniversitesi Tarih Bölümü'nde 2000 yılında Yüksek Lisans ile birlikte aynı yıl Araştırma Görevlisi olarak aynı bölümde göreve başladı. 2003 yılında Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde başladığı doktora eğitimi ise 2011 yılında Bizans Kısa Kronikleri'ni tercüme ve değerlendirmeye tabi tuttuğu tezini tamamlayarak tekrar Uludağ Üniversitesi Tarih bölümündeki görevine başladı. Yüksek Lisans ve Doktora eğitimleri sırasında Yunanistan'da Çağdaş Yunanca eğitimi ve araştırmalarda bulunmak üzere 2002-2023 ve 2006-2007 yıllarında Yunanistan ve Türkiye bursları sayesinde çalışmalarını sürdürdü. Uludağ Üniversitesi Tarih Bölümü'nde 2013 yılında öğretim üyesi Bizans Tarihi, Ortaçağ Avrupa Tarihi ve Selçuklu Tarihi derslerini yürüttü. 2015 yılında Trakya Üniversitesi Çağdaş Yunan Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda göreve başladı. Bu bölümde 8 yıl görev yaptıktan sonra yını üniversitede Ortaçağ Tarihi alanında aldığı doçent unvanı ile birlikte 2024 yılında Tarih Bölümü'nde göreve başladı. Şahin Kılıç, Yüksek Lisans eğitimine başladığı 2000 yılından beri, geç Bizans tarihi, Türk-Bizans İlişkileri ve Türkiye'de Bizans çalışmaları üzerine araştırmalarını ve yayınlarını sürdürmektedir. İngilizce, Eski Yunanca, Çağdaş Yunanca ve Bizans (Ortaçağ) Yunancası bilmektedir.

GİRİŞ

"Bizans" veya "Doğu Roma" kavramları Türk tarihçiliğinde birbirinin yerine kullanılagelen, fakat bir grup tarihçi ve belirli koşullarda birinin tercih edildiği bir ideolojik duruş veya tarihyazımsal hassasiyet içeren kavramlardır. Günümüz Bizans çalışmalarında yerleşik hâle gelmiş olan Bizans kavramı Türk tarihçiliğinde bazı dönemlerde tercih edilmemiş, bazı ideolojik çevrelerde çağrıştırdıkları sebebiyle dışlandığı gözlenmiştir. Yine Bizans kavramının çağrıştırdığı olumsuzlukları vurgulamak adına özellikle kullanıldığı da görülmektedir. Türk tarihçiliğindeki bu ayrımın ya da her iki kavramı aynılaştırmanın farklı dinamikleri olsa da her iki kavram üzerine Batı dillerindeki literatür oldukça eskidir. Keza son yıllarda doğudaki Roma İmparatorluğu'nun Bizans olarak etiketlendiği dönemin Avrupa tarihyazımına ciddi itirazlar ve değerlendirmeler yayınlanmaktadır.[1] Bu nedenle öncelikle Bizans teriminin ortaya çıkışı, Bizans dönemi boyunca kullanımı ve modern dönemde bu her iki kavram bağlamında yapılan tartışmalara değinmek gerekir. Bugün Bizans ve Bizanslılar olarak adlandırdığımız kültürün veya imparatorluğun içinde yaşayanların kendini Bizanslı ve devleti Bizans İmparatorluğu olarak tanımlamadığını söyleyebiliriz. Son yıllarda bu görüşe itiraz ederek önemli kanıtlar sunan çalışmalar yeni argümanlar ortaya koymaktadır. Öte yandan Bizans kavramının özellikle 19. yüzyıl Avrupa'sındaki oryantalist tarihyazımının Bizans'ı doğuya konumlandıran görüşleri nedeniyle icat edilmiş bir kavram olduğunu öne süren görüşler de hâlen tartışılmaktadır.[2] Ancak en azından Bizans İmparatorluğu'nun ortadan kalktığı 1453 yılına kadar şehirdeki imparator kendisini hâlen Roma imparatoru olarak tanımlıyordu. Bizans kaynaklarına baktığımızda halk ve yönetim için *Basileia ton Romaion*, *Romaion arche*, *Romaion politeia*, *Romania ve Romaïs*, *Romaioi* gibi terimlerin en yaygın kullanımlar olduğunu söyleyebiliriz.[3]

Bizans ve Doğu Roma kavramlarının ortaya çıkışı da esasında modern tarih metodolojisinin ilk örneklerinin ortaya çıktığı Rönesans aydınlarının, Roma İmpa-

1. Anthony Kaldellis, "From 'Empire of the Greeks' to 'Byzantium': The politics of a modern paradigm-shift", *The Invention of Byzantium Early Modern Europe* içinde, ed. J. Ransohoff ve N. Aschenbrenner (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 2021), 349-367; Anthony Kaldellis, *Romanland: Ethnicity and Empire in Byzantium* (Harvard University Press, 2019); Türkçe tercümesi için bkz. *Bizans: Roma Diyarında Etnisite ve İmparatorluk*, çev. Deniz Türker (İstanbul: Karakarga Yay., 2020). Panagiotis Theodoropoulos, "Did the Byzantines Call Themselves Byzantines? Elements of Eastern Roman Identity in the Imperial Discourse of the Seventh Century," *Byzantine and Modern Greek Studies* 45, sy. 1 (2021), 25-41.

2. Yannis Stouraitis, "Is Byzantinism an Orientalism?: Reflections on Byzantium's Constructed Identities and Debated Ideologies," *Identities and Ideologies in the Medieval East Roman World* içinde, ed. Yannis Stouraitis (Edinburgh University Press, 2022), 19-47. http://www.jstor.org/stable/10.3366/j.ctv32vqjh8.7. Son erişim: 31 Mayıs 2023.

3. Stouraitis, "Is Byzantinism an Orientalism?",

ratorluğu ile merkezi İstanbul olan bu imparatorluğu ayırma ihtiyacıyla ilgilidir.[4] Bizans kavramını ilk olarak 16. yüzyılda Alman hümanist ve tarihçi Hieronymus Wolf (1516-1580) kullanmıştır.[5] Avrupa'daki hümanizm akımının etkisinde bir entelektüel olması ve Osmanlıların Viyana kuşatmasına şahitlik etmesi pek çok Avrupalı gibi onu da etkilemiştir.[6] Hümanizm düşüncesinin bir gereği olarak klasik Antik Yunan metinlerini araştıran ve yayınlayan Wolf, Osmanlıların Balkanlar ve Doğu Avrupa'daki ilerlemesi nedeniyle dikkatini Doğu Roma İmparatorluğu'na vermeye başlamıştır.[7] Ortaçağda üretilmiş ve klasik metinlerden farklı olan Yunanca metinleri derleyerek 1557-1652 yılları arasında *Corpus Historiae Byzantinae* (Bizans Tarihi Külliyatı)[8] adıyla Bizans döneminde yazılmış eserleri hâlinde yayınlamıştır.[9] Sayfaların bir kenarında orijinal elyazmalarından dizdiği Yunanca, diğer tarafında Latince tercümesini verdi-

4. Anthony Grafton, "Western Humanists and Byzantine Historians," *The Invention of Byzantium Early Modern Europe* içinde, ed. J. Ransohoff ve N. Aschenbrenner (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 2021), 71-104.

5. "Byzantion" ve "Byzantium," *Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. Kazhdan, 344-345 vd.

6. H. Wolf'ün bireysel hayatı ve dönemindeki gelişmelerin Rönesans Avrupa'sında Bizans dönemi tarih çalışmalarına ve özellikle metinlere nasıl uygun bir ortam yarattığına dair geniş bilgi için bkz. Diether Roderich Reinsch, "Hieronymus Wolf as Editor and Translator of Byzantine Texts", The reception of Byzantium in European culture since 1500 içinde, ed. Przemysław Marciniak ve Dion Smythe (İngiltere, Burlington, VT: Ashgate Publishing Company, 2016), 43-45.

7. Hans Georg Beck, "Die byzantinischen Studien in Deutschland vor Karl Krumbacher", Χάλικες (Münih, 1958), 67-119.

8. 16. yüzyıl, Osmanlı ile Habsburg İmparatorluğu arasındaki kültürel ve ticari ilişkilerin iyi olduğu bir dönemdi. Bu kitaptaki Bizans kroniklerden Zonaras ve Niketas Choniates'in eserleri Hans Dernschwam adında İstanbul ve Anadolu'da Fugger ailesinin emekli ticari temsilcisi olarak dolaşan ve çok sayıda Bizans elyazması toplayan seyyah tarafından Konstantinopolis'ten getirilmişti. Kanuni Süleyman'a gönderilen elçilik heyetine de katılan bu seyyahın günlüklerinde bu yazmaların hangileri olduğu belirtilmemişse de, o zamanlar Augsburg'daki tüccar Fugger aile üyelerinden Jakob Fugger (1516-1575) himayesiyle Augsburg kütüphanecisi olan Hieronymus Wolf tarafından Latinceye çevrilen yazmaların onun tarafından getirildiğini biliyoruz. Habsburg İmparatorluğu da Bizans tarihçilerinin metinlerinin yayınlandığı merkezi oldu. Fugger tarafından finanse edilen bu ilk baskı, 1557'de Basel'de yayınlandı. Zonaras ve Choniates baskılarından sonra Hieronymus Wolf kendi başına bir historiae quoddam quasi corpus tamamladı. Daha sonra sırayla Bizans tarihinin eksiksiz bir külliyatını oluşturmak isteyen Wolf'un hamileri kalanları ele almaya karar verdiler. Bu amaçla Nikephopras Gregoras'ın 1204-1351 yıllarını kapsayan Roma Tarihi ve geç Bizans dönemi için Laonikos Chalkokondyles'i seçtiler. Bu külliyat 1562'de Basel'de yayınlandı. H. Wolf'un ölümünden sonra Historia rerum in Oriente gestarum ab exordio mundi et orbe condito ad nostra haec usque tempora (Doğu İmparatorluklarının Tarihi) 1587'de Frankfurt'ta Sigmund Feyerabend adlı bir kitapçı tarafından yayınlanmıştır. Bkz. Diether Roderich Reinsch, "The History of Editing Byzantine Historiographical Texts", The Byzantine World içinde, ed. Paul Stephenson (Londra ve New York: Routledge, 2010), 438-439. Hans Dernschwam hakkında bkz. Semavi Eyice, "Dernschwam de Hradıczın, Hans", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/dernschwam-de-hradiczin-hans (19.05.2023); Wolf'un 1587'de yayınladığı ve Osmanlı tarihçisi Kâtib Çelebi'nin çevirisini yaptığı eser için bkz. Hieronymous Wolf, Historia rerum in Oriente gestarum ab exordio mundi et orbe condito ad nostra haec usque tempora (Frankfurt, 1587).

9. Hans-Georg Beck, "Hieronymus Wolf", Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben içinde, c. 1 (1966), 169-93, http://opac.regesta-imperii.de/id/1943416.

ği bu külliyat, Selçuklu ve Osmanlı tarihinin önemli kaynaklarının da bulunduğu ilk Bizans kaynakları külliyatı olarak bilinmektedir. Burada Latince *Byzantinae* kelimesini Hieronymus Wolf, Klasik Yunan ve Roma'dan Doğu Roma döneminde yazılmış Yunanca metinleri ayırmak amacıyla kullanmıştır. Bizans metinlerinden, biraz da hamilerinin veya külliyatın elyazmalarını toplayan patronlarının isteğiyle giriştiği çevirilerden Chalkokondyles'in eserine yazdığı önsözde, Bizans imparatorları ve Bizans devleti hakkında okurlarına bilgi vermektedir. Bizans imparatorlarının gerekli harcamalara ihtiyaç duyulduğu zaman cimri, ancak gereksiz masraflarda savurgan olduğunu; üst düzey askerler ve yöneticiler arasında iç çatışmaların günlük rutinlerden olduğunu ve çoğunun hain olduğunu; din adamlarının cahil, kibirli ve korkak olduğunu ve tüm sosyal tabakalarda en iğrenç suçların işlendiğini anlatarak onları Türklerle kıyaslar. Türklerin aksine, sadakat, cesaret ve merhametleri ve erdemleriyle düşmanları tarafından bile övüldüklerini, bütün bu okuduklarından Türklerin çok daha değerli olduğu sonucuna vardığını belirtir.[10] Elbette onun görüşlerinde Chalkokondyles ve diğer son dönem Bizans tarihçilerinin yazdıkları etkili olmuştur. Fakat bir Rönesans aydını olarak Antik Yunan ve Roma'nın ihtişamı ile Bizans kaynaklarında ortaya çıkan manzarayı ayırmak için Latince *Byzantinae* terimini kullanarak bu dönemin metinleri ile Antik Roma'yı ayırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Peki *Byzantinae* ile neyi kastetmektedir? Bu sorunun cevabı ve Bizans'a dönüşme süreci ise İstanbul'un kuruluş hikâyesinde saklıdır.

Bizans kaynaklarına bakıldığında *Byzantion* adını coğrafi bir isim olarak sıklıkla görsek de şehir doğudaki Ortodoks Hıristiyanların kutsal şehir olarak yeni kimlikler kazanmıştır. Bir yandan Roma devlet geleneği ve hukuku, diğer yandan Hıristiyanlık ve kilisede hâkim dil olan Yunancanın kültürel hâkimiyeti zaman içinde imparatorlukta bir dönüşüm yarattı. Dönüşen bu imparatorluğu Roma İmparatorluğu'nun klasik döneminden ayıran çok sayıda farklılık ortaya çıktı. Bu imparatorluğun karakteristik özellikleri, hukuk ve yönetimde Romalı, dil ve yazınsal kültürde Grek, dinde ise Hıristiyan oluşla şekillendi.[11]

Tekrar H. Wolf'e dönersek, Bizans kavramının neden özellikle Roma kavramından ayrı tanımlanmaya çalışıldığını daha iyi anlayacağız. Wolf ile çağdaş tüm Rönesans hümanistleri, yenilenen Avrupa'nın kültür ve uygarlık köklerini klasik metinlerde yani Antik Yunan ve Roma'nın kültürel mirasında buluyorlardı. Bu nedenle ortaçağ boyunca klasik Yunan ve Roma medeniyetinden uzaklaşmış, dindar bir toplum ve yazın dünyası, mimaride, sanatta "gerilemiş" bir Doğu Roma'yı farklı bir tanımla ifade etme ihtiyacı hissetti. Wolf özellikle ortaçağ Yunanca metinleri-

10. Reinsch, "Hieronymus Wolf as Editor and Translator of Byzantine Texts", 51.

11. Elizabeth Jeffreys, John Haldon ve Robin Cormack, "Byzantine Studies As an Academic Discipline", *The Oxford Handbook of Byzantine Studies* içinde, ed. Elizabeth Jeffreys, John Haldon ve Robin Cormack (Oxford 2008), 1.

nin Antik Yunan metinleri olmadığını ya da elyazmalarının ortaçağda kopyalandığını belirtmek amacıyla külliyatına Latince *Byzantinae* adını vermiştir. Amacı Latincenin hâkim olduğu klasik Roma döneminde dolaşımda olan Antik Yunan metinlerini Bizans dönemindeki metinlerden ayırmaktı. Ancak bu *Byzantinae* tabiri özellikle 17. yüzyıl ve sonrasındaki Aydınlanma döneminin meşhur tarihçi ve filologları tarafından yeniden ele alındı.

17. yüzyıldan itibaren başta Fransa olmak üzere Avrupa'da Bizans dönemine dair merak ve araştırmalar artmaya başladı. Özellikle Fransa kralı XIV. Louis'nin emperyal iddiaları, Bizans dönemindeki imparatorluk tarihine ve filolojik çalışmalara Fransız aydınlarının ilgisini yoğunlaştırdı. En erken dönemlerden itibaren, Konstantinopolis'in sahip olduğu antikite ve Ayasofya gibi tılsımlı anıtlar hem Avrupalı hem de Müslüman seyyahların ve bilginlerin ilgisini çeken ilk şey olmuştu. Avrupa imparatorluklarında Bizans'ın temsil ettiği görkemli Roma, evrensel imparatorluk ideolojisine sahip olmasıyla sembolik ve ideolojik bir önem taşıyordu. Bu nedenle özellikle 17. yüzyılda Bizans dönemi elyazması koleksiyonları toplanmaya ve külliyatlar yayınlanmaya başladı. Bizans İmparatorluğu'yla olumlu karşılaştırmaların yapılabildiği XIV. Louis'nin sarayında oluşan ortam, Bizans dönemine ait, özellikle tarihsel metinlerin edinilmesine yönelik ilgiye ve bunlardan kraliyet koleksiyonlarındaki önemli bir kısmının ilk baskılarının yapılmasına yol açmıştır. Venedik'te yeniden basılan bu Paris nüshaları, 19. yüzyılın Bonn Corpus'u tarafından yerleri alınıncaya kadar önemli araçlar olarak kaldı. Paris kütüphanelerinde tutulan elyazmaları, Du Cange'ın *Glossarium mediae et infimae graecitatis (1688)*[12] adlı sözlüğü gibi diğer önemli akademik çalışmalar için de gereken kaynakları sağladı. Bizans çalışmalarına olan entelektüel ilgi, bugüne kadar Sorbonne ve Collége de France'taki önemli çalışmaların temsil ettiği Fransız akademik yaşamında değişmez bir ilgi sahası olarak kaldı. Özellikle Du Cange'ın çalışmaları sonucu Bizans çalışmaları artık filoloji, jenealoji, topografi, nümizmatik gibi tarihin yan dallarını kullanarak Bizans tarihinin çalışıldığı akademik bir disiplinin adı olarak gelişmeye başladı. Bu sayede Fransızcada *Byzance* (okunuşu Bizans) olarak dolaşımda olan terim Avrupa'daki diğer tarih ve filoloji araştırmalarını da belirlemeye başladı. Bu Fransızca Bizans telaffuzunun Osmanlı aydınları tarafından Türkçeye aktarılmasıyla dilimize geçtiği anlaşılmaktadır.

---

12. Charles du Fresne, sieur du Cange (1610-1688): Çalışmalarına Latin ve Yunan dillerinde kendini geliştirerek başladı. Hazırladığı kapsamlı sözlüklerden en önemlisi Latince Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis daha sonraları geliştirilmiş ve 21. yüzyılın başlarına dek kullanılmıştır. Yunanca hazırladığı sözlük de aynı şekilde bugün araştırmalarda başvuru kaynağı olan çalışmalarından biridir. Constantinopolis Christiana isimli topografik çalışmaları ve De familiis Byzantinis adlı Bizans aile genelojisini barındıran çalışmaları, Historia byzantina (Bizans Tarihi) adlı kitabı, Bizans tarihini anlatan önemli eserler arasında sayılır. Ayrıca Bizans tarihi kaynaklarının derlendiği Corpus Byzantinae Historiae adlı eserin yayınlanmasında katkıda bulunmuştur.

Ancak 18. yüzyılın Aydınlanma dönemi Avrupa'sı hem modern tarih metodolojisi hem de tarihsel perspektif bakımından modern tarihçilikte büyük değişim ve dönüşümlerin yaşandığı bir dönemdi. Avrupa'nın Bizans'ı algılayışında köklü değişimler söz konusu oldu. Fransız devriminin etkisiyle politik literatürde, Bizans'ın otoriter ve doğulu özelikleri nedeniyle despotik ve bozulmuş bir imparatorluk olarak tanımlanması eğilimi hâkim oldu. 17. yüzyılda antikite deposu olarak adlandırılan Bizans, 18. yüzyıl literatüründe öteki olarak nitelendirilmeye başladı. Bu dönem Avrupa kavramı ve Avrupa merkezci bakış açısının oluşumunda da bir dönüm noktasıdır. Oryantalist düşünce sisteminin başlangıcı ile Doğu-Batı arasındaki ayrımın belirginleştiği, politik literatürde Osmanlı İmparatorluğu'nun da tıpkı Bizans gibi olumsuzlanarak bir Doğu sorunun parçası hâline getirilmeye başlandığı dönemdir.

Dönemin iki etkili düşünürü Montesquieu (1689-1755) ve Voltaire (1694-1778), Bizans'ı ve tüm ortaçağı küçümseyen ve değersiz olarak niteleyen önyargılarla değerlendirmişti. Bu durum Bizans'a ilişkin olumsuz bir önyargının oluşmasına önayak oldu. Montesquieu ve Voltaire askeri, toplumsal, dini ve sosyal yapılarıyla Bizans tarihini değersiz ve kokuşmuş bir tarih olarak değerlendirdi. Onlara göre Bizans kelimesi sahtekârlık, ikiyüzlülük ve çöküşü ifade ediyordu.[13] Ayasofya'yı ve onu inşa eden Iustinianos'u bile beğenmiyorlardı. Keza Bizans çalışmalarının kurucularından sayılan Edward Gibbon (1737-1794) bir İngiliz aydın ve üst sınıfın temsilcisi olarak *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyişi ve Çöküşü* adlı eserini yazdığında Roma İmparatorluğu'nun bu dönemini her bakımdan bir çöküş olarak görmüştür. Onun bu etkili ve kapsamlı tarih çalışması esasında Bizans çalışmalarının en önemli yapı taşlarından birini oluşturur. Bu dönemi "Bizans" yerine "Roma İmparatorluğu'nun çöküş dönemi" olarak ele alması Bizans teriminin kullanımını ortadan kaldırmamıştır. Tam tersine, Gibbon'ın kapsamlı ve hâlen kullanılan eserinde Bizans dönemi hakkındaki görüşleri kendisinden sonra gelen Avrupalı aydınları, özellikle de Anglosakson dünyayı derinden etkilemiştir. Gibbon, Bizans'ı kalıcı bir uygarlık ve büyüklüğün hiçbir emaresinin olmadığı bir dönem değerlendirmiştir. Ona göre Bizans tarihi rahiplerin, hadımların ve kadınların entrikalarının, saray komplolarının ve nankörlüğün tekdüze bir hikâyesidir. Siyasi kültür açısından rasyonalist bir Avrupa'da, Roma cumhuriyet dönemindeki muhteşem Roma'nın Hıristiyan bir imparatorluk ve kilisenin güçlendiği bir toplumda devletin, toplumun ve ordunun zayıflaması sonucu çöktüğünü savunan Gibbon, kendi dönemindeki aydınlardan pek çok taraftar bulmuştur. 18. yüzyıl boyunca, etkileyici üslubu ve ge-

13. Montesquieu'nün Roma'nın çöküşü ve Bizans hakkında görüşlerini 1734'te açık bir şekilde yayınladığı eseri için bkz. Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, çev. Jehu Baker (New York: D. Appleton and Company, 1889), özellikle 448, 460-461.

niş bir tarihsel dönemi birincil Bizans kaynaklarına dayanarak yazmasıyla Bizans tarihi çalışmalarında dönüm noktası olmuştur. Fransa'da 17. yüzyıldaki romantik bakış açısı yerini Bizans'ın köhnemiş ve Avrupa Aydınlanma döneminin değerlerine tezat bir dönem algısına bırakmıştır. 18. yüzyıl aydınları arasında Bizans'ın mirası konusunda Gibbon etkisi tartışmalara yol açsa da Bizans dönemi üzerine çalışmalar hızlanarak devam etmiştir. Bununla birlikte Batı dünyasında gelişen Bizans çalışmaları disiplini aynı zamanda bir *Byzantinism* fenomeninin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu düşünce için modern bir gösteren olarak Bizans kavramının temel işlevi, gösterileni inşa etmekti. Öncelikle dışlanması ve ötekiliği açısından Bizans tarihi oryantalist tarihyazımının hedeflerinden biri hâline dönüştü. Bizans bir yandan bir disiplin olarak gelişen önemli bir araştırma sahasına dönüşürken aynı zamanda Avrupa tarihinin dışında bırakılan ve pejoratif anlamlar yüklenen bir kavram olarak yerleşiyordu.[14]

Yukarıda bahsettiğimiz, Bizans tarihi külliyatı (*Corpus*) 19. yüzyılda bu kez daha kapsamlı ve titiz bir şekilde yeni bir külliyat hâlinde *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae-Bizans Tarihi Yazmaları Külliyatı* (*Bonn Corpus*'u olarak bilinir) adıyla yayınlandı.[15] Bizans çalışmalarının üzerinde yükseldiği bu külliyat, içerdiği tarih eserleri sayesinde Bizans tarihçiliğinin gelişiminde de çok önemli rol oynamıştır.

Bizans çalışmaları disiplinini oluşturma yolunda belki de en önemli adım 1890'larda Alman Bizantinist Karl Krumbacher (1856-1909) tarafından Münih'te atıldı. Krumbacher aynı zamanda alan üzerinde odaklanan ilk periyodik bilimsel dergi olma özelliğini hâlen devam ettiren *Byzantinische Zeitschrift*'i ve Münih Üniversitesi bünyesinde günümüzde de işlevini devam ettiren Bizans Çalışmaları Enstitüsü'nü kurdu. Kapsamlı eseri *Geschichte der Byzantinischen Litteratur (527-1453)* (Bizans Edebiyatı Tarihi, Münih 1897) içinde, Bizans döneminde yazılmış ve yazma kütüphanelerinde bulunan eserlerin listesi sunup tanıtımını yapmış, içeriklerine ilişkin bilim camiasına bilgi vermiştir.

Bizans çalışmaları son yüzyılın sosyal bilimler alanındaki tüm paradigma değişimlerinden etkilenmiştir. Ancak 19. yüzyılda ve 20. yüzyıl ortalarına kadar pozitivizmin etkili olduğu Bizans çalışmalarında, 1970'lerden sonra görülen postmodernizm, 1990'lardan itibaren yeni tarihselcilik gibi kapsamlı teorik tartışmalar

---

14. Byzantinism (Bizantinizm/Bizansçılık) kavramı hakkında en kapsamlı tartışma için bkz. Dimiter G. Angelov, "Byzantinism: The Imaginary and Real Heritage of Byzantium in Southeastern Europe", *New approaches to Balkan Studies* içinde, ed. Dimitris Keridis, Ellen Elias-Bursać ve Nicholas Yatromanolakis (Brassey's, 2003).

15. Bizans tarih metinlerinin editio princeps neşirlerinin bir külliyat olarak yayınlanması süreci Wolf sonrasında devam etmiştir. Burada tüm yayınları zikretmeden ilgililer için son yıllarda yapılmış bir doktora tezini tavsiye ederim. Bkz. G Della Rocca de Candal, "Bibliographia Historica Byzantina: a Historical and Bibliographical Description of the Early Editions of the Corpus Historiae Byzantinae (1556-1645)," (Yüksek Lisans Tezi, University of Oxford, 2016), 3-23.

görece daha az etkili olmuştur. 20. yüzyıl boyunca Bizans pek çok bireysel becerinin ihtiyaç duyulduğu ve çokdisiplinli bir saha olarak gittikçe bir Bizans çalışmaları sahasına dönüşmüştür.[16]

TÜRK TARİHÇİLİĞİNDE BİZANS VE DOĞU ROMA KAVRAMLARI

Anadolu'ya yerleşen Türk-Müslüman gruplar ve Osmanlılar 13. yüzyıldan itibaren içinde tarihi ve sosyokültürel bilgiler de içeren epik-romans, mit ve efsanelerde Roma imparatorluk geçmişiyle ilgilenmiştir.[17] Bin yıldan uzun politik ve kültürel varlığıyla Roma İmparatorluğu'nun cazibesi bu toprakların fethiyle gelen anlatılarda kendini göstermektedir. Daha sonraki yüzyıllarda Avrupa monarşilerinin evrensel imparatorluk ideolojilerine meşruiyet arayışlarının sonucu olarak batılı araştırmacıların ortaya koyduğu eserler Osmanlı tarihçiliğini de etkilemiştir. Örneğin 17. yüzyılda Kâtib Çelebi *Târih-i Konstantiniyye ve Kayâsıre*'de ve Hüseyin Hezarfen *Tarih-i Düvel-i Rumiyye*'de, Avrupa'da yayınlanmış Bizans kaynaklarına dayanarak Osmanlı'nın Roma geçmişini anlamaya çalışmıştır.[18] Her iki tarihçinin Avrupalı ve Fenerli Rum aydınlarla entelektüel ilişkileri sayesinde Avrupa'daki Bizans incelemelerine olan yakınlığının etkileri bilinmektedir. Ancak Bizans çalışmalarının Osmanlı'daki bu erken ilgisi Avrupa'daki gibi sistematik olmaktan çok uzaktı. Bu nedenle ele aldığımız kavramlar bakımından bilinçli bir tercih yapmadıkları açıktır. İlgilerinin merkezini İstanbul ve Ayasofya tarihi ve efsaneleri oluşturmakla birlikte, doğrudan Bizans kaynaklarından çeviri yaptıkları kısımlarda da her ayrıntıya girmeden kendi okurlarının ilgilerine odaklanırlar.

Hezarfen, eserinin Osmanlı hariciyesinde görev yapan bir dragoman (tercüman) olan Panayotis Nikousios'un kütüphanesinden aldığı bir Bizans kaynağının tercümesine dayandığını söyler. Diğer bir eseri olan *Telhîsu'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i*

16. Jeffreys vd. "Byzantine Studies As an Academic Discipline",

17. Bkz. Stephanos Yerasimos, *Konstantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: İletişim Yay., 1993). Buket Kitapçı Bayrı, "Homo Byzantinus in Late Medieval Turkish Muslim Warrior Epics," Revue des études byzantines 77 (2019), 117-147; Buket Kitapçı Bayrı, Warriors, Martyrs, and Dervishes. Moving Frontiers, Shifting Identities in the Land of Rome (13th–15th Centuries) (Leiden: Brill, 2020).

18. Bu iki tarihçi de Avrupa'da yayınlanmış Bizans külliyatının Latince ve Yunanca yayınlarından Türkçeye tercümeler yaparak başka saiklerle de olsa Bizans çalışmalarının bir nevi öncüsü sayılırlar. Eserlerinden bazıları için bkz. Mücteba İlgürel, "Hüseyin Efendi, Hezarfen", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/huseyin-efendi-hezarfen (31.05.2023). Kâtib Çelebi, Târih-i Konstantiniyye ve Kayâsıre, ed. İbrahim Solak (Konya: Gençlik Kitabevi, 2009). Ayrıca her iki tarihçinin eserlerinin içeriğinin incelendiği yeni yayınlar için bkz. Cumhur Bekar, "Hezarfen Hüseyin'in Evrensel Tarihinde Yeni Bir Bizans ve Konstantinopolis Algısı", XVII. Türk Tarih Kongresi, Ankara: 15-17 Eylül 2014: Kongreye Sunulan Bildirler, vol. IV.-I. Kısım (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 17–38. Levent Kayapınar, "Türkiye'de Bizans Araştırmalarının Öncüsü Olarak Kâtib Çelebi," Uluslararası Kâtib Çelebi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri (İzmir, 26-28 Mart 2015), 191-233.

Osman'a da yine Konstantinopolis'in tarihini anlattığı bir bölüm eklediği görülür.[19] Araştırmalara göre 12. yüzyıl Bizans tarihçilerinden Cedrenus'un anlatısından bina ettiği Roma ve Bizans tarihinde, okuruna Truva Savaşı ile başlattığı hikâyenin Roma tarihi kısmına geldiğinde bir ekleme yaparak Romulus'un kardeşini öldürdüğünü ve Roma'yı başkent yaptığını, burada yaşayan halkın Rum (Roman) olarak çağrıldığını, daha sonra Roma'dan Konstantin ile beraber Konstantinopolis'e gelen halka da Rum dendiğini ve mevcudiyetlerinin devam ettiğini söyler. Bu kısım, Hezarfen'in Roma tarihi anlatısı boyunca metne müdahale ederek kendisinin yorumda bulunduğu tek yerdir. Böylece daha eserinin başında İstanbul'daki Rumların daha Truva'dan başlayarak Roma'dan geldiğini açık bir biçimde ifade eder. Bu aynı zamanda Rum kimliği üzerine de ayrıntılı bir açıklamadır.[20] Hezarfen'in Antik Roma tarihini kısaca anlatarak I. Konstantinos'un Konstantinopolis'i kurması ve efsaneler üzerine kurgusuyla Roma tarihinden Bizans dönemine uzanan yeni bir tarihsel dönemi anlattığı açıkça anlaşılır.[21] Onun yukarıda bahsedilen Rönesans aydınlarına ait bilinçli terminoloji ve tarihsel perspektifle ilgisi olduğunu iddia etmek güçtür. Bizans kavramını aktarırken İstanbul'un kuruluş hikâyesinden gelen ve belli ki bir Bizans kaynağından alınan hikâyeden öte gitmez. Hezarfen'in İstanbul'un kuruluşuna dair hikâyeyi tarihsel bir temel üzerine oturttuğuna ve terminolojiye dikkat ederek kavramları yerli yerinde kullandığına kanıt *Telhîsu'l-Beyân* adlı eserinde de açıkça görülür. Burada Yunanca bilen birinden yardım aldığı da Konstantinopolis kelimesinin kökenine vurgu yapmasından anlaşılmaktadır: "...Milad-ı İsa'nın üç yirmi dört sene... ve namını Konstantiniyye kodu. Ba'dehu Roma'dan ve sair vilayetlerden ekâbir ve tüccar getürüp, ma'mûr eyledi... Asıl ismi Konstantinopoli'dir. Poli deyü şehre derler. Ya'ni 'Konstantin'in şehri' demektir."[22] Yine *Tenkihü't-Tevarih-i Müluk* adlı eserinde Antik Yunan, Roma ve Bizans dönemini "Fî zikr-i zuhûr-ı devlet-i Yûnaniyye der vilâyet-i Rûm hâlen ki Kızıl Elma demekle meşhur" ve Bizans dönemini "der zikr-i ba'zı hükemâ-i yunan fî zikr-i devlet-i pâdişâh-ı rum der İstanbul ve ibtidâ-i binâ-i Kostantiniyye"[23] başlıkları altında yazmıştır. Hezarfen'in Rum, Rum devleti ve Yunan kavramlarını birbirinden ayırabildiği ve Bizans döneminin farklılığının bilincinde olduğu aşikârdır. Ancak her ne kadar Hıristiyan devletlerin tarihine ilişkin kullandığı Yunanca ve Latince eserler için İstanbul'daki

19. Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhîsu'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman*, ed. Sevim İlgürel (Ankara: TTK, 1998), 10-11.

20. Bekar, "Hezarfen Hüseyin'in Evrensel Tarihinde Yeni Bir Bizans", 22.

21. Bekar, "Hezarfen Hüseyin'in Evrensel Tarihinde Yeni Bir Bizans", 23-25.

22. Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsu'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman, 45-47.

23. Süleyman Lokmacı, "Hezârfen Hüseyin Efendi'nin Tenkîh-i Tevârih-i Mülûk İsimli Eserinin Fransız Milli Kütüphanesinde Supplement Turc 137 Arşiv Numarası ile Kayıtlı Nüshası Üzerine", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5, sy. 43 (Nisan 2017), 233.

Rum dragoman dostları Panayot Efendi ve Ali Efendi'den yardım aldığını ifade etse de Bizans kavramının Avrupa'daki kullanımını henüz Türk tarihçiliğine doğal olarak aktarmış görünmüyor. Aslında hem Hezarfen hem de Kâtib Çelebi'yi önemli kılan, Osmanlı tarihçilik geleneği dışına çıkarak Konstantiniyye diye adlandırdıkları şehrin ve Ayasofya'nın Osmanlı tarihçiliğinde efsanelere dayanan hikâyesini Avrupa kaynaklarına göre yazma girişimleridir. Avrupa'da yayınlanan Yunanca ve Latince Bizans kaynakları tercümeleriyle mevcut efsaneler yerine daha doğru bilgiye dayanan bir tarih yazmaya çalıştıklarını söyleyebiliriz.

17. yüzyılın özellikle ikinci yarısıyla birlikte Osmanlıların kendi dışındaki dünyaya, kendileri dışında üretilen bilgiye olan ilgi ve merakının arttığı bilinmektedir.[24] Kâtib Çelebi'ye baktığımızda, Avrupa'daki şekliyle Bizans ve Roma ayrımının bilinçli bir biçimde kullanıldığına dair herhangi bir emare görmeyiz, ancak yine de çevirisini yaptığı eserlerdeki bu ayrımın farkındadır. Kâtib Çelebi, Wolf'un külliyatı temel alınarak 1587'de yayınlanmış *Historia rerum in Oriente gestarum ab exordio mundi et orbe condito ad nostra haec usque tempora* (Dünyanın Başlangıcından ve Kuruluşundan Günümüze Kadar Doğu'daki Olayların Tarihi) adlı eserinden yaptığı tercümeyi –eserinin girişinde bu eserden faydalandığını belirterek– izah ederek başlar. V. Ménage, *Târih-i Konstantiniyye ve Kayâsıre*'nin Bizans kaynaklarından Ioannes Zonaras, Niketas Choniates, Nikephoros Gregoras ve Laonikos Chalkokondyles'in tarihlerinden oluştuğunu ilk kez duyurmuştur.[25]

Bu eserle birlikte Çelebi'nin diğer eserleri üzerine çok sayıda inceleme yapılmıştır. Hezarfen ile birlikte Avrupa'daki Yunanca ve Latince kaynaklardan haberdar,[26] 17. yüzyılın evrensel tarih yazma geleneğinin gerektirdiği bilgi birikimine sahip en önemli tarihçilerden biri olarak Yunan, Roma (Rum) ve Bizans kavramlarını kullanır. Ancak Bizans kavramını hâlen İstanbul'un kuruluşu meselesi vesilesiyle "Bizansiyum" şeklinde, "Konstantiniyye" yerine kullandığı açıkça anlaşılmaktadır.

---

24. Gottfried Hagen, "Afterword", *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*, ed. Robert Dankoff (Leiden, Boston: Brill, 2004), 215 vd.

25. Kâtib Çelebi'nin kaynakları üzerine Türk Tarih Kurumu tarafından ölümünün üç yüzüncü yıldönümü nedeniyle hazırlanan Kâtib Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler (Ankara: TTK, 1957) adlı eserde Orhan Şaik Gökyay'ın İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi'nde bulunan Kâtib Çelebi yazması üzerine yazdığı incelemeye V. Ménage'ın bu eseri tanıttığı kısa yazısında Çelebi'nin hangi Bizans kaynaklarında faydalandığını yazmıştır. Bkz. Victor L. Ménage, "Kâtib Celebiana", Bulletin of the School of Oriental and African Studies 26, sy. 1 (1963), 173-174.

26. Osmanlı tarihçiliğinin 17. yüzyıldaki dönüşümü ve entelektüel kaynakları üzerine bkz. Bernard Lewis, "The Use by Muslim Historians of Non-Muslim Sources", Historians of the Middle East, ed. Bernard Lewis ve P.M. Holt (Londra: Oxford University Press, 1962), 186. 17. ve 18. yüzyıllardaki Osmanlı tarihçilerinin Bizans bilgisi ve eserlerinin Bizans çalışmaları bakımından tahlili için bkz. Kılıç Yıldız, "Byzantium Between 'East' and 'West'", 48-60; Gottfried Hagen, "Katib Çelebi", Historians of the Ottoman Empire içinde, C. Kafadar, H. Karateke, C. Fleischer, (https://www.academia.edu/3488778/Historians_of_the_Ottoman_Empire_K%C4%81tib_%C3%87elebi?auto=download. Son erişim: 23.05.2023)

Hem Kâtib Çelebi hem de Hezarfen, Osmanlı tarihçiliğinde gelenek olduğu üzere Rum, Romaniler gibi kavramları kullanmaktadır. Kâtib Çelebi'den bazı örneklere bakıldığında Bizanslılar için Romaniler (Romalılar) kavramını kullandığı görülür: "...Bunun asrında Dalmasia dahi Romaniler saltanatı hükmünden çıktı. Bunun mühim işi babasını padişah idenleri ve Lio katilleri katl oldu."[27] Yine başka bir alıntıda *Buzuntiye* ve *Buzantis* kavramını İstanbul'un Konstantinopolis olmasından önceki tarihini anlatırken kullanmaktadır.[28]

17. yüzyılın iki önemli Osmanlı tarihçisinin, H. Wolf'tan sonra biriken ve Bizans külliyatı olarak Avrupa'da önemli bir mesafe kaydetmiş olan Bizans çalışmalarından kavramsal açıdan çok etkilenmediğini iddia etmek hatalı olmayacaktır. Her ikisinin Yunanca ve Latince kaynakları kullanarak Türk tarihçiliğine bir yenilik getirdiği gerçektir. Bunu yaparken, doğru bilgi üzerine tarih bilgisi inşa etme kaygısı güttükleri de açıktır. Bu nedenle hilkat takvimi, miladi takvim gibi kronolojiyi önemsemektedirler; Antik Yunan ve Roma'nın külliyatının ve tarihinin, Roma'nın çöküşü, İstanbul'un kuruluşu ve Hristiyanlık ile Roma'da yeni bir dönemin başladığının farkındadırlar. Ancak bu dönemi Bizans olarak adlandırmak yerine imparatorluğun onlar için bilindik ve doğal adı olan Rum (Roma) kavramını kullanmaya devam ettiklerini görüyoruz. Burada İstanbul'un kuruluşunu ve tarihini özel olarak önemsedikleri bir gerçektir. İmparatorluğun merkezi ve fethedilmiş şehrin kuruluşu ve efsanelerine yeni bilgiler ekleyerek tarihini yeniden yazmakla ilgilendikleri açıkça görülmektedir. Osmanlı tarihçilerinin tarih inşa etme gayeleri ile dönemin Avrupalı aydınlarındaki tarih inşasının gayeleri farklı olduğundan, bunlardan işlerine yarayanları aldıklarını iddia edebiliriz. 17. yüzyılın tarihçileri kavramsal açıdan bir değişim olduğunun farkındadır, fakat terminoloji kullanımı bakımından bir değişikliğe gitme ihtiyacı hissetmediklerini ifade edebiliriz.

18. yüzyıl Osmanlı'sında, Aydınlanma dönemi Avrupa'sının despotik ve köhnemiş Bizans algısına rağmen, Fener Rumları Bizans çalışmalarıyla ilgilenmeye başlar. Osmanlı'da batılılaşma çabalarının başladığı bu dönem, Ortodoks Rus gücünün yükselişi, Osmanlı-Rus Savaşı (1768-1774), Fransız İhtilali gibi pek çok

---

27. Kâtib Çelebi, *Târih-i Kostantiniyye ve Kayâsire*, 17.

28. "Vefât-ı Herakyâl-mülûk ba'zı rivâyetde zü'l-kifl bunlardır ve zuhûr-ı Omîrus ez-şu'arâ-i Yunân minhu hükemâ makâm-ı temsîl ve istişhâdda mezbûrun şi'irini inşâd iderlerdi târîh-i hükemâda mestûrdur li Eflâtun evâil talebde mezbûra taklîd itmişdir ba'dehu gördü ki Sokrat şi'ri zemm idüb taleb-i ma'rifet-i hakâyık-i eşyâ evlâdır şi'rin hakikati yok mehaz-ı hayâl andan istifâde-'i hakâyık muhaldir dir idi pes tarîki şu'ara koyub taleb-i ma'rifet-i 'ilm-i ilahî oldı sene 4757 Binâ-'i Buzuntiye ya'ni İstanbul sabıkan Yankomodya nâmına binâ olunub zelzele ve hasf ile harâb oldukdan sonra Buzantis yapub ismiyle tesmiye itmişdir minhu Kostantîn binâsı bu binâdan 975 sene sonradı." Bu tercümeyi nadir bir basma eserden Kâtib Çelebi'nin *Takvîmü't-tevârih=Tabulae chronologica, Constantinople*, 1733, s. 6'dan aktaran makale için bkz. Haşim Koç, "XVII. Yüzyılın Ortasında Osmanlı Coğrafyasından Antik Dönemlere Bir Bakış: Kâtib Çelebi'nin Eserlerinden Seçmeler", *Doğu Batı* 10, sy. 40 (Ocak 2007), 273.

dönüştürücü dış politik gelişmeyle Osmanlı tarihçiliğinin zayıfladığı bir döneme tekabül eder. Fenerli Rumların İstanbul'da sanat, kültür, mimari gibi alanlarda Bizans'a ilgileri bu tarihsel arka planla da ilintilidir. Avrupa'da ise dönem boyunca giderek yükselen ve yerleşen Bizans'ın doğuya ait ve otoriter bir imparatorluk olduğuna, bu imparatorluğun despotikliğine ve Antik Roma'nın ve bozulmuş ve çökmüş bir dönemini temsil ettiğine dair görüşler öne çıkmaya başlar. 16. yüzyıl Rönesans Avrupa'sında bir antikite deposu olduğu düşünülen Bizans'ın 18. yüzyılda Avrupa'nın ötekisi olarak değerlendirildiği görülür. Bu aynı zamanda Avrupa merkezci bakış açısının oluştuğu, Oryantalistlerin Doğu ile Batı arasındaki ayrımı belirginleştirdiği, literatürde Osmanlılar ile Bizanslıların aynı doğunun bir parçası olarak olumsuzlandığı bir tarih anlayışının belirdiği dönemdir. 18. yüzyıl Osmanlı'sına baktığımızda özellikle İstanbul'da Bizans kültürünün adeta yeniden canlandığını görürüz. Bu ilgi İstanbul'da Fenerli Rumların etkisiyle sınırlıdır. Soyağaçlarını son Bizans sülalesine kadar dayandıran Fenerli zengin ve nüfuz sahibi ailelerin Osmanlı sarayındaki nüfuzlarının etkisi ve Avrupa ile kurdukları ticari ve kültürel bağlar onların Bizans geçmişine ilgisini artırmıştır. 19. yüzyıl yoğunlaşarak devam eden tarih ve ideolojiler üzerine canlı bir fikri hayatının olduğu, Bizans geçmişinin keşfedilmeye, bugünkü Bizans algısının da oluşmaya başladığı dönemdir.

Tanzimat sonrasındaki Türk tarihçiliğinin ilgisine mazhar olmadan önce Bizans araştırmaları Osmanlı Rumları ilk bilimsel çalışmaları yayınlamaya başladı. 1821'de Yunan isyanının baskılayıcı ortamına rağmen Bizans geçmişine artan ilgilerini yüzyıl boyunca devam ettirdiler. En erken çalışma 1830-1834 yıllarında İstanbul patriği olan Konstantinos (1770-1859) 1820 yılında Rumca yazdığı ve *Heyet-i Sabıka-i Konstantiniyye* adıyla 1861'de Türkçeye çevrilen eseridir.[29] Aynı cemaatin üyesi Kostantinidi Paşa'nın (Aleksander Konstantinides) Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin çıkardığı *Mecmua-i Fünun* dergisindeki tefrikaları Ceride-i Havadis Matbaası'nda *Tarih-i Ayasofya* (1868) adıyla kitaplaştırılarak yayınlandı.[30] 1861'de kurulan ve Sy-

29. Bu kitap İstanbul'un Bizans dönemine ait tarihsel topografyasını ve mimari dokusunu, Osmanlı döneminde geçirdiği değişimle birlikte ele alan ilk Osmanlıca eserdir. Orijinali 198 sayfa olan eserin Türkçe tercümeleri 39 ve 64 sayfa olarak özet çeviri şeklinde tefrika hâlinde sonra da kitap olarak Tercüman-ı Ahval gazetesi tarafından basılmıştır. Semavi Eyice, "İstanbul'un Fethinden Önceki Devre Ait Eski Eserlerine Dair Eski Bir Kitap Hakkında," İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi 5 (1954), 85-90. Kitabın Osmanlıca baskısını Şevket Rado sadeleştirerek derleme olarak yayınlamıştır. Bkz. Şevket Rado (ed.), Fatih Sultan Mehmet İstanbul'un Alınışı-Eski Hali ve Türkler İstanbul'a Neler Getirdiler? Albert Gabriel, Joseph von Hammer–Kostantiyüs (İstanbul: Rado Yay., 1981). Heyet-i Sabıka-i Konstantiniyye'nin detaylı incelemesi için bkz. Haris Theodorelis-Rigas ve Firuzan Melike Sümertaş, "Archaeology as an Epic: Language, Transmission and Politics in the Editions of Patriarch Konstantios I's Konstantinias," Following the Traces of Turkish-Speaking Christians in Anatolia, ed. Evangelia Balta, c. 1 (Cambridge, MA: Harvard University, The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 2021), 103-136.

30. Rum cemaatinde ve devlet bürokrasisinde itibarlı biri olan Konstantinides Paşa, Rumların Osmanlıca öğrenmesi için gramer, sözlük ve ders kitapları hazırlamıştır. Bkz. Johann Strauss, "The Mil-

llogos olarak bilinen İstanbul Helen Edebiyat Cemiyeti (Hellenikos Philologikos Syllogos), Osmanlı Rumlarının Avrupa'daki tarih tartışmalarını takip ettiği, çok sayıda makale ve haberle İstanbul'un Bizans geçmişini bağımsız Yunanistan'a bağlayan Yunan tarih yazımının etkisindedir.[31] Syllogos'un üyeleri arasında Philipp Anton Dethier gibi yabancıların yanı sıra diğer Hıristiyan gruplar, İbrahim Edhem Paşa ve Münif Paşa gibi Osmanlı Müslüman aydınları da bulunmaktaydı. Osmanlı Müslüman aydınlarının kurduğu Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye ve dergisi *Mecmua-i Fünun* ise Syllogos'a benzerliğiyle dikkat çekse de sadece beş yıl yaşamıştır.[32]

Tanzimat aydınının Bizans çalışmalarında iki ayrı yaklaşım göze çarpmaktadır. İlki, Avrupa'dan çeşitli biçimlerde ulaşan yeni tarihsel bilginin çerçevesinde, nesnesi İstanbul ve İstanbul'daki Bizans fiziksel mimarisi olan yeni yaklaşımdır.[33] Yüzyıllardır doğal çevrelerinde birlikte yaşanan Bizans eserleri, artık bir nesne olarak Osmanlı geçmişini işaret eden önemli belgeler olarak görülmeye başlanmıştır. Arkeoloji, sanat tarihi ve mimarlık tarihi çalışmalarında bu yaklaşımın hâkim olduğunu ifade edebiliriz. Diğer yaklaşım ise Bizans'ı, Osmanlı öncesi geçmişe duyulan meraktan ziyade Avrupa'daki oryantalist tarihyazımına meydan okuma gayesiyle kurgulanan tarihin bir parçası olarak incelemek olmuştur. Diğer yandan Avrupa'da güçlenen şarkiyat araştırmaları arasında Avusturyalı Joseph von Hammer-Purgstall'ın *Geschichte des osmanischen Reiches* (1827-35) ve Zinkeisen'in Bizans kaynaklarına daha fazla yer veren eseri *Geschichte des osmanischen Reiches* (1840-62) zengin kaynak ve metodolojileriyle Osmanlı tarihçiliğini derinden etkilemiştir. Bu eserlerden haberdar olan Ahmed Midhat Efendi, Necip Asım ve Mehmed Arif gibi tarih yazarları Gibbon'ın *The Decline and Fall of the*

---

lets and the Ottoman Language: The Contribution of Ottoman Greeks to Ottoman Letters (19th–20th Centuries)," *Die Welt des Islams* 35, no. 2 (1995), 227-228.

31. Haris Eksertzoglou, Osmanlı'da Cemiyetler ve Rum Cemaati, Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyesi, çev. Foti Benlisoy ve Stefo Benlisoy (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2004); Paul Moraux, Bibliothèque de la Société Turque d'histoire. Catalogue des manuscrits grecs: fonds du syllogos (Ankara: TTK, 1964); Elçin Macar, "İstanbul'dan Ankara'ya: İstanbul Helen Edebiyat Cemiyeti (Syllogos) Kütüphanesi'nin İzinde," İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimleri Dergisi 12, sy. 23 (Bahar 2013), 139-49. Syllogos'un Bizans çalışmalarına katkısı üzerine en son çalışma için bkz. George Vassiadis, "Monuments, Manuscripts, and Memories: The Greek Philological Syllogos of Constantinople and the Emergence of Byzantine Studies in Istanbul", *Discovering Byzantium in Istanbul: Scholars, Institutions, and Challenges, 1800–1955* içinde, ed. Olivier Delouis ve Brigitte Pitarakis, Istanbul Research Institute Publications 48, Symposium Series 3, İstanbul 2022, 98-127.

32. Osmanlı son döneminde ortaya çıkan bu tür cemiyet ve dergiler batıdaki bilimler akademisi modelini veya Syllogos gibi toplumun eğitim ve kültürünün gelişimini hedeflememiştir. Daha ziyade Avrupa bilimini yeni eğitimli ve entelektüel kesimlere tanıtmaktan ibaret kalmıştır. Bu konuda detaylı değerlendirmeler için bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Cemiyet-i İlmiye ve Mecmua-i Ulûm," Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri içinde, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1987), 200-220; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri," X. *Türk Tarih Kongresi* (Ankara: TTK, 1994), 2167-2189.

33. Akyürek, "Tanzimat Döneminde Mimarlığın Değişen Bilgisi," 113.

Roman Empire ve Pierre Grenier'in *L'empire byzantin: son évolution sociale et politique* adlı eserleriyle Bizans geçmişine dair ilgilerini artırdılar; Bizans ve Osmanlı karşılaştırması yapmaya giriştiler. Bu tarihçilerin her biri evrensel ve çizgisel bir tarih yazımının Avrupa'daki örneklerini esas alarak, eski geleneklerin ve uzak geçmişin sadece sürekli ve doğrusal bir tarih yazımı için değil, imparatorluğun gittikçe azalmakta olan siyasi meşruiyetini sağlamak için de önemli olduğunun farkındadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihsel meşruiyetinin en mühim aracı olarak tarih inşasının önemi, Tanzimat ve sonrasındaki Osmanlı saray ve bürokrasisi tarafından da anlaşılmıştır.[34] Daha da önemlisi, imparatorluğun son dönemindeki tarihsel ve politik koşulların etkisiyle, imparatorluğun çöküş nedenlerini anlamaya ve çözüm aramaya yönelen tarihçiler için Bizans tarihi kullanışlı bir araç olmuştur. Bizans ve Osmanlı'nın imparatorluk yapısından kaynaklı ortak özelliklerini ortaya koyan bu çalışmalar, Osmanlı'nın Bizans mirasının önemine de işaret eden ilk çalışmalar olarak değerlendirilebilir.[35] Bu dönemin en önemli sonucu, 19. yüzyılda Osmanlı'dan kopmaya başlayan bölgelerde yeni ulus devletlerin ortaya çıkışıyla Osmanlıları da kimlik arayışına itmesidir. Müslüman Türk kimliğini oluşturma çabalarının en önemli aracı olarak tarih inşa etme arayışı içindeki Osmanlı aydınları arasında Bizans'a bakış açısında farklılıklar olduğu görülür. Yüzyılın sonlarına doğru Türkçülük, Osmanlıcılık gibi akımların etkisinde, Gibbon, Montesquieu, Voltaire gibi Aydınlanmacıların bakışını tevarüs eden Osmanlı aydınlarının önemli bir bölümü, çöküşün müsebbibi olarak Osmanlı'nın devraldığı Bizans mirasını sorumlu tutar. Mizancı Murad gibi Türkçülük akımının temsilcilerinin bu bakış açısının oluşmasında İstanbul'un içinde bulunduğu çokkültürlü ortamın da etkisi vardır.[36] Öte yandan bir grup Osmanlı aydını ise bu kimlik arayışına farklı bir noktadan bakmış ve Bizans'ın İstanbul'daki somut mirası üzerinden temsil ettiği değerleri, devralınan kültürel mirasını anlamaya ve sınıflandırarak toplumu bilgilendirmeye yönelmiştir.

---

34. Tanzimat'ın en etkili bürokratı Mustafa Reşit Paşa tarafından 1851'de kurulan Encümen-i Daniş, 1862'de lağvedilene kadar Darülfünun için tarih ders kitapları hazırladı. Tarihçi Ahmed Cevdet'in meşhur Tarih-i Cevdet'i bu maksatla yazılmıştı. 1909'da kurulan Tarih-i Osmani Encümeni de bizzat Sultan V. Mehmed'in himayesinde olması nedeniyle modern tarih metotlarına olan ilgiyi göstermektedir. Bkz. Cemal Kafadar ve Hakan Karateke, "Late Ottoman and Early Republican Turkish Historical Writing," *The Oxford History of Historical Writing*, 1800-1945, ed. Stuart Macintyre, *Juan Maiguashca ve Attila Pók*, c. 4 (Oxford: Oxford University Press, 2011), 563-571.

35. Son dönem Osmanlı tarihyazımında Roma ve Bizans dönemi üzerine yaklaşımların analizi için bkz. Michael Ursinus, "Byzantine History in late Ottoman Turkish Historiography," Byzantine and Modern Greek Studies 10, sy. 1 (1986), 211-222; Michael Ursinus, "'Der schlechteste staat': Ahmed Midhat Efendi (1844-1913) on Byzantine Institutions," Byzantine and Modern Greek Studies 11, sy. 1 (1987), 237-244; Michael Ursinus, "From Süleyman Pasha to Mehmet Fuat Köprülü: Roman and Byzantine History in Late Ottoman Historiography," *Byzantine and Modern Greek Studies* 12, sy. 1 (1988), 305-314.

36. Birol Emil, *Son Dönem Osmanlı Aydını Mizancı Murad Bey* (İstanbul: Kitabevi Yay., 2009), 490-497.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı tarihçilerinin farklı amaçlarla Roma ve Bizans kavramını artık daha kesin bir ayrıma tabi tuttuğu görülür. Namık Kemal'den itibaren Doğu Roma ya da eski Türkçesi ile Şarki Roma, Ahmed Midhat Efendi ile devam eden, Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihini Roma, İslâm tarihi ve Bizans dönemini kapsayacak bir sürekliliğin parçası olarak değerlendiren Osmanlı tarih yazımı üzerinden ele alınmıştır. Bu tarihçilerin temel amacı okurlarına Roma ve Bizans hakkında kapsamlı bir genel bakış sunarak Osmanlı medeniyetinin kuruluş dönemini, kültürel ve politik bağlarını geniş tarihsel bağlamı içine yerleştirebilmektir. Burada hem Roma dönemi hem de İslâm tarihi kronolojik olarak ele alınırken Bizans döneminin ayrı bir şekilde değerlendirildiğini görmekteyiz. Hayrullah Efendi, Ahmed Midhat Efendi ve Namık Kemal'in Türklerin kökeni ve süreklilik meselesini dönemin Avrupalı tarihçilerine benzer şekilde Osmanlı tarihi içinde ele alması, bu süreklilikte Bizans tarihine yönelik ilgilerinin temel sebebi gibi görünmektedir. Dolayısıyla Avrupa'daki Bizans çalışmalarının etkilerini giderek Osmanlı tarihçileri arasında ilk olarak bu isimlerde görürüz. Bu çalışmalar Ahmed Midhat Efendi gibi Osmanlı İmparatorluğu ile Roma ve Bizans İmparatorluğu'nu karşılaştırmalı olarak değerlendiren Osmanlı tarihçileri için Bizans tarihini daha da önemli kılmıştır.[37] Kavramsal açıdan Roma, Bizans ve Yunan (Grek) ayrımını yapabilecek, Şarki Rum kavramının Bizans için kullanıldığının farkında olunan yeni bir dönemi işaret eder. Bizans İmparatorluğu'nun gerileme ve çöküş paradigmasını Osmanlıların yükselişi ve Rum Ortodoks kilisesinin hamiliğini alma süreciyle tarihsel meşruiyeti pekiştirecek bir manivela olarak kullanır. Bu dönemde artık Bizans kavramını tercih eden ve çoğunlukla Avrupa'dan tercümeler kullanan Celal Nuri (İleri) (1881-1938) 1912'de yayınladığı *Tarih-i Tedenniyyat-i Osmaniye Mukadderat-i Tarih* adlı kitabının yanı sıra Roma ve Osmanlı Devletleri Arasında Mukayese-i Tarihiye, Kadim Yunanistan, Bizans ve Osmanlı Devleti, makaleleri, 1917'de yazdığı Rum ve Bizans'ta döneminin tarihçileri arasında Bizans kavramını net ve açık ifadelerle kullanarak Ahmed Midhat'ın karşılaştırmalarını devam ettirmiştir.[38] Celal Nuri, *Rum ve Bizans*'ta "Roma ve ona halef olan Bizans tarihlerini bilmek, tarih-i Osman-i meraklıları için önemlidir. Bu nedenle her iki tarihi mütevaziyen tedvin ve bundan sayan-ı istifade netayic çıkarmak asıl amacımızdır, lakin bu iş zannedildiği kadar kolay değildir"[39] ifadeleriyle bu karşılaştırmayı yaparken, tüm eserlerinde yer verdiği Bizans kavramını çöküşündeki sebeplerin Osmanlı'nın çöküşünde de etkili olduğu

37. Ahmed Midhat Efendi'nin *Mufassal Tarih-i Kurun-i Cedide* adlı üç ciltlik eserindeki Bizans ve Osmanlı karşılaştırmaları için bkz. Ursinus, "Byzantine History", 215-219.

38. Celal Nuri, *Tarihi-Tedenniyat-ı Osmaniye, Mukadderat-ı Tarihiye* (İstanbul, 1331 [1912-1913]). Ayrıca yorumlar için bkz. Ursinus, "From Süleyman Pasha", 312. Ayrıca bkz. Celal Nuri (İleri), Uygarlıklar Çatışmasında Türkiye, çev. Mahir Aydın (İstanbul: Togan Yay., 2008). Tufan Buzpınar, "Celal Nuri's Concepts of Westernization and Religion", Middle Eastern Studies 43, sy. 2, 247-258.

39. Celal Nuri, Rum ve Bizans (İstanbul, Konstantiniyye: Cemiyet Kütübhanesi, 1917), 54.

şeklindeki görüşünü ispata girişir. Onun kanaatine göre Osmanlı'nın son dönemindeki yozlaşma ile Bizans'ın çöküş sürecindeki yozlaşmış ve despotik yapısı benzerdir.[40] Avrupa'daki Aydınlanma dönemi tarihçilerinin görüşlerini yoğun bir tercümeyle aynen aktaran ve fikir yürüten Mehmed Murad eserlerinde Bizans, Rum ve Yunan ayrımı ile bu kavramların Batı'daki karşılıklarının farklılıklarının farkındadır. Mehmed Murad, *Tarih-i Umumi* adlı eserindeki "Şarki Roma veya Rum veyahud Bizans İmparatorluğu, Garb İmparatorluğunun çöküşünden sonra bin sene daha yaşamıştır. Şu kadar ki, bu yasayışı beşeriyat namına bir leke ilave etmekten başka bir ise yaramamıştır"[41] ifadesiyle farkındalığını açıkça göstererek Aydınlanma düşünürleri gibi Bizans tarihini siyasi çatışmalar, savaşlar ve kargaşadan ibaret olarak tanımlar.[42] Celal Nuri'den Mehmed Murad'a kadar, her biri Roma ve Bizans tarihi bilgisini almış, Avrupa tarihçilerinin kavramsal yaklaşımının temelinde yer alan Avrupa'nın tarih ve kimlik inşası yerine Osmanlı aydınlarının Osmanlıcılık, Türkçülük gibi akımların getirdiği yeni tarih inşasını Osmanlı'nın çöküşünü açıklamanın kullanışlı bir yolu olarak görmüştür. Bu bağlamda 18. yüzyılın Avrupa'daki olumsuz imajının, bazen Osmanlı'nın kuruluşunun ve parlak dönemlerinin meşruiyetine zemin, bazen de imparatorlukları karşılaştıran bir metodolojinin parçası olarak incelendiği görülmektedir. Bu nedenle son dönem Osmanlı aydınlarında Avrupa'da olduğu gibi yekpare ve homojen bir Bizans algısı ve bilgisinden söz etmek zordur. Tanzimat sonrası gelişen Osmanlıcılık, tarih, kimlik ve tarihyazımı metotlarındaki değişimler, 1821 Yunan isyanı ve yüzyıl boyunca Rum azınlığın, Balkan milletlerinin kimlik ve tarih inşası, Osmanlı düşünürlerinin de Bizans'a bakışını, kavramlara yüklenen anlamları değiştirmiştir. Nitekim 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılın başlarını kapsayan dönemde Bizans mirasına Osmanlı tarihinin bir parçası, kültür, sanat ve siyasetinin önemli bir bileşeni olarak bakan; sanat, mimari ve özellikle de İstanbul'daki doğal Bizans çevresine merak ve sempati besleyen aydınların varlığı da bir gerçektir. Bu tip aydınlar arasında Bizans bilgisini artırmanın yollarından biri Avrupa'daki yayınlardı, fakat aynı zamanda Bizans mimari mirasını İstanbul'da keşfetmenin, Osmanlı'daki müzecilik ve arkeoloji faaliyetlerinin etkileri de söz konusudur. Bizans mirası üzerine bilgi üretiminde Celâl Esad [Arseven] (1876-1971), tarihçi ve Darülfünun müderrisi Ahmed Refik [Altınay] (1880-1937) ve Mehmed Ziya (1871-1930) ön plana çıkar.[43] Celâl Esad, 1909'da İstanbul'daki Bizans mirasını incelediği meşhur eseri *Constantinople de Byzance á Stamboul*'u yayınlar. Ahmed Refik ise

40. Michael Ursinus, "Der schlechteste staat: Ahmed Midhat Efendi (1844-1913) on Byzantine Institutions," Byzantine and Modern Greek Studies 11, sy. 1 (1987), 237-239.

41. Mehmed Murad, *Tarih-i Umumi*, c. 3 (İstanbul: Mihran Matbaası, 1298 [1882]), 71-72.

42. Mehmed Murad, *Tarih-i Umumi*, 62.

43. Son dönem Osmanlı aydınlarının Bizans mirasına bakış açılarının ve eserlerinin karşılaştırmalı bir analizi için bkz. Şule Kılıç Yıldız, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Entelektüellerin Gözüyle Bizans İstanbul'u", *Doğu Batı* 17, sy. 68 (2014), 103-126.

en başından beri İslâm, Bizans ve Osmanlı uygarlıkları arasında kültürel ve politik bir bağ görmüş ve Osmanlı kimliğinin bir parçası olarak gördüğü Bizans mirasına sahip çıkılmasını savunmuştur. Mehmed Ziya ilk cildini 1920'de *İstanbul ve Boğaziçi, Bizans ve Osmanlı Medeniyetinin Asar-ı Bakiyesi* adlı eserinin ikinci cildi 1928'de yayınlandıktan sonra 1930 yılında vefat etmiştir. Onun temel özelliği İstanbul'daki Bizans eserlerini bizzat gezerek incelemesinin yanında görsel tespit çalışmaları yapmasıdır.

Bu dönemde tarih ve eski eser meraklısı aydınlar tarih, arkeoloji, kültür mirası ve müzecilik gibi sahalarda, Bizans mirasının da incelendiği Muhafaza-i Asar-ı Atika Encümeni (1917), İstanbul Şehri Muhipleri Cemiyeti (1911) ve Tarih-i Osmani Encümeni (1909) gibi cemiyetler kurmuştur. Bu cemiyetlerin kurulmasının ve 19. yüzyıl boyunca giderek artan Bizans ilgisinin zemininde elbette başından itibaren genellikle Avrupalı elçilere eşlik ederek İstanbul'a gelen araştırmacı ve seyyahların özelikle İstanbul'un topografyası, tarihi ve mimari anıtlarını inceleyen eserleri vardır. Avrupa'da antik Anadolu ve Bizans bilgisinin gelişmesini sağlayan başlıca eserlerin yanında, Osmanlı coğrafyasında başlayan arkeolojik kazılar (Miletos, Pergamon, Priene, Sardis) giderek Bizans kalıntılarına yönelik ilgiyi de artırmıştır.[44]

Osmanlı devletinin Tanzimat sonrası tarih eğitiminde reform girişimleriyle birlikte Avrupalıların Osmanlı coğrafyasındaki yoğun faaliyetleri eski eserleri araştırma, sahip çıkma, koruma ve sergileme konularında da kendini göstermiştir. Osmanlı sarayının himayesinde başlayan kurumsallaşmayla 1869'dan 1906'ya kadar sıklıkla eski eser mevzuatında değişiklik yapılmıştır. İlk kez 1846'da Aya İrini'de amatörce toplanmaya başlanan eski eserleri nihayet 1881'de Müze-i Hümayun kurulana kadar sergileme ve araştırma konusunda gayretler de olmuştur.[45] Bu gayretler imparatorluğun batılılaşma, Avrupa'ya dönük imaj yenileme çabasının yanı sıra yabancıların kontrolsüz bir şekilde yürüyen arkeolojik faaliyetlerine bir refleks olarak da görülebilir.[46] Bu çizimleri yapan ve serginin hazırlanmasında görev alan

---

44. Türkiye'deki yabancı araştırmacıların 1945'e kadar faaliyetleri ve yayınları için bkz. Semavi Eyice, "Türkiye'de Bizans Mimarisi Hakkındaki Yabancı Araştırmaların Kısa Tarihçesi (II. Dünya Savaşına Kadar)," Sanat Tarihi Yıllığı 6 (1976), 453-470. Ayrıca bkz. Engin Akyürek, "Byzantine Art History in Modern Turkey," Perceptions of the Past in the Turkish Republic: Classical and Byzantine Periods içinde, ed. Scott Reddford ve Nina Ergin (Leuven: Peeters, 2010), 205-206.

45. İmparatorluğun eski eser ve arkeolojik varlıklarına dönük bu dönemde izlediği politika ve bağlamı üzerine bkz. Zeynep Çelik, "Defining Empire's Patrimony: Late Ottoman Perceptions of Antiquities," Scramble For the Past: A Story of Archaeology in the Ottoman Empire, 1753-1914, ed. Zeynep Çelik, Zainab Bahrani ve Edhem Eldem (İstanbul: Salt, 2011), 443-477; Zeynep Çelik, About Antiquities: Politics of Archaeology in the Ottoman Empire (Austin: University of Texas Press, 2016); Anadolu'da arkeoloji ve kültürel varlıklara yerel ilgiyi Dimitri Danieloğlu özelinde ilişki ağları ve modernleşme bağlamında yeni bir inceleme için bkz. Ayşe Ozil, "A Traveller in One's Homeland: Local Interest in Archaeology and Travel Writing in the Ottoman Greek World in 19th Century Anatolia," *Adalya* 23 (2020), 497-515.

46. Nitekim 1867'de Selahaddin Bey tarafından hazırlanan *La Turquie à l'exposition universelle de 1867* adlı kitapta ve Sultan Abdülaziz tarafından da ziyaret edilen uluslararası Paris fuarında imparatorluğun görkemi ve çağdaş medeniyetin bir parçası olduğunun sergilenmesi amaçlanırken, Yılanlı

Avusturya okulunun başındaki Philipp Anton Dethier'in 1847 yılında İstanbul'a gelerek Bizans İstanbul'u üzerine yaptığı çalışmalar ve yayınları Tanzimat elitlerinin ve sarayın Bizans mirasının sergilenmesini istediğini göstermektedir.[47] Aynı dönemde Avrupalı diplomat ve yabancı ziyaretçiler için popüler ve sembolik değeri olan Binbirdirek Sarnıcı, Kariye Camii, Tekfur Sarayı gibi Bizans eserleri temizlenmiş, restorasyon kararları alınmış ve bu mekânları ziyarete açma çabaları gösterilmiştir.

Bu döneme kadar Osmanlı tarihyazımının dışında kalmış, sınırlı bir okur kitlesine hitap eden Bizans bilgisi, Osmanlı yazın dünyasına popüler düzeyde dahil olmuştur. İstanbul toplumuna Bizans başkenti olduğunu hatırlatan ve tarihsel topografyasını yeniden keşfetmeyi öneren yeni tercüme ve yayınlar, Bizans eserlerinin restorasyonu ve arkeoloji pratikleriyle uyumludur. 19. yüzyılın ikinci yarısı boyunca Türkçe, Yunanca, Fransızca, Almanca ve İngilizce yayın külliyatı, tarih, müzecilik ve arkeoloji alanında hem devletin hem de sefaretlerin kurumsallaşma faaliyetleri, 1900-1923 arası dönemde Bizans bilgisinin daha sistematik, daha modern metotlarla araştırılmasının altyapısını sağlamıştır. Yukarıda bahsedilen ve artık en önemli figürler olarak bilinen Arseven, Altınay ve Ziya da eserlerini bu birikimler üzerine inşa etmiştir. Bu yazarlar dönemin *lingua franca*sı Fransızca üzerinden takip ettikleri Batı'daki Bizans çalışmalarını, İstanbul'un kozmopolit yapısında dahil oldukları ilişki ağları sayesinde yakından tanımışlardır. Mümkün olduğu kadar geniş kesimlere ulaşacak yazılarla Osmanlı devletinin son dönemindeki "tarih" arayışlarına katkıda bulunmuşlardır. Yeni araştırmalar Osmanlı aydınlarının Bizans bilgisinin ve tarih metodolojisinin Charles Diehl, Alfred Rambaud, Andreas David Mordtmann gibi şarkiyatçı ve Bizans uzmanlarının eserlerinden ne denli etkilendiğini açıkça göstermektedir.

Türk tarihçiliği açısından Ahmed Refik'e özellikle değinmek gerekir. Onun Cumhuriyet dönemine uzanan tarihçiliğinin, Bizans kavramının Türk tarihçileri ve toplumunda çağrıştıracağı anlamın belirleyicilerinin önde geleni olduğunu söyleyebiliriz. Ahmed Refik [Altınay] (1881-1937), dönemin önde gelen tarihçilerindendir. İmparatorluktan cumhuriyete geçiş döneminin en iyi temsilcilerinden biri olarak Bizans'a olumlu yaklaşımının altında romantik ve pozitivist tarih yazımını benimsemesiyle Avrupalı çağdaşlarına benzemektedir. Osmanlı arşiv belgelerini tarih metodolojinin bir parçası olarak ilk kullananlardan biriydi ve aynı zaman-

---

Sütun'un restorasyonu, Çemberlitaş, Tekfur Sarayı ve Theodosios Obeliski gibi Bizans eserlerinin çizimleri de sergilenmiştir. Zeynep Çelik, Displaying the Orient: Architecture of Islam at Nineteenth-Century World's Fairs (Berkeley: University of California Press, 1992), 96-102.

47. Semavi Eyice, "İstanbul Arkeoloji Müzelerinin İlk Müdürlerinden Dr. Ph. Anton Dethier Hakkında Notlar," *İstanbul Arkeoloji Müzeleri Yıllığı* / Annual of the Archaeological Museums of Istanbul 9 (1960), 45-52.

da tarih ve edebiyatı bir arada kullanarak popüler tarihçiliğin ilk örneklerini verdi. Dört ciltlik büyük dünya tarihi *Büyük Tarih-i Umumi: Beşeriyetin Tekemmülat-ı Medeniye, İçtimaiye, Siyasiye ve Fikriyesi*'nden başlayarak *Bizans İmparatoriçeleri* ve çeşitli dergilerde yazdığı makaleler tahlil edildiğinde Bizans kavramı bakımından Türk tarihçiliğinde müstesna bir perspektifi olduğunu söyleyebiliriz. Bizans tarihi ve mirasına ilişkin görüşlerinin özellikle Alfred Nicolas Rambaud, Ernest Lavisse, Charles Diehl gibi Fransız Bizantinistlerin eserlerinden nasıl etkilendiği artık detaylarıyla bilinmektedir.[48] Yine de Bizans tarihine ilişkin görüşleri şu cümleleri, Ahmet Refik'in Celal Nuri gibi Bizans'a olumsuz bakan diğer Osmanlı tarihçilerinden ayrılmasına yol açan müstesna yerini teyit ederken, buradaki yaklaşımının bugün modern Türk tarihçiliğinin de benimsediği yaklaşımla aynı olduğunu görmek ilginç olacaktır:

> *Halbuki biz Osmanlılar için Bizans tarihini layıkıyla bilmek ve bu tarihin bütün safhalarını tam bir dikkatle incelemeye büyük ihtiyaç var. Çünkü Osmanlı, saltanatını Bizans toprağı üzerine kurmuş. Osmanlı âdetlerine Bizanslıların büyük etkileri olmuştur. Bizans imparatorlarının asırlarca idare ettiği topraklar, Bizans halkının beraber yaşadıkları unsurlar hâlen sevgili vatanımızda mevcut. Binaenaleyh Bizans'a sahib olmak Bizans'ın tarihini ve ananevi tesirlerinin nazara itibara alarak ilmi bir surette tetkik etmek istiyorsak, tarih derslerimizde Bizans tarihine dair ciddi, âlimane, fenni konferanslar vermek, bizim için bilhassa nazarı dikkate alınacak bir vazifedir...*[49]

Ahmet Refik'in "Bizans"ı hem İstanbul (Konstantiniyye) şehrinin hem de imparatorluğunun adı olarak kullanması dönemin diğer tarihçilerinde de etkisini gösterir. 1909'da kurulan Tarih-i Osmani Encümeni'nin *Umumi Osmanlı Tarihi* yazma planı ve bu eserin birinci cildinin yarattığı tartışmalarla, *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası*'nda çıkan yayınların Bizans tarihine ayrı bir bölüm ayırması dikkat çekicidir. Amatörce de olsa Bizans tarihine verilen önemi, kurumun mecmuasında yayımlanan Bizans kaynaklarının tercümelerinden de anlıyoruz. Encümen üyesi İskender Hoçi tarafından Türkçeye tercüme edilen Bizans tarihçileri Gregoras ve Kantakouzenos'tan seçme çeviriler, Paulos Karolides'in (Karolidi Efendi) Krito-

48. Son dönem Osmanlı tarihçilerinin Bizans tarihi üzerine yazdığı eserlerin Batı'daki kaynaklarından yapılan tercümelerin, Ahmet Refik'in kaynakları, tarih görüşü ve Bizans tarihine ilişkin görüşlerini son derece detaylı ve isabetli bir şekilde tahlil eden eser için bkz. Şule Kılıç Yıldız, "Byzantium Between 'East' and 'West': Perceptions and Architectural Historiography of the Byzantine Heritage," (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 111-118 ve 149-157.

49. Ahmed Refik, Bizans İmparatoriçeleri, Bizans Tarihine Medhal, İmparatoriçelerin Tarz-ı Hayatı, Teodora, Atenais, İren, Dindar Teodora, Teofano, Zovi, Anna Comnenus (İstanbul: Muhtar Halid Kitabhanesi, 1331 [1915]), 4.

voulos çevirileri, Osmanlı tarihini Bizans kaynaklarından faydalanarak yeniden yazma çabalarının önemli birer göstergesidir. Aynı dönemin ruhuna uygun olarak Darülfünun'un yapısında ve müfredatında yapılacak değişikliğe dair hazırlanan projede Bizans Tarihi dersinin müstakil ve ikinci sınıfta bir kez okutulacak dersler arasında olduğunu görüyoruz.[50]

CUMHURİYET DÖNEMİNDE TÜRK TARİHÇİLİĞİNİN BİZANS VE DOĞU ROMA KAVRAMLARI ARASINDA İMTİHANI

Osmanlı tarihçiliğinde geç Osmanlı döneminden itibaren gelişen Avrupa ve Balkanlar'daki modern tarihyazımın yaklaşımları arasında Bizans tarihine ilişkin bakış açılarını belirleyen, Osmanlı ve genç cumhuriyetin tarih inşasında Bizans'a bakış açısını etkileyen önemli gelişmeler olmuştur. Bunlardan biri, özellikle Avrupalı şarkiyatçıların Osmanlı tarihine ilişkin geliştirdiği söylemdir. Öteden beri yükselmekte olan Türkçülük akımının tepkisine neden olan bu söyleme karşı Cumhuriyet öncesinde de tepkileri yükseltecek yeni söylemlerin öncülüğünü yapan yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Diğer yandan, Balkanlar'da yükselen milliyetçilik akımlarının içinde, özellikle Yunanistan'ın kimlik inşasında Bizans mirasına sahip çıkan, Yunan dili, kültürü ve Ortodoks kilisesiyle bir süreklilik vurgusu yaparak *megali idea*nın genişlemeci yanının argümanı hâline getirmesi dönemin düşünürlerinin Bizans'a olan yaklaşımını etkileyen yeni bir fenomen ortaya çıktı.[51] Balkan Savaşları, I. Dünya Savaşı ve millî mücadele döneminin tamamı artık bir Yunan (dolaylı olarak Bizans) kimliğinin Osmanlı kimliğinden ayrıştırıldığı yeni bir tarih yazımının kapısını açtı. Bu kapının Cumhuriyet ilan edilmeden önce yukarıda bahsedilen, Celal Nuri'nin temsil ettiği olumsuz bir Bizans algısıyla Jön Türklerin önemli temsilcisi Mizancı Murad Bey'de çoktan açıldığını biliyoruz. Bunlar Osmanlı'nın çöküşünde Bizans ve Fars unsurlarının rolüne, ahlaki çöküş ve yozlaşmaya dair görüşleriyle zaten Türk kimliğinden nelerin temizlenmesi gerektiğinin, yeni Cumhuriyetin tarihyazımında Bizans'ın neyi temsil edeceğinin de işaretlerini veriyordu. Burada Celal Nuri'nin sözleri Cumhuriyetin kurucularına yeni devletin tarihinde reddedilmesi gereken unsurları da tarif ediyordu.[52]

---

50. Serdar Erkan, "Osmanlı Döneminde Tarih Öğreniminin Tarihçesi," 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi 6, sy. 17 (Yaz 2017), 417-418.

51. Balkan Savaşları ve sonrasında Yunanistan'da genişlemeci siyasi söylemlerin analizi için bkz. Özgür Rençberler, "Yunanistan'da 'Ulusal Ayrışma' Söylemlerinin Eleştirel Çözümlemesi: Venizelos ve Metaksas Hesaplaşması" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 7-8, 245.

52. Celal Nuri, *Tarihi Tedenniyat-ı Osmaniye*, 386: "Osmanlıların sosyal ve idari bünyesinde Bizans ile İran tesiri daha devletin kurulusunda ortaya çıkan bir inkıraz sebebidir. Osmanlılar başlangıçta

I. Dünya Savaşı (1914-1918) yıllarında Alman bilim insanlarının gelişi ve 1915 ile 1919 yıllarında Darülfünun'un yapısında yaşanan değişikliklerle Bizans Tarihi dersinin müstakil olarak hiç okutulmadan ortaçağ tarihi içine çekildiğinde fark ediyoruz. II. Meşrutiyet'in son bulmasıyla daha milliyetçi bir çizgiye kaymakta olan Osmanlı entelijansiyasının Darülfünun müfredatındaki tarih eğitimini de etkilediği görülmektedir. Türk ve İslâm tarihine doğru kayan bu çizgi içinde Bizans tarihi, Kurun-ı Vusta ve Kurun-ı Cedide Tarihi (Ortaçağ ve Erken Modern Çağ) adıyla M. Reşat'ın okuttuğu ders içinde kalmıştır. 1919'dan sonra ise Yusuf Behçet'in verdiği Kurun-ı Vusta'da Şark Akvam-ı Tarihi (Ortaçağ Doğu Kavimleri Tarihi) dersinin en azından 1925'te de devam ettiğini biliyoruz.[53] Aynı müfredat programında 1915'ten sonra Alman Lehmann-Haupt tarafından Eski Yunan ve Roma Tarihi dersleri müstakil olarak verilmesine rağmen, Bizans tarihi derslerini ortaçağ dönemi içine sıkıştırmanın Cumhuriyet dönemindeki Bizans tarihçiliği için de önemli bir başlangıç noktası olduğunu söyleyebiliriz. Arkeoloji ile Yunan ve Roma tarihi dersleri özellikle 1915'ten sonra temel derslerden olmuştur.[54] Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren genellikle Türk tarih tezinin bir tezahürü olarak eskiçağın Yunan ve Roma dönemini ön plana çıkaran, Bizans tarihine müstakil olarak değil ortaçağ tarihçiliğinin içinde yer veren yaklaşımın çoktan oluştuğunu iddia edebiliriz. Dolayıyla 20. yüzyılın ilk yıllarında Ahmet Refik'in temsil ettiği modern Türk tarihyazımında Türk kimliğinin bir parçası olarak Bizans kavramı hızlı bir dönüşüme uğradı ve Türk kimliğinden temizlenmesi gereken bir fenomen olarak görülmeye başladı. Aynı şekilde Arap ve Fars unsurlardan da temizlenerek yeni bir Türk tarihi ve yurdunun tarif edilmesi ihtiyacı genç cumhuriyetin kurucularının ilk işlerinden biri olmuştur. Bu fikirlerin kökeni yeni olmamasına rağmen güçlenerek yeni Cumhuriyetin resmi tarih tezine dönüşmesi 1930'lu yılları buldu. Türk tarihinin nasıl yazılacağı üzerine yapılan 1929'daki toplantı sonucu Atatürk'ün emriyle kurulmuş, ileride Türk Tarih Kurumu'nun (1935) temelini oluşturacak olan Türk Tarihi Tedkik Heyeti'nin

---

iki, daha iyisi ikiz bir tesire maruz kalmışlardı: Önce Bizans, sonra da İran tesiri görüşü ile Celal Nuri'nin Bizans kötü ahlakın bir temsil-i müşahhası idi. Kolera mikrobu gibi, Bizans yolsuzlukları, cemiyet-i Osmaniye'ye girdi. Vakâ, hali evlad-ı Osmaniyeliler bunu hissedemediler. ...Yavaş yavaş ve hiss olunamaz derecede, onun aguşuna atıldılar. Türkler Bizans'ı değil, Bizans Türkleri zabt ettiler... İşte Bizans'a halef olmak, bu sükutu icab ettirmiştir."

53. Darülfünun'da okutulan müfredat için bkz. Mustafa Selçuk, "İstanbul Darülfünun Edebiyat Fakültesi (1900-1923)," (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 128, 239-240; Yusuf Behçet'in ders notlarının yayınları için bkz. Behçet, Yusuf maddesi. Ayrıca bkz. Yusuf Behçet, *Kurûn-ı Vustada Şark Akvâmı Tarihi*. 1335-1336 Sene-i Tedrisiye Bizans Tarihi (İstanbul: Darülfünûn Matbaası, 1335-1336 [1919-1920]). Yusuf Behçet, *Kurûn-ı Vusta. Bizans Tarihi*, 330-1056 (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Tarih Zümresi Neşriyatı, 1341-1342 [1925-1926]).

54. Darülfünun ve üniversite müfredatlarını tarih eğitimi bakımından inceleyen çalışmalar için bkz. Ali Arslan, Darülfünun'dan Üniversite'ye İstanbul (İstanbul: Kitabevi Yay., 1995).

oluşumu (4 Haziran 1930) ve heyetin *Türk Tarihinin Anahatları* adıyla bir dizi eser yayımlamasına kadar geçen kısa zaman sonrasında, 1933 reformuyla Darülfünun'da yapılan tasfiyeler Bizans çalışmaları bakımından da önemli dönüm noktalarından biridir.[55] Nihayetinde 1930'lu yılların sonuna kadar devam edecek süreçte Ahmet Refik Altınay'ın, yeni millî tarih tezine uyum göstermeye çalışsa da tasfiye olduğunu görüyoruz. Hem Darülfünun'dan hem de Türk tarih tezini oluşturan dar çevrenin dışında kalan Ahmet Refik yine de 1937'ye kadar Bizans ve Osmanlı ilişkileri, İstanbul'un Bizans mirası ve genel tarih çalışmalarına devam etmiştir.[56] Temsilini Altınay'da gördüğümüz tarih anlayışının yerini, modern bilimsel metotlara dayanan yeni Türk tarihi ve Bizans mirasıyla ilişkisini formüle eden Köprülü ekolü diyebileceğimiz anlayış almıştır.

Fuad Köprülü'ye kadar Osmanlı son dönemi tarihçilerinin Bizans'a yaklaşımlarını özetlersek, tarihsel ve politik koşulların yanı sıra bireysel ideolojik eğilimlerinin de etkisi olmakla beraber, Osmanlıcılık veya Türkçülük gibi düşünceleriyle birlikte kaynak tercihlerinin de etkili olduğunu görürüz. Osmanlı ve İslâm tarihi dışındaki tarih yazımı için büyük oranda Batılı kaynaklara dayanan Osmanlı tarihçileri, Bizans tarihinin yazımı için de Batılı kaynakları kullanmaktadır. Bu kapsamda Ahmed Midhat, Celal Nuri ve Mizancı Murad gibi pek çok yazarın Montesquieu, Voltaire, Gibbon, Le Beau gibi Aydınlanma yazarlarından ya doğrudan çeviri ya da alıntılar yoluyla Bizans'ı yazdığı görülmektedir. Bu nedenle de 18. yüzyılın Bizans'a dönük önyargılarını tekrar ettikleri, yani Bizans tarihini savaşlar ve istilalardan, Bizans yöneticilerini tebaasına zulmeden despot hükümdarlardan ibaret gören, halkını da ahlaki çöküntü içinde sergileyen bir tablo ortaya koydukları görülür. Ahmed Refik'in temsil ettiği, Celal Esad'ın ilk dönemi ve Mehmed Ziya'nın da içinde bulunduğu Bizans tarihi ve mimarisine ilişkin temel başvuru kaynakları daha yakın zamanda Fransız yazarlarca yapılan çalışmalar olmuştur. Bunlar arasında Charles Diehl hem kişisel ilişkileriyle hem de *Figures Byzantines* (1906) adlı kitabında Bizans tarihi ve kültürüne yeni bir bakış açısı getirerek Osmanlı ve Bizans arasındaki tarih, kültür ve sanat alanındaki bağlantılar üzerine çalışmalar yapmıştır. Bu tarihçilerin bazen Diehl'den ve bir başka Fransız tarihçi Alfred Rambaud'dan doğrudan çeviri yaparak veya bazen kendilerine mal ederek yazdıkları görüşler Bizans'a yaklaşımlarını belirlemiştir.[57]

---

55. Büsra Ersanlı-Behar, *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu* (1929-1937) (İstanbul: Afa Yay., 1992), 225-226.

56. Ahmet Refik Altınay'ın Bizans üzerine yazdığı eserlerinin bir listesi için bkz. Şahin Kılıç, Buket Bayrı Kitapçı (ed.), Türkiye'de Bizans Çalışmaları: Bibliyografya Projesi (19. yy-2020), c. 1 (İstanbul: Koç Üniversitesi Yay., 2021), "Altınay, Ahmet Refik" maddesi.

57. Bkz. Yıldız, "Byzantium Between 'East' and 'West'", 318-319.

Köprülü, Bizans kurumlarının Osmanlı kurumlarına etkisini incelediği uzun makalesiyle kendisinden sonraki Türk tarihçiliğinin Bizans tarihine bakış açısını derinden etkilemiştir.[58] Köprülü'nün sonraki çalışmalarında açıklığa kavuşturduğu görüşleri esasında Joseph von Hammer gibi oryantalist tarihçiler ile Ahmet Refik, Celal Esad, Mehmed Ziya gibi Bizans mirasını Osmanlı kimliğinin bir parçası olarak gören aydınların etkilendiği Charles Diehl gibi Bizans uzmanı âlimlerin, özellikle Osmanlı'nın kuruluş dönemine dair hatalı metodolojilerine bir cevap niteliği taşıyordu.[59] Köprülü'nün bu eseri temelde, Türklerin Osmanlı gibi bir imparatorluğu kuramayacak göçebe bir kavim olduğundan hareketle Osmanlı devletinin Bizans'ın mirası olan kurum ve kültür üzerine inşa edilmiş olabileceğini savunan oryantalist Osmanlı ve Bizans uzmanlarının tarih yazımına verdiği bir cevaptı. Onun Bizans geçmişini Türk tarihinin dışına çıkarma amacından ziyade Bizans ve Osmanlı meselesini ideolojik bakış açılarından kurtarıp bilimsel temellerine oturtma amacında olduğunu söylemek hatalı olmaz. Köprülü eserinde ne Celal Nuri ve Mizancı Murad gibi Bizans'ın ahlaki çöküşüne ne de Osmanlı'nın çöküşündeki Bizans etkisine değinir. Avrupa'daki Bizans çalışmalarından ve görüşlerden haberdar bir modern tarihçi olarak ilk defa Osmanlı tarihini de aynı metotlarla ele almıştır. Osmanlı üzerindeki Bizans etkisinin ancak dolaylı yolla, Selçuklu ve İslâm devletleri üzerinden Osmanlı'da var olabileceğini savunan Köprülü, zannedildiği gibi Bizans biliminin ve bilgisinin tam karşısında değildir. Onun Bizans tarihine ve Türk tarihini öğrenmek bakımından önemine dair herhangi bir bariyer koyduğunu düşünmek hatalı olacaktır. Makalesinde herhangi bir Bizans kaynağı kullanmamıştır, ancak zaten temel tezi Osmanlı Türk tarihinin Bizans tarihinden bağımsız bir derinlikte ve kaynaklara sahip olduğunu göstermektir.

Köprülü'nün öğrencileri Türk tarihini yazmanın Bizans kaynakları ve tarihine vâkıf olmaktan geçtiğini 1930'lu yıllarda anlamışlardı. 1932'de İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın *Bizans ve Selçukiyelerle Germiyan ve Osman Oğulları Zamanında Kütahya Şehri* adlı eserinde şehir tarihini yazarken Bizans kaynaklarını kullanma çabasını görüyoruz. Uzunçarşılı ve diğer tarihçiler ortaçağ Türk tarihini yazarken Bizans kaynaklarına başvurmaya akademik hayatları boyunca devam etmiştir. Köprülü'nün başka bir öğrencisi Akdes Nimet Kurat, Almanya'da yazdığı doktora tezi *Die türkische Prosopog-*

58. Fuad Köprülü, "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülahazalar," Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası 1 (1931), 165-313. Türk Tarih Kurumu tarafından yayımlanan İngilizce tercümesi için bkz. Mehmet Fuat Köprülü, Some Observations on the Influence of Byzantine Institutions on Ottoman Institutions, çev. Gary Leiser (Ankara: TTK, 1999). Bizans'ın Osmanlı kurumları üzerine etkisi meselesi hâlen kimi akademisyenin zihnini meşgul etmektedir. Bkz. Levent Kayapınar, "Özgünlük, Otantiklik ve Tarihsel İnşa: Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri," Mehmet Fuat Köprülü, ed. Yahya Kemal Taştan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2012), 219-235.

59. Halil Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü* (İstanbul: Kaynak Yay., 1983), 89.

raphie bei Laonikos Chalkokandyles ile ilk çalışmayı yapan tarihçi olmuştur.[60] Türk tarihinin ortaçağını Bizans kaynaklarının bilimsel metotlarla yayımlanmış neşriyatından faydalanarak yazmak 1930'lu yıllardan itibaren ortaçağ tarihçiliğinin en nitelikli tarihçilerinin oluşturduğu bir ekol olagelmiştir.[61] Yine Köprülü'nün kurduğu Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin Orta Çağ Tarihi kürsüsünde göreve başlayan Şerif Baştav, ünlü Macar Türkolog Gyula Moravcsik'in yanında 1947'de tamamladığı doktora tezi *Ordo Portae: description grecque de la Porte et de l'armeée du Sultan Mehmed II* ile Türk tarihinde Bizans kaynaklarına yönelen ekolün bir başka temsilcisi olmuştur. Moravcsik 2. Türk Tarih Kongresi'nde sunduğu, Türklüğün tetkiki bakımından Bizantolojinin ehemmiyeti konulu tebliğde Türk tarihi için Bizans kaynaklarının önemi üzerinde ısrarla durmuştur.[62] 1940'lı yılların sonundan itibaren oluşan Köprülü liderliğindeki Türk-İslâm sentezi doktrini diğer ortaçağ tarihçilerini de içine alan güçlü siyasi yapısıyla 1950'lerden itibaren öne çıkmıştır. Türkiye'de ortaçağ Türk tarihçiliğinin güçlü siyasi ve doktriner yapısının Bizans tarihçiliğinin en azından akademide bağımsız bir disiplin olarak güçlenmesinin önünde en önemli engel olduğunu iddia edebiliriz.[63] Her ne kadar yayın sayısı bakımından az görünse de en başından beri Bizans tarihçiliğinin bir arayışı ve hedefi hep var olmuştur. Yukarıda bahsedilen Fuad Köprülü etkisi ve ortaçağ tarihçiliği içine sıkışan Bizans tarihçiliği, 1990'lara kadar sadece Ankara ve İstanbul Üniversitelerinde alan buldu.

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Şerif Baştav ömrü boyunca Türk-Bizans ilişkileri ve Türk-Osmanlı tarihinin Bizans kaynakları yoluyla incelenmesi üzerine çalışmalar yaptı. Fakültede Akdes Nimet Kurat'tan Melek Delibaşı'na değin Bizans tarihçiliği ortaçağda Bizans-Türk-İslâm karşılaşmaları çerçevesinde ele alındı. Bu amaçla Bizans kaynaklarının tam ve kısmi çevirilerine önem verildi. İstanbul Üniversitesi'nde ise Bizans sanatı ile beraber Bizans tarihi derslerini de vermek üzere davet edilen Steven Runciman 1943-45 yılları arasında Bizans tarihi derslerini yürüttü. P. Schweinfurth da Semavi Eyice ile 1990'lı yıllara kadar devam eden Bizans Sanatı kürsüsünün öncüsü oldu.[64] Hem Ankara hem de

60. Melek Delilbaşı, "The Present and Future of Byzantine Studies in Turkey," *Κλητόριον in Memory of Nikos Oikonomides*, ed. F. Evangelatou–Notara ve T. Maniati–Kokkini (Atina-Selanik: Vanias, 2005), 64.

61. Kurat'ın Bizans çalışmalarına katkısı üzerine eserlerinin ayrıntılı tahlilini içeren çalışma için bkz. Melek Delilbaşı, "Türk Tarihçiliğinin Önderlerinden Hocam Akdes Nimet Kurat," Akdes Nimet Kurat'ın Hayatı ve Eserleri Sempozyum Bildirileri, ed. İlyas Kemaloğlu (Ankara: TTK, 2016), 39-50.

62. Gyula Moravcsik, "Türklüğün Tetkiki Bakımından Bizantolojinin Ehemmiyeti," II. Türk Tarih Kongresi, 20-25 Eylül 1937, İstanbul (Ankara: Devlet Basımevi, 1937), 483-498; Gyula Moravcsik, Türk Tarihinin Bizans Kaynakları, çev. Hüseyin Namık Orkun (Ankara: Sümer Basımevi, 1938).

63. Türkiye'de ortaçağ tarihçiliği üzerine biyografik ve bibliyografik bir çalışma için bkz. İlker Sever, "Türkiye'de Orta Çağ Tarihçiliği, Dünü, Bugünü ve Sorunları," (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006).

64. Semavi Eyice, "Cumhuriyet Döneminde Bizans Çalışmaları ve Arkeoloji", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3, sy. 5 (2012), 36.

İstanbul'daki ortaçağ tarihi kürsüleri, erken cumhuriyet döneminde Fuad Köprülü, Mükrimin Halil Yinanç, Akdes Nimet Kurat, Şerif Baştav, İbrahim Kafesoğlu, Osman Turan gibi tarihçilerin tercihleriyle şekillendi. Onların Türk ve İslâm tarihine bakışları, kimlik üzerine düşünceleri, ideolojileri ve öncelikleri dönemin koşullarıyla birlikte değerlendirildiğinde Bizans tarihini üniversitelerde bağımsız bir dal olarak geliştirmek doğal olarak öncelikleri hâline gelmedi. Buna rağmen Melek Delilbaşı ve Işın Demirkent gibi Bizans çalışmalarının zorluklarını aşabilen yeni nesil tarihçileri teşvik ettiler. Bizans tarihinin öğrenilmesinin ve kaynaklarının Türk tarihi bakımından öneminin farkında oldular.

Köprülü'nün Türk tarihindeki Bizans etkisine dair görüşlerini Türk sanatı-Bizans sanatı ilişkisi ve Türk sanatının kökenleri meselesinde de aynı dönemde görürüz.[65] Yine de 1930'lu yıllar, Bizans çalışmaları bakımından sadece Türk tarih tezinin hâkim olduğu bir Türkiye söz konusu değildi. Yukarıda bahsedildiği gibi A.R. Altınay, Bizans üzerine yayınlarına ve çevirilerine devam ederken, Reşad Ekrem Koçu çocuklar için *Bizans Tarihi* kitabını yayımladı.[66] Ayrıca onun başlattığı *İstanbul Ansiklopedisi* zaman içinde İstanbul'daki Bizans kalıntılarının ansiklopedik maddeler hâlinde yayımlanmasını sağlayacaktır.

Batılı bilim insanlarının Bizans kalıntılarına olan ilgisi ise 1920'lerdeki kısa geçiş döneminden sonra 1930'lar ve 1940'larda artarak devam etmiştir. Fransız işgal güçlerinin, lise öğretmeni Ernest Mamboury'yi Robert Demangel ile birlikte Mangana kazısında görevlendirmesiyle başlayan kazılar 1923'te kesintiye uğramış, 1933'te tekrar başlamış ve kazı sonuçları 1939'da yayımlanmıştır. 1920'lerden itibaren yabancı bilim insanları resmi olarak desteklenmeseler de bir engel çıkarılmayan resmi kazı ve araştırmalara kesintisiz devam etmiştir. Bu dönemde özellikle İstanbul'da yapılan araştırma ve yayınlar *Byzantinische Zeitschrift* dergisinin bibliyografya kayıtları üzerinden kitaplaştırılmıştır.[67] Özellikle Türk arkeoloji dünyasıyla irtibatlı olan yabancı araştırmacılar sıklıkla müze müdürleri ve uzmanlarıyla da bilimsel işbirliği içinde çalışmışlardır.[68] Bir Türk arkeoloğu tarafından yönetilen 1950 öncesi ilk kazı ise Arif Müfid Mansel başkanlığında 1930 yılında yapılan Balabana-

65. Celal Esad Arseven'in Bizans çalışmalarındaki rolü ve değişimi üzerine bibliyografyalarıyla birlikte geniş bir analizi için bkz. Semavi Eyice "Celal Esad Arseven (1875–1971)," *Belleten* 36 (1972), 14144; Kılıç Yıldız, "Byzantium Between 'East' and 'West'," 192-198 ve muhtelif bölümler.

66. Reşat Ekrem Koçu, Bizans Tarihi (Şarki Roma İmparatorluğu): 395–1453 (İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1934).

67. Mihailo Popovic, A Synoptic Bibliography on the History and Archaeology of Constantinople based on the Byzantinische Zeitschrift (1900–1960) (Viyana, 2006).

68. Selvihan Kurt, "Aziz Ogan Arşivi: Aziz Ogan ve Yabancı Bizantologların Yazışmaları Işığında İstanbul'da Bizans Mirası Tartışmaları," Toplumsal Tarih 308 (2019), 62-69; Buket Kitapçı Bayrı, "The 10th International Congress of Byzantine Studies, Istanbul, September 15-21, 1955," Yıllık: Annual of Istanbul Studies 1 (2019), 127.

ğa Mescidi kazısıdır. Mansel'in öğrencilerin eğitimi için 1937'de İstanbul Arkeoloji Müzeleri'nin Topkapı Sarayı'nın bahçesinde başlattığı kazı, Türk Tarih Kurumu tarafından desteklenmesi bakımından önemlidir. Thomas Whittemore'un davet edilmesiyle Ayasofya'nın onarımının yapılması ve sonra müzeye dönüştürülmesi süreci, Atatürk'ün hem Ayasofya hem de Mansel'in yürüttüğü Bizans kazısıyla bizzat ilgilenmesi, 1930'lu yılların Bizans arkeolojisi ve mimari mirasına genç Cumhuriyet'in bakış açısını göstermesi bakımından sembolik olaylardır. Aziz Ogan'dan başlayarak İstanbul Arkeoloji Müzeleri ve Ayasofya Müzesi müdür veya uzmanlarının tamamı Bizans arkeolojisi üzerine eserler vermiş ve yabancı arkeoloji gruplarıyla bilimsel ilişkiler geliştirmişlerdir. Rüstem Duyuran, Necati Dolunay, Muzaffer Ramazanoğlu, Nezih Fıratlı ve Feridun Dirimtekin gibi isimler 1970'lere kadar müze adına veya kendi araştırmalarının sonuçlarını bilimsel literatüre kazandıran ve nicelik olarak ciddi oranda yayın yapan isimlerdendir.[69] Dolayısıyla devletin resmi kurumlarındaki yetkililerin bu dönemdeki Bizans çalışmalarına katkısı yadsınamaz derecede önemli olmuştur.

1930'larda İstanbul Rumlarının bazı yayınlarının da devam ettiğini görüyoruz. İstanbul Galata'da *Librairie de Péra*'nın 1940'tan 1980'lere kadar sahibi olan Miltiades Isaak Nomides, kısaca MISN takma adıyla Ernest Mamboury ve Alfons Maria Schneider gibi önemli Bizantinistlerle birlikte çalışmış, yayınlar yapmıştır.[70] Yine İstanbul Rumlarının nadir de olsa farklı yayınlarına 1950'lerin sonuna kadar rastlıyoruz. Genç cumhuriyetin kuruluşundan sonra çeşitli ülkeler Türkiye'de arkeoloji enstitüleri açtı.[71] Bu enstitülerin yabancı araştırmacıların yanında müze ve Türk arkeologların çalışmalarına destek vererek Türkiye'de Bizans arkeolojisinin gelişmesine önemli katkıları olmuştur.

Diğer yandan Cumhuriyet idaresinin Anadolu uygarlıkları üzerine arkeoloji ve tarih alanında eğitim görmeleri için Avrupa'ya gönderdiği bilim adamları 1930'larda dönmeye başlamıştı. İstanbul Üniversitesi'nin yanı sıra bizzat Ata-

---

69. Görev süreleri ve ilgi alanları farklı olsa da tespit edebildiğimiz kadarıyla Aziz Ogan 67, Rüstem Duyuran 26, Nezih Fıratlı 69, Muzaffer Ramazanoğlu 8 ve Feridun Dirimtekin 127 yayın yapmıştır. Bu isimlerin dışında Necati Dolunay, Ali Saim Ülgen ve Ali Sami Boyar gibi Bizans çalışmalarına uzak isimler ile diğer uzmanların az sayıdaki çalışmalarının listesi için bkz. Şahin Kılıç-Buket Kitapçı Bayrı (ed.), Türkiye'de Bizans Çalışmaları: Bibliyografya Projesi (19.Yüzyıl-2020), c. I (İstanbul: Koç Üniversitesi Yay., 2021).

70. Yayınların listesi için bkz. Kılıç-Bayrı, Türkiye'de Bizans Çalışmaları, "Nomides, Miltiades Isaak"

71. Alman Arkeoloji Enstitüsü (DAI) (1929), Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü (IFEA) (1930), Hollanda Tarih ve Arkeoloji Enstitüsü (1958) İstanbul'da ve İngiliz Arkeoloji Enstitüsü 1947 yılında Ankara'da açıldı. Rus Arkeoloji Enstitüsü 1894'te kurulmuş, Uspensky yönetiminde Izvestiya Russkogo arkheologicheskogo instituta v Konstantinopole dergisindeki yayınlarında araştırmalarını yayımlamıştı. 1914 yılında kapanmak zorunda kaldı. Pınar Üre, "Bizans Geçmişi, Rus Mevcudiyeti: Rus Arkeoloji Enstitüsünün I. Dünya Savaşı Sırasındaki Trabzon Keşif Gezisi/ Bizans'ın Öteki Imparatorluğu: Trabzon," Byzantium's Other Empire: Trebizond: Exhibition June 24-September 18, 2016, ed. Antony Eastmond, çev. Yiğit Adam ve Egemen Değirmenci (İstanbul: ANAMED, 2016), 217-238.

türk'ün inisiyatifiyle Ankara'da yeni kurulan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde (DTCF) Türkiye'de klasik ve klasik öncesi dönem araştırmalarının kurucuları olmuşlardır.[72] Aynı dönemde Nazi Almanya'sından kaçarak Türkiye'ye göç eden veya davet edilen pek çok Avrupalı bilim adamı yeni kurulan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi ile İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde göreve başladı.[73]

1940'lı yıllarda Hasan Âli Yücel'in millî eğitim bakanı olmasıyla eğitim ve kültür politikalarında gözle görülür bir canlanma başlamıştır. 1940 yılında Yunan, Batı ve Latin klasiklerinin Türkçe tercümelerine başlanmış, 1942 yılından itibaren genel tarih, Avrupa tarihi, Antik Yunan ve Latin uygarlıklarına ayrılan yerler artırılmıştır. Tarih eğitimi üzerine literatürde "hümanist tarih eğitimi" olarak adlandırılan anlayış bu yıllarda epey güçlüydü.[74]

10. Milletlerarası Bizans Kongresi'nin 13-21 Eylül 1955'te İstanbul'da düzenlenmesi için, ülkede gerekli kültürel ortamın var olduğu anlaşılmaktadır.[75] Siyasi ortamın, Kıbrıs sorunu nedeniyle patlak veren 6-7 Eylül olaylarına rağmen siyasilerin, devlet bürokrasisinin ve akademinin zihninde hazır olduğunu söyleyebiliriz.[76] II. Dünya Savaşı sırasında ara verilen Bizans Araştırmaları Kong-

---

72. Klasik arkeolojide Ekrem Akurgal, Halet Çambel, Hititolojide Sedat Alp, Antik Yunan ve Roma tarihinde Afif Erzen, Arif Müfid Mansel ve Halil Demircioğlu, klasik filolojide Suat Baydır gibi isimler Ankara ve İstanbul Üniversitelerinde sahalarının öncüleri oldular. Akyürek, "Byzantine Art History in Modern Turkey," 208.

73. Bunlardan dünyaca ünlü Georg Rohde'nin klasik Latince ve Yunanca sahasında yetiştirdiği Türk bilim adamlarıyla önemli bir yeri vardır. Suat ve Samim Sinanoğlu, Azra Erhat gibi isimlerin yetişmesinde önemli rolü olmuş ve klasik filoloji biliminin Türkiye'de öncüsü olmuşlardır. İstanbul'da ise Oxford ve Cambridge'den davet edilen Ronald Syme ve Oliver Davies, Edward Bean'in verdiği ilk dersler 1943-34 yılından itibaren başlamıştır. Zeki Perek, Zafer Taşlıklıoğlu ve Müzehher Erim gibi isimler İstanbul'da klasik filolojinin öncüleri oldular. Melek Delilbaşı, "The Classical Tradition, Byzantine and Modern Greek Studies in Turkey and Future Prospects," Revue de l'Association internationale d'études du Sud-Est européen 35-39 (2005), 260. Ayrıca bkz. Bedia Demiriş, "İstanbul Üniversitesi'nde Klasik Filoloji," Sosyoloji Yıllığı 19 (2009), 273-283. Cumhuriyet döneminden önce ve sonra yurtdışından gelen yabancı öğretim üyeleri ve cumhuriyetin ilk yıllarında gönderilen Türklerin listeleri için bkz. Aydın Demirtaş, Dârülfünûndan Üniversiteye Öğretim Üyeleri (1900-1946) (İstanbul: Büyüyen Ay Yay., 2019); Mustafa Selçuk, İstanbul Darülfünunu Edebiyat Fakültesi (1900-1933) (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yay., 2012).

74. Bu dönemde daha önce okutulan ders kitaplarıyla kıyaslandığında Türk tarihi ve uygarlığına ayrılan yerin yaklaşık %9'dan %4,4'e düşürüldüğü, Anadolu uygarlığına ayrılan yaklaşık %9'luk oranın korunduğu; buna karşılık Yunan tarihi ve uygarlığına ayrılan yerin %18'den %31'e, Roma tarih ve uygarlığına ayrılan yerin ise %22,1'den %30,2'ye çıkarıldığı anlaşılmaktadır. Yine bu ders kitaplarında İslâm tarihi, Türk İslâm devletleri tarihi ve Osmanlı tarihiyle ilgili konulara ayrılan yer bir miktar artırılırken, bu dönemlere yönelik yaklaşım ise görece daha olumluya dönmüştür. Bizans tarihi ise en az yer verilen konulardan olmuştur. Sever, "Türkiye'de Orta Çağ Tarihçiliği, Dünü, Bugünü ve Sorunları," 122.

75. Kongre bildirilerinin yayını için bkz. X. Milletlerarası Bizans Tetkikleri Kongresi Tebliğleri/Actes du X. congrès international d'études byzantines (Istanbul, 15-21. IX. 1955) (İstanbul: X. Milletlerarası Bizans Tetkikleri Kongresi Tertip Komitesinin Neşriyatı, 1957).

76. Kongre öncesi iç ve dış siyasi-ideolojik gelişmeleri ve bilimsel faaliyetleri arşiv kayıtlarıyla beraber etraflıca inceleyen yeni bir makale için bkz. Kitapçı Bayrı, "The 10th International Congress of Byzantine Studies," 129-141.

relerinin Paris'te düzenlenen altıncısı (1948), Palermo'daki sekizincisi (1951) ve Selanik'teki dokuzuncusuna Ayasofya Müzesi Müdürü Muzaffer Ramazanoğlu bildirileriyle katılmıştı.[77] İstanbul'un bir sonraki kongreye ev sahipliği yapma isteği o dönemde dışişleri bakanı olan Fuad Köprülü'nün davet mektubuyla Selanik'te takdim edilmiştir.[78] Talebin onaylanmasıyla, devletin en üst düzeyde desteklediği kongre cumhurbaşkanı ve hükümetin riyasetinde yürütülmüş ülkenin prestiji olarak düşünülmüştür. 1954'te oluşturulan organizasyon komitesinin başına Arif Müfid Mansel, yardımcılığına Ekrem Akurgal atanmış, Rüstem Duyuran, Feridun Dirimtekin, Suat Sinanoğlu (Genel Sekreter), Ekrem Hakkı Ayverdi, Semavi Eyice, Bahadır Alkım, Oktay Aslanapa, Şerif Baştav da diğer sekretarya işleriyle görevlendirilmişti. Türk heyetinden katılan on beş kişinin beşi Türkiye'deki üniversite ve enstitülerde çalışan M. Tayyip Okiç, Robert Anhegger, Katharina Otto-Dorn, Aurel Decei ve Andreas Tietze gibi yabancılar ve diğerleri Şerif Baştav, Halil İnalcık, Zeki Velidi Togan, Ekrem Hakkı Ayverdi, Semavi Eyice, Feridun Dirimtekin, Mükerrem Usman Anabolu ve Nezih Fıratlı gibi tanınmış Türk bilim adamlarıydı.[79] Kongrenin kültür dünyasında estirdiği rüzgârın yanında 1950'li yıllarda İstanbul'da geniş bulvarlar açılması, yeni yolların yapım faaliyetleri ve Bizans anıtlarının onarılması, yapılan kazı, araştırma ve yayınların artmasını sağladı. Osmanlı ve Bizans yapılarına pek çok zarar da veren bu girişimler sırasında yabancı enstitüler ve müze uzmanları ortaya çıkan bazı yapıları belgeleyip yayımladı. Öte yandan kongre hazırlığı kapsamında ilgili

---

77. Muzaffer Ramazanoğlu, "Neue Forschungen zur Architektur-Geschichte der Irenen-Kirche und des Komplexes der Sophien-Kirche," Actes du VIe Congrès international d'études byzantines, Paris 1948 (Paris: École des Hautes Études à la Sorbonne, 1951), 347–57; Muzaffer Ramazanoğlu, "Die Baugeschichte der Sophien-Kirche Justinians," Atti dello VIII. Congresso di Studi Bizantini- 3–10 aprile 1951 Palermo (Roma: Associazione nazianole per gli studi bizantini, 1953), 224-231. Muzaffer Ramazanoğlu, "Eine kleine Kirche in Bithynien," *Pepragmena tou 9 Diethnous Byzantinologikou Synedriou (Thessalonike, 12–19 Apriliou 1953)*, ed. Stilpon P. Kyriakides, Andreas Xyngopulos, ve Panagiotes J. Zepos (Atina: Typographeion Myrtide, 1956), 440-442.

78. Bu davet mektubuyla ilgili bkz. Kitapçı Bayrı, "The 10th International Congress cof Byzantine Studies," 128, dn. 32.

79. Nezih Fıratlı, "The Bridge of Sangarius;" Mükerrem Usman Anabolu, "Some Interesting Byzantine Capitals;" François Psalty, "Les ruines de la maison de la Vierge Marie à Panaya–Capouli;" Feridun Dirimtekin, "La forteresse byzantine de Selymbria;" Aurel Decei, "Les lieux de prière musulmans à Byzance avant la conquête turque;" Katharina OttoDorn, "Christliche elemente in der omayyadischen Kunst;" Ekrem Hakkı Ayverdi, "Éléments architecturaux chez les Byzantins et Turcs;" Robert Anhegger, "Die Hagia Sophia und die osmanisch–türkische Moschee–architektur;" Zeki Velidi Togan, "Documents on Relations between the Ilhanides and Byzantines;" Halil İnalcık, "An Ottoman Document on Bayezid I's Expedition in 1394 and the End of the Danubian Bulgary;" Şerif Baştav, "Die Quellen der anonym türkischen Geschichte in griechischer Sprache;" M. Tayyib Okiç, "Les Kristians (Bogomiles) de Bosnie, d'après des documents turcs inédits;" Enver Esenkova, "Mots d'origine byzantine dans le roumain;" Andreas Tietze, "Griechische Lehnwörter im anatolischen Türkisch;" Semavi Eyice, "La ville byzantine de Side en Pamphylie."

kuruluşlar tarafından pek çok Bizans yapısının temizlenip onarılması ve restorasyona alınması kararları alındı.[80]

Kongrenin İstanbul'da düzenlenmesi 1950'lerden itibaren özellikle kentin Bizans tarihi ve mirasına ilgiyi popüler düzeyde de artırmıştır. Aynı dönemde 1953'te düzenlenen İstanbul'un fethinin 500. yılı kutlamalarının öncesi ve sonrasında canlanan Osmanlı ve Türk-İslâm medeniyetine dair toplumsal ilgi de artırmıştı.[81] Bu tarihlerden sonra sinema, edebiyat ve popüler tarih, mizah ve gazete neşriyatında giderek artan ilgi ve merak Türkiye'deki ideolojik rüzgarların da etkisiyle Bizans hakkında popüler düzeyde yerleşecek bir algıyı da oluşturmaya başladı.[82] Bizans ve Doğu Roma kavramları açısından popüler kültürün 1950'lerden sonra getirdiği Bizans algısı belki bilim insanlarını doğrudan etkilemedi; fakat toplumu, edebiyatı, sinemayı, çizgi romanları ve dolaylı olarak resmi kurumları etkiledi. Türkiye'de Bizans üzerine şekillenen tarihsel tasavvur, popüler tarihi romanlar, çizgi roman dizileri ve süper kahraman filmleriyle şekillendiğinden Bizans temsili açısından toplumun ve siyasetin özellikle Bizans kavramına yüklediği anlamları 2000'li yılların politik söylemlerine kadar taşıdı. Burada 1930'lu yıllardan itibaren yayınlanan tarihi roman ve hikâyelerin yeni seküler ideolojinin bir yansıması ve Türklüğü merkeze alan yeni tarih tezinin bir parçası olarak Bizans hakkındaki olumsuz yargıları edebiyata taşıdığını görüyoruz. Özellikle 1930'lardan itibaren Abdullah Ziya Kozanoğlu ve İskender Fahrettin, tarihi romanlarında kahraman Türk imgesinin tari-

---

80. Ayasofya Müzesi, Aya İrini (Hagia Eirene), Fethiye Camii (Pammakaristos), İmrahor Camii (Stoudios), Fenari İsa Camii (Lips), Bodrum Camii (Myrelaion), Kariye Camii (Chora), Tekfur Sarayı, Kara Surları, Yedikule, Altın Kapı, Rumeli Hisarı ve Topkapı Sarayı gibi yapıların çoğunda restorasyon görevlerinde yer alan, Cumhuriyet'in ilk kadın mimarlarından Cahide Tamer, Bizans eserlerindeki tecrübesiyle bu sahanın Türkiye'deki kurucularından olmuştur. Cahide Tamer'in kendi eseri haricinde 1955 kongresi nedeniyle yaptığı restorasyonlar hakkında bkz. Ebru Karakaya, "Türk Mimarlığı'nda Sanayi-i Nefise Mektebi/Güzel Sanatlar Akademisi'nin Yeri ve Restorasyon Alanına Katkıları (1883–1960)," (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2006), 161-9. Cahide Tamer Arşivi (CTA) bugün Koç Üniversitesi Suna Kıraç Kütüphanesinde araştırmacılara açılmıştır. Bu arşive dayanarak pek çok yeni fotoğraf ve resimle birlikte kongre sırasında yaptığı restorasyonları B.K. Bayrı yazdı. Bkz. Kitapçı Bayrı, "The 10th International Congress of Byzantine Studies," 128-38.

81. Çağla Tağmat, "Fetih Derneği ve İstanbul'un Fethi'nin 500. Yılı," Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi 3, sy. 4 (Aralık), 46-47.

82. Türkiye'deki popüler kültürde Bizans algısının nasıl ve hangi araçlarla oluştuğu, kaynakları ve etkileri üzerine bkz. Buket Kitapçı Bayrı, "Contemporary Perception of Byzantium in Turkish Cinema: The Crossexaminationof Battal Gazi Films with the Battalname," Byzantine and Modern Greek Studies 37, sy. 1, 81-91; "Türkiye'de Popüler Kültürde Bizans Metaforu," Toplumsal Tarih 232 (Nisan), 77-83. Aynı yazarın yeni bir çalışması için bkz. Buket Kitapçı Bayrı, "Byzantium and the Byzantines in Modern Turkish Popular Culture," Byzantium and The Modern Imagination: The Reception of Byzantium in Popular Culture içinde, ed. Przemysław Marciniak, Marketa Kulhankova, Bloomsbury, (Londra: I.B. Tauris, 2023), 159-176. 10 Ağustos'ta yayınlanacağı duyurulan ve ön siparişi verilebilen eserden yayınlanmadan önce kendi makalesini benimle halini paylaştığı için Buket Kitapçı Bayrı'ya minnettarım.

hi şahsiyetler veya uydurma isimlerle kahramanlaştırıyor ve yeni ideolojinin genç nesillerine bir Türk ve Bizanslı tipolojisi aşılıyordu. Murat Sertoğlu (1950'lerden 1970'lere kadar) ve Abdullah Ziya Kozanoğlu'nun (1929'dan 1960'lı yıllara kadar) romanlarında Bizanslıları zalim, zengin ve ahlaksız çok ırklı insanlar olarak sunması olumsuz Bizans imajını popüler kültürde pekiştirdi. Türkiye'de köyden kente göçün hızlandığı 1970'lerdeki Türk filmlerinde hain, züppe, zengin, zalim, ahlaksız İstanbulluların (Bizanslılar) yaşadığı kentin, taşralılar tarafından fethedilmesi gereken bir yer olarak bu olumsuz Bizans imajıyla özdeşleştiğini görüyoruz.[83]

Popüler kültürdeki bu olumsuz imajın Türk toplumunun ve siyasetinin özellikle 1980'lerde Türk-İslâm sentezi ideolojisiyle donatıldığı, 1990'larda muhafazakârlar ve taşralıların siyasette merkeze yaklaştığı ve nihayet 2000'li yıllarda iktidara geldiği dönemde de devam ettiği bilinmektedir. Öte yandan dünyadaki gelişmeler de Bizans kavramının popüler kültürdeki bu olumsuz algısını beslemeye devam etti. Yunanistan, Avrupa Birliği ve hatta Rusya'nın Bizans mirasına sahip çıkan ve Türkleri işgalci olarak suçlayan popüler siyasi söylemleri, Türkiye'deki siyasi söylemleri ve resm, kurumların tutumlarını da etkilemiştir.

Kısacası bir yandan bilim camiasında çalışmalar devam ederken popüler kültürde 19. yüzyılda Avrupa'da yaygın olduğu biçimde Bizans kahpe, zalim, hilekâr, ahlaksız, güvenilmez çağrışımlarıyla özdeşleşen bir kavram hâline getirildi. Fuad Köprülü'nün ortaçağ tarihçiliğinde ve siyasette son derece etkin olduğu, 6-7 Eylül olaylarının yaşandığı ve aynı zamanda İstanbul'un fethi kutlamalarının (1953) ilk defa organize edildiği bir dönemde devletin riyasetinde Bizans kongresinin düzenlenmesi bize önemli işaretler vermektedir. Öncelikle Köprülü ekolünün bilimsel tutumlarında Bizans tarihinin bilimsel sahada çalışılması ve hatta Türk tarihi açısından önemi konusunda tereddüt etmedikleri açıktır; hatta bu tutumu Atatürk dönemi boyunca da resmi düzeyde gördüğümüz söylenemez. Popüler düzeyde olumsuz bir kavram çağrışımı yapsa da 1930'lardan beri yapılan kazı ve araştırmalar, yayınlar ve hükümetlerin Bizans mirasına yaklaşımında kasıtlı bir Bizans söylemi geliştirilmemiştir. Ancak tarih tezlerinde önceliklerinin ve odaklarının farklı olduğunu zaten biliyoruz. Fuad Köprülü ve arkasından gelen ekolün takipçilerinde de bu eğilimi görüyoruz. İdeolojik bir tutum geliştirilmesinden ziyade, tarih tezlerinin odağı Bizans tarihinden çok Türk tarihi olagelmiştir. Bizans tarihi ve kültürü ancak Türk tarihinin (özellikle Selçuklu ve Osmanlı dönemi) anlaşılması için hâkim olunması gereken ve ihmal edilmeyecek bir saha olarak ortaçağ tarihçiliğinde yer bulabilmiştir.

---

83. Bayrı, "Byzantium and the Byzantines in Modern Turkish Popular Culture" makalesinde bu süreci 2000'li yıllara kadar Türkiye'nin sosyolojik ve siyasi eğilimlerine paralel olarak analiz etmiştir. Ayrıca bkz. Giovanni Scognamillo, "Türk Sinemasında Bizans Oyunları," Sanat Dünyamız: Bizans Özel Sayısı (1998), 155-163.

Bu tutumu Türk Tarih Kurumu'nda (TTK) da görüyoruz. TTK kuruluşundan bu yana düzenlediği Türk Tarih Kongreleri haricinde bugüne kadar sadece bir kez müstakil bir Bizans sempozyumunu düzenlemiştir. Yaklaşık son doksan yıldır düzenlenen Türk Tarih Kongrelerinde, Bizans tarihine dair Türk akademisyenlerince bugüne kadar sunulmuş elli civarında makalenin yayınlandığı görülmektedir. Kurum ilk defa 2010 yılında İstanbul'un Avrupa Kültür Başkenti olması vesilesiyle Byzantine Culture: Byzantine Days of Istanbul (İstanbul'un Doğu Roma Günleri) başlığı altında çekingen de olsa bir Bizans sempozyumu düzenlemiştir. Görüldüğü üzere sempozyumun İngilizce başlığında "Byzantine" kelimesi kullanırken Türkçesinde "Bizans" kullanmaktan imtina edilmiş, Doğu Roma tercih edilmiştir.[84]

Bizans ve Doğu Roma kavramlarının 1980'lerden 2020'li yıllara kadar birbirinin yerine daha sık kullanıldığını görürüz. Türkiye'de yayımlanmış Bizans çalışmalarını 2023 yılına kadar kapsayan bibliyografyaya baktığımızda Cumhuriyet döneminde dokuz bin civarı kitap, makale, tez ve ansiklopedi maddesi içinde Bizans yerine bilinçli olarak Doğu Roma'yı tercih eden yayın sayısı parmakla sayılacak kadar azdır. Bunların içinde dünyadaki güncel Bizans çalışmalarının tartışma konularından biri olan, Byzantinism (Bizantinizm/Bizansçılık) karşıtı karşı görüşleri içeren birkaç yayın dışında[85] literatürde Bizans kavramının benimsendiği söylenebilir.[86] Bir başka deyişle 19. yüzyılda Karl Krumbacher ile başlayan Bizans çalışmaları disiplininin bilimsel ve akademik olarak kastettiği çalışma sahasının dünyadaki büyük gelişimine Türkiye'deki Bizans tarihçilerinin herhangi bir itirazı söz konusu değildir. Bu kavramı kullanmalarıyla popüler kültürün etkisinde kaldıkları söylenemez. Hatta 2000 yılından itibaren dünyadaki Bizans Araştırmaları Cemiyeti'ne (AIEB: International Association of Byzantine Studies) Türk Tarih Kurumu bünyesinde kurulan Bizans/Doğu Roma İncelemeleri Milli Komitesi ile dahil olduklarında komitenin adına Doğu Roma'nın eklenmesi Bizans teriminin popüler kültürdeki olumsuz algısına karşı bir tedbir gibi görünüyor.[87] Ancak ortaçağ tarihçiliği içindeki milliyetçi muhafazakâr ve ideolojik tutumların popüler kültürün ve dünyadaki Bizantinizmin olumsuz etkisinde kaldığını ve Bizans çalışmalarının

84. Dean Sakel (ed.), Byzantine Culture: Papers from the Conference "Byzantine Days of Istanbul" / "İstanbul'un Doğu Roma Günleri" Held on the Occasion of Istanbul Being European Cultural Capital 2010, Istanbul, May 21–23, 2010 (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2014).

85. Celalettin Basık, Hiç Bizans Olmadı: Romulus'tan Fatih'e Roma Devleti (İstanbul: Türkmen Kitabevi, 2013); Celalettin Basık, Türkler ve Bizans Yoksa Doğu Roma mı?, ed. Reha Bilge (İstanbul: Arvana Yay., 2017).

86. Bkz. Kılıç-Bayrı, Türkiye'de Bizans Çalışmaları. Burada verilen yaklaşık 9000 rakamı, bu eser tamamlandığında 8000'e yaklaşan kayıt sayısı, hesaplara göre 2015 yılından sonra ortalama yılda ortalama 250-300 yayın çıktığı tahminine göre verilmiştir.

87. Buket Kitapçı Bayrı, "24. Uluslararası Bizans Çalışmaları Kongresi, 23-28 Ağustos 2021, İstanbul (ICBS 2021), Neden Olmadı, Olamadı?" Melek Delilbaşı ile Söyleşi", Toplumsal Tarih, sy. 348 (Aralık 2022), 44-50.

desteklenmesinde gönülsüz davranıldığı söylenebilir. Yine de 1990'lardan 2020'lere kadar Türkiye'de Bizans çalışmaları alanında üretilen metinlerin istatistiklerine baktığımızda, 1990'lara kadar üretilen tüm yayınlardan çok daha fazlasının son otuz yılda yayımlandığını görüyoruz. Üretilen bilimsel ve popüler çalışmaların her türünde Bizans kavramının bir araştırma disiplini anlamıyla rahatlıkla kullanıldığını ifade edebiliriz. Resmî kurumların, popüler kültürdeki olumsuz Bizans algısının Türk tarihçiliğinin milliyetçi muhafazakâr çevrelerinde konuyla ilişkili çekingenlik yarattığı açıktır. Bunun en güzel örneklerinden biri 1955 yılından sonra ilk defa 2021 yılında Türkiye'de düzenlenmesine karar verilen Uluslararası Bizans Kongresi'nin, tüm hazırlıkların tamamlanmasına rağmen iptal edilmek zorunda kalınmasıdır. Burada resmi tarihçilik tutumunun önemli bir simgesi olan Türk Tarih Kurumu'nun popüler siyasette ortaya çıkan olumsuz Bizans söylemiyle başa çıkamadığı bir olgu olarak karşımızdadır.[88] Dolayısıyla Bizans kavramının Ayasofya meselesi, İstanbul'un fethi, Türk-Yunan/Batı ilişkileri, Türkiye-Rusya, Fener Rum Patrikhanesi, Yeni Osmanlı yayılmacılığı gibi zaman zaman iç siyasetin, zaman zaman uluslararası siyasetin polemiklerine konu olan, bazen de geçici olarak siyasetin ideolojik manivelası şeklinde yükselen temalarla her dönemde yeniden kullanıma hazır bir kavram hâlinde bir asırdan uzun süredir kullanımda olduğunu iddia edebiliriz. Bu durum sadece Türkiye'de değil dünyada da sıklıkla karşımıza çıkar.[89] Hatta daha da ileri gidersek, kırsal kesimden İstanbul'a göç edenlerin, seçimlerde İstanbul'u ele geçirmeye çalışan siyasetçilerin, Osmanlı mirasını yüceltmeye çalışan filmlerin ve dizilerin, hatta protest/muhalif kesimlerin karşı söylemlerinin her daim parçası olmuştur. İstanbul bu dönemlerde şehir olarak Bizans'ı (Byzantion) sembolize etmiştir. Bu durum 1955'te de 2000'li yıllarda da yaşandı.

Dünyada Konstantinopolis merkezli bu imparatorluğun herhangi bir açık mirasçısının yokluğu, Avrupa'dan Osmanlı'ya, Rusya'dan Balkanlar'a kadar pek çok imparatorluk ve ulusun çeşitli yönleriyle mirasın bir yerinden çekiştirmesini kolaylaştırdı. Bizans böylece tarihyazımının boş bir tuvali gibi, istendiği şekilde kabul edildi. Onu bazıları imparatorluk prestiji ve belirli bir görsel çekiciliğinin, bazıları siyasi çatışmaların, kültürel ödünçlemelerin, bazıları gücün kötüye kullanılmasının örneği ve bazıları da kötü olan her değerin müsebbibi olarak gördü. 2000'li yılların Putin Rusya'sında, Bizans Ortodoks mirası hâlâ siyasi hırslar ve suistimallerin kamuflaj aracı olarak kullanılmaya devam ediyorsa, kavram hâlen pek

88. Kongre başkanı Melek Delilbaşı'nın söyleşisinde bu resmi kurumların tutumunu açıkça görebiliriz.

89. Bizans kavramının çağrıştırdığı her şeyin politik bir araç olarak dünyada kullanımı üzerine en son çalışma için bkz. Ivan Foletti and Adrien Palladino, "Byzantium as a Political Tool (1657-1952): Nations, Colonialism and Globalism", Byzantium and The Modern Imagination: The Reception of Byzantium in Popular Culture içinde, ed. Przemysław Marciniak, Marketa Kulhankova, Bloomsbury, I.B. Tauris, London 2023, ss. 45-66.

çok ulusun hayal dünyasını şekillendiren sihirli bir sözcük olarak işlevini devam ettiriyor demektir. Benzer bir şekilde Fransa Başkanı Jacques Chirac'ın 2004'te Avrupa Birliği'ne Türkiye'nin girişine desteğini ifade etmek isterken "Hepimiz Bizans'ın çocuklarıyız" demesi, 2013 yılındaki Gezi olayları sırasında Kadıköy'deki bir duvara "Zulüm 1453'te başladı" yazısının yazılması ve benzer sosyopolitik popüler çıkışlara verilen tepkiler, Bizans kavramının Türkiye'de de işlevselliğini koruduğunu göstermektedir.[90]

SONUÇ

Türkiye'de ise Atatürk döneminden bu yana bir bilim disiplini olarak Bizans çalışmalarının özel bir çabayla engellenmediğini, tam tersine ivme kazandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Popüler düzeyde tüm olumsuz çağrışımlara rağmen özellikle son otuz yılda Bizans çalışmalarının her alanda çok hızlı yükseldiğini, özellikle üniversitelerde ve genç akademisyenler arasında ilgi gördüğünü artık kesin olarak biliyoruz.[91]

Dünyada yaklaşık beş asırdır, Türkiye'de ise iki asırdır kullanılagelen Bizans ve Doğu Roma kavramlarının Türk tarihçiliğinde gördüğü işlev dönemlere göre değişim göstermiştir. Her iki kavram taşıdığı tüm anlamlar ve kullanım alanlarıyla, Avrupa tarihyazımından Türk tarihçiliğine doğrudan intikal etmiş ve farklı dönemlerde Türk tarih tezlerinde yer bulmuştur. Ancak Bizans mirasının Avrupa ve Osmanlı-Türk temsillerinin oluşumuna neden olan tarihsel gelişmeler karmaşık ve sürekli değişen dinamiklere bağlıdır. Tarihsel ve politik koşulların ötesinde bireyler, kurumlar ve temel metinler de bu kavramların kullanımında temel rol oynamıştır. Geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemi tarihçileri için, Bizans mirasıyla ne yapılacağı kuramsal bir soru değildir; çünkü bu geçmiş aynı zamanda doğal çevrelerinde temsil edilmekteydi. Dolayısıyla bu geçmişin nasıl yazılacağı, her

90. Bayrı, "Imagination of Byzantium", 159. Bayrı, makalesinde siyasi tartışmalara sebep olan birkaç örnek vermiştir. Ancak 2000'li yıllarda burada zikredilmeyen pek çok düşük profilli siyasi tartışma, köşe yazıları, popüler dergi yazıları ve propaganda söz konusudur. Bazı durumlarda Bizans çalışmaları yapan akademik çalışmaları ve akademisyenleri de hedef gösterecek düzeye ulaşan yazılı ve görsel medya haber/yazıları Bizans mefhumunun belirli bir hedefe ulaşmak için özellikle kullanıldığını gösteren önemli örneklerdir. Birkaç örnek için bkz. https://kronos36.news/tr/yusuf-kaplan-bukoleon-sarayinin-aciga-cikarilmasina-karsi-bu-toplum-bizansin-cocugu-degil/;https://www.tyb.org.tr/yusuf-kaplandan-bizantinizm-ve-sekuler-teslisi-kapitalizm-tuketim-ve-sekulerlesme-7250h.htm

91. Şahin Kılıç, "Türkiye'de Bizans Çalışmaları: Bibliyografya Projesi", Türkiye'de Bizans Çalışmaları: Bir Bibliyografya (19. Yüzyıl-2020), ed. Ş. Kılıç-B.K. Bayrı (İstanbul: Koç Üniversitesi Yay., İstanbul, 2021), 19-75. Şahin Kılıç makalesinde Bizans çalışmalarına dair istatistikleri tablolar hâlinde göstermiştir. İncelendiğinde Bizans çalışmalarının dönemsel olarak ve türlere göre artış ve azalış süreçlerini de izlenebilir.

daim zihinleri meşgul eden sorulardan biri olmuştur. Bu sorulara bir yandan kendi mecrasında ilerleyen bilimsel cevaplar üretilmeye çalışılsa da tarihin toplumlara yüklediği sembollerin dili konuşmaya devam etmektedir. Son dönemlerde kültürel mirasın evrensel bir değer olarak korunması ve bunun pratik faydaları ile Bizans mimari mirası da bundan payını almaktadır. Ancak tarihyazımı bakımından Türk tarihçiliğinin ana ekseninde Bizans kavramı yerli yerine oturmuş değildir. Popüler siyasi ve kültürel söylemlerden en çok etkilenen ve birbirini besleyen sürecin parçası olarak, Türk tarihçiliği Bizans'ı hem kavramsal olarak hem de doğal çevresinin bir parçası olarak yeniden sorgulamalıdır. Doğu Roma kavramı Türk tarihçileri için teknik olarak tarihsel tasnif amacıyla kullanımının dışında, ideolojik ve popüler Bizans söyleminden kaçınmak, kavramın getireceği olası zararlardan korunmak amacıyla kullanılmaktadır. Bunun izlerini, resmi kurumların (TTK gibi) yayınlarında, bazı üniversitelerdeki müfredatında, lisansüstü tez, akademik çalışma ve tercümelerde görüyoruz.

Öte yandan Bizans kavramının sadece Türk tarihçileri değil Batı tarihçiliği tarafından da sorgulandığı geniş bir literatür ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle tüm kabahati Türk tarihçilerinde veya siyasetinde aramak yersiz olur. Yukarıda bahsedilen Bizantinizm kavramının dünyadaki kullanımı ve bunun Türkiye'deki yankıları üzerine detaylı bir tarihyazımı inşa etmeye ihtiyacımız vardır. Zira 2021 yılında Emre Alışık tarafından düzenlenen "İstanbul'da Bu Ne Bizantinizm!": Popüler Kültürde Bizans[92] sergisinin başlığının Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun romanı *Panorama I-II*'den (1953-1954) esinlendiğini açıklayan izahat tarihçilere önemli bir alan da açıyor. Türkiye'de popüler kültürün Bizans mirasıyla etkileşimini, Bizans'ı temsil etmek için görsel sanatlar, edebiyat, metal müzik, çizgi ve grafik roman, video oyunları, film ve moda üretimlerinden örneklerle keşfeden bu çalışma, kavramsal açıdan Bizans'ın ciddiye alınması gereken kültürel bir unsurumuz olduğunu göstermeye çalışıyor.

Bu nedenle Türk tarihçiliği Bizans veya Doğu Roma kavramlarının çağrışımlarından ve tarihsel yüklerinden sıyrılarak, üzerinde gezindiği mimari mirasını, henüz cesaret edilememiş tarihsel mirasını modern metotlarla yeniden ele almak ve yeni perspektif sunmak durumundadır. Eğer her şeye "yerli ve milli" bir perspektiften bakacaksak, Bizans tarihine, kültürüne ve mirasına 18. yüzyılın Avrupalı oryantalistlerin gözünden değil, herhangi bir tarihçimizin dokunabileceği doğal çevresinin içinden bakmayı tercih etmesi gerekir. Ancak bu şekilde kullanacağımız kavramları ve içini nasıl doldurmamız gerektiğini anlayabiliriz. Tarih bilincinden

92. Kitabı da yayınlanan sergi için bkz. Emre Alışık (ed.), "İstanbul'da Bu Ne Bizantinizm!": Popüler Kültürde Bizans (İstanbul: Pera Müzesi, 2021. Sergiyi dinlemek için bkz. https://www.peramuzesi.org.tr/sergi/-istanbul%E2%80%99da-bu-ne-bizantinizm-/1279 (Son giriş. 05.06.2023).

yoksun bir şekilde Bizans kavramının yerine Doğu Roma'yı kullanarak millî bir hassasiyet gösterdiğimizi düşünüyorsak bunun çok naif bir düşünce olduğunu, tarih bilinciyle değil popüler kültürün etkisiyle ilgili olduğunu bilmek gerekir.

KAYNAKÇA

Akyürek, Engin, "Byzantine Art History in Modern Turkey," *Perceptions of the Past in the Turkish Republic: Classical and Byzantine Periods*, ed. Scott Reddford ve Nina Ergin, (Leuven: Peeters, 2010), ss. 205-224

Akyürek, Göksun, "Tanzimat Döneminde Mimarlığın Değişen Bilgisi: Fenn–i Mimari, Gazeteler ve Diğerleri," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 7, no.13 (2009), ss. 93-120.

Altınay, Ahmed Refik, *Bizans İmparatoriçeleri, Bizans Tarihine Medhal, İmparatoriçelerin Tarz-ı Hayatı, Teodora, Atenais, İren, Dindar Teodora, Tœfano, Zovi, Anna Comnenus*, Muhtar Halid Kitabhanesi, İstanbul 1331 [1915].

Angelov, Angelov, "Byzantinism: The Imaginary and Real Heritage of Byzantium in Southeastern Europe," in *New Approaches to Balkan Studies*, Vol. II, ed. Dimitris Keridis et al. (Dulles, VA: Brassey's), 2003, ss. 4-5.

Beck, Hans Georg, "Die byzantinischen Studien in Deutschland vor Karl Krumbacher", *Χάλικες* (1958), Munich. 67-119

Bekar, Cumhur, "'Hezarfen Hüseyin'in Evrensel Tarihinde Yeni Bir Bizans ve Konstantinopolis Algısı", *XVII. Türk Tarih Kongresi, Ankara: 15-17 Eylül 2014: Kongreye Sunulan Bildirler*, vol. IV.-I. Kısım (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 17–38.

Berktay, Halil, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1983.

Celal Nuri, *Rum ve Bizans*, Cemiyet Kütübhanesi, İstanbul, Konstantinyye, 1917

Celal Nuri, *Tarihi-Tedenniyat-ı Osmaniye, Mukadderat-ı Tarihiye*, İstanbul, 1331 [1912-1913]

Delilbaşı, Melek, "The Present and Future of Byzantine Studies in Turkey," *Κλητόριον in Memory of Nikos Oikonomides*, ed. F. Evangelatou–Notara ve T. Maniati–Kokkini, Vanias, Atina-Selanik, 2005, s. 63-72.

Emil, Birol, *Son Dönem Osmanlı Aydını Mizancı Murad Bey*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009

Erkan, Serdar, "Osmanlı Döneminde Tarih Öğreniminin Tarihçesi," *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6, no.17 (Yaz 2017): ss. 395-424.

Ersanlı-Behar, Büsra, *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, Afa Yayınları, İstanbul 1992.

Eyice, Semavi, "Bizantinoloji," *Türk Ansiklopedisi (Millî Eğitim Bakanlığı)*, 1955, ss. 90-93.

Eyice, Semavi, "Cumhuriyet Döneminde Bizans Çalışmaları ve Arkeoloji", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3, sy. 5 (2012): s. 27-40.

Eyice, Semavi, "İstanbul'un Fethinden Önceki Devre Ait Eski Eserlerine Dair Eski Bir Kitap Hakkında," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 5 (1954): s. 85-90.

Eyice, Semavi, "Türkiye'de Bizans Sanatı Araştırmaları ve İstanbul Üniversitesinde Bizans Sanatı," *Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1973), 375–428

Hagen, Gottfried, "Afterword", *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi* by Robert Dankoff, Leiden, Boston: Brill, 2004

Hagen, Gottfried, "Katib Çelebi", in *Historians of the Ottoman Empire,* C. Kafadar H. Karateke C. Fleischer, (https://www.academia.edu/3488778/Historians_of_the_Ottoman_Empire_K%C4%81tib_%C3%87elebi?auto=download. Son Giriş: 23.05.2023)

Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhîsu'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman*, ed. Sevim İlgürel, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1998

Ivan Foletti and Adrien Palladino, "Byzantium as a Political Tool (1657–1952): Nations, Colonialism and Globalism" *Byzantium and The Modern Imagination: The Reception of Byzantium in Popular Culture*, ed. Przemysław Marciniak, Marketa Kulhankova, Bloomsbury, I.B. Tauris, London 2023, ss. 45-66.

Jeffreys, Elizabeth, John Haldon, Robin Cormack, "Byzantine Studies As an Academic Discipline", *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Chapter I.1, Edited by Elizabeth Jeffreys with John Haldon, Robin Cormack, Oxford 2008, ss. 3-20.

Kâtib Çelebi, *Târih-i Konstantiniyye ve Kayâsıre*, ed. İbrahim Solak, Konya: Gençlik Kitabevi, 2009.

Kayapınar, Levent, "Türkiye'de Bizans Araştırmalarının Öncüsü Olarak Kâtib Çelebi," *Uluslararası Kâtib Çelebi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, İzmir, Türkiye, 26- 28 March 2015, ss. 191-233.

Kılıç Yıldız, Şule, "Byzantium Between 'East' and 'West': Perceptions and Architectural Historiography of the Byzantine Heritage," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Kılıç Yıldız, Şule, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Entelektüellerin Gözüyle Bizans İstanbul'u," *Doğu Batı* 17, no. 68 (2014): 103-126.

Kılıç, Şahin-Bayrı, Buket Kitapçı (ed.) *Türkiye'de Bizans Çalışmaları: Bibliyografya Projesi (19. Yüzyıl-2020)*, c. I, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2021.

Kitapçı Bayrı, Buket "The 10th International Congress of Byzantine Studies, Istanbul, September 15–21, 1955," *Yıllık: Annual of Istanbul Studies* 1 (2019), 129-141.

Kitapçı Bayrı, Buket "24. Uluslararası Bizans Çalışmaları Kongresi, 23-28 Ağustos 2021, İstanbul (ICBS 2021), Neden Olmadı, Olamadı?" Melek Delilbaşı ile Söyleşi", *Toplumsal Tarih*, 348 (Aralık 2022), ss. 44-50.

Kitapçı Bayrı, Buket "Byzantium and the Byzantines in Modern Turkish Popular Culture," Byzantium and The Modern Imagination: The Reception of Byzantium in Popular Culture, ed. Przemysław Marciniak, Marketa Kulhankova, Bloomsbury, I.B. Tauris, London 2023, ss. 159-176.

Koç, Haşim, "XVII. Yüzyılın Ortasında Osmanlı Coğrafyasından Antik Dönemlere Bir Bakış: Kâtib Çelebi'nin Eserlerinden Seçmeler", *Doğu Batı*, 10 (40, 2007/1) ss. 257-282.

Lewis, Bernard Lewis, "The Use by Muslim Historians of Non-Muslim Sources", *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt, Londra: Oxford University Press, 1962, ss.180-191

Lokmacı, Süleyman, "Hezârfen Hüseyin Efendi'nin Tenkîh-i Tevârih-i Mülûk İsimli Eserinin Fransız Milli Kütüphanesinde Supplement Turc 137 Arşiv Numarası le Kayıtlı Nüshası Üzerine", *Akademik sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/43 (Nisan 2017), s. 225-236

Macar, Elçin, "İstanbul'dan Ankara'ya: İstanbul Helen Edebiyat Cemiyeti (Syllogos) Kütüphanesi'nin İzinde," İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimleri Dergisi 12, no. 23 (Bahar 2013): 139-149.

Mehmed Murad, *Tarih-i Ebulfaruk*, C. 7, İstanbul, 1916.

Ménage, Victor L., "Kâtib Celebiana", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 26/1 (1963), s. 173-174.

Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, trans. Jehu Baker (New York: D. Appleton and Company, 1889

Reinsch, Diether Roderich, "The History of Editing Byzantine Historiographical Texts", in *The Byzantine World*, edited by Paul Stephenson, s. 435-444, London and New York: Routledge, 2010, ss. 435-444.

Selçuk, Mustafa, "İstanbul Darülfünun Edebiyat Fakültesi (1900–1923)," Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Sever, İlker, "Türkiye'de Orta Çağ Tarihçiliği, Dünü, Bugünü ve Sorunları," Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006.

Tağmat, Çağla "Fetih Derneği ve İstanbul'un Fethi'nin 500. Yılı," *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3 (4) (December): 46–60.

Ursinus, Michael, "Byzantine History in late Ottoman Turkish Historiography," *Byzantine and Modern Greek Studies* 10, no.1 (1986): 211-222

Ursinus, Michael, "Der schlechteste staat: Ahmed Midhat Efendi (1844-1913) on Byzantine Institutions" *Byzantine and Modern Greek Studies*, 11:1, (1987), 237-244.

Ursinus, Michael, "From Süleyman Pasha to Mehmet Fuat Köprülü: Roman and Byzantine History in Late Ottoman Historiography," *Byzantine and Modern Greek Studies* 12, no.1, (1988): ss. 305-314.

Yusuf Behçet (1920), *Kurûn-ı Vustada Şark Akvâmı Tarihi. 1335-1336 Sene-i Tedrisiye Bizans Tarihi*, Darülfünûn Matbaası, İstanbul, 1335-1336 [1919-1920].

Yusuf Behçet, *Kurûn-ı Vusta. Bizans Tarihi, 330-1056*, Edebiyat Fakültesi Tarih Zümresi Neşriyatı, İstanbul, 1341-1342 [1925-1926].

TÜRK KAVRAMININ SOYKÜTÜĞÜ

İBRAHİM ŞİRİN*

* 1990-1994 yılları arasında Ege Üniversitesi Tarih Bölümü'nde okudu. Aynı üniversitede başladığı yüksek lisans eğitimini Pamukkale Üniversitesi'nde "Namık Kemal'in Tarih Anlayışı" başlıklı tezi ile tamamladı. 1999-2004 yılları arasında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Osmanlı Seyahatnamelerinde Avrupa" başlıklı tezi ile doktorasını tamamladı. 2006 yılında Kocaeli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaya başladı. 2012 yılında YÖK Bursu ile Londra Üniversitesi School of Oriental and African Studies (SOAS)'de misafir öğretim üyesi olarak çalıştı. 2013 yılında Ren Friedrich Wilhelm Üniversitesi'nde (Bonn Üniversitesi) "Europe from the Outside– Formations of Middle Eastern Views on Europe from inside Europe" projesi kapsamında misafir öğretim üyesi olarak çalıştı. Osmanlı entelektüel hayatı, tarih yazıcılığı, mizah, edebiyat, oryantalizm ve oksidentalizm, ben anlatıları, kadın çalışmaları, sinema ve tarih, muhalefet, düşünce tarihi ve kavram tarihi gibi konularda ilgisini ve çalışmalarını sürdürmektedir. Halihazırda "Osmanlı-Türk Modernitesini Kelime, Kavram ve Terimler Üzerinden Okumak (OT2KT)" isimli TÜBİTAK Projesinin yürütücülüğünü yapmaktadır. *Osmanlı İmgeleminde Avrupa* kitap çalışmasının yanında, *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları*, *Tarih Felsefesi* gibi editörlüğünü yaptığı ve Esat Serezli'nin *Memleket Hatıraları* ve Mustafa Asım Çalıkoğlu'nun *Devr-i Hamid'den Meşrutiyet'e Gücümüzü Hürriyet Aşkından Aldık* gibi yayına hazırladığı kitaplar ve çeşitli dergilerde yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır.

Bir kavramın geçmişine giderek onun "soykütüğünü" çıkarmak, asıl kavramla ilintili pek çok kavramın, dolayısıyla da bir toplumun siyasi ve kültürel kodlarının ortaya çıkarılmasını sağlar. Nietzsche "soybilim" ve "soykütük" adını verdiği yöntemsel yaklaşımıyla, kavramsal bir olgu olarak "ahlak"ın tarih boyunca hangi alanlarda ve nasıl değişime uğradığını ya da hangi alanlarda ve nasıl değişmeye direndiğini tartışır.[1] Foucault ise zamanın dışına düşmüş ve şimdi kendi suskunluğu içinde donup kalmış izlerin yeniden bulunup ortaya çıkarılması ya da uyandırılmasını "arkeolojik yöntem" olarak isimlendirir.[2] Bu yöntemle de bilgi ve delilik kavramlarını kazar. Gerek Nietzsche gerekse Foucault'nun çalışmaları kavramlar olmaksızın tarihi kavramanın pek mümkün olmadığını gösterir. Zira kavramlar kendisini niteleyen toplumun bilgi ve kültür haritalarıdır. Onların anlamlarından hareketle onları anlamlandıran toplum rahatlıkla okunur ve o toplumun insanlık tarihi içindeki yeri saptanabilir. Kavram arkeolojisi, insanlar tarafından bazı nesnelere önceden verilmiş anlamları ve yönelimleri tespit etmek, yani zaten bilinen anlamları yeniden ortaya çıkararak keşfetmektir.[3] Kavramları ve kavramların dilsel tarihini araştırmak, onun insan toplumuyla ilgili olduğunu vurgulayan tanımının belirttiği üzere, tarihi kavramanın asgari koşulları arasındadır. Hangi konu, özellikle gayet sınırlı kaynaklarla, eskinin ve şimdinin kavramları işleme tarzı bilinmeksizin anlaşılabilir ki?[4]

Bu çalışmada "Türk" kavramını kazarak onun soykütüğünü çıkarmayı amaçlıyorum. Kavramın ortaya çıkışından günümüze kadar siyasi, toplumsal ve tarihsel koşullar altında geçirdiği semantik değişim ve dönüşüme odaklanırken, tarihsel süreçte olduğu kadar tarihçiler tarafından da nasıl ve ne şekilde kullanıldığına ve bu kullanma şeklinin zaman zaman anakronik boyutlara ulaşıp ulaşmadığına odaklanacağım. Türk kavramının süreç içinde Oğuz, Türkmen, Osmanlı, Türkiye, diyar-ı Rum, Rumi, ümmet, millet, ulus, vatan, Türkiyelilik gibi kavramlarla ilişkide olduğu göründüğünden, bu kavramlar içinde ayrı ayrı kazı yapma gerekliliği ortaya çıktı.

Türk kavramı için ilk kazmayı Andreas Tietze'nin hayatını vakfettiği *opus magnum*'u *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati*'ne vurduğumuzda, "köylü, çiftçi, güzel, hırsız, türek, tartar"; "Türk iti şehre gelicek Farisice ürer"; "Türk ne bilir ayranı, ılık ılık içer ayranı"; "Türkün yediği yal, giydiği çul"; "Türk'e beylik vermişler, önce babasını öldürmüş"; "Türkün bildiğini tilki bilmez" ifadeleriyle karşılaştık.[5] Tietze, Türk tabiri karşısında yer alan ifadelerin ne zaman ve hangi ko-

1. Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Ara Yay., 1990), 24.
2. Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2022).
3. E. Rothacher, *Tarihselcik Sorunu*, çev. Doğan Özlem (Ankara: Gündoğan Yay., 1990), 13.
4. Reinhart Koseleck, *Kavramlar Tarihi*, çev. Atilla Dirim (İstanbul: İletişim Yay., 2009), 10.
5. Andreas Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, c. 7 (İstanbul: Türkiye Bilimler Akademisi Yay.), 182-183.

şullarda ortaya çıktığına değinmez. Kavramsal anlama gibi bir çabası yoktur. Sözlüklerde, atasözlerinde ve edebi ve tarihi metinlerde geçen Türk ifadesini dönemsel ve mekânsal bir ayrım gözetmeksizin kitabına almakla yetinir. Türk kelimesinin ne zaman "çiftçi", ne zaman "köylü", ne zaman "güzel" ya da ne zaman "hırsız" anlamlarını içerdiği ve kimler tarafından kullanıldığı uğraş alanı içinde değildir. Kavram arkeolojisi tam da bu noktada bize yardımcı olacak bir yöntemdir. Bir kavramın ne zaman, nerede, nasıl kullanıldığı, barındırdığı nüanslar ve hafızadaki çağrışımlarıyla nasıl bir anlam ve içerik değişimi geçirdiği ya da geçirmediği ancak o kavramı tarihsel anlamda kazıyarak yani kavramın arkeolojisini yaparak anlaşılabilir. Önümüzde iki yol bulunmaktadır: Kavramın ya günümüzden geriye doğru ya da ilk ortaya çıkışından günümüze doğru soykütüğünü çıkarmak. Başka bir kavram için günümüzden geriye gitmek kullanışlı bir yöntem olabilir. Ancak biz Türk tabirini Türk tarihinin tarihi ve siyasal gelişim tarihini göz önünde bulundurarak, kavim-ümmet/millet ve ulus/millet arasındaki semantik evreleriyle ilk ortaya çıkışından günümüze uzun zamanlı (*longue durée*) bir kazı faaliyeti yürüttük.

TÜRK KELİMESİNİN DOĞUŞU

Türk kelimesine ilk kez Çin yıllıklarında rastlanır. "Zhou Tarihi" diye bilinen hanedan tarihinde, Çince miğfer anlamındaki *tu-jue* bu kelimeye karşılık gelir ve Altın dağlarının (Altay) miğfere benzeyen görünümünden dolayı orada yaşayan halklar için kullanılmıştır. Zhou Tarihi'ne göre dişi kurttan türeyen A-shi-na (A-Xian) soyundan gelen *Tu-jue*'ler keçe çadırda yaşar, otlakların bir yerinden diğerine göç eder, hayvancılık ve avcılıkla uğraşırlar. Yaşlılara hürmet etmezler, gençlere önem verirler. Dürüstlükleri, erdemleri ve utanma duyguları gelişmemiş olduğu gibi, edep ve hakkaniyetten de yoksundurlar. Tu-jenler ise Hunların başka bir kolu olan bir kabiledir.[6] Ortaçağda Çinli tarihçiler Tujen terimini yalnızca Köktürkler için kullanmış, diğer Türk kabileleri için Tiele terimini tercih etmişlerdir. Fakat Tiele yavaş yavaş yerini Tujen'e bırakır. Hüseyin Namık 1921'de *Dergâh* dergisinde yazdığı "Türk Kelimesinin Menşei" başlıklı makalesinde Çin dilinde "r" harfi olmadığından Çinlilerin komşuları Türkleri Tu-kiu olarak adlandırdığını belirtir.[7]

---

6. Gülnür Kara, "Zhou Tarihi'nin Türkler Bölümü Üzerinde Metin Çalışması", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2015), 542-562. Bahaeddin Ögel, Çin yıllığında geçen Kurttan türeme efsanesinin Ergenekon efsanesinin ilk şekli olduğunu düşünür. Ögel, *Türk Mitolojisi*, c. 1 (Ankara: TTK, 1993), 20-21.

7. Hüseyin Namık, "Türk Kelimesinin Menşei", *Dergâh* içinde, haz. Arslan tekin, Ahmet Zeki İzgör, c. 1 (Ankara: TTK, 2014), 213-216.

Türklerin ilk yazılı kayıtları olarak bilinen Köktürk yazıtlarında Türk kelimesi "Tü-rük" şeklinde iki heceli kullanılır. Tonyukuk, Bilge Kağan ve Kül Tigin yazıtlarında "Oksız Kök Türk[8] anca oturur ermiş" ifadesinde olduğu gibi Türk kelimesi 76 kez geçmektedir. Türk yazıtlarından hareketle sonradan pek çok isim, kelimeye farklı anlamlar yüklemiştir. Türk kelimesini Vambery "türemek" şeklinde, Ziya Gökalp ise 1922 yılında *Küçük Mecmua*'da yazdığı "Türk Devleti'nin Tekamülü" başlıklı yazısında "Töreli" anlamında kullanıldığını belirtir. Gökalp töresiz olan kavimlere "Tat"[9] ve Tatarı örnek gösterir. Tatlar, Türk medeniyetinin haricinde yaşayan yabancı milletlerdi; Tacikler, Sofdaklar, Farisiler gibi.[10] Osman Turan da Munkacsi ve Vambery gibi, Türk adının türemek kökünden geldiği, nizam, örf ve anane manasında kullanılan "türe" kelimesinin de bu köke bağlı olduğu düşüncesindedir. Ona göre göçebe yörük isminin de yürümek kökünden doğduğu; Türk adının türemiş, yaratılmış, yani mahluk ve insan manasında (türük-türk) olduğu; yabancıları barbar sayan eski kavimlerin telakkisine uygun olarak Türklerin de kişi ve insan manasında bu kelimeyi kendilerine tahsis ettiği ve her Türk kavim ve devletine ait isimler üstünde Türk adının bütün Türkleri ifade için kullanıldığı göz önüne alındığında, bu görüş isabeti bakımdan kabule şayandır.[11] İbrahim Kafesoğlu, Türk kelimesinin "Gök-Türk hakanlığının kuruluşundan itibaren önce bu devletin daha sonra bu imparatorluğa bağlı, kendi hususi isimleri ile anılan, diğer Türklerin ortak adı olarak zamanla Türk soyuna mensup bütün toplulukları ifade etmek üzere millî ad payesine yükseldiğini" belirtir.[12] Aydın Taneri, Göktürk çağında Türk adının yalnızca Türk kavminin adı olarak değil, daha çok Türk devletini karşılayan geniş bir deyim olarak söylendiğine, ayrıca güçlü ve olgun anlamları içerdiğine değinir.[13]

Tuncer Baykara'ya göre, milattan sonraki yıllarda Türk, bu devletin esas kitlesi olacak boyun adıdır. Bu devletin içinde Türk ile aynı özellikleri içeren öteki zümrelerin ayrı adları vardır; Uygur, Dokuz Oğuz, Basmıl, Karluk, Kırgız gibi. "*Türk siyasi birlik (devlet) olarak değil büyük birleştirici özelliği VII. yüzyıl sonrasında*

8. W. Bang, "Zu den Kök Türk-Inschriften der Mongelei", *T'oung Pao Archives*, c. 7 (Leiden, 1886). Bugüne kadar Göktürk şeklinde söylenegelmiş olan bu adın doğrusu Kök Türk olmalıdır. Sadettin Gömeç, *Kök Türk Tarihi* (Ankara: Türksoy Yay., 1997), 8.

9. Tat kelimesi Anadolu'da pek çok yerde hâlâ kullanılmaktadır. Kars ve çevresinde İranlı Şiiler anlamında, bazı bölgelerde de "dilsiz" anlamında kullanılmaya devam etmektedir.

10. Ziya Gökalp, "Türk Devletinin Tekamülü 2", *Küçük Mecmua* 1 (Ankara: Pankuş Yay., 2022), 98.

11. Osman Turan, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, c. 1-2 (İstanbul: Boğaziçi Yay., 1993), 22.

12. İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü (İstanbul: Boğaziçi Yay., 1989), 44. Benzer bir yaklaşım için bkz. Salim Koca, "Türk Adının Ortaya Çıkışı", Türk Yurdu (Nisan 2013), 308.

13. Aydın Taneri, Türk Kavramının Gelişimi (Ankara: AÜ Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., 1983), 56. Semih Tezcan güçlü kuvvetli anlamının Uygurca bir metnin yanlış yorumlanmasından kaynaklandığını, dolayısıyla Türk kelimesinin güçlü anlamı içermediğini belirtir. Semih Tezcan, "Gibt es einen Namen Kök-Türk wirklich?" Turkische Sprachen und Literaturen, Materialien der ersten Deutschen Turkologen Konferenz, ed. İmgeborg Balauf, Klaus Kreiser, S. Tezcan (Wiesbaden, 1990), 365.

Kafkaslardan Hazar çevresine ve Seyhun'a ötekilerin aynı dili konuşup aynı özellikler gösterdikleri, Türk adının Göktürk devrinde ise devlet kurucu boyun, dar bir kitlenin ismi olarak belirdiğine işaret eder. Baykara'ya göre Türk hem aynı dili konuşan hem de ortak özellikler içeren toplulukların ortak adıdır.[14]

Leon Cahun, Orhun yazıtlarında geçen "700 kişi birleşip bir halk olup bir kağan seçtiler" ifadesinden hareketle "Tatar, Kıtay ya da Karluk, bazen muhalif bazen itaatkâr ama hep ulusun parçası sayıldıklarını ve bu toplumun kendisini şefin etrafındaki birleşmeden başka bir köken tanımaz bir unsur olduğunu" söyleyerek Türk kelimesinin etnik bir topluluğun adından çok kağana sadık bir topluluk adı olduğunu iddia eder.[15]

Semih Tezcan, Orhon yazıtlarında geçen "Türk" sözcüğünün kavim adı olmadığını, bir topluluk adı olmaktan çok topluluğun belli bir bölümünü, daha çok bir kağana bağlı olan seçkinleri ya da yöneticileri imlediğini; "soylu halkı", "tüm halkı", "kağanın egemenliğinde birleşmiş soyluları" içermektedir.[16]

Halil Berktay da Türk adının kavim ya da devlet adı olmasına karşı eleştirel bir yaklaşım sergiler. Semih Tezcan'ın yaklaşımına benzer şekilde "Bilge Kağan, Orhun yazıtlarında 'Türküm budunum idi' diyor. Buradaki budun kelimesi gerici tarihçilerin yaptığı gibi millet diye çevrilemez. O zaman Türk milleti değil, Bilge Kağan'ın budunu vardı. Budun kavramı Göktürk konfederasyonunun üst yönetime tabiyetini yansıtıyordu. Dede Korkut Kitabı'nı okuduğumuz zaman da Anadolu öncesi yaşantıların ortak anıları dile getiren Oğuzları birleştiren bağın bir millete üyelik değil, Salur Kazan'a veya başka bir beye bağlılık olduğunu görüyoruz"[17] diyerek Cahun ve Tezcan'ın görüşlerine paralel bir yaklaşım sergiler.

Şerif Mardin, "Türk tabiri, Orta Asya'da çok elastiki, büyüyüp küçülebilen, her zaman aynı etnik grupları içine almayan bir kavramdır. Bu itibarla bu Türklük şuurunda bir 'kan' meselesi bahis konusu değildir. Bu devirde 'Türk'ten mahsus olduğu kabul edilen sosyal müesseseleri kabul ederek onlara göre ve beraberinde getirdikleri değerlere göre yaşamayı kabul etmiş olan kişi ve gruplar kastedilmektedir. Bu müesseselere göre yaşayanlar devlet kurmağa muvaffak oldukları zaman katılanlar artmakta fakat kara günlerinde de 'Türkler' azalmaktadır. Gerek katılanlar gerekse kendilerine katılanlar bu alışverişi kabul ederek yaşamaktadır"[18] diyerek Orhun yazıtlarını sosyolojik açıdan Gökalp'e benzer bir şekilde yorumlar.

---

14. Tuncer Baykara, *Türk Kültür Tarihine Bakışlar* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., 2001), 16.

15. Leon Cahun, *Asya Tarihine Giriş*, çev. İnan Kaya (Ankara: Altınordu Yay., 2020), 58.

16. Tezcan, "Gibt es einen Namen Kök-Türk wirklich?", 359-366.

17. Halil Berktay, "İktisat Tarihi: Osmanlı Devleti'nin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi Toplumsal Tarihi", *Türkiye Tarihi* içinde, ed. Halil Berktay, Ümit Hassan vd. (İstanbul: Cem Yay., 1997), 71.

18. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, c. 4 (İstanbul: İletişim Yay., 2000), 351.

Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın, İbrahim Kafesoğlu gibi milliyetçi tarihçilerin, Türk adının ilk olarak Orta Asya'daki bütün "Türk" asıllıları kapsayan bir içerikle, Kök-Türk Devleti çağında ortaya çıktığını, Orhon yazıtlarındaki tanıklıklardan başlayarak çağın Bizans, Arap ve Fars kaynaklarını da tanık gösterip, bundan sonra bir "etnik bütünlüğü" anlatır biçimde bugüne dek eldiğini savunduklarını dile getirirler. Onlara göre; Kök-Türk çağında "Türk" kavramının böyle bir etnik bütünlüğü anlatmak şöyle dursun, bir etnik grubu bile ifade ettiği konusunda şüpheler vardır. Kaba bir bakışla Orhon ve Tonyukuk yazıtları ele alındığında, bu adın diğer Türkçe konuşan boylardan ayrı bir etnik grubu anlatacak biçimde kullanıldığının göze çarptığı yönünde eleştirileri dile getirler.[19]

Türk bodun yanında Tokuz Oguz bodun, Türgiş bodun, Tarduş, Tölis, Saka, On-Ok, Oguz, Kırkız, Kurukan, Otuz Tatar, Ediz, Avar, Tatabı vs. etnik gruplar, büyük bir kısmı Türki diller konuştuğu halde, "Türk"ten ayrı ve farklı birer boy olarak anılırlar. Orhon ve Tonyukuk yazıtlarında "Türk" kavmi ile aynı dil grubundan diğer kavimler arasında mutlak bir ayrılık görüntüsü çizilir. Her kabilenin müstakil bir adı vardı. Siyasi duruma göre birleşir ve dağılırlardı. Kabile bazen büyük bir federasyonu vücuda getirdiği gibi bazen de büyük bir klanın idari hâkimiyetini kabul ederdi. Bu takdirde yeniden tamamıyla yeni bir ad altında, birleşik bir klanlar koalisyonu vücuda gelmiş olurdu. Bu şekilde oluşan klanlar birliği Türk onamastiğinde esas kabile adı yanında bir de koalisyona girenlerin sayısını belirten rakamlar ilavesiyle ifade edilmekteydi; Tokuz Oğuz, Tokuz Tatar, Üç Kurıkan, Otuz Tatar, On Uygur gibi. Bunların vücuda gelmesiyle bozkırda yeni ulus yahut il hatta yurt adı altında göçebe bir devlet kurma sistemi vücuda getirilmiştir ki bunlar ekseriya birbirlerinden farklı etnik birlikler kompleksinden oluşurdu.[20]

Kök-Türk konfederasyonunun çöküşünden sonra Müslüman Arapların etkisiyle Türk kelimesi Oğuz soyları arasında artık kesin bir biçimde etnik bir ad olarak kullanılmaya başlandı. Orta Asya'dan Ortadoğu ve Avrupa'ya sarkan halkların Çinlilerin Hsiung-nu, Avrupalıların Hun diye isimlendirdiği ortak ad etrafında oluşan bu siyasal bir yapıya Yunan ve Roma tarihçileri Skit ve Saka isimlerini verirken MS 6. yüzyıldan itibaren Türk adı Hun, Skit ve Saka adının yerine kullanılmaya başlandı. Özellikle Kök Türklerden sonra yakın komşuları Çin ve sonrasında Araplar ve Farslar[21] Türk adının yaygınlık kazanmasında etkili oldu. Araplar Türk kelimesini "etrak" (Türkler) şeklinde kullanırken Farslar ise tekil olarak Türk, çoğul olarak Türkan şeklinde kullandı.

---

19. Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim Sanat Yay., 2003), 827.

20. Ahmet Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi*, c. 2 (Ankara: Altınorda Yay., 2015), 20.

21. Araplar p harfini kullanamadıklarından Perslere Fars, o harfini kullanmadıklarından Roma'ya Rum demişlerdir.

Araplar Orta Asya'da yaşayan hemen hemen bütün benzer halklara Türk adını verdi. Arapların gözünde, siyasal yapısı ve etnik ayrılıkları ne olursa olsun belli bir dili/dilleri konuşan hatta Türkçe konuşmayan kabile[22] ve halkları benzer bir göçebe-bozkır kültürünü haiz bütün Orta Asyalıları Türk diye adlandırdı. Müslüman Araplar Türk kelimesine etno- genos bir anlam verirlerken öte taraftan ilk kullanıldığı İç Asya ve Çin'de Kök Türklerin düşüşünden sonra Moğol bozkırlarında Türk kelimesi kullanım dışı kaldı. Araplar, Türk tabirini Siriderya nehrinin kuzeyindeki bozkırlarda yaşayan tüm İç Asya göçebeleri için genel bir terim olarak kullandı. Araplar Türk kelimesinin etnik bir anlam taşınmasında önemli rol oynarken Oğuzlar üzerinden Türk kelimesinin etnik bir üst kimlik olarak icat edilmesine neden oldu.[23]

İslâm kaynaklarında Türkler hakkında verilen bilgiler onlarla kurulan ilişkilere göre şekillendi. Müslüman Araplar, Asya steplerinde bozkır hayatı yaşayan insanlara karşı bir korku beslemeye başladı. Böyle bir korkudan dolayı bu bölgede yaşayan Oğuzlara sataşmaya kimse cesaret edemezdi. Türklerin faziletleri üzerine kitap yazan Cahiz,[24] Arap ordularının kalplerini kimsenin Türkler gibi titretemediğini söyler.[25] Bu tarz görüşlerden dolayı Arap ileri gelenleri Türklerden mümkün olduğu kadar uzak durmayı veya onlara temkinli yaklaşmayı nasihat etmiştir. Türkler cesaret sahibi ve kahraman olmalarının yanında zalim, yağmacı, aç gözlü olarak da resmedildi. Birçok Müslüman Arap yazar eserinde Yecüc ve Mecüc'ü açıkça Nuh'un oğlu Yafes'e dayanan iki Türk kabilesi olarak gösterir. "Siz, küçük gözlü, kırmızı yüzlü, basık burunlu, yüzleri örsle dövülmüş kalkana benzeyen Türklerle harp etmedikçe kıyamet kopmayacaktır. Yine siz kıldan ayakkabı giyen bir kavimle harp etmedikçe kıyamet kopmayacaktır" gibi bazı hadislerde de Türklerle savaşmak kıyamet alameti olarak gösterilir. Enbiya suresinde, kıyametin kopmasından önce Yecüc ve Mecüc ile savaşma bahsi Türklerle savaşma şeklinde anlatılır. Başka bir deyişle, Yecüc ve Mecüc rolü Türklere yüklenir. Bütün bu olumsuz Türk imgesi

---

22. Ulrich Harmann, Arapların sadece Türkçe konuşan topluluklar için değil Türkçe konuşmayan Çerkez ve Abazaları da Türk /Etrak tanımı altında topladıklarına, Türk teriminin Hindu Hindistan'da ve Hıristiyan Balkanlar'da yaşayan Müslümanları da içerdiğine işaret eder. Bahri (Türk) ve Burcu (Çerkez) olan hanedanlığa Araplar tarafından ayrım yapılmaksızın Memlûklulerin Ed-devletü't-Türkiye veya Devletü'l-Etrak diye isimlendirilmesi Harmann'ı doğrulayacak mahiyettedir. U.W. Harmann, "İdeolojy and History, İdentity and Alterity: The Arap Image of the Türkfron the Abbasidsto Modern Egypt", Internation Journal of Middle East Studies, sy. 20 (1998), 175-196.

23. Joo-Yup Lee, "The Historical Meaning of the Term Türk and the nature of the Turkic Identity of the Chinggisid and Timurid Elites in Post-Mongol Central Asia", *Migration and Nation- Building in Central and Western Asia: Turkic Peoples And Their Neighbours* (I), ed. Lars Peter Laamann (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2016), 108-109.

24. Ebu Osman Amr b. Bahr el Cahiz, Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri (Ankara: Türk Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Yay., 1988).

25. El Cahiz, Hilafet Ordusunun Menkıbeleri, 86.

Türklerin Müslüman olmasıyla değişecek, Ye'cûc ve Me'cûc rolü Çin ve Moğollara yüklenmeye başlanacaktır.[26] Aşağıda değineceğimiz gibi Türklerin Müslüman olup halifenin ordusunda yükselmesiyle Arap imgesinde Türkler savaşçı, bahadır, korkusuz, cesur gibi olumlu sıfatlarla tasvir edilirken, halifenin ordusunda yükselen Türk aristokrasisinden rahatsız olanlar ise acımasız, ahlak yoksunu, akılsız (etrak-ı bi idrak) gibi sıfatlar kullandı.[27]

Bizans, Türkler konusunda benzer bir tutum sergiler. Bizanslı yazarlar da 6. yüzyıldan sonra aşağı yukarı bütün step kavimlerini "Türk" diye tanımlamıştır. Bizans yazarlarına göre Macarlar dahi "Türk" kavimleri arasında yer alır. Avrupalılar, Türkler hakkındaki ilk bilgileri ve genel Türk imgesini Bizans kroniklerinden öğrenmişlerdir.

Türklerin Müslümanlığı kabulü öncesi Türk kavramı, yaratılmış insan, mahluk anlamından Kök Türk konfederasyonunu yöneten grup veya etnik ve siyasi bir topluluğa kadar oldukça farklı içeriklere sahip bir görünüm arz etmektedir. 1932 -1934 ve 1952-1959 yılları arasında halk ağızlarından derlenmiş *Derleme Sözlük'te* Türk karşılığında "Adam: Ne bileyim ben elin türkünü"[28] ifadesi Düzce yöresinden derlenmiş olup Türk kelimesi, adam, kişi anlamında kullanılan bir kelimedir. Düzce yöresinde Türk kelimesinin 1950'lere kadar adam, insan yerine kullanılıyor olması üzerinde durulması gerekir.

Bütün kavim dönemi kozmogonilerinde evrenin her şeyi kendinden ibaret sanan etnosentrik bir yaklaşımla tasavvur edildiği anlaşılmaktadır. Orhun kitabeleri Türk kozmogonisini iki satırda özetler: "Üze kök tengri asra yağız yir kılındukda iki ara kişi oglı kılınmış. Kişi oglında üze eçüm apam Bumin Kagan, İstemi Kagan olurmuş " ifadesinde ilk insanın yaratılma süreci anlatılmaktadır.[29] Türk kelimesinin insandan bir hakana bağlı soylu yöneticiye ve en sonunda dili ve kültürü ortak olan bir topluluğa dönüşmüş olması mümkündür. Türk kelimesinin tarihte ilk kez kullanıldığı Orhun yazıtlarında geçen ifadelerin araştırmacılar tarafından çok farklı anlam içerikleriyle yorumlanması "il", "budun", "Türk" gibi kelimelerin anlamları üzerinde bir anlaşma zemini oluşmadığını göstermektedir.[30] Özellikle budun kelimesinin millet kavramıyla ifade edilmesi anakronik bir durumdur, zira millet, Türklerin Müslümanlığı kabulü sonrası kullandığı bir kavramdır. Söz

---

26. Ahmet Karadeniz, "İslâm Kaynaklarında Türk İmajı ve Onun Değişimi", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1, s. 32.

27. Arap yazarların Türkleri öven ve tahkir içeren anlatımları için bakınız Zekeriya Kitapçı, *Orta Doğu'da Türk Askeri Varlığının İlk Zuhuru* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1987).

28. Derleme Sözlüğü, c. 10 (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 1993), 4013.

29. Türk kozmolojisi için bakınız Emel Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş* (İstanbul: Kabalcı Yay., 2001); İsmail Taş, Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji (Konya: Kömen Yay., 2002).

30. Semih Tezcan, "Tonyukuk Yazıtında Birkaç Düzeltme", *Belleten* Türk Dili Araştırmaları Yıllığı 23-24 (1976), 173-181.

konusu dönem için sarf edilen Türklük bilinci, millet bilinci, ulus bilinci/şuuru ifadeleri de anakroniktir. Bu dönem için bu ifadelerin tarihçiler tarafından kullanılıyor olması bilimsel olmaktan çok ideolojik bir tutuma karşılık gelmektedir. Tarihçilerin büyük çoğunluğunun müracaat ettiği Hüseyin Namık Orkun'un *Türk Yazıtları* kitabında budun kelimesi kavim, millet, kabile anlamları içerir. Kül Tigin yazıtının Cenup Bilge Kağan yazıtının şimal tarafı 1C.4 "Bunca yerlere kadar Türk kavmini yürüttüm. 1.C.7 "Türk Milleti ölesince.[31] Doğu tarafında 1C.1 Göğe benzer göğün yarattığı Türk Bilge Kağan, Doğu tarafı ID 11 Türk Tanrısı[32] olduğu gibi, soylu, yüce gibi sıfat olarak kullanıldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Cenup tarafı II. C 10 Türkime, budunuma (Türklerime, kavmime) iyiliği gayret ettim cümlesinde olduğu gibi Türklerime ve kavim ayrı yazılmıştır. Türk kavmi değil "Türklerime" ve "kavmime" şeklinde bir kullanımı "soylularım" ve "kavmim" şeklinde okumak mümkündür.

Kök Türk konfederasyonunda Türk tıpkı Osmanlılar örneğinde olduğu gibi hanedanın sadık askeri sınıfı, soylu bir aristokrasiye karşılık gelebilir. Nitekim yazıtların kuzey yüzünde 1 C 11 "Şimdiki Türk milleti, beyler, tahta sadakat ve itaat eden beyler!" ifadesi yer alır.[33] Beylerin sadakatine sürekli vurgu yapılır. Sadakat, bağlı bulunduğu kabileye değil Kağanadır.

Kök Türk hanedanlığında toplum tabakalara ayrılmıştı: Hana kağan, eşine hatun veya konçuy zadegân (aristokrat) sınıfı bey[34] unvanını taşır; zadegânlardan sonra yabgular ve şadlar gelir; en sonunda tudun, çur, apa ve tarkan gibi unvanlar ve rütbeler bulunurdu. Kağanın yönetici seçkin tabası ak bodun olarak tanımlanırken halk kara bodun diye adlandırılırdı. Yazıtlarda pek çok yerde "Türk beyleri" ifadesi geçmektedir. Türk kelimesi kağana sadık zadegânlara karşılık gelirken, bu isim altında değerlendirilenler çok farklı etnik kökenlerden gelebilirdi. Osmanlı hanedan yöneticileri farklı etnik ve dini kökenlerden olabiliyorlardı. Kendilerini etnik kökenleri üzerinden değil Osmanlı olarak nitelendirirken Türk kelimesini "köylü", "etrak-ı bi-idrak" (aklı sonradan başına gelen akılsız Türk) gibi pejoratif bir anlam içeriğinde kullanmaktaydılar. Pek ala bu durum Kök Türkler için de söylenebilir.

---

31. Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 1986), 27. Orkun, bodun kelimesini yer yer halk, kavim ve millet olarak çevirmiştir. Benzer bir tutumu Ahmet Bican Ercilasun da sergiler. Köl Tigin Yazıtları güney yüzü Tokuz Oguz bodunı ifadesini Tokuz Oguz halkı aynı satırda geçen bodun kop mana körür ifadesini bunca millet şeklinde çevirmiştir. Ercilasun, Bengü İl Tuta Olurtaçı Sen (İstanbul: Dergah Yay., 2021), 64. Bodun kelimesinin millet olarak çevrilmesi yerine ulus olarak çevrilmesi daha uygunken millet kelimesinin tercih edilmesi kelimelere yüklenen ideolojik tahakkümle açıklanabilir. Bir dine mensubiyeti içeren millet yerine dini olmayan siyasi bir teşekkülü içeren yapıyı ulus olarak tanımlamak daha tarihi şartlara uygun görünmektedir.

32. Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, 34.

33. Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, 35.

34. Hatun ve Bey kelimeleri Sogdca kökenli olup günümüzde hâlâ kullanılmaktadır. Cartey V. Findley, *Dünya Tarihinde Türkler* (İstanbul: Timaş Yay., 2012), 65.

Osmanlı'da olduğu gibi Kök Türklerde de Türk kelimesi hanedan ismi olduğu gibi hanedana sadık soylu yöneticileri karşılayan bir sıfat da olabilir.

Orhun yazıtlarında Türk kelimesi kadar "el" kelimesi de "il" ya da "el" (elteriş-ilteriş) anlamında geçmektedir. "İl" kelimesini "devlet" anlamında çevirenler olduğu gibi "bağ", "ülke" veya "vilayet" anlamında çevirenler de vardır. Kelime halk arasında "el"e dönüşmüştür; Rumeli örneğinde yer anlamında kullanıldığı gibi eloğlu, elâlem yani yabancı, öteki anlamında kullanılır, "il" ise günümüzde vilayet anlamını taşımaktadır. Kök Türk konfederasyonunu devlet olarak tanımlamamak ve Göktürk ya da Kök Türk devleti olarak isimlendirmek ne kadar mümkündür? Devlet kavramını bu dönem için kullandığımızda anakronik bir durum oluşmakta mıdır? Kök Türk Hakanlığı ve Kök Türk Kağanlığı veya Kök Türk Hanlığı ifadelerini kullanmak tarihçiyi anakronik bir çıkmazdan kurtarabilir.[35]

ÜMMET/ MİLLET ÇAĞINDA OĞUZ, TÜRKMEN, TÜRK OSMANLI OLMAK

Türk kavramı Türkler arasında Müslümanlığın yaygınlaşmaya başlamasıyla değişime uğrar. Yeni din İslâm, Türklerin epistemolojik ve ontolojik alanını bütünüyle belirler. Din bağı, kavim bağını aşar. İktisadi, siyasi, hukuku bağlar ümmete (*ecclesia*) göre belirlenir. Etnosentrizm yerini *ecclésiastique oecoumenism*'e (ümmetin manevi birliği) bırakır.

Müslüman Arap yazarların bir kısmı Türklerin soyunu Feridun'un oğlu Tur'a bağlarken[36] bir kısmı Nuh Peygamber'in oğlu Yasef'in neslinden geldiklerini iddia eder.[37] Müslümanlığı kabul eden Türkler özellikle Nuh'un oğlu Yasef'in neslinden gelme meselesini kabul etmiş gözükmektedir. Türklük biliminin (Türkiyat) kurucusu, Türk sözlükçülüğünün atası Kaşgarlı Mahmud, *Dîvân-ı Lugâti't-Türk*'ün hemen başında "Talih güneşinin Türklerin burcunda doğduğunu ve Cenab-ı

35. Ahmet Bican Ercilasun, taşları diktirenlerin kendilerine Türk, yöneticilerine kağan dediklerini, taşlarda bir yerde Köktürk ifadesinin geçtiğini, bu siyasi teşekkülü Türk kağanlığı olarak isimlendirmek gerektiğini belirtir. Ercilasun, Türk Kağanlığı ve Bengü Taşları (İstanbul: Dergâh Yay., 2016), 8.

36. Firdevsi'nin Şehname'sinde Cemşid'in oğlu Feridun tahta geçtikten sonra yeryüzünü üç parçaya ayırıp üç oğlu arasında bölüştürür. Tur'a Türkistan ile Çin'i yani Turan ülkesini, İrec'e İran'ı ve Selm'e ise Rum ülkesini verir. Firdevsi, *Şehname*, çev. Necati Lugal ve Kenan Akyüz, c. 1 (Ankara: Millî Eğitim Yay., 1992), 120.

37. Avram Galanti, "Türk Adının Menşei Etrafında" başlıklı yazısında Ahd-i Atik'te dört yerde geçen Tugarma tabirinin Yafes'in oğullarından biri olan Gumur'un oğullarından birisinin adı olduğu Silsilet'ül Neseb isimli İbranice eserde Devlet-i Osmani'nin kurucusu olan Osman'ın Hazreti Nuh'un soyuna bağlandığı Türk Togarma'dan neşet ettiğine göre Sultan Osman'ın dahi hazreti Nuh ailesine mensup bulunduğunu yazar. Avram Galanti, "Türk Adının Menşei Etrafında", *Yeni Mecmua*, sy. 37 (Mart 1918), 207.

Hakk'ın Türk hakanlığını göğün felekleri arasına yerleştirdiğini, onlara 'Türk' dediğini ve egemenlik verdiğini", yani Türk adını Türklere Tanrı'nın verdiğini dile getirir. Girişin ilerleyen satırlarında Türklerle ilgili bir hadisi nakleder: "*Buharalı imamlar arasındaki bir güvenilir kaynaktan ve Nişabur halkının bir imamından işittim: Her ikisi de aşağıdaki hadisi aktardı ve ikisinin de isnat zinciri Resulullah'a (Allah'ın salat ve selamı onun üzerine olsun) dayanıyor. Kıyamet alametlerinden, ahir zaman azaplarından ve Oğuz Türklerinin ortaya çıkışından söz ediyordu. Dedi ki: "Türklerin lisanını öğrenin, çünkü onların saltanatı uzun sürecektir." Bu hadis sahih ise -vebali boyunlarına olsun- Türkçeyi öğrenmek dini bir vecibedir. Eğer sahih değilse, Marifet bunu gerektirir*".[38] Kâşgarlı Mahmud, "*Türkler kökende yirmi kavimdir. Hepsinin soyu, Allah'ın selamı üzerine olsun Nuh oğlu Yafet oğlu Türk'e dayanır; bu Allah'ın selamı üzerine olsun İbrahim oğlu İshak oğlu Esav oğlu Rum'a [ve soyuna] benzer. Her kavim kollara ayrılmıştır, ki bunların sayısını sadece Allah bilir. Ben yalnızca büyük kavimlerin adlarını zikredecek ve küçükleri dahil etmeyeceğim*" ifadesiyle Türklerin soyunu Yasef'in oğlu Türk'e dayandırarak Arap Müslüman yazarların görüşlerini benimsediğini gösterir. *Türk, Nuh'un oğlunun adı olduğunda bir tek kişiyi bildirir. Oğullarının adı olduğunda "insan" (el-beşer) sözcüğü gibi bir topluluğu ifade eder; çoğul veya tekil olarak kullanılır. Aynı şekilde Rum adı İshak oğlu Esav oğlu Rum'un adıdır. Oğulları da bu adla anılmıştır. Biz diyoruz ki Türk, Allah'ın verdiği bir addır. Peygamber'e (s.a.s.) dayanan bir hadise göre Allah'ü Teala "Benim bir ordum vardır, ona Türk adını verdim. Onları doğuya yerleştirdim. Bir halka kızarsam, Türkleri o halk üzerine musallat kılarım" diyor. İşte Türklerin bütün mahlukattan üstünlüğü şudur: Cenab-ı Hak onlara isim vermeyi kendi üzerine almıştır; onları arzın en yüce ve en havadar yerine yerleştirmiştir; onlara kendi ordum demiştir. Bunun yanında onların güzellik, zariflik, incelik, terbiye, hürmet, büyüklere saygı, sadakat, tevazu, haysiyet ve cesaret gibi her biri sayısız methi mazur gösterecek erdemlerini zikretmeye gerek yoktur*"[39] diyerek Türk kelimesinin anlam içeriğini oldukça genişletir.

Kaşgarlı Mahmud, Türk kelimesinden sonra Oğuz ve Türkmen kelimelerinin etimolojisine değinir. Oğuzlar ve Ruṃ ülkesinden Çin'e kadar yayılmış olan bütün göçebe halkların[40] Oğuz: Bir Türk kavmi; Türkmen. Her biri hayvanlarına vurdukları ayırt edici bir damgaya sahip yirmi iki koldan oluştuğuna işaret ederek Oğuz damgalarına değinir. Türkmen kelimesinin ortaya çıkışını şöyle açıklar: "Zülkarneyn zuhur edip bu insan taifesini ayırt edici işaretleri ve Türk damgalarıyla kuşanmış olarak gördüğünde [kim olduklarını] sormadan önce [Farsça]

38. Kaşgarlı Mahmud, *Dîvânu Lugâti't-Türk* (İstanbul: Kabalcı Yay., 2005), 11; Türklerin soyunu Nuh'a bağlama meselesi Harezm Hanı Ebul Gazi Bahadır Han'ın 1659-60 yılları arasında kaleme aldığı Şecere-i Terakime'de tekrar karşımıza çıkar. Ebul Gazi Bahadır Han, *Şecere-i Terakime (Türkmenlerin Soykütüğü)*, haz. Zulal Kargı Ölmez (Ankara: Simurg Yay., 1996), 116-119.

39. Kaşgarlı Mahmud, *Dîvânu Lugâti't-Türk*, 606.

40. Kaşgarlı Mahmud, *Dîvânu Lugâti't-Türk*, 53.

türk menend 'Bunlar Türk'e benziyor' demiş. O zamandan bu zamana adları bu biçimde kaldığı ve kökende yirmi dört kavimden oluştuğu, ancak iki xalaç kavmi belli hususlarda [birtakım mevcutlarla] onlardan ayrılır ve bu nedenle aralarında sayılmazlar. Menşeileri budur."[41] Türkmen adı Oğuzlar hakkında umumiyetle 11. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kullanılmaya başlanmıştır, fakat Oğuzlar bu adı çok uzun bir zaman benimsememiştir. 13. yüzyıldan itibaren Oğuz adını taşıyan bir topluluk görülmez. Bu yüzyılda Seyhun boylarından Sakarya kıyılarına kadar uzanan çok geniş sahada yaşayan Oğuz asıllı topluluklar Türkmen adıyla anılmıştır. Bununla beraber Arapça ve Farsça kaynaklarda Türkmen tabiriyle Oğuzların kastedildiği anlaşılmaktadır.[42]

Kaşgarlı Mahmud'un Türk Hakanlığı diye isimlendirdiği,[43] yaygın bir şekilde Karahanlı Hakanlığı olarak tanımlanan, Saltuk Buğra Han döneminde Müslümanlığı kabul eden ve bu anlamda Müslümanlığı kabul eden ilk hakanlık olarak ünlenen bu hanlığa neden Türk hakanlığı denmiştir? Orhun yazıtlarında Türk budun ve Oğuz budun olmak üzere iki ayrı grup olarak nitelendirilen bu topluluklar nasıl oldu da aynı üst çatıda, Türk isminde bir araya geldi? Oğuzların dışında neden yazıtlarda geçen diğer budunlar daha sonraki dönemlerde Türk olarak anılmadı?

Kaşgarlı Mahmud'un yaşadığı zaman diliminde hâkim olan İran sahası dışında ortak dil ve yaşayıştaki bütün toplulukların Türk diye tanımlanmasında Türk, Oğuz ve Türkmen ayrımını belirlediği söylenebilir. Müslüman Araplar uzun süre savaştıkları ve savaşmaktan çekindikleri Türklerin Müslüman olmasıyla, Müslüman olmayan ve göçebe yaşam tarzını devam ettiren topluluklara Oğuz demeye devam ettiler. Müslüman Arap kaynaklarında yaygın şekilde, Oğuzlar Türklerin en savaşçı boyu olarak gösterilir ve mağrur yüzlü, huysuz, kötü niyetli ve hasetçi insanlar olarak tasvir edilir. Halife El Müktedir'in Sekalibe kralına gönderdiği elçinin kölesi olarak Türklerin yaşadığı coğrafyayı gezen İbn Fadlan, "Oğuz adı verilen bir Türk kabilesinin önüne indik. Bunlar göçebedirler. Kıldan çadırlarda yaşarlar, bir yerde bir müddet kalıp göçerler" diyerek Oğuzları "güç şartlar altında yaşayan, herhangi bir dine inanmayan, yollarını kaybetmiş eşekler gibi oradan oraya savrulan bir topluluk" şeklinde tanımlıyor.[44] Hiçbir şeye inanmayan Oğuzların içinden Müslüman olan topluluğa "Türke benzer" anlamında, Kaşgarlı'nın ifadesiyle

41. Kaşgarlı Mahmud, *Dîvânu Lugâti't-Türk*, 608.

42. Faruk Sümer, "Oğuzlar", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33, (İstanbul, 2007), 325-330.

43. Ömer Hunkan, *Türk Hakanlığı (Karahanlılar)* (İstanbul: IQ Yay., 2011).

44. İbn Fadlan, Seyahatname, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Bedir Yay., 1995), 42. Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi'nin 1732'de tamamladığı Lehcetü'l Lugat isimli Türkçeden Arapçaya ve Farsçaya sözlüğünde Oğuz kelimesine karşılık olarak ebleh, ahmak kelimeleri yer alır. *Lehcetü'l Lugat*, yay.haz. Ahmet Kırkkılıç (Ankara: TDK, 1999), 500. Arapçanın yoğun bir şekilde kullanıldığı ilmiye sınıfı arasında Oğuz kelimesinin 18. yüzyıla kadar Arapların tanımladığı şekliyle karşılık bulması dikkate değer bir durumdur.

"Türkmen" adı verilmiştir. Göçebe yaşamı sürdüren Oğuzlar ve Müslüman olmuş Türkmenler Anadolu'ya birlikte geçmiş ve Faruk Sümer'in ifade ettiği biçimiyle 13. yüzyıl itibariyle Oğuz adını taşıyan topluluk Anadolu'da görünmez olurken[45] yarı yerleşik hayatı benimseyen topluluklar Türkmen olarak nitelendirilmiş, göçebe yaşamı sürdürenlere yörük, yerleşik hayata geçenlere Türk denmeye başlanmıştır.[46] Daha sonra değineceğimiz Osmanlı dünyasında Türk için kullanılan "kaba, saba, köylü Türk" deyişi yerleşiklik göçebelik karşıtlığı içinde ortaya çıkmıştır. Türk kelimesinin kavim adından sosyolojik anlama evrilmesinde Selçuklu ve Osmanlı ve Safevi deneyiminin önemli bir etkisi söz konusudur.

1272 doğumlu Âşık Paşa, çocukluğunu III. Gıyâseddin Keyhusrev (1266-1284), gençlik yılları Sultan II. Mesud (1284-1296, 1302-1310) ve III. Alaeddin Keykubad (1298-1302) zamanlarında geçirmiş, Osman Bey devrini olgunluk yıllarında yaşamıştır. Ömrünün son yedi senesi ise Orhan Bey zamanına denk gelmiştir. Âşık Paşa böylece üç Selçuklu ve iki Osmanlı hükümdarı olmak üzere beş sultanın saltanat zamanlarında ömür sürmüştür. Osman Gazi'nin beyliğinin ilanı sırasındaki törende de bulunmuş, 1330 yılında yazdığı *Garipname* isimli eserinde şu dizeleri kaleme almıştır:

Türk diline kimesne bakmaz-idi
Türklere hergiz gönül akmaz idi
Dahı bilmez-idi ol dilleri
İnce yolı ol ulu menzilleri[47]

Âşık Paşa neden bu dizeleri yazma ihtiyacı hissetti? Türk ve Türkçe neden aşağılandı ki 1330'da kurulmakta olan yeni bir devletin önemli fikir adamlarından biri, Türkleri bir çatı altında toplamak, yeniden birlik olmalarını sağlamak için kitap yazmaya ihtiyaç duydu? Âşık Paşa'nın babası Muhlis Paşa, Baba İlyas'ın en küçük oğludur. Babai isyanı veya diğer adıyla Baba Resul kıyamı, 1240 yılında II. Gıyâseddin Keyhusrev zamanında meydana gelmiştir. Âşık Paşa'nın dedesi söz konusu Türkmen isyanının lideridir. İsyanının sebebi Selçuklu iktisadi-sosyal yapısına dayanır.[48] Bozulmanın yol açtığı idari yolsuzluklar, toprak ve vergi nizamının sarsıl-

45. Ümit Hassan, Oğuzlara ne olduğu sorusunun Türklerin tarihindeki en ilgi çekici konu olduğunu ileri sürer. Ümit Hassan, *Osmanlı, Örgütlü-İnanç-Davranıştan Hukuk-İdeolojiye* (İstanbul: İletişim Yay., 2001), 114.

46. Rudi Paul Lindler, *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, çev. Müfit Günay (Ankara: İmge Kitabevi, 2000), 151.

47. Âşık Paşa, *Garib-nâme*, haz. Kemal Yavuz (İstanbul: TDKY, 2000), 553.

48. Halil İnalcık, Büyük Selçuklu hükümdarlarının İran'a hâkim olduktan sonra İran kisraları tipinde bir hükümdar anlayışını benimsemeleri ve Oğuz kabilelerinin taassupla bağlı oldukları törüye aykırı hareket etmelerinin, bu kabilelerle Selçuk hükümdarları arasındaki anlaşmazlıkların gerçek sebeplerinden biri ve başlıcası olabileceğine dikkat çeker; İnalcık, "Türk Tarihinde Tüte (Törü) ve Yasa Geleneği," *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası* (İstanbul: Kırmızı Yay., 2016), 98.

masıyla sonuçlanmış ve bu olay göçebe hayatı süren Türkmen topluluklarını diğer bütün zümrelerden çok daha güç bir duruma sokmuştur. Hayatlarını sürdürebilmek için zorlu bir mücadele vermek durumuna düşen Türkmenler nezdinde isyan kaçınılmaz bir hâl almıştır.[49] İsyan başarısızlıkla sonuçlanmış ve pek çok Türkmen kıyımdan geçirilmiş olsa da Babailik bir hareket olarak varlığını sürdürmüştür.[50] Babailer isyanından on üç yıl sonra, 1053 yılında Oğuzlar vergi meselesi bahanesiyle Selçuklu sultanı Sencer'e isyan etmiş, yapılan savaşta Sultan Sencer'i esir almış ve üç yıla yakın esarette tutmuşlardır.[51] Selçuklu devletinin yıkılmasında önemli rol oynayan Oğuz isyanı öncesinde ağırlıklı olarak Farslılardan oluşan Selçuklu üst yönetimi ve Selçuklu uleması Türkçe ve Türkü aşağılayan, tahkir eden, küçük gören ifadelerde bulunmuş, Âşık Paşa da bu duruma bir tepki olarak *Garibname*'yi kaleme almıştır.

1476 yılında yazılan ilk atalar sözü kitabındaki "Türk iti şehre gelicek Farisice ürer" (Türkün [köylünün] köpeği şehre gelirse, şehirlileri taklit ederek Farsça ürer) sözünde olduğu gibi, yönetici sınıfın Farsça üzerinden Türkler üzerinde üstünlük kurduğunun bir göstergesi olarak halkın bilinç altına yerleşmiş olduğu anlaşılmaktadır. Yine aynı kitapta yer alan "On Türk bir turp hayf ol turpa" (On Türk bir turpa bedel) sözü,[52] Güvahi'nin 1530'da yazdığı öğütler ve atasözü kitabı *Pendname*'de "Hem olsa bir pula bin Türk / Gelürise eger bir turpa bin Türk"e dönüşür. Güvahi'nin şu ifadelerinde de Türklerin aşağılandığı açıkça görülür:

Bilişik virme Türk'e görsen anı
Çıkarır borçlu beş bin akçe seni
Kişilik fiili Türk olanla nister (ne ister)
Eğer yüz verirsen baş dahi ister/Acâyib Tâyifedür kavm-i Etrâk
Eyü yatlu nedür itmezler idrâk/Ne bilür anlarun ağızları tad
Ne söz var dillerinde idecek yâd[53]

---

49. Selçuklu Veziriazamı Nizâmül Mülk, Sultan Melikşah'a sıkıntıda olan Türkmenler için "Sayıları küçümsenemeyecek kadar çok olan Türkmenler her ne kadar bize bezginlik getirmişlerse de devlet üzerinde hatırı sayılır derecede hakları vardır. Nitekim devletin kuruluş aşamasında nice sıkıntılar göğüsleyerek hizmette bulunmuşlardır. Onların evlatlarından 1000'er maaş bağlanıp her daim hizmet ile meşgul edilmelerini tavsiye etmiş ise bu tavsiyesi yeterli olmamış olacak ki Türkmenler isyan etmişlerdir." Nizâmül Mülk, Siyasetname, çev. Mehmet Taha Ayar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2017), 147. Nizâmül Mülk göre "Türkün hiç kimseden korkusu yoktur ve hizmet etmekte Türk'ten iyisi yoktur." s.65.

50. Ahmet Yaşar Ocak, "Babailik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, *c.* 4 (İstanbul, 1991), 373-374.

51. Oğuz İsyanı için bakınız Engin Ayan, Büyük Selçuklu İmparatorluğunda Oğuz İsyanı (İstanbul: Kitabevi Yay., 2013).

52. *Atalar Sözü*, haz. Velet İzbudak (İstanbul: Devlet Basımevi, 1936), 56-60.

53. Güvahi, *Pend-name*, haz. Mehmet Hengirmen (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1983), 168.

16. yüzyılda Azerbaycan coğrafyasında yazılan atasözü kitabında "Türk şerlünün (şehirlinin) gulıdır", "Türk ucuz bulduğunu mundar sanır", "Türke yüz verme kim, cahanı yıgar", "Şehürlü agça bulsa evler yapar, Türk agça bulsa tavara verir." "Toguz gaftan bir kürk, toguz şerlü bir Türk"[54] şeklinde atasözlerine rastlarız. Aynı yüzyılda Anadolu ve Azerbaycan sahasında Türkleri tahkir eden atasözlerinin varlığının izini sürdüğümüzde Osmanlı divan edebiyatında Türk ve Türkçenin aşağılanmasına dair sayısız örneğin bulunmasını, aşağıda değineceğimiz üzere söz konusu yüzyılların siyasi ve toplumsal yapısı ile Türk kavramı arasındaki ilişkiyle izah etmek mümkündür. Kavram, siyasi konjonktür ve toplumsal ilişkilerle paralel bir şekilde anlam daralması, genişlemesi ya da tamamen başka bir anlama evrilme gibi sonuçla karşı karşıya kalabilir. Bir döneme hâkim olan düşünce, zamanın ruhu (*geius saeculi*), Herder'in *Zeitgeist*'ı kavramı göz ardı edilerek kavramın evriminin açıklanması olası değildir. 16. yüzyılın başta devletin doxası ve buna paralel olarak zamanın ruhu ve dönemin paradigması değişmiş olmalı ki Kaşgarlı Mahmud'un ve Yusuf Has Hacib'in yaklaşımına taban tabana zıt bir Türk kavramı ortaya çıkmış olsun.

Baki (1526-1600):

Türk ehlinin ey hâce biraz başı kabadur
Vahid-i Mahdumi, Cahilim, Türk-i merkeb-etvarım
Hâr-ı lâ yefhem-i alef harım[55]

Nef'î (1572-1635):

Türk ulusı dahı bir bî-behredür (bî-behre: hissesiz, kısmetsiz, nasipsiz)
Fitne vü kizb-i hasedle şöhredür" (kizb-i hased: kıskançlıkla söylenen yalan)
Ne Türk idrâki yok iz'ânı yok bir kaltabân hardur
Yenür sanur 'alef gibi añılsa nâm-ı haysiyyet[56]
Ne Türk! Aklı ve anlayışı bulunmayan namussuz bir eşektir. Haysiyet kelimesi anılsa, alef -yem, saman- gibi yenir -bir şey- zanneder."

Fakîrî (Doğum tarihi bilinmemekle birlikte Kanuni Döneminde öldüğü bilinmektedir):

Kelâmında eder Türklüğün ispat
Hayvan gibi gözün diker samana
Türk tosun çünkü doğdu anadan
Öğüt aldı eşek ile danadan

---

54. *Oğuzname (Emsal-i Mehmedali) XVI. YY.'da Yazılmış Türk Atasözü Kitabı*, yay.haz. Ali Haydar Bayat (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay., 1992), 90-94.
55. Köprüzade Mehmet Fuat, "Edebiyatımızda Milliyet Hissi," *Türk Yurdu* 2, sy. 44 (24 Temmuz 1913), 359-364.
56. Abdullah Eren, "Sihâm-ı Kazâ'da Hakaret Unsuru Olarak Hayvanlar," *Acta Turcica* 2, sy. 1 (Temmuz 2009), 33.

Hafız Hamdi Çelebi (1508-1587)

Ey Kadimî Türke hiç olma yakın (Ey Kadimî Türk'e hiç olma yakın)
Sözleri olur ise dürr ü semin (Sözleri çok kıymetli inci bile olsa)
Zinhar olma Türk'e yakın (Sakın Türklere yaklaşma)
Kes başın, kanın dök, çekme gam (Üzülmeden başını kes, kanını dök)
Uktul-üt Türke velev kâne ebâk (Türk'ü öldür, baban olsa da)[57]

İslâm'ın ilk asırlarında Arapların üstünlük iddiası, siyasi tahakkümü ve Arap olmayan Müslümanları köleleri gibi görerek aşağılamaları yüzünden şiddetli bir tepki gelişmiş ve buna bağlı olarak Emevi İmparatorluğu'nun çöküşünü hazırlayan Şuubiyyun (Ehle't-tavsiye) cereyanı doğmuştu. Bu süreçte söz konusu iddiaları desteklemek için epey de hadis uydurulmuştu. "Türk babanız bile olsa katlediniz" de muhtemelen Emeviler devrinde uydurulmuş bir hadisti, tıpkı *Tefsürü'l-Hazin*'de geçen, Yecüc ve Mecüc kavminin Türkler olduğu iddiası gibi.[58] Hafız Çelebi Hamdi gibi Osmanlı şairleri, sözünü ettiğimiz hadisleri hatırlayıp yaşadıkları çağda tedavüle sokmuştur. Kendini Osmanlı olarak gören divan edebiyatı şairlerinin[59] Türk kelimesini aşağılayıcı biçimde kullanması anlaşılabilir bir durumken, Türkün anlayışsız, görgüsüz, kaba saba, kötü imgesini atasözü kitaplarında bulmak şaşırtıcı gelebilir. Örneğin "Yoksul ata binince bey oldum sanır" sözünün "Türk ata binince bey oldum sanır", yine "Cuhaya (maskara) muhtesiplik vermişler en önce babasını asmış" sözünün "Türke beylik vermişler, önce babasını asmış" diye dönüştürülmesinin üzerinde durmalıyız. Türkün itibar kazandığı dönemde Türk kelimesinin kaldırılıp, ötekileştirilmek istenen unsurun Kürt, Çerkez ya da Çingene olarak değiştirilmesi sıklıkla yaşanan bir durumdur, "Beylik verme Kürde (veya Çerkeze ya da Çingeneye) ilk babasını keser" gibi.[60] Ahmed Vefik Paşa'nın *Müntabât-ı Durub-ı*

57. Salim Durukoğlu ve Hilal Güler, "Türkçe ile Türk Düşmanlığı Türk Şiiri Örneği," *Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi* 2, sy. 1 (2018), 280-300.

58. Beşir Ayvazoğlu, *Tanrıdağı'ndan Hıra Dağı'na* (İstanbul: Kapı Yay., 2013), 18.

59. İskender Pala'nın Divan Edebiyatı Sözlüğü'nde divan şiirinde sarhoşluk, zalimlik, cesurluk, kavgacılık, kötü kalplilik gibi özellikler içinde ele alınan Türk, özellikle göz ile ve daha çok Tacik ve Tatarlardan kinaye olarak kullanılır. Türklerin, usta avcı, at binici ve ok atıcı oldukları da zaman zaman söz konusu eder. Beyaz ırktan oluşu ve güzelleriyle ünlü oluşu ise ayrı bir yönüdür. Burada divan şairlerinin kendilerini Osmanlı kabul ettiğini ve dünya üzerinde milliyet fikrinin henüz uyanmadığını gözden uzak tutmamak gerekir. Pala'nın Türklük fikrinin bizde Tanzimat'tan sonra geliştiği şeklindeki yorumuna katılmak pek mümkün değildir. Pala, tarihi ve sosyolojik alanı ihmal ederek Türk kelimesi üzerine yorum yapmaktadır. Tarihçilerin olduğu kadar edebiyatçıların da kavram tarihi çalışmaları yapmaları edebiyatı kavramaları için gereklidir. İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* c. 2 (İstanbul: Kapı Yay., 2011), 346.

60. Karahanlı dönemi edebi kültürünün önemli eserlerinden Yusuf Has Hacib'in 1069'da kaleme aldığı *Kutadgu Bilig* kitabında "körü barsa emdi bu. "Eğer dikkat edersen görürsün ki dünya beyleri arasında en iyileri Türk beyleridir." sözü 16. yüzyılda bambaşka bir hal almıştır. Geçen zaman içinde Türk kavramına yüklenen olumsuz anlam, sözün içeriğini etkilemiştir. Yusuf Has Hâcib, *Kutatgu Bilig*, çev. Reşit Rahmeti Arat (Ankara: TTK, 1991), 31.

Emsâl'inde bu konudaki atasözleri de şöyledir: "Türk ata binince bey oldum sanır", "Türk olana şehir içi zindan olur", "Türkün aklı sonradan gelir", "Türke beylik verseler ibtida babasını keser", "Türk ne bilir bayramı, lık lık içer ayranı", "Türk danişmend olur adam olmaz",[61] "Türke borçlu olma, ya düğünde ister ya bayramda", "Türkün bildiğini tilki bilmez", "Türk derneksizdir."[62] Söz konusu atasözleri Türkler tarafından söylenmiş olamaz. Öyleyse Türkleri aşağılayan bu sözleri kim, neden üretti? Kimlikler diğeri/öteki yaratılarak üretilir. Aşağılama içeren stereotipler ötekileştirme söyleminin bir parçasıdır. Şehirli, okumuş bir grup (modern zamanlarda beyaz yakalılar) kendisini kaba saba, anlayışsız bir Türk stereotipi üzerinden tanımlar. Türk kelimesinin hâkim bir unsur olduğu modern zamanlarda bu kez aşağılanan "Türk"ün yerini kaba saba, zalim, köylü anlamında, Kürtçe erkek çocuk anlamına gelen "kıro" kelimesi almıştır. İlginç olan, Kürtlerin (kırmanc) bir kimlik oluşturma süreçlerinde benzer bir şekilde ötekileştirdikleri Zazaları köylü, kaba saba, köylü kurnazı anlamında Kırmanc dilinde "gundi" olarak nitelendirmesidir. Bu şekilde diğerini aşağılayıcı, tahkir edici nitelendirmeleri kimlik oluşturma ameliyesinin bir parçası olarak bir çeşit ötekileştirme enstrümanı olarak telakki etmek gerekir.

Suzi Çelebi'nin (1455-1524) "Bir Türk azdır diyü itme bahane / Odun bir şu'lesi bestür cihane"[63] ifadesinde olduğu gibi Türk kelimesinin böylesi aşağılandığı bir ortamda Atatürk'ün 1924'te sarf ettiği "Bir Türk dünyaya bedeldir" cümlesinin esin kaynağı olan bu sözü nasıl yorumlayacağız? Metnin bir gazavatname türü olması ve gazavatname türü metinlerin askerlerin motivasyonunu yükseltmek için kaleme alındığı bilgisi bize yardımcı olabilir. Nitekim gazavatnameler hem gazilerin hayatlarından kesitler içeren hem de uçlarda savaşanlara kahramanlık duygusu aşılayıp daha şevkle savaşmalarını sağlamak maksadıyla yazılan metinlerdir. Osmanlı ordusu kuruluşundan sona erinceye kadar Türk unsurların en yoğun olduğu kurumdur. Kavram tarihi çalışmalarında kavramın nerede üretildiği, kavramın içeriğinin değişimi ile kavramı kullanan grubun toplumsal kökeni ve kime hitap ettiği (gösteren-gösterilen) arasındaki ilişkilerin göz önünde bulundurulması gerekir. Türklerden oluşan bir orduda Türkleri aşağılamak akıllıca bir yol olmadığın-

---

61. Ahmed Vefik Paşa, Müntehabat-ı Durub-i Emsal (İstanbul, 1871), 102. 1688 yılında Venedik'te basılan Arap harfli ilk Türkçe atasözü kitabında "Türk damişmend olur, adam olmaz" sözünün İtalyanca çevirisi "Kötüden mürid olur ama adam olmaz" şeklindedir. Latince çeviride "Türk", "köylü" olmuştur. Schlecta-Wssehrd de bu atasözünü aktarırken asteriskle "Türk: köylü" şeklinde not düşmüştür. Jaubert Bianchi Türk kavramını, kaba köylü şeklinde tercüme etmiştir. Yahya Erdem, "1688 Yılında Venedik'te Basılan Arap Harfli Türkçe Durub-ı Emsâl Kitabı", *Müteferrika'nın İzinde* içinde (İstanbul: Ötüken Yay., 2021), 67.

62. Hüseyin Kazım Kadri, *Türk Lügati*, c. 2 (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 138-139.

63. Agah Sırrı Levent, *Gazavat-Nameler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavatnamesi* (Ankara: TTK, 2000), 254.

dan Türklerden övgüyle söz edilmesi askerlerin motive edilmesi noktasında (gaza getirme) anlaşılabilir bir durumdur.

Suzi Çelebi'nin aksine, şairler gibi Osmanlı tarih yazarları da Türkleri aşağılayıcı bir tutum sergiler. Solakzade, Müneccimbaşı, Neşri gibi Osmanlı tarih yazarları "aslı bozuk Türkmen, kötü fiilli Türkmen, bed fiil Türkmen, kötü zanlı Türk, na-pak Türkmen, Etrak-ı bi idrak, hilekâr Türkmen, düşüncesiz Türk, sersem Türk" gibi aşağılayıcı ifadeler kullanırlar.[64] Kınalızade Ali, 1564 yılında kaleme aldığı *Ahlâk-ı Alâ'i* isimli eserinin "Beyan-ı Ahlâk-ı Ecnas ve Emzce-i Tavâif-i Nas" bölümünde Arap, Acem, Rum, Türk, Kürt, Macar Arnavut, Rus, Frenc, Gürcü, Çerkes, Hintli, Zengi ve Habeş taifelerinin genel görünüşleri ile fiziki özellikleri yanında ahlaki durumlarına değinir. Söz konusu eser aile ahlakı ve devlet ahlakı kitaplarının öncülü olmuş, Osmanlı toplumunda en çok okunan kitaplar arasına girmiştir. Kınalızade, *"Taife-i Arab ekser-i ukala katında efdal-i ecnas-ı beni âdemdir" sözleriyle tarif ettiği Arapların faziletlerinden uzun uzun bahseder. Türk bahsine gelince "Şecaat ü cevdet ve cür'et ve hüsn-i şekl ile meşhur, amma gadr-ü kasâva-i kalb ve na-hak-şinaslıkla mezkûrdurlar. Hikmet ü riyazetten acizler ve letayig-ü sanâyi'de kâsırlardır, amma veng-ü harde s'abirlerdir. Hatunlarında zar'afet ve letâfet-i ahlâk olmaz, amma her biri kenz-i evlâd ve ma'din-i nesldir. Ve Türk taifesinin kıdrı, ya'ni tenceresi hem'an ma'idesidr, ne ta'âmları olsa anda tabh eylerler"* diyerek,[65] Türklerin yiğitlikleriyle ve cesaretleriyle meşhur, gaddar, hak bilmez olarak anıldıklarına, bilme konusunda aciz ama harp etme konusunda hünerli ve sabırlı olduklarına değinir. Türk kadınlarının hoş ve güzel ahlaklı olmadığını ancak değerli evlatlar ve methedilen nesiller yetiştirdiklerini ve Türkün yemek zevkinin olmadığını belirtir. Osmanlı ahlak dünyasının mimarının bu Türk anlayışı, yaşadığı dönemin ruhunu yansıtması açısından kayda değerdir.

---

64. Tufan Gündüz, etnik ve millî duyguların henüz kuvvetli olmadığı, toplumsal dayanışmanın zayıf kaldığı ve hanedana biat etmeye dayalı devlet anlayışının kuvvetli olduğu dönemlerde millî kimliğin ön plana çıkması ve etnik temelli bir imparatorluğun oluşmasının beklenemeyeceğini söyler. Bundan dolayı günümüzdeki millî devletler ve mili duygular açısından meselenin ele alınıp Osmanlıların Türklere hakaret ettiği kanaatine ulaşmanın tarihi mantığa uyacağını düşünmediğini belirtir. Tufan Gündüz, "Osmanlı Tarih Yazıcılığında Türk ve Türkmen İmajı", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları*, sy. 7 (1988), 85-92. Tarihsel olayları dönemin şartları içinde kavramak gerektiği anlayışı tarihçinin kendine düstur edinmesi gereken bir yaklaşımdır. Gündüz, edebi metinlere yansıyan ve Türkü aşağılayan metinlere bakmış olsaydı görüşünde ısrarcı olur muydu? Israr edip etmeyeceği konusunda açıkça emin değilim. Gündüz'ün tarihsel bir durumu anlamaktan çok savunma refleksiyle yazıyı kaleme aldığını düşünüyorum. Fuat Köprülü, 15. yüzyıl sonlarında Şark Türkleri arasında Türk kelimesinin aşağı görülmesinin mevcut olduğunu, bu devrin en büyük Çağatay Türk şairi Ali Şir Nevai'nin muhtelif eserlerinde Türk kelimesini "taşralı, köylü" ve "Türkane" kelimesini "kaba saba" manasında daima kullandığını belirtir. Fuat Köprülü, "Eski Devirlerde Türkü Nasıl Telakki Ederlerdi?", haz. Orhan Köprülü, Köprülü'nün Edebi ve Fikri Makalelerinden Seçmeler içinde (İstanbul: Millî Eğitim Yay., 1972), 84-89. Anadolu ve Azerbaycan sahası dışında Çağatay sahasında da aynı yüzyıllarda Türk, kaba saba anlamlarına gelip tahkir içeren aşağılayıcı bir anlamda kullanılmıştır.

65. Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alâ'i*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2014), 806.

Osmanlı döneminde Türk kavramına yüklenen kaba saba, anlayışsız, görgüsüz, gaddar ve cahil anlamları ile merkezi bir devlet ve onun bürokratik yapısı arasında bir ilişki söz konusu mudur? Devletin doğasında yerleşme, belirleme, vergilendirme olduğundan Osmanlı Devleti ile göçebeler arasında bir ayrışma oluşmuştur. Göçebeler ve devlet ilişkisini en iyi niteleyen şüphesiz İbn Haldun'dur. Ona göre asabiye (dayanışma) olmadan siyasi iktidar olmaz; fakat iktidarı kökleştirmek ve genişletmek için ister istemez aynı asabiyeyi paylaşanlarla çatışmak gerekecektir. Yerini sağlamlaştıran bir hanedan kendini iktidara yükseltenlere dayanmaz. Bir zaman sonra yöneticiler iktidarını mutlaklaştırmaya çalışır. Hükümdar bu amaca ulaşmak için şahsına bağlı bir kurena (devşirme) zümresi teşkil eder, eski silah arkadaşlarının ve müşavirlerinin yerini paralı askerler alır. Metbu ve tebaa arasındaki mesafe günden güne büyür.[66] Siyasal iktidarın güçlenmesiyle nesebi asabiyeyi teşkil eden Türkler ile siyasal iktidarın arası bozulur. Selçuklu-Türkmen mücadelesi Sultan Sencer'in Türkmenlerce esir alınması bu yönde yorumlanması gereken bir durumdur.

İktidar olan, birilerini kendisine çekerken aynı zamanda birilerini iter ki bunlar göçebe Türkmenlerdir. İktidar, Türkmenleri iter ve dışlar; hem savaş güçlerinden yararlanmak ister (Deleuze'ün savaş makineleri)[67] hem de bunu becerememediğinde onları yerleştirmeye çabalar ve bunun için de sürgünü Ö. Lütfi Barkan ve C. Orhonlu'nun çalışmalarının gösterdiği şekliyle bir metot olarak benimser. Fernand Braudel, Osmanlı yöneticilerinin göçebeleri hizaya getirmesinden, hatta toprak vererek yerleştirmesinden bahseder ve en fazla direnenlerin maden ve istihkâm çalışmalarına gönderildiği veya 1572'den sonra Kıbrıs'a sürmekten vazgeçilmediğinin altını çizer. Daha önce Türk yayılmasının büyük başarılar sağladığı dönemde asla rahatsız edilmemiş olan göçebe Türkmenlerin 16. ve izleyen yüzyıllardan itibaren Osmanlı yöneticisinin ilgilendiği unsurlar hâline gelmeleriyle birlikte asker ve vergi almak maksadıyla yerleşikliğe zorlandığından ve Kızılbaş/Alevi olan göçebelerin İran'a göç etmesinden bahseder.[68] Anadolu'dan giden konar göçerler Faruk Sümer'in çalışmalarında gösterdiği gibi Safevi Devleti'nin kurulmasında etkin rol oynamışlardır.[69]

İstanbul'un fethinin hemen sonrasında Fatih, devleti yeniden yapılandırmak için kolları sıvadı. Fethin ardından daha evvel *primus inter pares* (eşitler arasında birinci) olan sultan, mutlak iktidarında kendisine rakip olabilecek güçleri yani kendi

---

66. Asabiyenin şekilleri için bkz. Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi* (İstanbul: Kuram Yay., 2008), 205-209.

67. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 1: Göçebebilimi İncelemesi/Savaş Makinası*, çev. Ali Akay (İstanbul: Bağlam Yay., 1990).

68. Fernand Braudel, *II. Filipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, çev. M. Ali Kılıçbay, c. 2 (Ankara: İmge Kitabevi, 1990), 117.

69. Faruk Sümer, *Safavi Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü* (Ankara: TTK, 1999).

eşitlerini (kandaş) ortadan kaldırma yoluna gitti ve bunun sonucu olarak öncelikle Çandarlı Halil Paşa'yı idam ettirdi.[70] Ardından Osmanlı siyasi ve sosyal alanını yeniden tanımladı. Osmanlı toplumunu asker ve reaya olmak üzere iki temel kümeye ayırdı. Asker diye nitelenen grup da kendi içinde toplumsal işbölümü esasına uygun şekilde seyfiye, ilmiye ve kalemiye şeklinde alt statü gruplarına bölündü.[71] Bir tarafta devletin memurları, diğer tarafta reaya vardı. Askeriyede olanlar, vergi gibi birtakım zorunluluklardan muaf olmanın ötesinde devletin imkânlarından yararlanan, devletlû olarak da adlandırılan yönetici sınıfa karşılık gelirken reaya, vergi ve birtakım angaryalara tabi yönetilen sınıfı oluşturuyordu. Reaya sözlükte "sığır, koyun sürüsü" anlamına gelen raiyye/raiyyet kelimesinin çoğuludur. Osmanlılarda en geniş anlamda seyfiye, kalemiye ve ilmiyeden oluşan askeri sınıf dışındaki bütün halkı kapsar.[72] Özellikle Fatih'le birlikte sultan hem tebaayı hem de askeri sınıfı, simgesel değerler (sofrada oturmayı kanunla düzene koyarak) taşıyan öğelerle hiyerarşik bir düzene soktu. Sultan daha önce birlikte yemek yediği yönetici elitlerine bu kanunla bir mesafe koyarken, ona sadakati mutlak olan yönetici kesim de kendileri ile yönettikleri tebaa arasına mesafe koydu. Halkın kesinlikle anlamadığı bir resmi yazı dili ve Arapça-Farsça terkiplere boğulmuş bir bilim ve edebiyat dilini dolaşıma soktular. Kendileri ile tebaa arasına koydukları mesafe araçları olarak dil dikkat çekicidir. Dil bir ayrıcalık, sosyal statü ve prestij unsurudur; yönetenlerin hem diğerleri üzerinde üstünlük kurup simgesel sermaye edinebilmesine hem de diğerlerini kendinden ayrı ve aşağıda tutmasına yarayan bir enstrümandır. Türk tarihinin sürekliliği boyunca dil ile statü ve prestij ilişkisi değişmeden günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Yabancı dil bilmek hâlâ kültürel iktidar olmanın en önemli aracı olarak işlev görmektedir.[73] Sümbüllüzâde Vehbi (1719-1809) Osmanlı toplumunda ilmiye sınıfının dil üzerinden toplumun diğer kesimleriyle arasına nasıl bir mesafe koyduğunu ve kendisini onlardan nasıl ayrıştırdığını çok iyi dile getirir.

Cüş eder sanki yem-i irfanı
İstilahata boğar yaranı
Gösterir kenduyu kamus-u lugat
Söyleyip nice Arapça kelimat
Bast edip gahice mahlut kelam
Farisi haltına eyler ikdam
Eder elfaz-ı garibe ahenk

---

70. Braudel, II. Filipe Döneminde Akdeniz, 86.

71. Hamilton Gibb ve Harold Bown, *Islamic Society and the West*, c. 1 (Londra: Oxford University Press, 1969), 45.

72. Mehmet Öz, "Reaya", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 34 (İstanbul, 2007), 490-493.

73. Ayrıştırma mekanizmaları ve enstrümanları için bkz. Pierre Bourdieu, *Ayrım*, çev. Derya Fırat Şannan ve Ayşe Günce Berkkurt (Ankara: Heretik Yay., 2015).

Sanasın Vankolidir ya **ferhenk** (Yani sanki irfan denizi coşup, kabarıp eşi dostu terim ve deyime boğmuştur. Nice Arapça kelimeler bulur buluşturur kendini lügat kamusu gibi gösterir. Bir de Acemceyi işin içine katıp karmakarışık bir kelâmı yaydıkça yayar. Garip garip kelime ahenkleri düzer ki kendini Vankoli veya Ferhenk sanasın).[74]

Osmanlı Devleti'nde Fatih döneminde İslâm ideolojik bir karaktere bürünüp Sünni hüviyetiyle siyasallaştı. Ümmet dönemi bu siyasallaşmayla şekillendi. "Konstantinopolis'in genç fatihinin fetihten sonra Bizans'ın bu harap başkentini idealindeki imparatorluğun merkezi yapabilmek için giriştiği imar programı içinde yer alan medreseler, bu genç imparatorluğun ideolojisini üretme görevini üstlendiler. Osmanlı İslâm'ının böyle bir imparatorluk ideolojisine dönüşümünde hiç şüphe yok ki en temel rol medreselere düşerken"[75] en başta sultanın bizzat kurduğu sahn-ı seman medreseleri ideolojik üretimin en temel enstrümanlarından biri hâline geldi. Osmanlı kurumsal iktidarını sağladığında göçebelerin kendisine sağladığı meşruiyete ihtiyacı kalmamıştı; daha geniş ve kapsayıcı meşruiyet aygıtlarına ihtiyaç duyuyordu. Özellikle Fatih'in İstanbul'u alıp Roma'nın mirasına sahip çıkışı yerleşiklik-göçebelik gerilimini artırmış, bunda İstanbul'un alınmasının Fatih lehine doğurduğu üstünlüklerin ve yeni yönelimlerin etkisi büyük olmuştur.

Fatih kendini Kayser-i Rum, ülkesini Bilad-ı Rum ilan ederken Türkler taşralı, köylü kasabalı olarak aşağılanan itilip kakılan bir unsura dönüşüyordu. İkinci göçebe-merkezi devlet gerilimi de Yavuz döneminde gerçekleşti. Sözünü edeceğimiz gerilim Türk kavramına içeriğine de doğrudan yansımıştır. Osmanlı bunu aşma noktasında Sünnileşmeyi iktidarının bir meşruiyet aygıtı olarak kurgulamıştır. Sonrasında Yavuz Sultan Selim'in galibiyeti, aynı zamanda yerleşikliğin daha da güçlenmesi, göçebelerin iyiden iyiye dışlanması ve hor görülmesiyle sonuçlandı. Bu aşamada yerleşikler ile göçebelerin dinsel durumları da belirgin bir şekilde ayrıştı. Göçebelerin dinle ilişkisi başından beri heterodoksi sınırları içinde kalmıştı. Yavuz'un başarılarıyla devlet karşısındaki dinsel konumları ayrıştı ve zıtlaştı. Bu tarihe kadar "heterodoks kesime karşı herhangi bir baskı siyaseti gütmeyen Osmanlı merkezi yönetimi, çok sıkı bir denetim politikası uygulamaya başladı. Devlet, yayımladığı belgelerde zındık, mülhit, ehl-i rafizi terimleri ile nitelendirdiği

74. Sabri Ülgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzmler* (Ankara: Mayaş Yay., 1983), 69. Kaşgarlı Mahmud, Araplara Türkçeyi öğretmek ve Türkçenin Arapçaya denk bir dil olduğunu ispatlamak için 1173'te Divan-ı Lugati't Türk kitabını kaleme aldığı gibi Âşık Paşa'nın 1330'da Türkçeye dikkat çeken Garip-name'sinden sonra 1499 yılında Ali Şir Nevai, Muhakemetü'l-Lugateyn'de Türkçenin Farsçaya üstünlüğünü ispata çalıştı. Her 150 yılda Türkçenin Arap ve Fars diline karşı savunusunun yapılması ve siyasi yapılar arasında bir benzerlik olmalıdır. Türk ve Türkçenin aşağılanması ile Türkçe'nin savununması arasında bir ilişki olmalıdır. Ali Şir Nevai, Türkün Farisi'den (Sart) daha pratik zekâlı, daha yüksek kavrayışlı olduğunu, yaratılış bakımından daha saf ve temiz yürekli Farisi'nin bir konu üzerinde kafa yormada ve ilimde Türk'ten daha hassas, marifet ve olgunluk düşüncesinde daha derin olduğunu belirtir. Ali Şir Nevai, *Muhakemetü'l -Lugateyn* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay. 1996), 169 ve 203.

75. Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1998), 93.

heterodoks kesime karşı, ehl-i sünnetin savunuculuğunu resmen ve sık sık telaffuz etmeye başladı."[76] Türk kelimesi Yavuz döneminden sonra Safevi taraftarlığının adı olan Kızılbaş[77] tabiriyle eşanlamlı hâle geldi.

Osmanlı Devleti'nden hoşnut olmayan ve Şah İsmail'in propagandaları neticesinde İran'a göçen Türkmenlerin akıbeti hiç de düşündükleri gibi olmadı. Büyük kitleler hâlinde tekrar Anadolu'ya döndüler. Safevi Devleti başlangıçta Kızılbaş emirler tarafından yönetildi. Kısa bir süre sonra önemli görevlere Fars kökenliler geldi. Kızılbaşlar devlette yer kapma, hâkim mevkilere gelme konusunda birbiriyle rekabete girdi. Şah Tahmasb savaş makinesi Türkmenlerin aşırı güç kazanmasını veya belli bir bölgede hükümete karşı özel iddialarla ortaya çıkmalarını engellemek için her Türkmen aşiretini kendi içinde böldü ve karıştırdı. Kendine sadık Şeyhavend (Şahsevenler) aşiretini oluşturdu. Osmanlı Devleti'nde Akkoyunlu bakiyesi olarak itibar görmeyen ve Safevi Devleti hizmetine giren Türkmen aşireti şimdi aynı itibarsızlaşmayı Safevi Devleti'nden görmekte, zulme ve baskıya uğramaktaydı. Özellikle Şah Abbas, 1587-88'de Türkmen-Kızılbaş aşiretleri acımasızca bölmüş, dağıtmış, yeniden yerleştirmiş, yerleşik hâle gelmeleri için baskı yapmıştır. Kızılbaşları kontrol altına almak için Hıristiyan Kafkasya kökenli köle süvarilerinden oluşan çoğu İranlı köylüler olmak üzere piyade silahşorlardan oluşan fergçivan aşiretini kurdu. Osmanlı'da olduğu gibi devlet kurduğu asli unsurla arasına kulları koymuş, göçebe Türkmenleri küstürmüştür.[78]

Osmanlı'da Türk kelimesine yüklenen din ve diyanet bilmez, anlayış yoksulu, görgüsüz anlam içeriği Türkmenlikle, özellikle de göçebelikle özdeşleştirilirken Avrupa'da Türkler şüphesiz birkaç yüzyıl boyunca İslâmiyet ile özdeşleştirildi ve Osmanlı bir Türk imparatorluğu olarak görüldü. Balkanlar'da ve Avrupa'da Müslüman olanlar için "Türk oldu" deyiminin kullanılması bunun önemli bir göstergesidir.[79] Osmanlıların 20. yüzyıla kadar neredeyse hiç kullanmadığı Türkiye kavramı Turchia şeklinde ilk kez 11. yüzyılda Bizans tarihçisi Scyilitzes tarafından Büyük Selçuklu İmparatorluğu'na ait yerleri belirtmek için kullanılmıştır. Küçük Asya'da hüküm süren Türkler yani Anadolu Selçukluları toprakları için de gene 11. yüzyıl sonlarında Haçlı Seferi'ne ait kroniklerde Turquia adına rastlanmaktadır. Venedik ve Cenova kentlerinden tacirler, sonraları da İngilizler ve Fransızlar ilişki içinde oldukları Os-

---

76. Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm* (İstanbul: İletişim Yay., 1999), 42.

77. İrene Melikof, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Cem Yay., 1993), 25.

78. Richard Tapper, *İran'ın Sınır Boylarında Göçebeler*, çev. F. Dilek Özdemir (Ankara: İmge Yay., 2004), 90-95.

79. Halil İnalcık, Anadolu'da İslamiyet'i kabul eden yerli halk, kısa zamanda Türkleşmiştir. Balkanlar'a Müslümanlığı kabul eden yerli Boşnak veya Bulgar için Türkleşti, denir. Bu gün Anadolu nüfusunun büyük bir bölümü, kuşkusuz, İslamlaşma yoluyla Türk kimliği kazanmış yerel halklardandır. Anadolu'da bir çok etnik gruptan oluşmuş yerli halkın Bizans döneminde Rumlaşması süreci böylece durmuştur. İnalcık, Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası (İstanbul: Kırmızı Yay., 2016), 268.

manlıları Türk veya Turque diye, Yunan Ortodoksları da Osmanlı yönetimini "Türk" veya Türkokratya" (Türk yönetimi) şeklinde adlandırdılar.[80] Hıristiyanlığın amansız düşmanı saydıkları Türkleri barbar, acımasız, hain, vahşi, ayartıcı ve kana susamış kâfirler; inandıkları dini sahte; hükümdarlarını despot olarak tasvir ettiler. Onlara göre Türkler dinsiz ve hoşgörüsüz, kaba, hoyrat yıkıcı, vicdansız, acımasız, ahlak kurallarını gözetmez, iğrenç eylemleri sonucu en korkunç günahı işlemeye yatkın kişilerdi. Doğu ile ilgili olumlu ya da olumsuz bütün imgeler Türke yüklenmişti.[81] Aydınlanma çağına kadar Orta Avrupa'da "Müslüman" ile "Türk", "İslâm" ile "Türk dini" (Religio Turcica) eşanlamlıydı; bu meyanda Hz. Muhammed de "Türk" olarak tanımlanıyordu. "Türk" o denli "öteki" ile özdeş hâle gelmişti ki, Hıristiyanlara yakıştırılamayan edimler de "Türk" sıfatıyla anlatılıyordu. 12. yızyıldan itibaren Anadolu'dan "Türkiya" olarak bahsedilmesine karşın, bu atfın muhatapları olan Anadolu Selçukluları yaşadıkları ülkeye "Rum", kendilerine de "Rum Selçukluları" dediler.[82] Selçuklulardan miras olarak Osmanlılar diyar-ı Rumi, Memalik-i Mahrusa demeyi Rumi kimliği bir üst kimlik söylemi olarak kullanmayı tercih ettiler.[83] Osmanlı hanedan adı olmasına karşın hanedana sadakatle bağlı askeri sınıf, Osmanlılığı kendilerini tanımlayıcı bir kimlik olarak benimsedi.

Osmanlı Devleti'ni bir Türk devleti olarak görmek ve yazmak tarihçiyi yanlış bir adrese yönlendirir mi? Çoğu tarihçinin düşünmeden vardığı, Osmanlı'nın Türk devleti olduğu yargısı tarihsel gerçeklikle ne kadar uyuşmaktadır? Osmanlı tarihinin dünyada bir disiplin olarak gelişmesinde öncü isimlerden tarihçilerin kutbu olarak tanımlanan Halil İnalcık pek çok tarihçiyi şaşırtacak ve bazılarını kızdıracak bir yaklaşım sergiler:

> *Osmanlı İmparatorluğu bir "Türk İmparatorluğu" değildi. O çok-dilli, çok-dinli ve çok kültürlü bir politik sistemdi ve tarih boyunca var olmuş diğer imparatorluklarla kıyaslanmalıdır. Avrupalıların ısrarla Osmanlı İmparatorluğu'nu Türkiye ve*

---

80. Feroz Ahmad, Bir Kimlik Peşinde Türkiye (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2007), Önsöz.

81. François a Mesgnien Meninski, 1680 yılında hazırladığı Türkçe Latince, Fransızca, Almanca, Lehçe sözlükte Türk'ü barbar, nezaketsiz, kaba ve güzel olarak nitelendirilir. Thesaurus Linguarum Orientalium Turcicae - Arabicae - Persicae - Lexicon Turcico - Arabico - Persicum, c. 1, 1158. Sir James William Redhouse'nin 1861'de yayınladığı Lexicon, English and Turkish sözlüğünde Türk, hiddetli, kaba saba, göçebe, yırtıcı ve güzel olarak tanımlanır. Sir James William Redhouse, Lexicon, English and Turkish (Çağrı Yay., 1978), 536. Meninski sözlüğünün üzerinden iki yüzyıl geçmesine rağmen Avrupalıların imgeleminde Türk pek değişmemiştir. İşkence anlamındaki Torture sözcüğünün Turca (Türk) sözcüğünden türediği ya da zalim anlamına gelen Trux kelimesinin Turk kelimesinden üretildiği veya Turck sözcüğünün aldatma anlamında trux sözcüğünden türediği, turko sözcüğünün yağmacı, ham, vahşi, kaba anlamları içerdiği anlaşılmaktadır. Margaret Spohn, Her Şey Türk İşi Almanların Türkler Hakkında 500 Yıllık (Önyargıları), çev. Leyla Serdaroğlu (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1996), 20-21.

82. Emiroğlu, Aydın, Antropoloji Sözlüğü, 828.

83. Cemal Kafadar, *Kendine Ait Bir Roma* (İstanbul: Metis Yay., 2017), 39; Salih Özbaran, *Bir Osmanlı Kimliği 14-17 Yüzyıllarda Rum /Rumi Aidiyet ve İmgeleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 23.

> *Osmanlıları da Türk olarak tanımlamaları Avrupalıların düşünce kalıbını yansıtmaktadır; ancak bu saygıdeğer kullanış biçimi, Osmanlı gerçeğini ciddi olarak çarpıtan zorlayıcı bir zihni yapıya yol açmaktadır.*[84]

Richard Knolles 1603'te yayınlanan Türklerin Tarihi kitabında "Türk dediklerimiz Müslüman kimliği ile çağrılmayı istiyor" demekte, bu kişilerin Türk olarak çağrılmayı sitemle karşıladığını ve onur kırıcı bulduklarını belirtmektedir. Knolles, Osmanlı yönetiminde elinde yetki bulunduran hiçbir Türk asıllı kişinin olmadığını, Türklerin Anadolu'da kümelendiğini söylerken yönetici kesimin kendilerinin Türk olarak tanımlanmasından duyduğu memnuniyetsizliği dile getirir.[85] Osmanlı topraklarında doğup büyüyen ve tahsil gören, Avrupa kültürü ve medeniyetiyle yoğrulan, hayat bulduğu topraklarda maddi ve manevi zenginliklere erişen Levanten tiplerin ilk ve en parlak örneklerinden biri olan Ignatius Mouradgea d'Ohsson 1788 yılında yayınlanan eserinde şöyle yazar:

> *Osmanlılar Türk kelimesini kaba, cahil insanlar için kullanırlar. Onlara göre Türk kelimesi, sadece Türkistan halkına Horasan çöllerinde durgun hayat yaşayan, başı boş sürülere yöneliktir. İmparatorluğun bütün halkı Osmanlı ismiyle çağrılır ve bunlar Avrupalıların kendilerine neden Türk dediklerini bir türlü anlayamazlar. Bu kelimeyi en ağır bir hakaret saydıkları için, imparatorluktaki yabancılar kimseye Türk diye hitap etmezler.*[86]

Benzer bir durum aslında Knolles'in Anadolu'da kümelendiklerini söylediği Türk ve Türkmenler için de geçerlidir; onlar da kendilerine Osmanlı denmesini istemez. Doğu Anadolu, Marco Polo'dan itibaren Turcomania diye anılmış,[87] sonrasında da bölgenin Türkmenlerle dolu olduğunu gören Avrupalılar Türkmen ülkesi tanımına devam etmişlerdir. 1838 yılında Muş yöresine giden H. Soutgate bu yıllarda Muş'un nüfusunun 5000 kişi kadar olduğunu, bunların 3500'ünün Müslüman yani Türk olduğunu ancak kendilerini Osmanlı saymadıklarını ve konuştukları Türkçenin de İstanbul'dakinden çok Tebriz'inkine yakın olduğunu belirtir.[88] Kendisini Osmanlı

---

84. H. İnalcık, "The Meaning of Legacy: The Ottoman Case", *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, ed. L. C. Brown (New York: Columbia University Press, 1999), 19. Özbaran, *Bir Osmanlı Kimliği*, 77 naklen

85. Özbaran, *Bir Osmanlı Kimliği*, 74.

86. D'ohsson, *Tableau general de l'empire Othomon*, c. IV., 373; Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, (Ankara: İmge Kitapevi, 2000), 53'ten naklen

87. Marko Polo, Türkmenleri kaba, idrak kabiliyeti düşük, otlakların iyi olduğunu bildikleri dağlarda yaşayan, hayvancılıkla geçinen bir topluluk olarak tasvir eder. Marco Polo, *Seyahatname*, çev.Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alfa Yay., 2019), 50.

88. H. Southgate, *Narrative* of a *tour* through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia, c. 1(London 1860), 194; Tuncer Baykara, *Türk Kültürü*, 69'dan naklen.

olarak gören ve Türk sıfatını adeta hakaret telakki eden bir kesim karşısında, kendisine Osmanlı denmesini zul sayan karşıt bir kesimin varlığı dikkate alınmadan Türk kavramın anlaşılması pek mümkün gözükmemektedir. Adeta birbirini ötekileştiren bu yaklaşım uzun yıllar varlığını sürdürmüştür. Osmanlılar için söylenen şu anonim dörtlük de ilginç bir örnektir: "Şalvarı şaltak Osmanlı/ Eğeri kaltak Osmanlı/Eken de yok biçen de yok/Ürüne ortak Osmanlı" (Bir başka versiyonunda "gelip de yiyen Osmanlı" veya "yemede ortak Osmanlı")[89]

Çukurova'da bulunan göçebe aşiretlerin iskâna zorlanması karşısında "Aşağıdan akça sığın ötünce/Katar başı mayaların sökünce/Şahtan Ferman Türkmen eli göçünce/ Kaypak Osmanlılar size aman mı" dizeleriyle madunun sesi olan Dadaloğlu, yerleşik hayata zorlanan göçebe aşiretlerin dile getirmek istediklerini açığa vurarak bize, göçebe-Osmanlı karşıtlığını gösterir. Hatta "Ferman padişahınsa dağlar bizimdir" diyerek bir anlamda Osmanlı iktidarına başkaldırırken tarih boyunca devlet ve göçebeler arasında var olan gerilimli ilişkiye dikkat çeker.

1860'lardan 1900'lerin başına geldiğimizde 1880'lerin sonunda doğmuş aynı kuşaktan dönemin ve tarihin dört önemli tanığının Türke ve Türklüğe dair yazdıkları çarpıcıdır. Türk kavramın muhatabının kim ya da kimler olduğunu anlamamız açısından tanıkların ifadeleri büyük önem taşımaktadır. *Suyu Arayan Adam* adlı eserinde Şevket Süreyya (1897-1976) son dönem Türk kelimesinin kullanımına dair şu değerlendirmede bulunur:

> *Biz evvelce Türk'tük. Fakat kendimize Türk diyemezdik. Türk sözü bir klan, kavimleri birleştiren imparatorlukta, bir kavmin diğeri üstünde tahakkümünü hatırlatır ve onları gücendirir diye düşünülüyordu. Halbuki bu imparatorlukta yaşayan diğer ırkların diğer milletlerin hepsi kendilerini, kendi milletlerinin adıyla tanır ve öyle anardı. Fakat, biz Türkler, kendimizi anlatmak için ırk hüviyetimizi inkâr ederdik. Milletimizin adı geçmek lazım geldiğinde sadece Osmanlı der geçerdik. Hatta dilimizin adı bile Türkçe değil, Osmanlıcaydı. Tarihimizin de Osmanlı tarihi olduğu gibi. Reddedilen, inkâr edilen Türk adına hiç kimsenin sahip çıkmaması için her tedbir alınmıştı. Umumi kanaate göre Türk kaba, saba, görgüsüz ve kabiliyetsiz bir varlıktır.*[90]

Şevket Süreyya, I. Dünya Savaşı günlerinde yedeksubay olarak komuta ettiği askerlerle koyu bir sohbete daldığında konu din ve millet meselesine gelir. Askerlere sorduğu sorulara aldığı cevaplar karşısında şaşkınlıktan ne diyeceğini bilemez:

---

89. Bozkurt Güvenç, Türk Kimliği (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003), 67.

90. Şevket Süreyya Aydemir, Suyu Arayan Adam (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 56. Falih Rıfkı Atay (1893-1971): "Bizim çocukluğumuzda Türk kaba ve yabani demekti. İslâm ümmetinden ve Osmanlı idik. İlmihallerde baş dersimiz din ile milliyetin bir olduğunu öğrenmekti. Vatan sözü yasaktı. Onu ben büyüyüp de Namık Kemal'i okuduğum günlerde kitapta gördüm." Falih Rıfkı Atay, Batış Yılları (İstanbul: Dünya Yay., 1963).

Fakat asıl şaşkınlığım ikinci derste oldu. Daha ilk sual cevapla da anlaşıldı ki, bu askerler yalnız hangi dinden olduklarını değil, hangi milletten olduklarını da bilmiyorlardı.

"Biz hangi milletteniz?" deyince her kafadan bir ses çıktı. "Biz Türk değil miyiz?" deyince de hemen "Estağfurullah!.." diye karşılık verdiler. Türklüğü kabul etmiyorlardı. Halbuki biz Türk'tük. Bu ordu Türk ordusu idi. Türklük için savaşıyorduk. Asırlarca süren maceralardan sonra son sığınağımız ancak bu Türklük olabilirdi. Fakat ne çare ki bu "Biz Türk değil miyiz?" diye sorunca "Estağfurullah" diye cevap verenlerin görüşüne göre Türk demek Kızılbaş demekti, Kızılbaşlığın ise ne olduğu bilinmiyordu. Ama, onu herhalde kötü bir şey sayıyorlardı. Yahut belki de aslında kendileri Kızılbaş oldukları hâlde böyle görünüyorlardı. Anadolu'da vaktiyle binlerce, on binlerce insan Kızılbaş oldukları için öldürülmüşlerdi. Gerçi bu öldürülenler hakiki saf Türk aşiretler halkı, Oğuz Türkleriydiler. Demek ki korku hâlâ yaşıyordu... Dininde, milliyetinde birleşmiş olmayan bu bölük, dersler ilerledikçe görüldü ki, devletin şeklini, devletin adını, padişahın ismini, devletin merkezini, başkumandanı ve onun vekilini de bilmemektedir. Hele iş vatan bahsine dönünce, büsbütün karıştı. Kısacası, vatanımızın neresi olduğunu bilen yoktu. Yahut da bütün bilgiler belirsiz, köksüz, şekilsiz ve yanlıştı.[91]

Doktor Fuat Sabit ve Yüzbaşı Rahmi Apak, Şevket Süreyya'nın Türk'e dair yaptığı tespitleri Erzurum ve Kars yöresinde yaşadıkları tecrübe sonrasında yapar. Erzurum ve Kars bölgesinde Türk kelimesi Kızılbaşlar için kullanılırken Sünni Müslümanlara Osmanlı denmektedir.[92] Bu örneğin tersini ise yaklaşık seksen yıl sonra İrene Melikof, 1993 yılında gittiği Bulgaristan Deliorman bölgesinde yaşayan Kızılbaşların Türk sözcüğünü Sünni anlamında kullandığına işaret ederek gösterir.[93]

Kars ve Deliorman örneklerinden hareketle imparatorluğun farklı coğrafyalarında kimlerin kendine Türk dediğini tespit etmek güçtür. Yaşanan zaman ve bölgenin konumuna göre mesela 19. ve 20. yüzyılda Türk, köylü, çiftçi, yerleşik hayata geçmiş bir çeşit yatuk (yerleşik hayata geçmeyenler geçeni yatuk diye ötekileştirip

---

91. Aydemir, Suyu Arayan Adam, 104.

92. Doktor Fuad Sabit (Ağacık) 1910 tarihinde Erzurum Pasinler'de Türk kelimesinin Kızılbaş anlamında kullanıldığını ahalinin kendini Türk olarak değil Müslüman olarak tanımladığını yine Erzurum merkezde ihtiyar bir ustaya sen Türk müsün diye sorduğunda Müslümanım cevabı karşısında Doktor Sabit babacığım Türkler Müslüman değil mi? Şimdiye kadar Müslümanlığı koruyan, yaşatan Türkler değil mi sorusuna ihtiyar, Efendi, bizler Türk deyince Kızılbaş anlarız gözünü seveyim öyle deme cevabını verir. Doktor Fuat Sabit, "Anadolu Duygularından" Türk Yurdu, yıl 2, sy. 25 (12 Aralık 1912), (Ankara: Tütibay Yay. 1999), c. II, 70-71. Ayrıca Rahmi Apak (1887-1963), 1914 yılının sonlarına doğru görev yaptığı Kars bölgesinde "bu havalide Türk demek Kızılbaş demek imiş. Bütün Azeri Türkleri ve Kars ve Ardahan ve Tiflis Türkleri Şii mezhebinden olduklarından Sünnî olanlara Osmanlı denirmiş."

93. İrene Melikof, Uyur İdik Uyardılar, 142-143.

aşağılar) iken Kızılırmak'ın doğusundaki topraklarda mezhepsel bir duruma karşılık olarak Kızılbaş/Alevi zümrelerini ifade için kullanılır; aynı bölgede yaşayan Sünniler kendisini Osmanlı olarak tanımlamakta iken Balkanlar'da yaşayan Kızılbaşlar/Aleviler ise Sünniler için Türk tabiri kullanır, kendilerini Kızılbaş olarak tanımlanır. Bu durum Balkanlar ve Anadolu'da Kızılbaşlık algısının aynı düzeyde olmadığı, Anadolu'da Kızılbaşlar kimliklerini gizlerken Balkanlar Deliorman bölgesi Kızılbaşlarının kimliklerini gizlemedikleri yönünde bir intiba oluşturmaktadır. Ancak böylesi bir meselede tarihi veriler yanında antropolojik araştırmaların zorunluluğu ortadadır. Nelerin değişip nelerin değişmediğinin sağlıklı bir şekilde tespiti ancak saha çalışması yapmakla mümkün olabilir.

İmparatorluk coğrafyasında yaşayan halklar dini inançları üzerinden millet sistemi adı verilen bir yapılanma içinde bir aidiyet geliştirirdi. Millet sistemi etnisite ve lisan aidiyetine değil din ve mezhep esasına dayanır.[94] Osmanlı toplumu içerisinde genelde kabul edilen dört millet (millet-i erbaa) vardır. Bunlar Müslüman milleti, Rum milleti, Ermeni milleti ve Musevi milletidir. Müslüman milleti Türkler, Kürtler, Araplar ve mühtedileri kapsıyordu. Müslümanlar millet-i hâkime, gayrimüslimler millet-i mahkûma olarak adlandırılırdı. Müslüman milletinin büyük kesimi de kendisini "İbrahim milletinden, Muhammed ümmetindenim" şeklinde tanımlardı.[95] Türkiye'de hâlâ pek çok caminin cemaati "Hangi millettensin?" sorusuna, "İbrahim milletindenim" cevabını vermekte, "Türk milletindenim" dendiği zaman tepki göstermektedir.[96] Bu anlamda düşünsel süreklilikten, bir değişmezlikten (sabite) bahsetmek mümkündür. Bu sürekliliğin izini, milletten ulusa (*nation*) geçişte süreceğiz.

---

94. İlber Ortaylı, "Osmanlılarda Millet Sistemi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 30 (Ankara, 2020), 64-66.

95. Şemseddin Sami, Millet kelimesi için "din, mezhep kişi: millet-i İbrahim, din ve millet ikisi birdir. Bir din ve mezhepte bulunan cemaat". Kamus-u Türki (İstanbul: İdeal Kültür Yay., 2019), 1400. Şemseddin Sami, Kamusü'l Âlâm kitabına yazdığı "Türk" maddesinde; "Asya'nın en büyük ve en meşhur ümeminden olup ümem-i Turani'den mâdud ve ırkı Moğoliye mensuptur" diyerek Türk milleti yerine Türk ümemi kavramını kullanır. Şemseddin Sami, Kamusü'l Âlâm, c. III (İstanbul: Mihran Matbaası, 1306 [Hicri]), 1239.

96. Mehmet Ali Ayni, Bize çocukluğumuzda "hangi millettensin" diye sordukları vakit "millet-i İbrahim'deniz diye cevap verirdik. Çünkü hocamız öyle öğretmişti. Bunun sebebi Hazreti Muhammed İslâm dinini neşre başladığı vakit Araplara "ben size yabancı bir şey öğretmiyorum size ceddiniz olan İbrahim'in dinini tazeliyorum" diyordu. Onun için İbrahim Milletindenim demek Müslümanım manasına gelir. Fakat biz Türkçe "millet" kelimesini "nation" karşılığı olarak kullanıyoruz. Diyerek İbrahim Milleti kavramına açıklık getirir. M. Ali Aynî, Milliyetçilik Tarihte ve Türklerde Din, Millet ve Milliyetçilik, haz. İsmail Dervişoğlu (İstanbul: Kurtuba Yay., 2011), 43. M. Ali Ayni 1869 doğumlu olup 1880'de 11 yaşındadır. M. Ali Ayni'den 100 yıl sonra İbrahim Milleti kavramı varlığını korumuştur. Nitekim bu satırların yazarı 1980'li yılların başında ilk okula giderken Camii cemaatinin "Hangi millettensin"? sorusuna maruz kalıp okulda öğrendiğim şekliyle Türk milletindenim cevabını verdiğimde cemaat mensuplarının hışmına uğramış, bire zındık İbrahim milletindenim diyeceksin diye azar işitmiştim. Benim kuşağımdan pek çok ismin benzer bir durumla karşılaştığını sonradan öğrendim. Bu olay küçük çaplı travmaya yol açmış olacak ki kavram olarak Türk kavramını seçtim. Tecrübe ile sabit insanın yarası neyse oradan bilim üretirmiş.

TÜRK KAVRAMIN SİYASALLAŞMASI: TÜRKTEN TÜRKLÜĞE TÜRKLÜKTEN TÜRKÇÜLÜĞE

Napolyon'un Mısır'ı işgal girişimi Türk kavramının gelişim seyrini de derinden etkiledi. *Napolyon*'un insan hakları beyannamesinin çokdinli ve çokkültürlü imparatorlukta diğer imparatorluklarda olduğu gibi deprem etkisi yaratması kaçınılmazdı. Özellikle ulus kavramı, ulusların kendi egemenlik haklarını talep etme durumu imparatorlukları zora sokacak gelişmelerdir. Fransız İhtilalinin yıkıcı etkisi ve Avrupa'nın emperyal meydan okumasına karşı Tanzimatçılar can, mal ve ırz güvenliğini devletin güvencesi altına alan bir yaklaşımla modern bir devlet oluşturmaya çabalarken bir taraftan Osmanlı sınırları içinde yaşayan herkesi ortak bir Osmanlı üst kimliği altında tarif eden, Müslim ve gayrimüslim tüm unsurların birliği (İttihad-ı Anasır) düşüncesini dolaşıma soktular. Kırım Savaşı, Osmanlılık düşüncesini güçlendirdi. Toprağa dayalı vatan esası üzerinden bütün din topluluklarına eşit vatandaşlık hakları sağlayacak, Müslim ve gayrimüslimlerin eşit olduğu yaklaşımın doğuşuna zemin hazırladı. Ateşkesten 18 gün sonra, 18 Şubat 1856'da ilan edilen Islahat Fermanı ile millet sistemi ortadan kalktı. Ferman ırk, dil ve din ayrımı yapılmaksızın bir Osmanlı milleti oluşturmayı amaçlıyordu. Müslümanların din ü devlet anlayışı terk edilerek, devletin vatanla eşdeğer tutulup kutsallaştırıldığı, yaşanan toprakların terk edilmeyip savunulmak zorunda olduğu yeni bir vatan anlayışı Kırım Savaşı sırasında oluştu.[97] Yusuf Halis Efendi, Şehname-i Osmâni'de şöyle der:

İbn-i vakt oldu acep şimdiki ebna-yı vatan
Vatana can feda eyledi âbâ-yı vatan

Yazar vatan kavramını modern anlamda (*patrie*) yurt, ülke anlamında kullanarak Namık Kemal'in öncülü olmuştur. Osmanlı milleti; Kırım Savaşı sonrasında vatanın savunulması, korunması bağlamında ırk din, dil ayrımı yapılmaksızın Müslüm ve Gayrimüslümlerden oluşan fedayı can etmeye hazır bir topluluk olarak doğdu.

Cemaat topluluklarından bir Osmanlı tabiyeti yaratmak Tanzimatçıların imparatorluğun yıkılışına karşı düşündüğü bir çareydi. Nitekim ilk yasal yurttaşlık düzenlemesi olan 1869 Osmanlı Tabiiyet Kanunu'nun dokuzuncu maddesine göre Osmanlı topraklarında ikamet eden herkes Osmanlı tebaası olarak kabul edildi. 1876'da ilan edilen Kanun-ı Esasi'nin 8. maddesindeki "Devlet-i Osmaniyye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine hangi din ve mezhepten olur ise olsun bila istisna

97. Kemal H. Karpat, "Osmanlı Devleti'nde Toprak Esasına Dayalı Türk Milli Kimliğinin Oluşumu", Osmanlı'da Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri (İstanbul: Timaş Yay., 2017), 177-178.

Osmanlı tabir olunur ve Osmanlı sıfatı kanunen muayyen olan ahvale göre istihsal ve izae edilir"[98] ifadesiyle "Osmanlı milleti" tabiri resmen devletin tanımladığı bir doxaya dönüştü. Osmanlıcılık ideolojisinin en ateşli savunucusu vatan şairi Namık Kemal, "Vatan Mersiyesi"nde "Osmanlılarız ziynetimiz kanlı kefendi / Gavgada şehadetle bütün kâm alırız biz / Osmanlılarız can veririz nâm alırız biz" diyerek Osmanlılığa vurgu yapar. Türk kelimesini kullanmayı tercih etmez, çünkü Osmanlı toprakları dışındaki Türkleri Müslüman ülkesine zarar verdiklerine inandığı Tatarlar[99] olarak görür. Osmanlı ülkesinde yaşayan Türkleri ise *Vatan yahut Silistre* piyesinde İslâm Bey'e şöyle söyletir.

> *Hele karşısında bir düşman göster, hele vatanın mukaddes topraklarını bir ecnebinin murdar ayağı ile çiğneyeceğini anlasınlar, işte o zaman halka başka bir hal geliyor. İşte o vakit o abalı kebeli Türkler, o tatlı sözlü yumuşak yüzlü köylüler, o çifte koşulur öküzden fark etmek istemediğimiz biçareler aradan bütün bütün kayboluyor ve yerlerine Osmanlılığın, kahramanlığın ruhu meydana çıkıyor.*[100]

Tanzimatçılar gibi Namık Kemal de Osmanlı İmparatorluğu'nu ihya etmenin önemli bir aracı olarak Osmanlıcılık ve İslâmcılığı görüyordu. İslâmcılık ideolojisi, Müslüman unsurları birleştirecek üst bir kimlik olarak tanımladığı Osmanlıcılık ve Osmanlı milliyetçiliğiyle, dağılmakta olan imparatorluğun bütün unsurlarını bir arada tutabileceğini düşünüyordu.

Fransız İhtilali, Fransız monarşisine son verirken yeni bir çağın uluslar çağının fitilini de ateşledi. Devrim sonrası Fransa, ulusallaşmayı Avrupa ve dünyanın geri kalanına hâkim olmanın bir enstrümanı olarak kullandı. Fransa'nın ulusçuluğu yayılmacı politikasının bir aracı olarak kullanması, parçalanmış İtalya ve Almanya'nın

---

98. Suna Killi-Şeref Gözübüyük, Sened-i İttifak'tan Günümüze Türk Anayasa Metinleri (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2006), 36-51.

99. Namık Kemal Celalettin Harzemşah piyesinde zulmün timsali Cengiz ve Tatarlardır. Bütün piyes onlara karşı nefretle doludur. Kemal, Hadim Han'ın ağzından Tatarları tasvir eder. Hadim Han "Bilmiyorsunuz tatar ile kavga nedir? Kaza ile güleşmek, kader ile harp açmaktır. Tatar adı insan değil filden heybetli, kaplandan hunriz, karıncadan kesretli, bir kavm. Ordusu hareket ettiği zaman bir memleketin üzerine bir âlem yıkılup geliyor gibi görünüyor. Atlarının Azrail yedeğini çekermiş. Cehennem kuyruklarında bağlı sürüklenirmiş gibi bir kere göründükleri tarafta mezardan, yangın yerinden başka bir şey kalmıyor. Nâmık Kemal, Cengiz'i: "Haydut başı, vahşi ve yabanların en kokmuş çirhabları arasında peyda olan yırtıcı bir canavar, oğlu ile zina etmiş bir fahişenin murdar kanından halkolmuş bir kelb; mekruh vucudumu cenab-ı Hak'tan ziyade ibadete layık görmüş. Şeytandan bin kere deni bir mahluk, insanlık ve medeniyet düşmanı; Dünyada ne kadar bedâyi gelmiş ise bu gün cümlesi Arab, Acem, mülklerinde toplanmış, cehaletten deni, vahşilikten zâlim bir hinzur, insaniyetin altı bin yıllık mahsul-u hayatımı bütün bütün mahvedip de yerlerinde adam kellesinden yapılmış kulelerden mazlum kanıyla yazılmış mersiyelerden başka bir şey bırakmak istemeyen" bir canavar olarak tasvir etmektedir.

100. Namık Kemal, Vatan yahut Silistre, yay.haz. Sabahattin Çağın (İzmir: Akademi Kitabevi Yay., 1996), 32.

birleşerek ulus hâline gelmesinde katalizör rolü oynadı. *Napolyon*'un 1798'de Mısır'ı işgal denemesi oryantalizm açısından bir dönüm noktası oldu. Bu girişim doğrultusunda *Napolyon*'un barbar Türklerden Arapları kurtarmaya, onları medenileştirmeye geldiği söylemi sömürgecilik ile oryantalizm arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından dikkate değerdir. Sefere çıkarken yanına çok sayıda oryantalist alan *Napolyon*, Mısır'da Institut d'Egypte'i kurdu. Bu oryantalistlere, Mısırlılara işgalin aslında bir medenileşme ve medeniyet gayreti kurma olduğunu ve Fransızların İslâm'ın bekçiliğini yaptıklarını anlatmaları görevini vermişti. Edward Said'in iddiasına göre Mısır'ın Avrupalı kapitalist girişimcilere açılması ve Nil Deltası'nın Fransızlar için kullanılır hâle getirilmesi, oryantalist çalışmaların, bilgi arayışı çabalarının soyutlanıp emperyalizmin emrine verilmesinin de başlangıcıydı. [101]

Türk kavramının tarihi ve kültürel olarak gündeme gelmesinde şüphesiz oryantalistlerin önemli bir katkısı vardır. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde eski Türk tarihi ve kültürüne ilgi başlangıçtan itibaren şarkiyatçılığın bir dalı olarak ortaya çıkan Türkolojinin etkisi altında gelişti. Türkoloji ise 17. yüzyılda Cizvit papazlarının başlattığı Sinoloji (Çin araştırmaları) disiplinine bağımlı oldu. Gerçekten Çin uygarlığıyla ilgili bilgilerin artışı ve Çin kaynaklarının tanınması, Orta Asya Türkleri ve tarihleriyle ilgili birçok bilginin ortaya çıkmasına yol açmıştı. Joseph de Guignes (1721-1800), Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788-1832), Stanislas Julien (1799-1873), Édouard Chavannes (1865-1918), Wilhelm Thomsen (1842-1927), Wilhelm Radloff (1837-1918) vesair âlimlerin eserlerinden, Türk kavimlerinin Asya ve Avrupa tarihindeki rollerine dair yeni bir görüş ortaya çıktı ve o zamana kadar karanlık kalan İslâmiyet'ten önceki Türk tarihi üzerine yeni bir ufuk açıldı.

Orhun yazıtlarının okunması oryantalistlerin dikkatini Türklerin etnik kökeni üzerinde çalışmalar yapmaya yöneltti. Bu tür eserlerin ilk örneği Özellikle J. de Guignes'in 1756-58'de kaleme aldığı *Hunların, Türklerin, Moğolların ve Daha Sair Batı Tatarlarının Tarih-i Umumisi* adlı kitaptır. Yeni Osmanlılar Cemiyeti üyesi Süleyman Hüsnü Paşa, de Guignes'in kitabının etkisiyle 1876'da *Tarih-i Âlem*'i yayınladı. Ali Suavi, Yeni Osmanlılar içinde Türk tarihi ve medeniyetiyle yakından ilgilenen bir isim olarak dikkat çeker. *Ulum*'da yazdığı "Türk" başlıklı makalesinde Türk ırkının askeri, medeni ve siyasi rolleri bakımından bütün ırklardan üstün ve eski bir ırk olduğunu; dünya kültür tarihinde büyük bir rol oynadıklarını ve özellikle İslâm kültürünü meydana getirdiklerini söylemiştir. Yine *Ulum*'da yayınlanan "Lisan ve Hatt-ı Türki" adlı makalede, Türk dilinin dünyanın en eski ve mükemmel dili olduğunu yazar ve Osmanlıca tabirinin siyasi bir muhteva taşıdığına, Türk diline "lisan-i Osmani" demenin yanlışlığına işaret eder. Arap harflerinin bırakılarak

101. Edward Said, Oryantalizm, çev. Nezih Uzel (İstanbul: İrfan Yay., 1995), 115.

Latin alfabesinin kabul edilmesini teklif eder.[102] Tıpkı Ali Suavi gibi Ahmed Vefik Paşa'da *Hikmet-i Tarih* kitabında Türk ırkının Altaylardan dünyanın dört bir yanına yayılmış olmasına dikkat çeker. Ahmed Vefik, Ebulgazi Bahadır Han'ın 1663'te yazdığı *Şecere-i Türki*'yi Çağatayca'dan Türkiye Türkçesine aktarır. Vefik Paşa'nın çevirisi Orta Asya Türklüğünün Moğollarla birlikte efsanevi tarihini nakleden ilk iki kısmıyla dönem okurlarının ilgisini çeker. *Müntehabat-ı Durub-ı Emsal* adlı, Türk halk dilinin ifade zenginliğini ve mecaz kabiliyetini aksettiren eseri kendisininkine kadar yapılan atasözü derlemelerinin en zengini olmuş,. daha sonra bu sahadaki çalışmalara devamlı ve kolay kolay tüketilmez bir kaynak olma hizmeti görmüştür. *Lehçe-i Osmânî*, Türk dilinin lügatini hazırlamaya asırlarca gerek görmemiş bir zihniyeti aşarak Osmanlı sahasında Türkçeden Türkçeye ilk millî lügat olmak gibi bir değer taşımaktadır. Türk tarihi, etnolojisi, lehçeleri ve coğrafyasına dair maddeler sözlüğe küçük bir Türkoloji ansiklopedisinin taslağı mahiyetini kazandırmıştır. Bunlar arasında üç sütunluk yer işgal eden "Türk" maddesi Ahmed Vefik Paşa'nın Türkçü zihniyetini yansıtması bakımından zikre değer:

> *"Sahranişin olup şehristana dahil olmayanlara Türk ve Oğuz ism-i umumisi kalmakla ileride Türk tabiri kaba, rûstâ'i, raiyet ve Oğuz sade, safdil manasına alınmıştır. Türk ata binse kendini bey oldum sanır, Türke şehir içi zindan gelir gibi emsal bundan münşi, beş yüz tarihinde emr-i hükümeti Selçukiler istila edip Oğuz yani Türkmen lisanı yazılmaya başlayınca işbu Garbi Türki Arabiye takliden ketb ve imla kılındı."*[103]

Vefik Paşa, 16. yüzyılda kaba saba köylü olarak nitelendirilen, dili aşağılanan Türk tabirine *Lehçe-i Osmânî*'de iade-i itibar sağlamış, okurlarına eski Türk tarihi ve kültürünü tanıtarak onların ilgisini çekmeyi başarmış, kültürel Türkçülük konusunda belli bir birikimin oluşmasına katkı sağlamıştır.

VATANSEVER TÜRK

Tıpkı Kırım Harbi'nde olduğu gibi 93 Harbi'nde de birtakım kavramlar dolaşıma girdi. Kırım Harbi'nde "savunulması gereken vatan" kavramı 93 Harbi döneminde önemini korudu; bu süreçte propaganda faaliyetlerinin merkez üssü konumunda olan *Basiret* gazetesinde "ittihad-ı anasır" ve "ittihad-ı İslâm" kavramları üzerinden vatan ve millet kavramlarının karşılığı olarak Osmanlı milleti tabirinin yanında

---

102. Abdullah Uçman, "Ali Suavi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (İstanbul, 1989), 445-448.
103. Ahmet Vefik Paşa, Lehçe-i Osmani, yay.haz. Recep Toparlı (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 2000), 391.

Polonya mültecisi Hayrettin (Karsky) ve Türkçülük akımının öncülerinden Mustafa Celaleddin Paşa,[104] yazdıkları yazılarda "Türklük milliyeti" kavramını dolaşıma soktu. Osmanlıcılık ideolojisinin iflas etmesiyle birlikte vatanı savunacak ve koruyacak vatanperver tip, Türk oldu. Osmanlı Devleti'nin fetihten toprak kaybetmeye uzanan tarihinde kavramlara yüklenen anlamlar da paralel bir şekilde değişmiştir. Vatanı müdafaa etme eyleminin öznesi olarak Türk kavramı yeni bir boyut kazandı: Vatansever iradi Türk: 19.-20. yüzyıl boyunca vatan kavramıyla birlikte anılacak, vatanın tehlikede olduğu zamanlarda hatırlanacak bir kavrama dönüştü. Vatanın her şeyden aziz olduğu ve müdafaa muhtaç olduğu zamanda kurtarıcı (münci) olarak ortaya çıktı, üzerine yüklenen anlamla birlikte yeniden gündeme geldi. Türk kavramını vatan bağlamında tek başına değil can feda etme, ölüm ve şehitlik kavramlarıyla birlikte düşünmek gerekmektedir.

Yere/toprağa vurgu şeklindeki vatanın kutsallaştırılması şehre ve ülkeye dair "vatan aşkı" bağlamında sevgi ve sorumluluk taşımayı ve bu yer için gerekli tüm enerjinin harekete geçirilmesini gerektirir. Bu bağlamda, kişinin toprağı ya da ülkesi için ölmesi yeni bir olgu değilken, artık sadece savaşçıların değil tüm toplumun fedakârlığını harekete geçirecek olan yeni bir paradigma 18. yüzyılla birlikte ortaya çıktı. Ulus-devlet ve milliyetçilik "yeni kutsal dava"nın modern toplumlardaki paradigması olarak yurttaş bedenlerini fedakârlığın nihai kaynağı şeklinde kodlayacak, "vatan", "vatanseverlik", "vatan için feda olmak" temaları etrafında ulusun tüm bireylerini kapsayacak bir vatandaşlık görevine dönüştürülecektir. 93 Harbi sonrasında vatan kavramı Batı'daki kullanımına paralel bir anlam içeriğiyle gündemi belirlemiştir.

Geleneğin icadını göstermesi açısından Muallim Naci'nin "Gazi Ertuğrul Bey" adlı manzumesi dikkate değerdir. Muallim Naci bu manzumeyi 1891 yılında II. Abdülhamid'e takdim etti. II. Abdülhamid onu ödüllendirerek Osmanlı tarihi yazmakla görevlendirdi ise de ölümü bu görevi yerine getirmesine mâni oldu. Sultanın Muallim Naci'yi Osmanlı tarihi yazmakla görevlendirmesi bu anlamda manidardır. Vatanı koruyacak ve kurtaracak Türk'ün yüceltildiği tarih, aynı zamanda tarihin çetin bir görevle yüklendiği Türkü motive edecek, onu iradi bir kahramana dönüştürecek bir enstrümandır. Muallim Naci söz konusu eserde tarihi bir şahsiyet olan Ertuğrul Gazi'nin portresini çizer ve Fırat Nehri'nde boğulan Ertuğrul Gazi'nin babası Süleyman Şah'ın Caber Kalesi'nde yer alan Türk mezarına atıfla şöyle der:

---

104. Paşa'nın Les Turcs Anciens et Modernes kitabı Türk kavramının batı dünyasında benzer tarifleri ile Osmanlı coğrafyasında tartışılmasında etkili olan kitaplardan birisi olmuştur. Serkan Yazıcı, "II. Meşrutiyet Döneminde Türkçülük Tartışmaları: Yeni Bir İdeolojinin Keşfi", Altay Communities Histoy Issues, Editörs İlhan Şahin, Han Woo Choi vd, (İstanbul: İstanbul Esnaf ve Odalar Birliği Yay., 2017), 265.

Zikre Şayandır Fırat'ın her yeri
Ben bir Türküm unutmam Ca'ber'i
Türk olan ni'met-şinas olmak gerek
Var yeri gitsem "Mezar-ı Türk'e dek[105]

Muallim Naci ilk defa şiirde Türk olduğunu dile getiren şairdir. Türklüğe yaklaşımı, beslendiği şiir geleneğinin aksine olumludur. II. Abdülhamid anlaşılan onun manzumesinden etkilenmiştir. Zira II. Abdülhamid tarafından Ertuğrul, Osman ve Orhan Gazi türbelerinin özenle tamir ettirilmesi esnasında ortaya çıkan soy sembolizmiyle Osmanlı hanedanının Kayı boyundan geldiği inancı da tasarlanmış gelenek olarak yaygınlaşır. Oğuz ve Kayı soy sembolizmi bir çeşit geleneğin icadıdır. Özellikle efsanevi Ertuğrul Gazi'nin türbesinde her yıl sahnelenen anma törenleriyle (ihtifal) Söğüt'teki türbe imparatorluğun karanlık kökenlerini yücelten bir anıtmezara dönüşür. Bu törenlerde yeni oluşturulan Ertuğrul alayının askerleri de "Sultan Abdülhamid için ölmeye hazırız" naralarıyla geçit yapmaktadır.[106]

Muallim Naci'nin şiirde açtığı hattı Mehmet Emin Yurdakul daha çok belirginleştirdi. 1897 Teselya Savaşı sırasında Mehmet Emin'in "Cenge Giderken" şiirindeki "Ben bir Türküm, dinim, cinsim uludur" sözleriyle Türk, tahkir edilen aşağılanan değil övülen, gurur duyulan ve yüceltilen bir unsura dönüşür.[107] Mustafa Kemal, bu şiirin kendisi üzerinde yarattığı tesiri "Şair Mehmet Emin Yurdakul'un, ilk defa Manastır Askeri İdadisi'nde öğrenci iken okuduğum 'Ben bir Türküm, dinim, cinsim uludur' mısraıyla başlayan şiirinde, bana ulusal benliğimin gururunu tattıran ilk anlatımı bulmuştum" diye dile getirir. Mustafa Kemal kuşağından pek çok isim bu şiirin etkisinde kalır. Söz konusu şiirin derin etkisi Kuvayı Milliye ruhunda kendisini hissettirir.

Teselya Savaşı sonrasında Osmanlı basınında İslâm, Türk ve Osmanlı kavramları üzerinden İslâm dünyasına yönelik propaganda faaliyeti yürütüldüğü görülür. *Malumat* gazetesinde Ahmed Muhtar "Biz, İslâm, Türk ve Osmanlıyız. İşte şu üç sıfat-ı fahire bize birçok vezaif-i mühimme bahşeder. Türküz, Asya'nın münteha-yı şimal ü şarkından Avrupa ve Afrika kıtalarının en mutena yerlerine kadar yayılan ebna-yı cinsimizin de ahvalini tetebbua mecburuz. Osmanlıyız, mevkien şark ü garbın belki bütün cihan ü cihaneynin mevut telakkisi olan bir mevki-i mü-

105. Ramazan Kaplan, "Muallim Naci'nin Bir Trajedi Denemesi Gazi Ertuğrul Bey", İlmi Araştırmalar, sy. 7 (1999), 135-146.
106. Selim Deringil, İktidarın Sembolleri ve İdeolojisi II. Abdülhamid Dönemi İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2002), 44-45.
107. Mustafa Kemal; Mehmet Emin Yurdakul'un şiirinin üzerinde yarattığı tesiri: Şair Mehmet Emin Yurdakul'un, ilk defa Manastır Askerî İdadisinde öğrenci iken okuduğum "Ben bir Türk'üm, dinim, cinsim uludur" mısraıyla başlayan şiirinde, bana ulusal benliğimin gururunu tattıran ilk anlatımı bulmuştum. Faik Reşit Unat, "Ne Mutlu Türküm Diyene", Türk Dili Dergisi XIII, sy. 146 (1963), 77-78

himm ü âliyi işgal ettiğimizden dolayı cihanın marufu olduğumuz gibi ahval-i maarif-i cihana kesb-i vukuf etmek bizim için pek mübrem bir vazifedir"[108] diyerek İslâm, Türk ve Osmanlı kavramlarını İslâm dünyasının birliği için tanımlar. Tesalya Savaşı sonrasında İslâm ve Osmanlı kavramlarının yanında Türklük kavramı kendine bir alan açmış ve bu durum dönemin şiirlerine de yansımıştır.

Türklük bize sermaye-i bi-gaye-i şandır
Türk nam-ı şeref-bahşı maâlîye nişandır
Türklük ne demek olduğu tarihte ayandır
Türklükte nice haslet-i memduha nihandır
Türklükte civan-merdî-i mâl, hubb-ı vatan şart
Devletle vatan uğruna imha-yı beden şart[109]

Salahi'nin *Malumat* gazetesinde yayınlanan şiirinde Türk, şan, şeref, vatan sevgisi ve devlet ve vatan uğruna ölen kişi olarak tanımlanır. Türk, vatan ve devlet gibi yüceltilen kavramlar için can feda edecek insandır. Savaş ortamı onun hatırlanmasına ve içine katıldığı yeni bir kimlik tanımının yapılmasına neden olmuştur. Vatan kavramını ete kemiğe büründüren Ziya Gökalp için vatan, uğruna hayatlar feda olunan mukaddes bir ülke demektir. Vatan, Şerefü'l-mekân bi'l-mekin (yerin onuru oturandadır) kuvvetini milletten alır. Mukaddes olan yalnızca millet ve ümmettir.[110] Gökalp'in vatan tanımında açıkça uğruna can feda edilen yer olarak vatan mukaddes bir hal alırken, onun uğruna ölen Türk, ölü Türk olarak şerefli bir mertebeye, şehitlik mertebesine ulaşmaktadır.

Nation kavramı, imparatorluklarda büyük bir fırtınaya sebep olacağı, ittihad-ı anasırı tarumar edeceği endişesiyle dil, kültür ve tarih ortaklığı karşılığından çok dini bir anlam içeren "millet" kavramıyla eşleştirildi. Cumhuriyetin kuruluşuna kadar millet kelimesiyle karşılık buldu, cumhuriyetin kuruluşundan çok sonra ulus[111] kavramı kullanılmaya başlandı. Türk milleti ve milliyetçiliğinden söz etmek

---

108. Ahmet Muhtar, "Girit Felâketzedegânı", Malumat, Nr: 4 (24 Mayıs 1313 / 5 Haziran 1897), 2; Hasan Ulucutsoy, "Türk Savaş Edebiyatı ve Propaganda (1828-1912)", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2019), 215'ten naklen.

109. Salahî, "Başlıksız", Malumat, Nr: 152 (17 Eylül 1314 / 29 Eylül 1898), 640; Ulucutsoy, "Türk Savaş Edebiyatı ve Propaganda (1828-1912)", 241.

110. Ziya Gökap, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak, haz. İbrahim Kutluk (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1976), 85. Gökalp, Kızılelma kitabı içinde yer alan Türkün Tekbiri, İlahi ve Asker Duası şiirlerinde vatan, Türk ve can feda etmek kavramlarını kullanır. Gökalp, Kızılelma, yay.haz. Hikmet Tanyu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1976, s,80-88. Vatanı kurtarmak, korumak için ölmek kavramı 1980 sonrası Türkiye'sinde yeniden hatırlanacak "Bir ölür bin diriliriz," "Kanımız aksa da zafer İslâm'ın" "Vatan sana canım feda" gibi ölüme davet eden sloganlar bir kesimin ruh dünyasını yansıtacaktır.

111. Ulus kelimesi Kök Türk yazıtlarında geçen sanılanın aksine Moğolca değil Türkçe olan bir kelimedir. Göçebe halk anlamını içermektedir. XVII- XVIII. yüzyılda göçebe hayatta şehir ve kasabalara

önceleri Balkan unsurlarının, sonraları Arnavut, Arap ve Kürt gibi Müslüman unsurların milliyetçiliklerini tahrik edeceği ve ittihad-ı anasır ilkesini zedeleyeceği düşüncesiyle engellenmeye çalışıldı. Ancak tarihi olaylar imparatorluğu ihya etmenin pek mümkün olmadığını gösterdi. Önce Balkan unsurları birer birer isyan etti, sonra Müslüman Arnavut ve Araplar. İmparatorluğu ihya etmenin imkân dahilinde olmadığı anlaşıldığında beka kavramı gündemi işgal etti. Beka kavramı gündemde olduğu zaman Türk kavramı yeniden gündeme geldi. Yusuf Akçura *Üç Tarz-ı Siyaset* adlı kitabında Osmanlıcılık ve İslâmcılık ideolojisinin yanına Türkçülüğü koyarak kavramı Türkçülük ve Türklük, Türkleşmek gibi siyasi ve ideolojik bir alana taşıdı. Akçura, Osmanlıcılık ve İslâmcılık ideolojisinin imparatorluğu kurtarmayacağına, Türkçülük fikri ve akımının iki ideolojiye göre devleti kurtarma noktasında daha avantajlı olduğuna işaret ederek siyasal düşüncede yeni bir hat açtı. Ali Suavi, Ahmed Vefik ve Süleyman Hüsnü Paşa gibi isimlerin çabalarıyla kültürel olarak belli bir karşılık gören Türklük, Akçura ile birlikte siyasal bir mecra kazanmış oldu.[112]

Türk tarihini, coğrafyasını araştırmak ve bu alanda ilmi yayınlar yapmak maksadıyla 1908 yılında Türk Derneği kuruldu. 1910'da yayın hayatına başlayan *Genç Kalemler* yeni lisan hareketiyle dilde sadeleşme hareketini başlattı; Türklerin zekâ, bilgi ve iktisat açısından gelişmesini amaçlayan Türk Yurdu Cemiyeti 1911'de kuruldu; yine aynı yıl *Türk Yurdu* dergisi faaliyete başladı. Söz konusu dernek ve dergiler kültür, dil, edebiyat ve tarih konularına ilgi duyan bir çevrenin oluşumunu hazırlamıştır.[113]

Türk tarihine ait birçok yazma kaynak eser, kütüphane raflarından indirilmiş ve yayımlanmıştır. *Kutadgu Bilig*, Ahmed Yesevi'nin *Divan-ı Hikmet*'i, Âşık Paşa'nın *Garibname*'si, Ahmedi'nin *İskendername*'si tanıtılmış; Ali Şir Nevai'nin *Muhamekemetü'l-lugateyn*'i üzerine yazılar yayınlanmış; Kaşgarlı Mahmud'un Divanü Lügati't *Türk*'ünün yazma nüshasının Ali Emiri tarafından bulunması ve Kilisli Rıfat tarafından yayınlanması, Türk kültürü ve tarihine ilginin artmasına neden oldu. Özellikle Kaşgarlı Mahmud'un eseri İttihat ve Terakki çevresinde büyük heyecan yarattı. Türkoloji çalışmalarında oryantalistlerin açtığı hat yanında Türk tarihinin kanonik metinlerinin yayınlanması yeni bir hat oluşturarak kültürel ve akademik Türkçülük alanında belli bir birikime neden olmuştur.

---

yerleşen topluluklar ulus ve oymak adı ile anıldılar. Akkoyunlu kalıntısı aşiretlere Boz Ulus, Irak'ta Kürt kabilelerin yerleşik hayata geçenlerine Kara Ulus tabir edilmiştir. Özellikle XVII. yüzyılda konar göçer aşiretlere ulus demek her yerde adet olmuştu. Kara Ulus terimi; Arapların bedevilere a'rab demelerine benzer bir terimdir. Abdülkadir İnan, "Ulus Terimi Üzerine", Makaleler ve İncelemeler (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1987), 622-624. Osmanlı divan edebiyatında Türk ulusu şeklinde bir kullanım söz konusudur. Hakimiyet-i Milliye gazetesinin ulus olarak değiştirilmesi ile birlikte "nation" karşılığında Ulus kavramı kullanılmaya başlanmıştır.

112. Yusuf Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991), 23.

113. Erol Köroğlu, Türk Edebiyatı ve I. Dünya Savaşı (İstanbul: İletişim Yay., 2010), 115.

1908'de yayın hayatına başlayan *Sırâtımüstakim* dergisinin 31 Aralık 1908 yılında yayınlanan 19. sayısında Rusya Ufa'dan A. Sevindik "İslâm ve Türk Âlemi" başlıklı yazısında ümmet-i Türkiye, lugat-ı Türkiye kavramlarını kullanarak halk taassubunu yıkıp Rusya ve Osmanlı Müslümanlarını birliğe, "milli bir ittihada" davet eder.[114] Dergi, "İslâm ve Türk Âlemi Türk Derneği" başlıklı haberde Araplar için kullanılan "kavm-i necip"[115] (üstün kavim) ifadesine "kavm-i necib-i Türk" şeklinde yer vermiştir.[116] Artık "Türk, etrak-ı bi idrak" (akılsız Türk) diye aşağılanan, hor görülen bir unsur olmaktan çıkıp kavm-i necibin yani üstün bir kavmin adı olarak kabul görmeye başlamıştır.[117]

Genç Kalemler dergisinde "Yeni Hayat" başlığı altında pek çok konuda tartışmaya yapıldı. Bunlardan biri de Türkiye tabiriydi. Daha önce bahsettiğimiz gibi Osmanlılar yaşadıkları toprakları diyar-ı Rum veya memleket-i mahrusa şeklinde tabir ederken, 1820'de patlak veren Yunan isyanları sırasında Rusya'nın Roma'nın mirasına sahip çıkması ve bir Rum devleti kurma planıyla Rum kelimesine yüklenen politik anlamdan dolayı diyar-ı Rum yerine Anadolu, memalik-i mahrusa yerine Osmanlı devleti tabiri kullanılmaya başlandı. Dergide Kazım Nami (Duru) "Türkçe mi Osmanlıca mı?" başlıklı yazısında şunları söylüyordu:

> *Osmanlı'nın yaşadığı bu vatan-ı muazzeze, hemen her lisanda Türkiye deniliyor. Buraya Türkiye veya Osmanlı memleketi demekte hiç fark yoktur. Herkesin kabul etmiş olduğu birinci tabiri bizim, fart-ı tahassüsle, kabulde müteredditolmamız ne kadar gülünç ise lisanımıza da Türk demeyi muvafık bulmayarak Osmanlıca de-*

---

114. A. Sevindik, "İslâm ve Türk Alemi", Sırat-ı Müstakim Mecmuası, 31 Aralık 1908, c. 1, sy. 19, yay. haz. İskender Türe (İstanbul: Bağcılar Belediyesi Yay., 2012), 285-287.

115. Mustafa Kemal Türk olduğunu yaşadığı acı bir tecrübe sonrası fark edişini şöyle anlatır, Orduya ilk katıldığım günlerde, bir Arap binbaşısının 'Kavm-i Necip evladına sen nasıl kötü muamele yaparsın' diye tokatladığı bir Anadolu çocuğunun iki damla göz yaşında Türklük şuuruna erdim. Onda gördüm ve kuvvetle duydum. Ondan sonra Türklük benim derin kaynağım, en derin övünç membaım oldu. Türklük hakkındaki o günkü görüş ise, doğrudan doğruya Türk aydınlarının kendi kendini bilmemesinden ve başka uluslarda şu veya bu sebeple üstünlük var sayarak, kendini onlardan aşağı görüp nefsine olan güveni yitirmesindendir. Artık bu yanlış görüşe son vermek, Türklüğümüzü bütün soyluluğu ile tanımak ve tanıtmak gerekmektedir" dedim ve o andan beri inandığım bu gerçeğe bütün Türklerin inanmasını, bununla övünüp kendine güvenmesini ülkü bildim. Faik Reşit Unat, "Ne Mutlu Türküm Diyene", Türk Dili Dergisi XIII, sy. 146 (1963), 77-78. Kavmi Necip Arap'tan kavmi Necip Türk'e geçişte Mustafa Kemal Atatürk önemli bir rol oynamıştır.

116. "İslâm ve Türk Alemi Türk Derneği", Sırat-ı Müstakim Mecmuası, 11 Ocak 1909, c. 1, sy. 20, yay. haz. İskender Türe (İstanbul: Bağcılar Belediyesi Yay., 2012), 302. Aynı sayıda Ahmet Mithat'ın Türklüğe Dair verdiği konferans metni derginin 20-21-22 sayılarında yayınlanır. Dergi 1909 yılından sonra Türkçü çevreden yazarlara kapısını açar. Türk tarihi ve kültürüne dair yazılar dergide sıkça görülür.

117. Ali Seydi Bey, Kamusu Osmani'de Türk tabirini: (İsmi müşterek) Türk bin Yafes bin Nuh Aleyhisselam sülalesinden mutaassıp olup Asya'nın şimal -i garbi mıntıkasına yerleşen Ümmet-i azimedir ki bizler dahi mensubiyetiyle müftehiriz. Bu ırk-ı necibe mensup efrattan her biri. Avrupa Akvam-ı nazarında Osmanlı kavm-i necibine mensup adam şeklinde tanımlar. Ali Seydi, Kamus-u Osmani, c. I (İstanbul: Matbaa ve Kütüphane-i Cihan, 1908), 326. II. Meşrutiyet sonrasında Türk millet-i necibe, kavm-i necibe olarak tanımlanmaya başlamıştır.

memiz o kadar tuhaf oluyor. Bunu kabul edersek lisan-ı Osmani, kavaid-i lisan-ı Osmaniyye gibi zevaidden kurtulmuş oluruz.[118]

Türk kavramı duruma göre yer ismi ve Türkçenin tarihsel durumuna paralel bir şekilde olumlu veya olumsuz bir içeriğe sahip olabilmektedir. Yabancıların 11. ve 12. yüzyıldan beri kullandığı Türkiye tabirinin, 20. yüzyılda Türk kavramına yüklenen olumlu anlamla birlikte Türkler için de kullanılması teklif edilmiş ve ulus devlet aşamasında Türkiye, Türklerin yaşadığı yer olarak kabul görmüştür.

25 Mart 1912'de kurulan Türk Ocakları ve *Türk Yurdu* dergisinin faaliyetleriyle Türkçülüğün gelişiminde büyük bir ivme kazanılmaya başlandı. Derginin 1912'de çıkan 16. sayısında İzzet Ulvi "Türklük Duygusu Osmanlılık Fikrine Mâni mi?" başlıklı yazısında, mevki ve şöhret sahibi pek çok ismin Türkü aşağıladığı ve hor gördüğüne dikkat çeker. Üniversite mezunu, eline yüzlerce talebe teslim edilen bir idadi mektebinin Türk öğretmeninin Türklüğü küçük görüp aşağılayarak "Türklük, Türklük... Keşke vaktiyle filan lisan kabul edilse idi de Türkçeyi bile unutsa idik" dediğini, Türklüğe hor bakanların birer gafil ve hatta birer sefil olduğunu yazar.[119] *Türk Yurdu* dergisi Türk âleminin ağırlık merkezinin Türkiye olduğu fikrini her daim tekrarlar. *Halka Doğru* dergisinde en çok kullanılan kavramlar Türk, Türklük, Türkçülük ve Türkiye'dir. Maraşlıoğlu mahlasıyla Kazım Nami, Edirne seyahat notlarını içeren yazısında, yaşadığı zamanın genel bir özetini verir:

> *Burada "Ali Paşa Çarşısı" denen yüz yirmi kemerli uzun bir bedesten vardır; içinde dört veya beş Türk, bir o kadar da Rum var; artığı Ermeni ve Yahudi'dir. Türkler hemen her yerde olduğu gibi ya hükümet adamı ya arabacı, kahveci, berberdir. Adi sanatlar Türklerdedir. Onun için içlerinde ticaretle zenginlemiş kimse yok gibidir. Sanıyorum ki bunun artık bir çaresine bakmak lazımdır. Herkes Türkü aldatıyor, Türkü kandırıyor, Türkü soyuyor, Türkü yiyor, Türkü kemiriyor; ondan sonra yine Türk'ten öç almağa çalışıyor.*[120]

Bu hâlde olan Türkü uyandırmak ve yüceltmek derginin ana hedefidir. Reşit Galip, "Halka Doğru" başlıklı yazısında "*Fakat ey koca Türk, senin yurdunun ilerlemesine mâni olan bu ısrardan, bu ta'assubdan niçün vazgeçmiyorsun? Niçin eski sapanı bırakarak Frenk yeni aletlerinden istifade itmiyorsun? Niçin hakikat-i hal anlamıyor-*

---

118. Kazım Nabi, "Türkçe mi Osmanlıca mı?" Genç Kalemler Dergisi (Tıpkı Basım), haz. İsmail Parlatır, Nurullah Çetin (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 2019), 40.

119. İzzet Ulvi, "Türklük Duygusu Osmanlılık Fikrine Mâni Mi"?" Türk Yurdu Dergisi 2, sy. 16 (İstanbul: Tütibay Yay., 1999), c. 2, 268-269.

120. Maraşlıoğlu (Kazım Nabi), "Türk Yurdu: Türk Oğluna Edirne'den", Halka Doğru Mecmuası, sy. 23 (25 Eylül 1913), Halka Doğru Mecmuası ve Halkçılık Düşüncesi içinde, yay.haz. Abdullah Gündoğdu, Cafer Güler (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2023), 347.

sun? Ah, çünkü sana anlatmıyorlar, değil mi? Zavallı?"[121] diyerek pek çok alanda ittihad-ı anasırın gerisinde kalan Türk'ü ayağa kaldırıp yüceltmenin yollarını arar. *Genç Kalemler*, *Türk Yurdu* ve *Halka Doğru* dergileri bir taraftan çağların birikimi olumsuz Türk imajını tersine çevirmeye çabalarken bir taraftan da Türk kültür ve tarihine dikkat çeken yazılar yazıp bir farkındalık yaratmaya çabaladı ve bunda da başarılı oldular.

1913'teki Babıâli baskınıyla iktidarı ele geçiren İttihat ve Terakki Fırkası'nın Türkçülük ideolojisini benimsemesi millî kültür inşası sürecini hızlandırdı. Balkan Savaşları sonrasında Osmanlılık derin bir yara almış ve meşruluğunu yitirdi, vatan ve hanedan etrafında yaratılmak istenen Osmanlılık kimliğine karşı Türk kimliği önem kazandı.[122] John Horne, travmatik yenilgilerin millî kimliklerin oluşumunda zaferden daha uyarıcı ve hızlandırıcı olabileceğini belirtir.[123] Şevket Süreyya Aydemir, *Suyu Arayan Adam* kitabında Balkan yenilgisinin okumuş yazmış kesim arasında nasıl uyarıcı bir etki yaptığına değinir. Balkan Savaşı'nın en belirleyici etkisi millî kimlik alanında görülür. Balkan hezimetinin yarattığı şok, travma ve olumsuz sonuçlar gerek devlet yönetimi gerek halk arasında Türk milliyetçiliğine yönelişi artırdı.[124] Savaş acı anılar bıraktı, milliyetçilik geniş bir tabana yayıldı. Savaşın neden olduğu mezalim ve yitirilen topraklar, Osmanlı toplumunda Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında derin uçuruma yol açtı. Osmanlı millet sistemi giderek çözüldü; milliyetçilik duyguları İslâm'ın oluşturduğu platformda güçlü bir ideolojik silaha dönüştü.[125]

Balkan Savaşları birtakım kavramların kullanılmasını hızlandırdı: "lekeyi kanla temizlemek", "intikam", "milli kin", "ittihat ve tesanüt", "vatanseverlik ajitasyonu", "mili bir hınç uyandırmak" Balkan Savaşı sonrası ortaya çıkan duygu topluluğunun inşasında erkek aydınlardan çok kadın yazarların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Savaş sonrasında düzenlenen konferansta Halide Edip kadınlara yaptığı konuşmada Balkan faciasını milletin sadece erkeklerinin değil kadınlarının da düşünmesi gerektiğini belirtir. Kadınlara tarih okumalarını tavsiye eder. Vatanı büyük ve derin bir aşkla sevmezsek ne ilim ne ittihat ne de paranın bizi felaketten kurtarmayacağını söyler. Tarihin yalan söylemeyeceğini, aldatmayacağını ifade eder.[126] Balkan savaşları sadece Türk kimliğini öne çıkarmadı, yıllardır hor görülen,

---

121. Reşid Galip, "Halka Doğru", Halka Doğru Mecmuası, yıl 1, sy. 39 (11 Ocak 1914), Halka Doğru Mecmuası ve Halkçılık Düşüncesi içinde, 527.

122. Yahya Kemal Taştan, Balkan Savaşları ve Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (İstanbul: Ötüken Yay. 2017), 129.

123. Mehmet Beşikçi, Cihan Harbini Yaşamak ve Hatırlamak (İstanbul: İletişim Yay., 2019), 88.

124. Erol Köroğlu, Türk Edebiyatı ve I. Dünya Savaşı (İstanbul: İletişim Yay., 2004), 117.

125. Zafer Toprak, Türkiye'de Milli İktisat (İstanbul: Doğan Yay., 2017), 107-108

126. Köroğlu, Türk Edebiyatı ve I. Dünya Savaşı, 122. İzmir İşgali sonrası direniş için bakınız, Haluk Selvi, Milli Mücadele de İlk İşgaller ve İlk Direniş (İstanbul: Yeditepe Yay., 2018).

asker ve zahire deposu olarak tanımlanan Anadolu'nun Türklerin vatanı olarak romantize edilip idealleşmesine de neden oldu.[127] Şevket Süreyya Aydemir gelinen noktayı çok iyi özetler.

> *Anadolu ise birden sevildi. Eski devrin kasvetli Anadolu'su, "kaba ve görgüsüz Türkü" artık tarihe karışmıştı. Şimdi milletin adı Türk, konuştuğu dil güzel Türkçe idi. Türklük, şerefli bir ululuktu. Vatana ise artık Osmanlı toprağı değil Türk yurdu deniyordu.*[128]

Mehmet Emin Yurdakul'un Balkan Savaşı yıllarında kaleme aldığı "Ey Türk Uyan" adlı şiiri Türklerin Altaylardan Anadolu'ya uzanan tarihlerini ve medeniyete katkılarını anlattığı ama aynı zamanda "Sende olan şu karanlık cehalet/Issız vahşi kutuplardan daha çok" diyerek Türklerin taassup ve cehaletini yerdiği bir metin olarak döneminde karşılık buldu. Nitekim Abdullah Cevdet bu şiiri *İçtihat* dergisindeki köşesine taşıyıp, Türkün mazisinde şanların çok olduğunu, Türkün mertliğinin cihanda meşhur olduğunu, bu mertliğe noksan geldiyse getirenin Türk olmadığını, kimsenin terakkideki geriliğin mesuliyetini iklimin ve toprağın üstüne atamayacağını, irfan güneşinin herkesi aydınlatıp ısıtmaya hazır olduğunu ve Türkü uyandıracağını ileri sürdü.[129]

MÜSLÜMAN MİLLİYETÇİLİĞİNDEN ULUS DEVLETE: MÜSLÜMAN TÜRKTEN LAİK TÜRKE

Balkan savaşlarından sonra kültürel Türkçülük yerini siyasal Türkçülüğe bırakırken Türkçülük konusunda iki tartışmalı hat döneme damgasını vurdu. Türkçülüğün kültürel bir akımdan siyasal bir akıma dönüşmesi süreci daha önce de değindiğimiz gibi 1904 yılında Kahire'de Türk dergisinde yayınlanan "Üç Tarz-ı Siyaset" makalesiyle gündeme gelmiş, makalenin 1912'de İstanbul'da yeniden yayınlanması tartışmalara yol açmıştır. Akçura'nın öne sürdüğü Türkçülük laik bir karakterdedir. Ümmetçilik yönü olmayan bir ortak kültür, ortak dil birliği üzerinden etnik birliği içermektedir. Akçura'nın görüşleri laik karakteriyle uluslaşmaya tekabül ederken hattın diğer ucunda Ziya Gökalp'in Türkçülüğe dair görüşleri yer almaktadır. Gökalp'in Türkleşmek-İslâmlaşmak-Muasırlaşmak şeklinde formülleştirdiği

---

127. Funda Selçuk Şirin, "Türk Aydınının Anadolu'ya Yönelmesinde Balkan Savaşlarının Rolü", Tarih İncelemeleri Dergisi XXVIII, sy. 2 (2013), 523-548.

128. Aydemir, Suyu Arayan Adam, 58.

129. Abdullah Cevdet, "Ey Türk Uyan", İctihat, sy. 12 (23 Temmuz 1330), 364-365, Süheyla Seçkin, "İctihat Mecmuası (101-200), İnceleme ve Seçilmiş Metinler" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990), 596.

görüşleri ümmet yapısını muhafaza eden bu yönüyle millet yaklaşımına daha yakın bir anlayıştı. Bu iki anlayış Türk Ocağı gibi entelektüel muhitlerde tartışılırken İttihat ve Terakki merkez-i umumisi Kızıl Konak'ta "Kavi Bir Devlet Mütecanis Bir Milletten Olur" başlığı altında, imparatorluğu ihya etmenin imkânsızlığını anlayıp ulus devlet kurma planları yapmak için toplandı: "İslâmiyet, Türk kavmiyeti zümre-i siyasiyemizi muhafaza edemez. Esas siyasi zümre olan devlet olacak."[130] Söz konusu toplantılarda Müslüman Arapların, diğer Müslümanların ve gayrimüslimlerin bu devlet içerisindeki müstakbel konumlarının genel olarak Türkleştirme ekseninde tartışmaya açıldığı görülmektedir. 1916'da cemiyetin yönetici zümresi tarafından Türkleştirme siyaseti artık cemiyetin öncelikli politikası olarak ele alınmaya başlandı. İttihatçılar bu raddede, Türk olmayan unsurları öncelikle dil ve kültür aracılığıyla asimile etmenin yollarını tartıştılar. Ayrıca devlet, Türk olanların ve Türkleşmişlerin ekonomik gelişimini önceleyecek, böylelikle diğer unsurların Türkleştirme sürecine kendiliğinden katılım sağlamasına yarayacak kuvvetli bir itki oluşturulacaktı.[131]

Doktor Nazım'ın tartışmalar sırasında dile getirdiği sözler çok uluslu bir imparatorluktan müstakil bir ulus devlet inşa etmenin pek kolay olmayacağını anladıklarını göstermektedir:

> *Anadolu, Türk memleketidir. Anasır-ı saireden Türkçeyi kabul etmeyenler Anadolu'dan çıkmalıdır. Hıristiyanlara gelince, bizdeki adalet deyince Türk adaleti anlarım. Türk mantığına muvafık olan her şey adalettir. Yunanistan'ın tatbik ettiği usulün Anadolu kısmına tatbikini isterim. Rumu Anadolu'da yaşayamayacak bir hâle getirmek isterim. Fakat kanuni şekilde. Adaletle Türkleştirmek imkânı yok. Çünkü millet kadar tatlı bir şey yoktur. Ne kadar iyi yaşarsa o kadar yerinde oturur. Hars ile bunları yaklaştırmak imkânı yoktur. Biz bir terakki ettiğimiz zamanlar, onlar iki terakki edecekler. Almanlar da Polonya'dan Lehleri kaçırmak, oraya Almanları iskân etmek tarikini bulmuşlardır. Maneviyatla almamışlar, maddiyatla almışlar. Kanunla yapacağım.*[132]

Yapılan hararetli tartışmalardan, heterojen bir imparatorluk nüfusunu homojen bir nüfusa dönüştürmeden ulus devlet kurmanın mümkün olamayacağı kanaatine

---

130. Burak Aslanmirza, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Kızıl Konak Evrakı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2021), 48.

131. Aslanmirza, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Kızıl Konak Evrakı, 23.

132. Aslanmirza, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Kızıl Konak Evrakı, 63. Doktor Nazım'ın Anadolu'dan çıkarma meselesi Cumhuriyet döneminde Lozan Anlaşmasına yapılan ek bir madde ile nüfus değişimi ile gerçekleşmiştir. Türk olan Hristiyanlar Yunanistan'a verilmiş Türk olmayan Müslümanlar Yunanistan'dan alınmıştır. İsmet Özel Türkiye İslâmî homojenizasyonun Cumhuriyet ile birlikte tesis edildiğini ileri sürer. Özel'e göre bunun birinci aşaması mübadeledir. Mübadele ile Türkiye Cumhuriyeti etnik İslâmcılık yapmıştır. İsmet Özel, Kalın Türk, Medeniyetler Çatışması Üzerine 1993, (İstanbul: Şule Yay., 2006), 43.

ulaştıkları anlaşılmaktadır. Ulus devlet tartışmalarının hararetle tartışıldığı günler sonrasında Osmanlı İmparatorluğu'nun I. Dünya Savaşı'ndan yenik çıkması ve İttihatçı liderlerin ülkeyi terk etmesi, ulus devlet kurma planının başka bir bahara kalmasına neden oldu.

Mütareke döneminde Türk kavramı basında en çok tartışılan kavramlardan birisi oldu. İttihatçıların savaş boyunca izlemiş olduğu Türkleştirme politikasının Osmanlılık bağını zayıflattığı, Ermeni ve Rum azınlıklar gibi Kürtlerin e devletten soğumasına yol açtığı, bundan dolayı da yeni Osmanlılığın mevcut koşullarda yeniden inşa edilmesi gerektiği, bunun için mazinin silinebilir ve geleceğin de kurulabilir olduğu *Alemdar*, *Sabah* ve *Peyam-ı Sabah* gazetelerinde dile getirildi. Refi Cevat ve Ali Kemal, yeni Osmanlılık fikrinin ateşli savunucularıydı. Ahmet Emin (Yalman), *Vakit*'te "Türkçülük ve Memleketçilik" başlıklı iki makalesinde Yeni Osmanlılık üzerine yazdı. Ekim 1919'da kurulan Milli Türk Fırkası mensupları Hamdullah Suphi (Tanrıöver), Ahmet Ferit (Tek) ve Ahmet Refik (Altınay), bu yazılara karşılık *İfham* gazetesinde, bilfiil ortadan kalkmış Osmanlı İmparatorluğu'ndan geriye kalan toprakların boydan boya Türk olduğunu, anasır-ı Hıristiyani bir tarafa bırakıldıktan sonra bütün geri kalanların Türk olduğunu ve bu topraklarda bir Türk vatanı istediklerini beyan eden sert yanıtlar verdi. Ali Canip, *Türk Dünyası* gazetesinde Ahmet Emin'in görüşlerini "Tehlikeli Nasihatler" olarak nitelendirdi. Osmanlılığın sahte bir çerçeve olduğunu ve sadece buna biçare Türklerin inandığını, öteki unsurların sadece kendi millî gayeleri için çalıştığını, bundan dolayı bir Osmanlı milletinin var olamayacağını iddia etti.[133]

Basında yaşanan Türk ve anasır meselesi Osmanlı Mebusan Meclisi'nde gündem oldu. Son Osmanlı meclisi 12 Şubat 1920'de Türk ve anasır-ı İslâmiye tabirini tartıştı. Karesi mebusu Abdülaziz Mecdi (Tolun) Efendi, Meclis'in hüsnü kabulüyle Türk kelimesine mana verilmesini teklif etti:

> *Ben anlıyorum ki bu kürsüde ne zaman Türk tabiri söyleniyorsa bundan maksat Türk, Kürt, Laz, Çerkes gibi anasır-ı muhtelife-i İslâmiyedir. Bu böyle midir? ("Hayhay, böyledir" sedaları, alkışlar). Eğer Türk kelimesinin manası bu değilse, rica ederim, burada nutuk irad edildikçe Türk tabiri yerine anasır-ı İslâmiye denilsin. Arz ettiğim vech ile mana veriliyor ve meclis-i âliniz o suretle telakki ediyorsa bunda bir beis yoktur.*
>
> *Rıza Nur Bey: Öyledir.*
>
> *Hüseyin Bey (Erzurum): Hatta Yahudiler bile dahildir.*

133. Nesim Şeker, "Türklük ve Osmanlılık Arasında: I. Dünya Savaşı Sonrası Türkiye'de Milliyet Arayışları Ya Da Anasır Meselesi", İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye'de Etnik Çatışma, der. Eric Jan Zürcher (İstanbul: İletişim Yay., 2005), 166-172.

Mecdi Efendi devamla: Türk kelimesinin manasını Meclis bu surette tefsir edip şerh edip efkâr-ı umumiyeye arz ettikten sonra ben Kürdüm diyen bazı zevatın hatırına bir şey gelmez veyahut gubar-ı siyasi (siyasete toz) kondurmamak için Türk, Kürt, Laz, Çerkes veyahut anasır-ı İslâmiye gibi tabirat kullanalım.[134]

Mebusan Meclisi'nin diğer oturumlarında Paris Barış görüşmelerine Kürtler adına katılan Şerif Paşa'nın ayrılıkçı söylemlerinin karşılık bulup bulmayacağı, karşılık bulmaması için nelerin yapılması gerektiği uzun uzun tartışıldı.[135]

Son Osmanlı Mebusan Meclisi'nde yapılan tartışmaların etkisi Ankara'da kurulan Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Mustafa Kemal Paşa'nın konuşmasına da yansıdı. Mustafa Kemal, 1 Kasım 1920'de Bakanlar Kurulu üyelerinin seçimine dair bir kanun tasarısının görüşüldüğü esnada Meclis'teki konuşmasında şunları söyledi:

Efendiler, meselenin bir daha tekerrür etmemesi ricasıyla bir iki noktayı arz etmek isterim: Burada maksut olan ve meclis-i âlinizi teşkil eden zevat yalnız Türk değildir, yalnız Çerkez değildir, yalnız Kürt değildir, yalnız Laz değildir. Fakat hepsinden mürekkep anasır-ı İslâmiye'dir, samimi bir mecmuadır. Binaenaleyh bu heyet-i âliyenin temsil ettiği, hukukun, hayatını, şeref ve şanını kurtarmak için azmettiğimiz emeller, yalnız bir unsuru İslâm'a münhasır değildir. Anasır-ı İslâmiye'den mürekkep bir kütleye aittir.[136]

Mustafa Kemal, 24 Nisan 1920'de Misak-ı Milli ile ilgili olarak yaptığı meclis konuşmasında aynı argümanları kullanır: "Bu hudut dahilinde tasavvur edilmesin ki, anasır-ı İslimiye'den yalnız bir cins millet vardır. Bu hudut dahilinde Türk vardır, Çerkez vardır ve anasır-ı saire-i İslâmiye vardır, büyün manasıyla tevhid etmiş olan kardeş milletlerin hudud-ı millisidir."[137] Sözünü ettiğimiz Son Osmanlı Meclis-i Mebusan konuşmaları ve Mustafa Kemal'in Meclis'te yaptığı iki konuşma göz önüne alındığında anasır-ı İslâm ve Müslüman milliyetçiliği millî mücadele-

134. Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, Devre 4, İçtima Senesi 1, C. 1, İnikad 12, 19 Şubat 1336, 136.
135. Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, Devre 4, İçtima Senesi 1, C. 1, İnikad, 19, Şubat 1336, 170-171.
136. Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997), 74-75.
137. TBMM Zabıt Ceridesi, İkinci İçtima, 24.4.1336 Cumartesi, 8-30, Mustafa Kemal açılış konuşmasında en çok kullandığı kavram millet kavramıdır. Paşa kavramı konuşma boyunca şu bağlamlarda kullanmıştır: Milletin imhası, itimadı, ameli, selameti, kalbi, hukuku, soyluluğu, istiklâli, serveti, hareketi, hakkı, azmi, vaziyeti, nam ve şerefi, vicdanı, galeyanı, nazarı dikkati, payitahtı, kuvveti, vekilleri, esaret ve zilleti, katı iradesi, mağlubiyeti, efkârı, maksadı, temsili, lehine, aleyhine, terakkisi, kurtuluşu, uyanıklığı. Sadayı millet, bütün millet, sînei millet, dövüşen, tecavüzler karşında kalan millet, takdir eden millet, kan ağlayan millet, mazlum millet, asil millet. Millet uğruna, millet namına, millet için, münevveranı millet, millete karşı cinayet ve hıyanet, milleti necibe. Sevda Mutlu, "Atatürk'ün Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Geçişte Rejim Stratejileri, Atatürk'ün TBMM Açılış Konuşmalarının İçerik Analizi", Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi 30, sy. 90 (2014), 83-114.

nin ideolojik zeminini oluşturmuş, kavmi ve ırkı ifadelerden kaçınılmış, anasır-ı İslâm'a zarar verecek söylemlerden uzak durulmuştur.

Milli mücadele sürecinde "mili istiklâl", "hâkimiyet-i milliye", "milli hareket" ve "kuvayı milliye" gibi genel olarak "milli" ve Mustafa Kemal Paşa'nın Samsun'a ayak bastığı andan itibaren istiklale yönelik bütün söylemlerinde, "millet", "irade-yi millîye", "hâkimiyet-i millîye", "vicdan-ı millî" ve "milliyet" kavramlarına sıklıkla başvurduğunu millet kelimesini kullanırken "millî" kelimesinin "dini olan" ve "ulusal olan" şeklindeki çift anlamlılığından, yani muğlaklığından yararlandığı anlaşılır. Müslüman Arap, Çerkez, Kürt gibi unsurların ancak din bağı üzerinden desteğinin alınacağı gerçeği, geleneksel referansa atıfta bulunularak millî mücadele boyunca Müslüman milliyetçiliği yapılmasını zorunlu kılmıştır. Mustafa Kemal "Türk milleti" ifadesini bu dönemdeki konuşmalarında 60 kez, cumhuriyet ilan edildikten 1938'e kadar 186 kez kullanmış, "Türkiye ordusu"nu millî mücadele boyunca 4 kez kullanırken cumhuriyetin ilanından sonra hiç kullanmamıştır.[138] 1921 Anayasası'nda 3. maddede "Türkiye devleti" ifadesi yer alır. Devletin bir "Türk devleti" değil de "Türkiye devleti" olarak tanımlanması ittihad-ı anasırı küstürmeme gibi bir refleksin anayasaya yansımasıdır. Türk devleti gibi etnik bir tanımdan bilinçli bir şekilde kaçınılmıştır.[139]

ULUS DEVLETİN MAKBUL VATANDAŞI: ANAYASAL TÜRK

Lozan'ın imzalanmasıyla hukuki mevcudiyetini garantiye alan kurucu kadro, yeni devleti Türk ulusal kimliği üzerine inşa etmeye başladı. Bu politika, etnik kimliği referans alan bir vatandaşlık tanımını beraberinde getirdi. Böylece vatandaşlık salt bir siyasal kimlik değil aynı zamanda ulusal-kültürel bir kimlik olarak düzenlendi. 1924 Anayasası'nın 88. maddesinde vatandaşlık tanımı şu şekildedir: "Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle Türk ıtlak olunur." Vatandaş "Türk" olarak ifade edildiği için, anayasanın diğer maddelerinde de "Türkiye halkı/Türkiye milleti" gibi ibarelere rastlanmaz. Artık hakların sahibi ve sorumlusu "Türkler"dir. Misal, 9. madde milletvekili seçme hakkının Türklere ait olduğunu söyler. Anayasa'nın 5. faslı "Türklerin Hukuku Ammesi" başlığını taşır. 68. maddede "Her Türk hür doğar, hür yaşar" denir; 69. madde "Türklerin kanun nazarında eşit" olduğunu belirtir. Peki, 1924 Anayasasının birtakım hakların ve özgürlüklerin öznesi kıldığı bu "Türk" kimdir? Bu, bir "anayasal Türk"tür, zira 1924 Anayasası'nda va-

138. Baskın Oran, "Türk Teriminin Öyküsü", 21. Yüzyılda Milliyetçilik- Teori ve Siyaset, ed. Elçin Aktoprak & A. Celil Kaya (İstanbul: İletişim Yay., 2016), 249-272.

139. Türkiye Cumhuriyeti İngilizce 'de genellikle yanlış olarak "Republic of Turkey" yerine "Turkish Republic" olarak kullanılmaktadır. Ahmad, Bir Kimlik Peşinde Türkiye, önsöz.

tandaşlığa getirilen formül bir anayasal Türklüğü içermektedir. Kemalist ideologlar Türklüğün dinsel ve ırksal bir anlam taşımadığını, coğrafi ve siyasi anlama geldiğini vurgular ve Türklük sıfatının vatandaşlıkla kazanıldığını, etnik bir ima içermediğini belirtir. Mustafa Kemal'in "Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Türkiye halkına Türk milleti denir" ve "Ne mutlu Türküm diyene" sözlerini buna delil gösterirler.

Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 9 Mart 1924'te yapılan yedinci toplantısında ulus devlet olma ilkesi karara bağlandı. Bu madde 1924 Anayasası'nda şu şekilde yer aldı.

> *Doksanıncı madde: Türk sıfatı resmiyesini muriftir. Osmanlı saltanatı münderis ve münkariz olduğundan artık efradı millete (Osmanlı) denemez. Milli izzeti nefs, bir hanedana mensubiyeti kabul etmez. Devletimiz bir devlet-i milliyedir. (Beynelmilel veyahut fevkalmilel bir devlet değildir.) Devlet, Türkten başka bir millet tanımaz. Memleket dahilinde hukuk-ı mütesaviyeyi haiz başka ırktan gelme kimseler bulunduğundan bunların ırki mübayenetlerini mâni milliyet tanımak caiz olamaz. Kezalik hürriyeti vicdan musaddak olduğundan din de mâni milliyet addedilmemiştir. Her yeni millet gibi Türk milleti de aynı ırktan gelmeyen efradı muhtevi olabilir. Ancak Türklüğün camiasıdır ki bütün uruki cemetmek kabiliyetini haizdir. Asri usuller de bu hakikati teyid etmektedir.*[140]

"Devletimiz bir devlet-i milliyedir. Devlet, Türk'ten başka bir millet tanımaz" ibaresiyle Türklük, ülkenin siyasal yapılanması içerisinde sürekli kuvvet kazanan ve mevzilerini genişleten bir etnik kimlik vasfı kazandı. 1870'lerde "memleketin birleştirici unsuru" olarak görülen Türklük, sonra "asli unsur" hâline geldi ve nihayetinde Jön Türklerle birlikte "hâkim unsura (millet-i hâkime) dönüştü. 1924 anayasasıyla ise bir üst aşamaya taşındı ve "Devlet, Türklükten başka millet tanımaz" düsturuyla ulus devletin hâkim unsuru hâline geldi.[141]

1961 (m. 54) ve 1982 (m. 66) anayasalarında ise vatandaşlık için aynı tanım benimsenerek "anayasal Türk tabiri" bağlamında tarihsel süreklilik sağlanmış oldu. Buna göre: "Türk devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk'tür."

1924 anayasasında kanunen çerçevesi çizilen Türk, Türklük ve Türk milleti kavramları aynı yıl yayınlanan *Yurt ve Vatandaşlık* kitaplarında dolaşıma sokuldu. Muslihiddin Adil, 1924'te yazdığı *Cumhuriyet Çocuklarına Malumat-ı Vataniye* kitabında milleti, ırk birliği, din, dil birliği ve tasada ve kıvançta ortaklık temelinde tanımlar. Buna göre vatandaş bir milletin evladına denir. Din ve lisan farkı olsa da birbirinin vatandaşıdır. Muallim Abdülbaki'nin 1927-1928 yılında yayınlanan *Yurt*

---

140. T.B.M.M, Zabıt Ceridesi, Devre II, C. 7, İctima senesi 1, 216.

141. Vahap Çoşkun, "Cumhuriyet Anayasalarında Vatandaşlık", Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 12-13 (2008), 12; Bihterin Vural Dinçkol, Alper Işık, "1924 Anayasası Döneminde Yurttaşlık Anlayışı," Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi 21 (2015), 15.

Bilgisi kitabında da milletin üstünde oturduğu toprağa vatan dendiğine, Türklerin yaşadığı topraklarda Türkçe konuşulduğuna, ortak dil meselesinin ulus inşasının en temel enstrümanı olduğuna dikkat çekilir. "Vatandaş Türkçe konuş" kampanyalarının ortaya koyduğu gibi dil Türkleştirme ameliyesinin en işlevsel aracıdır. Ulus devlet olmanın bir başka önemli vasfı, ortak tarih birliği, ders kitaplarına yansır. Nitekim 1927'de yazılan *Yurt Bilgisi* kitabında Türklerin çok eski bir millet olduğunun, Asya'da yaşayan Türklerin orada medeniyet vücuda getirdiğinin ancak Osmanlı saltanatının fena yönetimi yüzünden Avrupa milletleri derecesinde terakki gösteremediğinin, yeni kurulan cumhuriyet idaresinin Türkleri muasır medeniyet seviyesine getireceğine şüphe olmadığının altı çizilir. Yurt bilgisi kitaplarında Türk zeki, çalışkan, cesur, düşkünlere acıyan, misafir sever, cengâver, namus ve şerefine düşkün olarak resmedilir. [142]

1924 yılı Türkiye'de ulus devletin kendini inşa etme sürecinin başlangıcıdır. 1924'ten sonra rejim, ulus devlet ideolojisi bağlamında ortak bir tarih, dil ve kültür inşa etmenin arayışı içine girdi. Ulus inşasına yönelik çalışmaların ağırlık noktası dil ve tarih alanında yapılan çalışmalardır. Ulusun ortak bir dil ve tarihle inşa edileceği düşüncesi bu iki alana ağırlık verilmesinde etkili oldu. 1930'lu yılların başında bizzat Atatürk'ün içinde yer aldığı cumhuriyetin kurucu kadrosundaki aydınlar "milli tarih tezi" başlığıyla bir tarih yaklaşımını icat etti. Daha çok Türk tarih tezi olarak bilinen bu tez Türk kavramının içeriğinin belirlenmesi noktasında etkili oldu. Türk tarih tezi temel olarak medeniyetin beşiğinin Orta Asya olduğu; atı ve diğer hayvanları ehlileştiren, tarımı başlatan ve metalleri işleyenin Orta Asyalı Türk ırkı olduğu; Türk ırkının Orta Asya'dan göç etmesiyle dünyanın dört bir yanına yayılan Türklerin medeniyeti gittikleri yere taşıdıkları ve bu bağlamda Sümer, Hitit, Mısır, Hint gibi medeniyetlerin Türklerin göçü sonrasında meydana geldiği; medeniyetin kurucularının Türkler olduğu iddiası üzerine kurulmuştur. Türk tarih tezi ve dünya dillerinin kökenin Türkçe olduğunu iddia eden "güneş dil teorisi", ulus devlet ideolojisinin iki temel enstrümanı olarak vazife gördü. Yunan, Ermeni ve İtalyanların Türkiye'den toprak taleplerinde bulunması özellikle Mussolini'nin faşist İtalya'sının Roma toprakları üzerinde hak iddialarında bulunup Akdeniz'i kendi emperyal hedefi hâline getirmesi, Türk tarih tezinin oluşum sürecini etkiledi. Türk tarih tezi başından itibaren bilimsel olmaktan çok politikti. Bir taraftan ulus devlet ideolojisinin en temel ayaklarını inşa etmeye çabalarken öte taraftan Anadolu'nun bir Türk yurdu olduğu teziyle Arapların, Gürcülerin, Rumların toprak taleplerinin önünü kesmeyi amaçlıyordu. Türk tarih tezinin kitaplaşmış ilk çalışması olan *Türk Tarihinin Ana Hatları* kitabında Atatürk "Ey Türk milleti! Sen yalnız kahramanlık ve cengâverlikte değil, fikirde ve medeniyette de insanlığın

142. Fusun Üstel, Makbul Vatandaşın Peşinde (İstanbul: İletişim Yay., 2005), 168-169.

şerefisin. Tarih kurduğun medeniyetlerin sena ve sitayişleri ile doludur" sözleriyle Türkü şerefli ve yüce bir konuma yükselterek kutsallaştırır.[143] Türk; artık varlığı kendisine kurban olunan, aşkın, yüce bir varlıktır. Türk tarih teziyle birlikte Türk bir ırkın[144] adı olarak sosyolojik anlamdan antropolojik bir anlama evirilmiş oldu.

1931 yılında yazılan *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler* kitabında Afet İnan, makbul Türkiye Cumhuriyeti vatandaşının çerçevesini çizer. Buna göre Türk, hiçbir milletin ahlakına benzemeyen yüksek ahlaklı bir varlıktır. Millet ise dil, kültür ve mefkûre birliğine bağlı vatandaşların teşkil ettiği siyasi ve içtimai bir heyettir. Afet İnan'a göre din birliği milletin teşkilinde önemli bir rol oynamaz. Türkler İslâm dinini kabul ettikten sonra millî bağları gevşemiş, millî hisleri, millî heyecanları uyuşmuştur. *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler* kitabında ahlak dinsel kaynaklardan koparılarak dünyevileştirilir, daha sonra da millileştirilir. Söz konusu millileştirme işlemi, ahlakı seküler bir kutsallıkla buluşturur. Mili his, dini hissin yerine geçen bir karşıt kutsallık alanı oluştur.[145]

Türk yurttaşlar topluluğunun omurgasını, çalışarak emeğini topraktan çıkaran, yeryüzünün namuslu ve temiz insanları köylüler oluşturur. Osmanlı döneminde kaba saba köylü olarak küçümsenen Türk, erken cumhuriyet dönemi yurttaşlık kitaplarında saf, temiz, ahlaklı, güçlü, seciyeli, kuvvetli, gürbüz gibi sıfatlar yüklenen "büyük Türk" anlatısına dönüşürken, Osmanlı döneminde küçümsenen köylü ise "Bizi doyuran köylüdür, köylü şanlı ordumuzun temelidir, köylü yurdun nüfus desteğidir, köylü yurdun öz sahibi, köylü milletin efendisidir" söylemleriyle yüceltilmiş, makbul bir vatandaşın/yurttaşın omurgasına dönüşmüştür.[146]

1926 yılı Türk kavramı açısından ilginç bir yıl oldu. 1 Mart 1926 tarihinde kabul edilen Türk Ceza Kanunu'nun 159. maddesi uyarınca "Türkiye Büyük Millet Meclisi'ni veya hükümetin şahs-ı maneviyesini veya ordu veya donanmasını yahut Türklüğü tahkir ve tazyif edenlerin" üç seneden aşağı olmamak üzere ağır hapis cezasıyla cezalandırmasıyla birlikte Türk tabiri kanunla koruma altına alınmış, Türkü aşağılamak, küçümsemek yasaklanmıştır. 1926-1942 yılları arasında gayrimüslim ve gayri Türk, Çerkez, Kürt, Arnavut gibi Müslümanın Türklüğe hakaret ettiği gerekçesiyle toplam 554 dava açılmıştır.[147]

Mustafa Kemal'in Adana'da 1923'te yaptığı "Ermenilerin bu feyizli ülkede hiçbir hakkı yoktur. Memleketimiz sizindir. Türklerindir. Bu memleket tarihte

143. Türk Tarihinin Anahatları (İstanbul: Devlet Matbaası, 1930), 69.

144. Ulaş Töre Sivrioğlu, "Aryan Teorisi ve Türk Tarih Tezi", Akademik tarih ve Düşünce Dergisi 2, sy. 6 (2015), 2-27.

145. Üstel, Makbul Vatandaşın Peşinde, 125.

146. Üstel, Makbul Vatandaşın Peşinde, 199-201.

147. Cemil Koçak, "Tek-Parti Döneminde Gayri Müslim Azınlıklar Hakkında Açılan Türklüğü Tahkir Davaları", Ayın Karanlık Yüzü (İstanbul: Alfa Yay., 2019), 90.

Türktü, o hâlde Türktür ve ebediyyen Türk olarak yaşayacaktır... Ermeniler vesairesinin burada hiçbir hakkı yoktur. Bu bereketli yerler, koyu ve öz Türk memleketidir" şeklindeki konuşmasında, kültürel, hukuki geniş millet ve yurttaşlık tanımını içten içe zorlayan bir etnik türdeşlik ve egemenlik motifi kendini hissettirir. [148]

Necmettin Sadak 1925 yılında "Türkiye'de yaşamak ve hayatlarını kazanmak isteyenler, dinleri ve ırkları ne olursa olsun Türk gibi düşünmek, Türk gibi konuşmak ve Türk gibi yaşamak zorundadır"[149] derken 1928'de hukuk öğrencilerinin başlattığı "Vatandaş Türkçe Konuş" kampanyası bütün ülkeye yayılmış, Müslüman ve Türk olmayan unsurlar Türk gibi yaşamaya ve Türkçe konuşmaya zorlanmıştır. Bu bağlamda Türk ulusal kimliği Hanefi-Sünni Müslüman Türk olarak belirlendiğinden bunu dışındakiler öteki vatandaşlar olarak Türkleştirilmesi gereken kitleyi oluşturdu. Cumhuriyetin ideologlarından, hukuk reformunun mimarlarından Mahmut Esat Bozkurt "Öz Türk olmayanların Türk vatanında bir hakkı vardır, o da hizmetçi olmaktır, köle olmaktır. Dünyanın en hür memleketindeyiz. Bunun adına Türkiye diyorlar"[150] şeklinde biten konuşmasında öz Türkün, efendi Türkün egemenliğini ortaya koymaktadır. Bozkurt'un yaklaşımı Hegel'in efendi-köle diyalektiğindeki efendinin Türk olarak ete kemiğe bürünmüş şeklidir.

Özellikle halifeliğin kaldırılması sonrasında Türk olmayan Müslümanlar üzerinde İslâm'ın birleştirme etkisi ortadan kalkınca Kürt halkı kendini siyasetin dışına atılmış hissedip isyan etti. Şeyh Said isyanı sonrasında Türk Ocakları ikinci kurultayında İsmet İnönü'nün yaptığı konuşma dönemin atmosferini ve ruhunu yansıtması açısından manidardır.

> *Biz açıkça milliyetçiyiz... Ve milliyetçilik bizim yegâne birlik unsurumuzdur. Türk ekseriyetinde diğer unsurların (etnik toplulukların) hiçbir nüfuzu yoktur. Vazifemiz Türk vatanı içinde Türk olmayanları behemehal Türk yapmaktır. Türkleri ve Türklüğe muhalefet edecek anasırı kesip atacağız. Ülkeye hizmet edeceklerde her şeyin üstünde aradığımız Türk olmalarıdır.*[151]

Cevat Rıfat Atilhan, Nihal Atsız gibi antisemitik kalemlerin saf soy, öz Türk gibi kavramlarla Yahudilerin Türkçe konuşmamasını ve Türkiye'nin ticari faaliyetlerini ellerinde tutmalarını eleştirerek halkı tahrik etmeleri sonucu patlak veren 1934 Trakya olayları,[152] Türkçü Başbakan Saracoğlu hükümetinin 1942'de çıkardığı Var-

148. Taha Parla, Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları, c. 3 (İstanbul: İletişim Yay., 1995), 207-208.

149. Barış Ünlü, Türklük Sözleşmesi (Ankara: Dipnot Yay., 2018), 239.

150. Parla, Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları, 208.

151. Ahmet Yıldız, Ne Mutlu Türküm Diyebilene (İstanbul: İletişim Yay., 2013), 155-156.

152. Rıfat N. Bali, Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri Bir Türkleştirme Serüveni (İstanbul: İletişim Yay., 2020), 243.

lık Vergisi, 1955'te patlak veren 6-7 Eylül olayları gayrimüslimlerin Türkleştirilmesi sürecinin uzantısı olarak ortaya çıktı.

1928'de kaleme alınan Harbiye Marşı'nda yer alan "Yıldırımlar yaratan bir ırkın ahfadıyız / Tufanlar gösteren tarihlerin yâdıyız" dizelerinde olduğu gibi Türk organik bir varlığa, üstün bir ırka karşılık gelmeye başlamıştır. Söz konusu bu karşılık Türk siyasal hayatından yeni bir hattın açılmasına ve 1930'lı yılların ari ırk, üstün ırk Türk söyleminin zirve yaptığı yıllara kapı aralayacaktır. Behçet Kemal Çağlar'ın 1932 yılında Ankara Halkevi'nin açılışında okuduğu "Türkün medeniyeti insanı insan eden/Türkün güneşiyle dünya ufku ağardı/Türk olmasa tarihe yazılacak ne vardı?" dizeleri dönemin ruhunu yansıtması açından dikkate değerdir. Dönemin Millî Eğitim Bakanı Reşit Galip'in 1933'te kaleme aldığı "Türküm, doğruyum çalışkanım" diye başlayan ve "Varlığım Türk varlığına armağan olsun" diye biten Öğrenci Andında, Türk, Türk gençlerinin kendilerini adadıkları varlığa dönüşür.[153] Cumhuriyetin onuncu yılı için Faruk Nafiz Çamlıbel ve Behçet Kemal Çağlar'ın yazdığı, Cemal Reşit Rey tarafından bestelenen Onuncu Yıl Marşı'nda "Türküz, bütün başlardan üstün olan başlarız / Tarihten önce vardık, tarihten sonra varız" sözleri ile Atatürk'ün Onuncu Yıl Nutku'nda "Türk milletinin karakteri yüksektir. Türk milleti çalışkandır. Türk milleti zekidir. Çünkü Türk milleti millî birlik ve beraberlikle güçlükleri yenmesini bilmiştir... Ne mutlu Türküm diyene"[154] ifadesi birlikte düşünüldüğünde her üç metnin millî Türk seciyesinin çerçevesini çizmiş olduğu anlaşılır.

Moiz Cohen (Munis ve Musa Tekinalp) ulus devlet projesine destek vermiş 1928'de yazdığı *Türkleştirme* adlı kitapta Yahudileri Türk milletine dahil etmeye yöneltmiştir. Tekinalp, inanarak "Türküm" diyen her bireyin Türk olarak tanınması gerektiğini söyler. Kan ve köken olarak şu ya da bu zümreden olmanın inanç üzerinde etkili olmayışına, bir Arap ya da Musevinin kendisini Türk olarak görmesinin önemine işaret eder.[155] Türk kavramıyla ilişkili olan Türkleştirme (Türk gibi yapma) kavramı konusunda yazan etkin isimlerdendir. 1944'te yayınlanan *Türk Ruhu* adlı kitabında da "Türk ruhunun onu şahıslandıran bir reis olursa (Mete, Atilla, Namık Kemal, Ziya Gökalp, Atatürk ve İnönü) ortaya çıkacağı ve bu ruhun efendi millet olduğu" tezini işler.[156] Tekin Alp'te Türklük seküler bir din gibidir; Türk medeniyetçe üstün beyaz ırka mensup ve efendidir.

---

153. Öğrenci Andı'na 1972 yılında "bu günümüzü sağlayan, Ulu Atatürk: açtığın yolda, kurduğun ülküde, gösterdiğin amaçta hiç durmadan yürüyeceğime ant içerim. Ne mutlu Türk'üm diyene." ifadesi eklenir. 1997 yılında ise "Ey Büyük Atatürk! Açtığın yolda, gösterdiğin hedefe durmadan yürüyeceğime ant içerim. Varlığım Türk varlığına armağan olsun" şekline dönüşür. Ant bazı çevreler tarafından faşist ve ırkçı söylem içerdiği gerekçesi ile 2013 yılında yasal bir düzenlenme ile okullarda okutulması uygulamasına son verildi.

154. Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, c. II (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yay.), 318.

155. Tekin Alp, Türkleştirme, çev. Özer Ozankaya (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2001), 25.

156. Tekin Alp, Türk Ruhu (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1944).

Rıza Nur, *Türkbilik Revüsü* dergisinde üstün Türk ırkı yaklaşımını sürdürür. *Uğuz Kağan Duası veya "Türklük Duası"nda* "Türkü ecnebi unsurlardan kurtar. Türkü daima uyanık yap. Türk, Türklük için, namus için, şeref için ölüme düşünmeden atılsın" diye Tanrı'ya dua ederek Türkün varoluş sebebini belirlerken ideal Türkün çerçevesini çizer.[157] Rıza Nur'un manevi evladı olarak bilinen Nihal Atsız da 1931'de çıkardığı *Atsız* dergisinde Türkçü yaklaşımıyla dikkat çekti; 1932'de toplanan tarih kongresinde gündeme gelen Türk tarih tezine karşı çıktığı gerekçesiyle üniversiteden atıldığı gibi dergisi de kapatıldı. Atsız, Türk tarih tezinde ileri sürülen ari ırk yaklaşımına karşı çıkar. Ona göre Türkler ari ırkla değil Moğollarla akrabadır; Türk tarih tezinin büyük insanlığı Türklerle akraba çıkartan temel yaklaşımı da Türkün biricikliğini ve üstünlüğünü gölgeleyen bir yaklaşımdır. Türklerin 16 devlet kurma yaklaşımını yanlış bulan Atsız, manevi babası Rıza Nur gibi tarih boyunca Türklerin iki büyük devlet kurduğunu düşünür. Birincisi tarihin karanlıklarından itibaren başlayarak son çağa kadar gelen ve kaybedilen, Türkistan'daki, asıl anayurttaki devlet, ikincisi de 11. yüzyılda kurulup günümüze kadar gelen Önasya'daki devlet, yani bizim devletimizdir. Anayurt dışında kurulan devletler bu hesabın dışındadır.[158] Atsız'a göre devlet tarih boyunca devam etmiş, hanedan değişmiştir. Her sülaleyi bir devlet sayarak, şimdiye kadar sülale sayısınca devlet kurduğumuzu ileri sürdük. Fakat düşünmedik ki, o kadar devlet kurduksa, bunların hiç birisini de yaşatamamış olduk.[159] Atsız Türk kavramıyla ilintili olan Türkçülük kavramına 1950 yılında *Orhun* dergisindeki "Dışardan Gelmemiş Olan Tek Düşünce" başlıklı yazısında yer verir. "Türkçülük ne demek oluyor? Bunlar Türk mü satıyorlar? Sütçü süt satan demek olduğuna göre bunun manası da Türk satan demektir. Böyle saçma düşünce olur mu?" diyen çevrelere karşı -cı, ci, ekinin yalnızca bir nesnenin satıcısını değil en yaygın ve geniş anlamıyla sevgi, taraftarlık, mensupluğu da belirttiğini, bu anlamda Türkçü kelimesinin de Türkü seven, Türk'e taraftar olan anlamına geldiğini belirtir.[160]

II. DÜNYA SAVAŞI VE TÜRK KAVRAMI: HER IRKIN ÜSTÜNDE TÜRK IRKI - TURKISCH ÜBER ALLES

II. Dünya Savaşı yılları Türk kelimesinin Türkçülük, Türkleşmek, Türkleştirmek gibi kelime gruplarıyla birlikte anıldığı, ırkçı/Turancı yaklaşımlar tarafından daha çok telaffuz edildiği yıllardır. 1938'de *Ergenekon* dergisini çıkaran Reha Oğuz Türk-

157. Rıza Nur, Uğuz Kağan Destanı, yay.haz. Levent Gündüz (İstanbul: Ötüken Yay., 2022), 158.
158. Hüseyin Nihal Atsız, Türk Tarihinde Meseleler (İstanbul: Baysan Yay., 1992), 30.
159. Atsız, Türk Tarihinde Meseleler, 9.
160. Hüseyin Nihal Atsız, Türk Ülküsü (İstanbul: İrfan Yay., 2016), 31.

kan, dergi kapanınca *Bozkurt*'u çıkarır. *Bozkurt*'un ilk sayısındaki "Bozkurt'un Amentüsü"nde, Türk ırkının ve Türk milletinin, her ırktan ve her milletten üstün olduğu ve bu üstünlüğünün kaynağının Türk kanı olduğunu yazar.[161] Dergi kapatılınca 1942'de "Her ırkın üstünde Türk ırkı" sloganıyla *Gök-Börü* dergisini çıkarır. Derginin sloganı Alman millî marşında geçen "Deutschland über alles" (Her şeyin üzerinde Almanya" ifadesini çağrıştırmaktadır. "Birleşik bir Türklük" ve ırka dayalı bir Milliyetçilik" düsturunu benimseyen Türkçüler tarafından çıkarılan *Gök-Börü*, Türk Ocaklarının ve *Türk Yurdu*'nun kapanmasının yarattığı boşluğu doldurmaya çalışan dergilerden biridir. TBMM kürsüsünden Başbakan Şükrü Saracoğlu'nun "Biz Türküz, Türkçüyüz ve daima Türkçü kalacağız. Bizim için Türkçülük bir kan meselesi olduğu kadar ve en az onun kadar bir vicdan ve kültür meselesidir. Biz azalan ve azaltan Türkçü değil çoğalan ve çoğaltan Türkçüyüz ve her vakit bu istikamette çalışacağız!" sözlerini haykırdığı bir süreçte "Her Irkın Üstünde Türk Irkı!" sloganıyla çıkan *Gök-Börü*'nün en temel özelliği ırkçılığa dayalı bir milliyetçilik anlayışına sahip olmasıdır.[162] Yazarlarından Reşat Nuri Gültekin laiklik ilkesini tek Kâbe olarak Türk milletine tapmakla açıklar[163] ki onun bu sözüyle Türk, kendisine tapılan bir mabuda, yüce bir varlığa dönüşmüştür.

1944 yılı Türk kavramının seyri açısından dönüm noktası bir yıl oldu. II. Dünya Savaşı'nın sonlarına yaklaşılması denge politikası izleyen İsmet Paşa ile Türkçü çevreleri karşı karşıya getirdi. Türkçülerin Sovyet Rusya'da yaşayan Türklere yönelik irredentist tutumu, Almanların savaşı kaybetme ihtimalinin belirmesi ile Sovyetlere yakınlaşma çabası içinde olan İsmet Paşa'nın kabul edeceği bir durum değildi. Nihal Atsız'ın Başbakan Saracoğlu'na *Orhun* dergisinden yazdığı iki mektupta Maarif Vekâleti'nin Türklük düşmanları konusunda gaflet içinde olduğunu, komünizmin Türk ırkının hususi yapısına aykırı olduğunu ve bakanlıkta komünistlik yapan isimlerin (Sabahattin Ali, Pertev Naili Boratav, Hasan Âli Yücel) bulunduğunu belirten mektubu sonrasında Sabahattin Ali, Nihal Atsız'a dava açmış, Atsız duruşmadan sonra tutuklanmıştır. Atsız ile birlikte Zeki Velidi Togan, Alparslan Türkeş, Reha Oğuz Türkan, Orhan Şaik Gökyay, Hüseyin Namık Orhun gibi isimler tutuklandı. Atsız ile birlikte Zeki Velidi Toğan, Alparslan Türkeş, Reha Oğuz Türkan, 10 yılı kadar habis cezasına çarptırıldı.

Türk ulusal kimliğinin laik bir yapıya dönüşmesiyle Osmanlı, Selçuklu gibi Müslüman geçmişi (maziyi) değil İslâm öncesi Orta Asya tarihini referans alan Türk tarih tezine karşı eleştiriler de beraberinde geldi. Resmi tarih söyle-

161. Günay Göksu Özdoğan, Turan'dan Bozkurt'a (İstanbul: İletişim Yay., 2006), 233.
162. Murat Karataş, "II. Dünya Savaşı Yıllarında Türkçü Dergiciliğin Bir Örneği olarak Gök-Börü Dergisi", JUHİS, sy. 2/1 (2019), 134-153.
163. Tanıl Bora, Cereyanlar Türkiye'de Siyasal ideolojiler (İstanbul: İletişim Yay., 2017), 275.

minin İslâmî dönem Türk tarihini unutturma (redd-i miras) ve İslâmî dönem öncesini hatırlatmaya yönelik tutumuna karşı Anadolu merkezli tarihyazımı 1924'ten 2020'li yıllara kadar bir hat olarak varlığını devam ettirdi. Cumhuriyet bir ulus devlet şekline karar verdiği 1924 yılında eşzamanlı bir şekilde Anadoluculuk akımı siyasi bir çizgiye doğru yöneldi. Yahya Kemal'in Albert Sorel'in derslerine devam ederken benimsediği "tarih ortasında Türklüğü aramak ve bulmak" anlayışı içinde, aynı ekole bağlı Fransız tarihçisi Camille Julien'in "Fransız milletini bin yılda Fransa toprağı yarattı" görüşünden hareketle "1071'den sonra Anadolu'ya, sonra Rumeli'ye, daha sonra İstanbul'a yerleşerek yepyeni ve yaratıcı bir millet olduğu" tezini savunduğu *Dergâh* dergisinin 1923'te kapanmasının ardından, imtiyaz sahibi Mehmed Halid (Bayrı), mesul müdürü Haydar Necip'in olan Mükrimin Halil (Yinanç) ile Hilmi Ziya (Ülken), Mehmed Halid ve Ziyaeddin Fahri (Fındıkoğlu) gibi yazarların yer aldığı 1924 yılında yayın hayatına başlayan *Anadolu Mecmuası*, Yahya Kemal'in izinde Türk milletinin 1071 Malazgirt zaferinden sonra Anadolu'da vücut bulduğu millî tarih ("Anadolu Müslüman Türklerin tarihidir") düsturunu şiar edindi. Mükrimin Halil, derginin ilk sayısında "Milli Tarihimizin İsmi", 3. sayısında "Milli Tarihimizin Mevzuu" ve 9. sayısında "Türk Kavminin Muhtelif Milletlere Ayrılması ve Anadolu Vatan ve Milletinin Teşekkülü" başlıklı makalelerinde millî tarihin Türk tarihi olarak nitelendirilmesinin yanlış olduğunu, doğrusunun Anadolu Türkleri tarihi veya sadece Anadolu tarihi olması gerektiğini ileri sürerek[164] Anadoluculuk hareketinin düşünsel hattını çizmiş oldu. Anadolu'ya yerleşmeyi dönüm noktası kabul eden Anadolucuların[165] tamamı Anadolu coğrafyasının bin yıllık bir birikimle Türkleştiği kanaatindedir. Bu noktada Türkler, Anadolu'ya yerleştikten sonra evrensel bir dine (İslâm) mensup olmanın avantajını kullanıp daha önceki medeniyetlerin mirasını da genişleterek bir millet hâline gelebilmiştir. Bu nedenle Anadolu coğrafyası Türklerin kendilerini yeniden tanımlamaları ve millet olmaları noktasında önemli bir semboldür.

II. Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru Anadoluculuk akımı tekrar ortaya çıktı. Çokpartili hayata geçiş ve Demokrat Parti'nin Milli Şef dönemi totaliter uygulamalarına karşı görece daha liberal yaklaşımı, Türklüğü Müslümanlıkla özdeş gören milliyetçi muhafazakâr akımların ortaya çıkışına zemin hazırladı. Milliyetçi akımların ortaya çıkışında bir başka etken komünizm karşıtlığı oldu.

1944-1980'ler arasında Anadoluculuk akımı farklı isimler üzerinden yeniden gündeme geldi. 1925'te kapanan *Anadolu Mecmuası*'ndan 15 yıl sonra 1940'larda

164. Mükrimin Halil, "Milli Tarihimizin İsmi" *Anadolu Mecmuası*, (1 Nisan 1924), yay.haz. Arslan Tekin, Ahmet Zeki İzgöer (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2011), 8.

165. Anadoluculuk için bakınız, Metin Çınar, *Anadoluculuk ve Tek Parti'de Sağ Kanat* (İstanbul: İletişim Yay., 2013).

Anadoluculuk düşüncesi Remzi Oğuz Arık ve Hıfzı Oğuz Bekata'nın çıkardığı *Çığır* ve *Millet* dergilerinde kendisine yer buldu. Remzi Oğuz Arık, 1955'te yayınladığı *Coğrafyadan Vatan*'a kitabında ortak tarih ve coğrafyanın milleti oluşturduğunu, milleti esasen oluşturanın coğrafya, Anadolu coğrafyası olduğunu ileri sürer. Anadolu, Türkmenlerin fethiyle coğrafyadan vatana dönüşmüştür. Türkmenlerin Anadolu'da Bizans karşısında tutunmasını sağlayan İslâm'dır. Vatan Türk vatanı, devlet Türk devleti, millet Türk milletidir. Bu basit gibi görünen gerçekleri içimizde duymak ve söylemek için 900 yıl beklediğimizi düşündüğümüzde bunları söylemenin büyük nimet olduğunu[166] ifade eden Arık, Anadolucular içinde cumhuriyetin ideolojik söylemine en yakın isim olarak öne çıkar.

Nurettin Topçu, çıkardığı *Hareket* (1939-1981) dergisinde resmi söylemin tarih ve milliyetçilik yaklaşımına karşı Anadolucu cemaatçi bir milliyetçilik anlayışını savunur. Ona göre millet ile milliyetçilik kavramları birbirinden ayrıdır. Millet bir realiteyken milliyetçilik bir idealdir. Milleti var eden güç, ortak idealler etrafındaki misyonlardır. Türk dünyasının birlik içinde kurtuluşunu ararken İslâm'ın birleştirici ruhuna sığınmaktan başka çare yoktur. Bir milleti yaratan ruh, millî bir coğrafyada ve coğrafya üzerinde yaşanan bir kader birliği içinde mümkün olabilir. Vatan ve tarih birliği olmayan yerde milliyetçilik yapmanın ortamı mevcut değildir. Türk milletinin tarihinin başlangıcı 1071 yılıdır. Türklerin göçebelikten yerleşik düzene geçişinin ilk basamağı olarak 1071 önemlidir. Selçuklular ve Osmanlılar döneminde Anadolu kendisine gelmiş ve en parlak dönemini yaşamıştır.[167] Topçu'da Müslümanlık tonu daha ağır basan bir Anadoluculuk söz konusudur.

Topçu *Hareket*, Arık ise *Bizim Türkiye* dergisinde yazılarıyla Anadoluculuk akımının sınırlarını ve prensiplerini belirledi. Onlara Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Mehmet Kaplan gibi isimler eşlik etti. Kaplan *Nesillerin Ruhu* kitabında redd-i mirasın kendimizi inkâr etmek olduğuna işaret eder:

> *Onuncu asırdan bugüne kadar Türklerin hayatı tamamıyla dinin tesiri altındadır. Anadolu tarihinin merkezi din teşkil eder. Kâinat ve hayat görüşümüz, ahlak telakkimiz, içtimai teşkilatımız, mimarimiz, resmimiz, musikimiz, edebiyatımız, örf ve âdetlerimiz, hülasa teferruatına varıncaya kadar bütün varlığımızı şekillendiren bu büyük kuvveti inkâr etmek bir hata, onu ortadan kaldırmaya çalışmak delalettir. Zira bu kendi kendimizi bozmak, yok etmek.*[168]

Yahya Kemal'in "Ne harabi ne harabatiyim/ Kökü mazide olan atiyim" dizelerinde işaret ettiği yaklaşım 1940-1960 arasında A. Hamdi Tanpınar "devam ederek değiş-

166. Remzi Oğuz Arık, *Coğrafyadan Vatana* (İstanbul: Hareket Yay., 1955), 35-46.
167. Nurettin Topçu, "Millet Ruhu ve Milli Mukaddesat", *Hareket*, sy. 16 (Haziran 1948), 4-6, Topçu, "Bizde Milliyet Hareketleri", *Hareket*, sy. 3 (Nisan 1939), 78.
168. Mehmet Kaplan, *Nesillerin Ruhu* (İstanbul: Dergâh Yay., 1967), 67-68.

mek" şeklinde özetlediği düşüncelerinde devam etti. Cumhuriyetin redd-i miras politikasını ve modernleşme stratejini eleştiren Tanpınar, değişerek devam etmek yerine devam ederek değişmek stratejisini önerir.

1946 yılı Müslümanlıkla özdeş Türk milliyetçiliği ideolojisine kapı aralarken aynı zamanda resmi söylemin içinde ama birtakım itirazlarla yeni bir Anadoluculuğun doğuşuna tanıklık ettiği bir yıl oldu. 1946-1960 yıllar arası ortaya çıkan Mavi Anadolucular Cevat Şakir Kabaağaç, Sabahattin Eyüboğlu, Melih Cevdet Anday, Azra Erhat, Necati Cumalı, Orhan Burian, Oktay Rifat, Orhan Veli, Nurullah Ataç, Fikret Otyam, Mina Urgan, Nermi Uygur, Hilmi Yavuz gibi isimler milletin tarihini Orta Asya stepleri yahut Arap çölleri yerine Anadolu'da aramayı ve Anadolu tarihi ve medeniyeti üzerinden kültürel ulusçuluk fikrini savunurlar. Mavi Anadoluculuğu, ırkçı ulusçuluk ile ümmetçi milliyetçilik arasında sıkışıp kalma halini laik Anadolu kültürüyle aşma gayreti olarak tanımlamak mümkündür. Mavi Anadolucular kimlik inşasında İslâm inancını yok sayarak kadim Anadolu medeniyetlerine (Grek ve Roma mirası) ağırlık vermiştir. Bunun yanında Ege'nin tarihsel gelişiminden yola çıkarak batılılaşmanın aslında öze dönmek olduğunu, çünkü Batı uygarlığının kaynağının da Anadolu olduğunu savunmuşlardır.[169] Anadolucuların Türk-İslâm dönemiyle sınırlandırdığı Anadolu'nun aksine Mavi Anadolucular, Türk İslâm dönemi öncesine odaklanır. Hititleri Türk saymanın asıl anlamı, Anadolu'yu bütün geçmişiyle benimseme düşüncesi Mavi Anadoluculari Anadoluculardan ayırır. Mavi Anadolucular resmi söylemin tarihyazımında merkezi konumda yer alan Orta Asya yerine Akdeniz'i merkeze yerleştirir. Hasan Âli Yücel'in 1940'ta *Tercüme* dergisiyle oluşturmaya çalıştığı Türk hümanizmasına önemli katlı sunarak kültürel yurttaşlık ve vatandaşlık kavramının yaygınlık kazanmasında etkili olmuşlardır.

SOĞUK SAVAŞ DÖNEMİ: ANTİKOMÜNİST CAN FEDA TÜRK

1945 sonlarında ortak noktası resmi milliyetçiliğe karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış milliyetçi iki grup, Türkçüler ve Anadolucular Türk, coğrafya, ırk ve din kavramlarında uzlaşamadı. II. Dünya Savaşı sonrası soğuk savaş döneminin iki kutuplu dünyası içinde milliyeti kabul etmeyen beynelmilelci komünizme karşı mücadele konusunda uzlaşı gösterdiler. 1947 yılında yayın hayatına başlayan, Osman Yüksel Serdengeçti'nin çıkardığı *Sedengeçti* dergisinin ilk sayısında "Tanrı Dağı kadar Türk, Hira Dağı kadar (Cebel-i Nur) kadar Müslüman" ifadesi; Tanrı Dağı'yla ırk, soy, Turan konularda duyarlı Türkçülük, Hira Dağı'yla; İslâmî anane vurgusuyla

169. Sezgi Durgun, *Memalik-i Şahane'den Vatan'a* (İstanbul: İletişim Yay., 2011), 209.

Anadoluculuğu sembolize eden, Türklük noktasında bir birliğin formasyonunu ifade ediyordu. 1960'ların sonunda Türk-İslâm sentezi ya da Türk-İslâm ülküsü olarak isimlendirilen yaklaşımın kökleri Serdengeçti'nin formülasyonunda yer almaktadır. Ancak bu formülasyonun kaynağı Ziya Gökalp'in Hüseyinzade Ali'den mülhem Türkleşmek, İslâmlaşmak, muasırlaşmak formülasyonudur. Türk-İslâm sentezi, Gökalp'in üçlü formunun muasırlaşmayı çıkarıp ikili bir forma dönüştürmesinden ibarettir.

1946-1951 yıllarını milliyetçi muhafazakârlar kendi aralarında birliği nasıl sağlayacaklarını tartışarak geçirdi. Reha Oğuz Türkkan ve Atsız gibi Türkçüler, milliyetçilerin siyasi bir çatı altında toplaması gerektiğini düşünürken, milliyetçiliğin siyaset üstü bir kavram olduğu, birleşmenin ancak apolitik bir çatıda gerçekleşmesi gerektiği fikrindeydiler. Zeki Velidi Togan milliyetçilerin kurulacak dernekler vasıtasıyla örgütlenmesi gerektiğini düşünenlerin başını çekiyordu. Togan'ın önerileri noktasında ilk dernek, başkanı Ali Hatipoğlu olan ve Bekir Berk, Faruk Kadri Timurtaş, Nurettin Topçu gibi üyelerin bulunduğu 1946 yılında kurulan *Türk Kültür Ocağı* oldu. Derneğin nizamnamesinde Türk ahlak, adap ve geleneklerine uygun yaşamayı ve millî mukaddesata hürmeti telkin etmek gibi maddeler yer alır. Sırasıyla 1946'da İstanbul'da Türk Kültür Çalışmaları Derneği, 1946'da Ankara'da Türk Kültür Derneği, 1949'da İstanbul'da Türk Gençlik Teşkilatı, 1951'de Türk Milliyetçiler Derneği kuruldu. *Mefkûre*, *Orkun*, *Komünizmle Mücadele*, *Türkeli* gibi dergiler milliyetçi mukaddesatçı derneklerin yayın organı olarak faaliyet gösterdi. Türk Milliyetçiler Derneği üyeleri arasında Zeki Velidi Togan, Remzi Oğuz Arık, Osman Turan, Nurettin Topçu gibi isimler yer almaktadır. 1951-1953 gibi kısa bir süre devam eden Milliyetçiler Derneği tecrübesi Müslümanlık ile özdeş bir Türk milliyetçiliği ideolojisinin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır.[170] 1954 yılında adından Türk kelimesi çıkartılarak kurulan Milliyetçiler Derneği 1963'e kadar faaliyetlerini sürdürmüş, millî kelimesinin yanına manevi kelimesi katılarak "milli ve manevi" tanımlaması tedavüle sokulmuştur.

1960'lar ve 70'lerde Milli Türk Talebe Birliği (MTTB), Kemalist milliyetçilik ile milliyetçi muhafazakârlığın ayrışmasına zemin teşkil etti. MTTB, Rasim Cinisli önderliğindeki kadroyla milliyetçi muhafazakâr bir yapıya dönüştü.[171] 1960'ların sonunda İslâmcı eğilim içine girdi. 1970'lerde Necip Fazıl'ın dernek üzerindeki etkisi belirginleşti. Özellikle resmi tarih söylemine karşı Necip Fazıl'ın 1969'da yayınlanan *Bir Devrin Din Mazlumları* kitabı üyeler üzerinde etkili oldu. MTTB'liler II. Abdülhamid'in mezarını ziyaret etti.

---

170. Murat Kılıç, Allah, "Vatan, Soy, Milli Mukaddesat", *Türk Milliyetçiler Derneği*, (1951-1953) (İstanbul: İletişim Yay., 2016).

171. Rasim Cinisli, *Bir Devrin Hafızası* (İstanbul: Doğan Kitap, 2017), 282.

MTTB, Milli Görüş hareketinin kadro kuluçkası gibidir. Recep Tayyip Erdoğan, Abdullah Gül, Bülent Arınç, İsmail Kahraman gibi isimler Milli Türk Talebe Birliği içinde yetişmiş isimlerdir. Milliyetçi muhafazakarlığın İslâmcılığa yönelmesi ve Osmanlı hamasetinin dolaşıma sokulmasında MTTB önemli bir rol oynamıştır. Türk, Türklük yerine Osmanlı kavramının ikame edilmesi; Osmanlı fetişizmiyle sonuçlanacak bir hat, Cumhuriyetin resmi kimlik söylemine karşıt bir söylem olarak kendisine bir alan yarattı.

Türk sağının bir başka kuluçka merkezi 1960'ların başında tohumları atılan, 1970'lerde etkili olmayı sürdüren milliyetçi-muhafazakâr bir kadro hareketi olan Mücadele Birliği'dir. 1965-1970 arası sağda yoğun bir örgütlenme faaliyeti ortaya çıkmıştır. Komünizmle Mücadele Derneği ve daha önce bahsi geçen Türk Milliyetçiler Derneği, milliyetçi muhafazakârlık üzerinden komünizmle mücadele kapsamında kurulmuş derneklerdir. 27 Mayıs askeri darbesinin ardından 1961'de Türkiye İşçi Partisi'nin kurulması milliyetçi kesimde de yeni örgütlenmelerin artmasına neden oldu. Amerikan Altıncı Filosunu protesto etmek isteyen solculara karşı Mücadele Birliği ve MTTB "Yaşasın Milli Ordu" "ABD Rusya Yahudilere kukla" sloganları attı. Mücadele Birliği bir bildiri yayınlayarak Türkiye'de komünist bir rejim kurmak isteyenlerin devlet eliyle ezilmesi ve komünist tehlikeye karşı Mücadele Birliği etrafında teşkilatlanması gerektiğini belirtti. 1970'te yayınlanan bu bildiriden dolayı kapatıldı, ancak Mücadeleciler 1970 yılında *Yeniden Millî Mücadele* dergisiyle faaliyetlerine devam etti. Aykut Edebali, Ahmet Taşgetiren, Cemil Çiçek, Taha Akyol, Hüseyin Gülerce gibi isimler dergide yazı yazdı. İslâmcılık milliyetçi-muhafazakârlığın geniş çemberinin içindeydi. İslâmcılık, antikomünist seferberliğin hizmetinde, etno-dinsel topluluğu koruma refleksi etrafında belirlenmiş, devletin bekası ve muhafazasını talep eden muhafazakâr bir söylem olarak ortaya çıkmıştı. Bu düşünce içinde öne çıkarılan kimlik Müslüman Türktü. Mücadele Birliği'nin düşüncesinde Müslümanlığın dozu İslâmî bir devlet isteyecek kadar yoğun olsa bile Müslümanlık sıfat olarak kaldı, isim olan Türk'tü. Mücadelecilere göre İslâm bir inanç sistemi, bir ideolojiydi, Türklük ise ideolojinin uygulanma alanı. Müspet milliyetçilik-menfi kavmiyetçilik karşıtlığı içinde dini kimliği reddeden ırkçı Türkçü (dinsiz Türk) anlayış, Mücadeleciler tarafından dışlanan bir unsurdu. Antikomünist örgütlerde şanlı geçmiş, "mazi" Osmanlı olmuştu ve Osmanlı, Müslüman Türkün zirve noktası olarak değerlendiriliyordu.[172] Mücadele Birliği içinde Aykut Edebali, Ahmet Taşgetiren, Cemil Çiçek, Taha Akyol, Hüseyin Gülerce, Halil Şıvgın, Melik Gökçek, Ali Müfit Gürtuna, Caner Arabacı, Mustafa Koçak, Mustafa Aydın, Altan Tan, Atilla Yayla gibi akademisyen, siyasetçi, gazeteci yer almış isimlerdir.

172. Ekin Kadir Selçuk, *Mücadeleciler Mücadele Birliği* (1964-1980) (İstanbul: İletişim Yay., 2021), 121.

1960'ın ikinci yarısından itibaren Milliyetçiler dernek çatısı yanında siyasi parti çatısı altında birleşme kararı aldılar. Osman Bölükbaşı'nın 1958 yılında kurduğu Cumhuriyetçi Köylü Partisi, Milli Birlik Komitesi'nden tasfiye edilen Türkçü subaylar tarafından 1965 yılında ele geçildi. Alpaslan Türkeş partinin genel başkanı oldu. 1969 yılında Cumhuriyetçi Köylü Partisi, Milliyetçi Hareket Partisi'ne dönüştüğü zaman yayınlanan Osman Turan'ın *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi-Türk Dünya Nizamının Milli, İslâmî ve İnsani Esasları* başlıklı kitabında Turan, devletin kutsiyeti anlayışını Türk kimliğinin ontolojik esası olarak belirledi. Turan, Türk tarih tezini İslâmî terminolojiye uyarlamaya çalışır. Türklükle İslâmlığın adeta birbiri için yaratıldığı bir üst anlatı kurar. Ona göre Türk-İslâm cihan hâkimiyeti misyonunun en önemli başarısı Osmanlı İmparatorluğu'dur. Söz konusu kitap ülkücü ideoloji üzerinde derin etki bırakan bir metindir.

Ülkücüler, Osman Turan'ın "nizam-ı âlem" ve "devlet ebet müddet" kavramlarını devşirerek devletin kutsiyeti fikrini yeni bir din gibi telakki etti. Buna göre devlet bütün değerlerin bağlı olduğu mutlak bir değerdir. Her şeyin üzerinde Türk kavramı kutsal devlet kavramı karşısında gerilemiş, devletin bekası meselesi bütün değerleri millet gibi devletin yüce varlığı içinde yok etmiştir. Alparslan Türkeş'ten sonra parti içinde ikinci adam olan Dündar Taşer devletin kutsiyetini tasavvuftaki fena fillah (Allah'ın varlığında bütünleşerek yok olmak) mertebesini "fena fi'ddevleye uyarlayarak milletin bütün fertlerinin kendilerini devlete adayarak onun varlığında yok olmaları fikrini; fena Türk'ten fena devlete geçiş olarak tanımlamak mümkündür. Fena fi'ddevlette Türk, canını feda edecek bir Türk'e dönüşmüştür. Milletin varlığı için devletin gerekliliğinden, devletin varlığı için milletin feda edilmesi düşüncesinde Türk, Müslümanlıkla özdeştir. MHP'nin yayın organı *Ortadoğu* gazetesinde Cemil Meriç'in "Fildişi Kuleden" başlıklı köşesindeki "Ecdadımızı inkâr ediyoruz, ecdadımızı, yani Osmanlı'yı. Biricik düşmanımız: Türk-İslâm medeniyeti. Sesimi Taşer'in sesiyle gürleştirerek haykırıyorum. Tarihte tek mucize vardır: Osmanlı mucizesi. Türk kanıyla İslâm dininin kaynaşmasından doğan bir mucize"[173] sözlerinden, Osmanlı mucizesine ve Türk İslâm sentezi fikrine önemli bir katkı verdiği anlaşılmaktadır.

Türk-İslâm sentezi, 14 Mayıs 1970'te millî kültür ve şuuru geliştirmek suretiyle yaymak amacını taşıyan Aydınlar Ocağı'nın kuruluşundan birkaç yıl sonra ortaya çıkmıştır. Aydınlar Ocağı 1961 yılında milliyetçilerin ve dini kesimin görüşlerini tartışabilmeleri için oluşturulan Aydınlar Kulübü ile bağlantılı bir biçimde kurulmuş, 1965'te kapanmıştır. Sonraları sosyalist düşüncenin yaygınlaşmasına paralel olarak 1970'te İbrahim Kafesoğlu başkanlığında Aydınlar Ocağı kurulmuştur. Ocağın diğer dikkat çekici isimleri arasında Muharrem

173. Cemil Meriç, Umrandan Uygarlığa (İstanbul: Ötüken Yay., 1978), 113.

Ergin, Ahmet Kabaklı, Süleyman Yalçın ve Nevzat Yalçıntaş'ı saymak gerekir. Keza sağın önemli isimlerinden sayılan Necip Fazıl Kısakürek de 1975 sonrasında Aydınlar Ocağı içerisinde yer almıştır. Hasan Basri Çantay, Şemsettin Yeşil, Nurettin Topçu, İsmail Hami Danişmend, Ali Fuat Başgil, Arif Nihat Asya ve Tarık Buğra gibi isimler de Aydınlar Ocak'ı faaliyetlerine katıldı. Özellikle Necip Fazıl'ın Ocak konferansları dönemin sağ muhafazakâr gençliği üzerinde etkili oldu. Bu gençlerden Abdullah Gül ve Recep Tayyip Erdoğan 2000 sonrası Türk siyasal yaşamında etkili isimlerden oldu. Türk-İslâm sentezi düşüncesi ilk kez 1973 yılında, 1970 yılında kurulan Aydınlar Ocağı'nın görüşü olarak ortaya atıldı. Bu görüş on yıl sonra Devlet Planlama Teşkilatı'nın (DPT) Milli Kültür Özel İhtisas Komisyonu Raporu (DPT Yayın No:1920/300) şeklinde Beş Yıllık Kalkınma Planı'na ek bir belge hâline getirildi. Türk-İslâm sentezi, özellikle de 12 Eylül 1980 askeri darbesi sonrasında siyasal ve toplumsal alanda belirli bir güç kazanarak hegemonikleşmeye yönelmiş bir ideoloji olmuştur. Senteze karakteristiğini, Türk olabilmenin ve Türk kalabilmenin koşulunu İslâmiyet'te gören anlayış vermektedir; yani Müslümanlık ve Türklük arasındaki tarihsel bir araya gelişin yegâne, seçeneksiz, tek doğru ve makbul bir araya geliş olarak öne sürülmesi bu ideolojiye özelliğini veren temel fantezidir. Bütün iddiası iki temel öğesi arasındaki uyum ve birleşme olmasına karşın bu sentez, Türkçülük ve İslâmcılık arasındaki farklılığın kurucu olduğu bir ideolojidir. Aydınlar Ocağı ideolojisi Devlet Planlama Teşkilatı'nın 1983'teki "milli kültür raporu" ile resmileştirilmiştir. Bu rapora göre "Devletin kültür politikasında, gerçek Orta Asya değerleri ve İslâmiyet'in oluşturduğu millî kültür yerini yeniden almalı, Batı ile ilişkiler de ihmal edilmemeli ancak bu ilişkiler Türk ekonomisine yararlı tekniğin getirilmesiyle sınırlanmalıdır" Özellikle 1970'lerde güçlenen bu arzu, Türklüğün ancak Müslüman olmak koşuluyla mümkün ve sürdürülebilir olmasıdır. Ancak ve ancak Müslüman oldukça Türk kalınabileceğini vurgulayan bu anlayışta, dini kimlik, millî kimliğin belirleyeni konumundadır. Türk-İslâm sentezinde İslâmiyet, "coşkun Türk ırmağının doğal yatağı" olarak görülmektedir. Ancak ırmağın doğal yatağını bulması sonrasında Türklüğün "büyük bir deniz hâline geldiği" düşünülmektedir.

Askeri darbe sonrası devletin resmi ideolojisi hâline gelen Türk-İslâm sentezi Turgut Özal döneminde varlığını korudu. Aydınlar Ocağı, Türkiye'nin Özallı yıllarında Ocak içinde İslâmcı unsurların radikalleşmesi ve Türkçü unsurların Türk Ocağı ve MHP yönelmesiyle daha milliyetçi/ulusalcı bir çizgiye doğru evrildi.[174]

---

174. Aydınlar Ocağının tarihçi başkanı İbrahim Kafesoğlu 1985 yılında Türk İslâm Sentezi kitabını yayınladı. Türk İslâm Sentezini Türklerin Müslüman oluşuyla başlatan Kafesoğlu "bizi asırlarca dün-

SONUÇ

Türk kavramı kazısı bize dönemin ruhu ile kavramın içeriği arasında sıkı bir ilişki olduğunu, özellikle Türk kavram içeriğinin devletin ideolojisiyle paralel bir şekilde değiştiğini göstermektedir. Türk kelimesi ortaya çıktığında kağanın soylu halkı, soylu yöneticisi gibi bir anlam içeriğine sahipken, İslâmlaşma süreciyle birlikte Araplarla temas hâlinde bulunan Türkçe konuşan ve konuşmayan bütün göçebe topluluklara Arapların Türk diyerek kelimeyi etnik bir alana taşımaları vesilesiyle Türk etnik bir topluluğun adına dönüşür. Selçuklu-Osmanlı-Safevi hanedan örneklerinde olduğu gibi kavram etnik bir anlamdan sosyolojik bir anlama evrilirken köylü, kaba saba, anlamları içerir. Fransız İhtilali sonrası yayılan ulusçuluk akımının etkisiyle ulus-devletin hâkim unsuru çerçevesinde anayasa tarafından belirlenen anayasal bir Türk tabiriyle birlikte mensubiyetinden gurur duyulan, yüceltilen ulus içeriğine sahip hâle gelir. 1980 sonrası devletin değişen doxasıyla birlikte Türk, laik ve seküler anlam içeriğini dışta bırakacak bir biçimde Müslümanlıkla özdeşleşmiş, tarihin İslâm'ı korumak ve yüceltme misyonunu yüklediği İslâm'ın kılıcı Türk milletine dönüşmüştür. 2000 sonrasında ise değişen siyasal konjonktüre göre Türk milleti yerini Türkiye milletine veya Türkiyeliliğe bırakmıştır. Türk milleti

---

yanın efendisi seviyesine yükselten maddi güç yanında millî kültür unsurlarını da kıskançlıkla korumak, Türk ahlak ve seciyesini bozacak davranışlardan kaçınmak gerektiğini günümüzde de esas olanın milletlerin tarihini kendi kültürlerinin yaptığını unutmamak lazım geldiğinin altını çizer. İbrahim Kafesoğlu, Türk İslâm Sentezi (İstanbul: Aydınlar Ocağı Yay., 1985), 213. Aydınlar Ocağı'nın 24-26 Nisan 1987'de düzenlediği Milliyetçiler IV. Büyük İlmi Kurultayı Yeni Bir Yüzyıla Girerken Türk İslâm Sentezi Görüşü başlığında toplanır. 1988 Yılında üç cilt olarak bu toplantıda sunulan bildiriler kitap olarak basıldı. Nevzat Yalçıntaş, R. Oğuz Türkan, Ümit Meriç, Hayri Bolay, Ekmeleddin İhsanoğlu, Ahmet Güner, Mim Kemal Öke, Fikret Türkmen, H. Dursun Yıldız, Mehmet Aydın, Hayrettin Karaman, Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, Ağah Güner, Enis Öksüz gibi Türk siyasetinde boy gösterecek akademisyenler Türk İslâm sentezi sempozyumunda bildiri sundular. Kemalist ideolojiye İslâmî eklemleyerek çağdaş Atatürkçü bir çizgi takip eden Sentezciler Cuntacılarla anlaşma yolunu seçti. Cuntacılar komünizme karşı dini bir kalkan olarak gördüklerinden Türk İslâm sentezini devletin resmî ideolojisi olarak benimsediler. 1991 yılına geldiğimizde sol ve Kemalist çevreler Bozkurt Güvenç, Gencay Şaylan, İlhan Tekeli ve Şerafettin Turan gibi isimler Türk İslâm sentezinin gerici, Türkiye'yi Kemalist çizgiden uzaklaştırıcı bir hareket olarak eleştirdiler. Türk İslâm sentezini, ABD'nin Sovyetleri zayıflatmak için başlattığı Yeşil Kuşak projesinin bir uzantısı olarak tanımladılar. Bozkurt Güvenç, Gencay Şaylan, İlhan Tekeli, Şerafettin Turan, Türk İslâm Sentezi (İstanbul: Sarmal Yay., 1991), 11. Bozkurt Güvenç, 1993 yılında Türk Kimliği kitabında Türk İslâm Sentezi yaklaşımının aksine Türk kimliğine antropolojik bir bakış açısı getirmeye çalışır. Bozkurt Güvenç, Türk Kimliği (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1993). Nevzat Köseoğlu,1998'de Güvenç'in kitabına eleştiri getirir. Güvenç'i Türk kültürünü çok kültürlü mozaik bir kültür olarak göstermekle suçlar. Nevzat Köseoğlu, Türk Kimliği ve Türk Dünyası, Ötüken Yayınları, 1998. E. Copeaux, Türk İslâm Sentezi fikrinin komünizme karşı mücadelede akademisyenler tarafından geliştirildiği ve devletin bunu kendini korumak maksadıyla kendi ideolojisine dönüştürdüğü, bu ideolojinin izlerinin ise dönemin tarih ders kitaplarında belirgin bir şekilde yer aldığını ileri sürer. E. Copeaux, Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine, çev. A. Berktay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1998).

yerine Türkistanlılık[175] emperyal bir vatana dayalı bir üst kimlik modeli olarak öne sürülmüştür.

Modern zamanlar Türkiye'sinde kime Türk dendiği ya da kimin kendine Türk dediği ve ne anlamda dediği karmaşıktır. Kendisine Türk diyenlerin bir kısmı ortak dil, ortak tarih ve kültür birliği içeren laik yönü ağır basan bir içerikte kendini Türk diye tanımlayıp anayasal Türk kavramını bir üst kimlik olarak benimseyenlerdir. Öte taraftan bir kesim ise Türk kavramını ırk anlamında kullanmakta ve hatta diğer ırklardan üstün ve egemen Türk yaklaşımını benimsemektedir. Bunların dışında yer alan başka bir kesim ise Türk ve Müslümanlığı özdeş gören eski geleneksel kalıp içinde kendisine Türk demektedir. Son yıllarda Osmanlıcılık yaklaşımının parlatılması nedeniyle kendisini Türk yerine Osmanlı olarak tanımlayan azımsanmayacak bir kitlenin varlığı söz konusudur.

Toplumun bir kesimi anayasal Türk kavramını bir üst kimlik olarak benimserken geri kalan kesimi üst kimlik olarak Türk kelimesini kabul etmeyerek Türkiyelilik tabirini kullanmayı seçmektedir. Türkiyelilik tabirini benimseyenler Türk tarihi demek yerine Türkiye tarihi demeyi seçerler. Türk tarihinin Türkiye dışındaki Türkleri kapsadığını düşünenler ise Türk tarihi yerine Anadolu tarihi ya da Anadolu Türk tarihini kullanmayı yeğlerler.

1930'larda dünyayı kasıp kavuran ideolojiler çağı, II. Dünya savaşı ve savaş sonrası; Soğuk Savaş Dönemi, 1980'lerin sonunda AB üyeliği için çıkarılan uyum yasaları Türk kavramının içeriğini belirleyen etkenler olarak önemlidir göze çarpar. Türk kavramını bu bağlamda değerlendirmek, sadece Türk tarihi ile değil dünya tarihinin bir parçası olarak görmek daha kuşatıcı bir anlayışa ulaşmamıza imkân verecektir. Kırım Savaşı, 93 Harbi, Teselya Savaşı, Balkan Savaşları, I. Dünya Savaşı, İstiklal Harbi, II. Dünya Savaşı, Soğuk Savaş dönemi ve AB uyum yasaları örneklerinde olduğu gibi dönemin ruhu, tarih yazma pratiğini belirgin bir şekilde etkilemiş ve biçimlendirmiştir. Bu bağlamda kavramının üretildiği dönemin ruhunu, dönemin koşullarını kavramadan kavramı anlamak pek olası değildir. "Bir şey değişirse her şey değişir" düsturu kavramlar içinde geçerlidir. Türk kavramının tarihsel süreçte geçirdiği anlam içeriğindeki değişim ile siyasal, toplumsal ve kültürel yapının paralel bir şekilde hareket ettikleri anlaşılmaktadır. Bu bağlamda kavram tarihi çok katmanlı, çok bileşenli bir yapının bozumu ve tekrar kurgulanmasını içermektedir.

Günümüzde millet kelimesi dini anlam içeriğini sürdürürken kadın milleti, erkek milleti, öğrenci milleti gibi bir gruba işaret ederek dini anlam içeriğinden

175. Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın kullandığı Türkistan kavramının Altan Çetin tarafından yeniden hatırlanıp Gökalp'in emperyal vatan olarak ileri sürdüğü Turan yerine İhsan Fazlıoğlu'nun "kendinlik bilinci" kavramıyla Türkistanlılık kavramını gündeme getirmesi dönemin ruhu ile örtüşen bir uğraştır. Altan Çetin, Türkistanlılık Türk Milliyetçilerinin Medeniyet Ufku (İstanbul: Kırmızılar Yay., 2023).

oldukça farklılaşmıştır. Bugün millet tabiri kullananın meşrebine göre hem dini içerik hem de ulusal bir içeriği barındıran müphem ve muğlak bir hâle gelmiştir. Ulus kelimesi ulusal kanal ve uluslararası, ulusa sesleniş, ulusal kanal kelimesinin dışında elhamdülillah laikiz[176] diyen kesimlerce millet yerine ulus ya da ulusçuluk şeklinde kullanılmaktadır. Türkiye'de tek bir Türk tanımı olmadığı gibi tek bir milliyet ve milliyetçilik tanımı da yoktur. Nitekim İslâmcıların, Kemalistlerin, Türkçülerin, liberallerin, millî kimlik anlayışları birbirinden farklıdır. Kemalistler vatandaşlığa dayalı bir kimlik anlayışını, Türkçüler kültürel farklılığı ve çoğulculuğu reddeden tekçi bir kimlik anlayışını, liberaller çoğulcu ve kültürel farklılığı esas alan bireyci ve solcular ise üçüncü dünya milliyetçiliğinin anti emperyalist milliyetçiliğini benimserler. Tarihçinin bu kadar farklılık ve çeşitlilik karşısında tavrı birisine angaje olmayı seçmek yerine anlamayı seçmek olmalıdır. Uzun dönemli kavram kazılarının tarihi kavramayı kolaylaştıracağına şüphe yoktur. Bu bağlamda bir kelimenin tarihini yazmak asla vakit israfı değildir.

176. Nansy Linddisfarne, Elhamdulillah Laikiz, çev. Selda Somuncuoğlu (İstanbul: İletişim Yay., 2002).

KAYNAKÇA

Abdullah Cevdet, "Ey Türk Uyan" *İctihat*, 23 Temmuz 1330.

Ahmad, Feroz, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.

Ahmet Karadeniz, "İslâm Kaynaklarında Türk İmajı ve Onun Değişimi", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1,sy. 1, 2019.

Ahmet Muhtar, "Girit Felâketzedegânı." *Malumat*, Nr: 4, 24 Mayıs 1313 (5 Haziran 1897).

Ahmet Vefik Paşa, *Lehçe-i Osmani*, haz. Recep Toparlı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2000.

Ahmet Vefik Paşa, *Müntehabat-ı Durub-i Emsal*, İstanbul, 1871.

Akçura, Yusuf, Üç Tarz-ı Siyaset, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1991.

Ali Seydi, *Kamus-u Osmani*, c. 1, Matbaa ve Kütüphane-i Cihan, İstanbul, 1908.

Ali Şir Nevai, *Muhakemetü'l -Lugateyn*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1996.

Alp, Tekin, *Türk Ruhu*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1944.

Alp, Tekin, *Türkleştirme*, çev. Özer Ozankaya, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000.

Anonim, "İslâm ve Türk Alemi Türk Derneği," *Sırat-ı Müstakim Mecmuası*, 11 Ocak 1909, haz. İskender Türe, c. 1,sy. 20, Bağcılar Belediyesi Yayınları, İstanbul 2012.

Anonim, *Atalar Sözü*, haz. Velet İzbudak, Devlet Basımevi, İstanbul 1936.

Anonim, *Oğuzname Emsal-i Mehmedali XVI. YY.da Yazılmış Türk Atasözü Kitabı*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, haz. Ali Haydar Bayat, İstanbul 1992.

Apak, Rahmi, *Yetmişlik Bir Subayın Hatıraları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1998.

Arık, Remzi Oğuz, *Coğrafyadan Vatana*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1955.

Aslanmirza, Burak, *İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Kızıl Konak Evrakı*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2021.

Âşık Paşa, *Garib-nâme*, haz. Kemal Yavuz, Türk Dil Kurumu Yayınları, İstanbul, 2000.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1997.

Atay, Falih Rıfkı, *Batış Yılları*, Dünya Yayınları, İstanbul, 1963.

Atsız, Hüseyin Nihal, *Türk Tarihinde Meseleler*, Baysan Yayınları, İstanbul, 1992.

Atsız, Hüseyin Nihal, *Türk Ülküsü*, İrfan Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Ayan, Engin, *Büyük Selçuklu İmparatorlunda Oğuz İsyanı*, Kitabevi yayınları, İstanbul, 2013.

Aydemir, Şevket Süreyya, *Suyu Arayan Adam*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995.

Aynî, M. Ali, *Milliyetçilik Tarihte ve Türklerde Din, Millet ve Milliyetçilik*, haz. İsmail Dervişoğlu. Kurtuba Yayınları, İstanbul, 2011.

Ayvazoğlu, Beşir, *Tanrıdağı'ndan Hıra Dağı'na*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2013.

Bali, Rıfat N., *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri Bir Türkleştirme Serüveni*, İletişim Yayınları,

İstanbul, 2020.

Bang, W., "Zu den Kök-Türk İnschriften der Mongolei", *Toung Pao Archives*, c. VII, Leide, 1886.

Baykara, Tuncer, *Türk Kültür Tarihine Bakışlar*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2001.

Berktay, Halil, "İktisat Tarihi: Osmanlı Devleti'nin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi Toplumsal Tarihi" *Türkiye Tarihi*, Ed.Halil Berktay Ümit Hassan vd. Cem Yayınları, İstanbul, 1997.

Berktay, Halil. "İktisat Tarihi: Osmanlı Devleti'nin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi Toplumsal Tarihi" *Türkiye Tarihi*. Ed. Halil Berktay, Ümit Hassan vd., Cem Yayınları, İstanbul, 1997.

Beşikçi, Mehmet, *Cihan Harbini Yaşamak ve Hatırlamak*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019.

Bihterin, Vural Dinçkol, Alper Işık, "1924 Anayasası Döneminde Yurttaşlık Anlayışı,"
Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi 21, 2015, ss. 13-41.

Bilig Michael, *Banal Milliyetçilik*, çev. Cem Şişkolar, Gelenek Yayınları, İstanbul 2002

Bora, Tanıl, *Cereyanlar Türkiye'de Siyasal İdeolojiler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

Bourdieu, Pierre, *Ayrım*, çev. Derua Fırat Şannan, Ayşe Günce Berkkurt, Heretik Yayınları, Ankara, 2015.

Braudel, Fernand, *II. Filipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* – c. II., çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1990.

Bulut, Halil İbrahim, "Ümmet," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 42, İstanbul, 2012, ss. 308-309.

Caferoğlu, Ahmet, *Türk Dili Tarihi*, c. II, Altınorda Yayınları, Ankara, 2015.

Cahiz, Ebu Osman Amr b. Bahr el, *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*, Türk Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1988.

Cahun, Leon, *Asya Tarihine Giriş*, Altınordu Yayınları, çev. İnan Kaya, Ankara, 2020.

Cinisli, Rasim, *Bir Devrin Hafızası*, Doğan Kitap, İstanbul, 2017.

Copeaux, E., *Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine*, çev. A. Berktay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

Çetin, Altan, *Türkistanlılık Türk Milliyetçilerinin Medeniyet Ufku*, Kırmızılar Yayınları, İstanbul, 2023.

Çınar, Metin, *Anadoluculuk ve Tek Parti'de Sağ Kanat*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

Çınar Reyhan Ünal, *Ecdadın İcadı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2020.

Çoşkun, Vahap, "Cumhuriyet Anayasalarında Vatandaşlık", *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12-13, 2008, ss.16-37.

Deleuze, Gilles, ve Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 1: Göçebebilimi İncelemesi/Savaş Makinası*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1990.

Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeolojisi II. Abdülhamid Dönemi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.

Dieckhoff, Alain ve Christophe Jaffrelot, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek: Kuramlar ve Uygulamalar*, çev. Devrim Çetinsap, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

Dinçkol, Bihterin Vural, Işık, Alper, "1924 Anayasası Döneminde Yurttaşlık Anlayışı" *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 21, 2015, ss. 13-41

Doktor Fuat, "Anadolu Duygularından," *Türk Yurdu*, 12 Aralık 1912, yıl 2, sy. 25, Tütibay Yayınları,

Ankara, 1999, c. II, s. 70-71.

Durgun, Sezgi, *Memalik-i Şahane'den Vatan'a*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

Durukoğlu, Salim, Hilal Güler, "Türkçe ile Türk Düşmanlığı Türk Şiiiri Örneği" *Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi* 2, sy. 1, 2018, ss. 280-300.

Durukoğlu, Salim, Hilal Güler, "Türkçe ile Türk Düşmanlığı Türk Şiiri Örneği" *Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi* 2, sy. 1, 2018, ss. 280-300.

Ebu Osman Amr b. Bahr el Cahiz, *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*, Türk Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1988.

Ebul Gazi Bahadır Han, *Şecere-i Terakime (Türkmenlerin Soykütüğü)*, haz. Zulal Kargı Ölmez, Simurg Yayınları, Ankara 1996.

Emiroğlu, Kudret, Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim Sanat Yayınları, Ankara 2003.

Ercilasun Ahmet Bican, *Türk Kağanlığı ve Bengü Taşları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016.

Ercilasun Ahmet Bican, *Bengü İl Tuta Olurtaçı Sen*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2021.

Erdem, Yahya, "1688 Yılında Venedik'te Basılan Arap Harfli Türkçe Durub-ı Esmâl Kitabı" *Müteferrika'nın İzinde*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2021.

Ertürk, Recep, "Millet," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 30, Ankara, 2020.

Esin, Emel, *Türk Kozmolojisine Giriş*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001.

Faruk Sümer, "Oğuzlar" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul, 2007, ss. 325-330.

Fazlıoğlu, İhsan, *Kayıp Halka*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2014.

Findey, Cartey V., *Dünya Tarihinde Türkler*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012.

Firdevsi, *Şeyhname*, c. I, çev. Necati Lugal, Kenan Akyüz, Millî Eğitim Yayınları, Ankara, 1992.

Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2022.

Galanti, Avram, "Türk Adının Menşei Etrafında," *Yeni Mecmua*, sy. 37, Mart 1918, s. 207.

Galip, Reşid, "Halka Doğru" *Halka Doğru Mecmuası*, 11 Ocak 1914, yıl 1, sy. 38.

Gibb, Hamilton ve Harold Bown, *Islamic Society and the West (Vol. I)*, Oxford University Press, Londra, 1969.

Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 1: Göçebebilimi İncelemesi/Savaş Makinası*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 1990.

Gökalp, Ziya, "Türk Devletinin Tekamülü 2", *Küçük Mecmua*, Pankuş Yayınları, c. I, haz. Şahin Filiz, Ankara, 2022.

Gökalp, Ziya, *Kızılelma*, yay.haz. Hikmet Tanyu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976.

Gökalp, Ziya, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, haz. İbrahim Kutluk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976.

Gömeç, Sadettin, *Kök Türk Tarihi*, Türksoy Yayınları, Ankara, 1997.

Gündüz, Tufan, "Osmanlı Tarih Yazıcılığında Türk ve Türkmen İmajı", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları*, 1988, S, 7.ss.85-92.

Güvahi, *Pend-name*, haz. Mehmet Hengirmen, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara,1983.

Güvenç, Bozkurt, Gencay Şaylan, İlhan Tekeli, Şerafettin Turan, *Türk İslâm Sentezi*, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1991.

Güvenç, Bozkurt, *Türk Kimliği*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2003.

Halil, Mükrimin. "Milli Tarihimizin İsmi," *Anadolu Mecmuası* (1 Nisan 1924), yay.haz. Arslan Tekin, Ahmet Zeki İzgöer, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Harmann, U.W., "İdeoloji and History, İdentity and Alterity: The Arap İmage of the Türk from the Abbasids to Modern Egypt," *International Journal of Middle East Studies*, c. 20, 1998, ss. 175-196.

Hassan, Osmanlı, *Örgütlü-İnanç-Davranıştan Hukuk-İdeoloji'ye*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Hassan, Ümit, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Kuram Yayınları, İstanbul, 2008.

Hassan, Ümit, *Osmanlı, Örgütlü- İnanç- Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Hunkan, Ömer, *Türk Kakanlığı (Karahanlılar)*, IQ yayınları, İstanbul 2011.

İbn Fadlan, *Seyahatname*, çev. Ramazan Şeşen, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1995.

İnalcık, H. "The Meaning of Legacy: The Ottoman Case", *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and Middle East*, Ed. Carl Brown, Columbia University Press, USA, 1996.

İnalcık, Halil, *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2016.

İnan, Abdülkadir, "Ulus Terimi Üzerine", *Makaleler ve İncelemeler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1987.

Kabaklı, Ahmet, *Temellerin Duruşması*, c. I, Türk Edebiyatı Vakfı, İstanbul 2008.

Kadıoğlu, Ayşe. *Vatandaşlığın Ulustan Arındırılması: Türkiye Örneği*, Metis Yayınları, İstanbul, 2006.

Kadri, Hüseyin Kazım, *Türk Lügati*, c. II, Devlet Matbaası, İstanbul, 1928.

Kafadar, Cemal, *Kendine Ait Bir Roma*, Metis Yayınları, İstanbul, 2017.

Kafesoğlu, İbrahim, *Türk İslâm Sentezi*, Aydınlar Ocağı Yayını, İstanbul, 1985.

Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1989.

Kaplan, Mehmet, *Nesillerin Ruhu*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1967.

Kaplan, Ramazan, "Muallim Naci'nin Bir Trajedi Denemesi Gazi Ertuğrul Bey," *İlmi Araştırmalar*, S. 7, 1999, ss. 135-146.

Kara, Gülnür, "Zhou Tarihi'nin Türkler Bölümü Üzerinde Metin Çalışması," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4, 2015, ss.542-562.

Karadeniz, Ahmet, "İslâm Kaynaklarında Türk İmajı ve Onun Değişimi," *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1, ss.25-36.

Karataş, Murat, "II. Dünya Savaşı Yıllarında Türkçü Dergiciliğin Bir Örneği olarak Gök-Börü Dergisi," *JUHİS*, sy. 2/1, 2019, ss.134-153.

Karpat, Kemal H., "Osmanlı Devleti'nde Toprak Esasına Dayalı Türk Milli Kimliğinin Oluşumu," *Osmanlı'da Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2017.

Kâşgarlı Mahmud, *Dîvânu Lugâti't-Türk*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005.

Kazım Nabi, "Türkçe mi Osmanlıca mı?" *Genç Kalemler Dergisi* (Tıpkı Basım), haz. İsmail Parlatır, Nurullah Çetin, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2019.

Kerestecioğlu, İnci Özkan, "Milliyetçilik," *19 Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, der. H. Birsen Hekimoğlu (Örs), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2021, s. 315-316.

Kılıç, Murat, "Allah, Vatan, Soy, Milli Mukaddesat," *Türk Milliyetçiler Derneği (1951-1953)*, İletişim

Yayınları, İstanbul, 2016.

Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alâ'i*, Hazırlayan Mustafa Koç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014.

Killi, Suna ve Şeref Gözübüyük, *Sened-i İttifak'tan Günümüze Türk Anayasa Metinleri*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2006.

Kitapçı, Zekeriya, *Orta Doğu'da Türk Askeri Varlığının İlk Zuhuru,* Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1987.

Koca, Salim, "Türk Adının Ortaya Çıkışı," *Türk Yurdu Dergisi*, sy. 308, Nisan 2013, (https://www.turkyurdu.com.tr/yazar-yazi.php?id=701, Erişim 20.03.2023)

Koçak, Cemil, "Tek-Parti Döneminde Gayri Müslim Azınlıklar Hakkında Açılan Türklüğü Tahkir Davaları," *Ayın Karanlık Yüzü*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2019.

Kolektif, *Türk Tarihinin Anahatları*, haz. Şemsettin Günaltay, Devlet Matbaası, İstanbul, 1930.

Koseleck, Reinhart, *Kavramlar Tarihi*, çev. Atilla Dirim, İletişim Yayınları, İstanbul 2009.

Köprülü, Fuat, "Eski devirlerde Türkü Nasıl Telakki Ederlerdi?," Orhan Köprülü, *Köprülü'nün Edebi ve Fikri Makalelerinden Seçmeler*, Millî Eğitim Yayınevi, İstanbul, 1972.

Köprülü, Orhan, *Köprülü'nün Edebi ve Fikri Makalelerinden Seçmeler,* Millî Eğitim Yayınevi, İstanbul, 1972.

Köprüzade Mehmet Fuat, "Edebiyatımızda Milliyet Hissi," *Türk Yurdu*, yıl 2, sy. 44, 24 Temmuz 1913, Tütibay Yayınları, Ankara, 1999, ss. 359-364.

Köroğlu, Erol, *Türk Edebiyatı ve I. Dünya Savaşı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

Köroğlu, Erol, *Türk Edebiyatı ve I. Dünya Savaşı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Köseoğlu, Nevzat, *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1998.

Köseoğlu, Nevzat, *Milli Kültür Mozaik Kültürler ve Bölücüler*, Türk Ocakları Ankara Şubesi Yayınları, Ankara, 2004.

Lee, Joo-Yup, "The Historical Meaning of the Term Türk and the nature of the Turkic İdentity of the Chinggisid and Timurid Elites in Post-Mongol Central Asia", *Migration And Nation- Buılding ın Central and Western Asia: Turkic Peoples And Their Neighbours (I)* Ed. Lars Peter Laamann, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2016.

Lehcetü'l Lugat, yay.haz. Ahmet Kırkkılıç, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.

Levent, Agah Sırrı, *Gazavat- Nameler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavatnamesi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2000.

Linddisfarne, Nansy, *Elhamdulillah Laikiz*, çev. Selda Somuncuoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Lindler, Rudi Paul, *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, çev. Müfit Günay, İmge Kitabevi, Ankara, 2000.

Maraşlıoğlu, Kazım Nabi, "Türk Yurdu: Türk Oğluna Edirne'den," *Halka Doğru Mecmuası*, sy. 23, 25 Eylül 1913, haz. Abdullah Gündoğdu, Cafer Güler, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2023.

Marco Polo, *Seyahatname*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2019.

Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi* c. 4, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, Devre 4, İçtima Senesi 1, C. 1, İnikad 12, 19 Şubat 1336, s. 136.

Melikof, İrene, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, Cem Yayınevi, İstanbul, 1993.

Meninski, François a Mesgnien, *Thesaurus Linguarum Orientalium Turcicae - Arabicae - Persicae - Lexicon Turcico - Arabico - Persicum*, c. 1, Simurg Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Meriç, Cemil, *Umrandan Uygarlığa*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1978.

Mutlu, Sevda, "Atatürk'ün Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Geçişte Rejim Stratejileri, Atatürk'ün TBMM Açılış Konuşmalarının İçerik Analizi," *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 30, sy. 90, 2014, ss. 83-114.

Nabi, Kazım, "Türkçe mi Osmanlıca mı?," *Genç Kalemler Dergisi* (Tıpkı Basım), haz. İsmail Parlatır, Nurullah Çetin, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2019.

Namık Kemal, *Vatan Yahut Silistre*, haz. Sabahattin Çağın, Akademi Kitabevi Yayınları, İzmir, 1996.

Namık, Hüseyin, "Türk Kelimesinin Menşei," *Dergâh*, 1921, c. 1, der. Arslan Tekin, Ahmet Zeki İzgöer, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2014.

Nevai, Ali Şir, *Muhakemetü'l-Lugateyn*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1996.

Nietzsche, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, Ara Yayınları, İstanbul 1990.

Nizam'ül Mülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2017.

Nur, Rıza, *Uğuz Kağan Destanı*, haz. Levent Gündüz, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2022.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Babailik," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 4, İstanbul, 1991.

Oran, Baskın, "Türk Teriminin Öyküsü", *21. Yüzyılda Milliyetçilik- Teori ve Siyaset*, ed. Elçin Aktoprak & A. Celil Kaya, İletişim Yayınları, İstanbul 2016, ss. 249-272.

Oran, Baskın, *Türkiye'de Azınlıklar, Kavramlar, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

Orkun, Hüseyin Namık, *Eski Türk Yazıtları*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1986.

Ortaylı, İlber, "Osmanlılarda Millet Sistemi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 30, Ankara, 2020, ss.64-70.

Ögel, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi*, c. 1, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1993.

Öz, Mehmet, "Reaya", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2007, ss. 490-493.

Özal, Turgut, *Turkey in Europe and Europe in Turkey*, K. Rustem & Brother, Northern Cyprus, 1991.

Özbaran, Salih, *Bir Osmanlı Kimliği 14-17 Yüzyıllarda Rum /Rumi Aidiyet ve İmgeleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2017.

Özdoğan, Günay Göksu, *Turan'dan Bozkurt'a*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

Özel, İsmet, *Kalın Türk, Medeniyetler Çatışması Üzerine*, Şule Yayınları, İstanbul, 2006.

Pala, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, c. 2, Kapı Yayınları, İstanbul, 2011.

Parla, Taha, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, c. 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Redhouse, Sir James William, *Lexicon, English and Turkish*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978.

Rothacher, Erich, *Tarihselcik Sorunu*, çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1990.

Said, Edward, *Oryantalizm*, çev. Nezih Uzel, İstanbul, İrfan Yayınları, 1995.

Salahî, "Başlıksız," *Malumat*, Nr: 152, 17 Eylül 1314 (29 Eylül 1898).

Seçkin, Süheyla, "İctihat Mecmuası (101-200), İnceleme ve Seçilmiş Metinler," Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 1990.

Selçuk, Ekin Kadir, *Mücadeleciler Mücadele Birliği (1964-1980)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021.

Selvi, Haluk, *Milli Mücadele'de İlk İşgaller ve İlk Direniş*, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2018.

Sevindik, A., "İslâm ve Türk Alemi" *Sırat-ı Müstakim Mecmuası*, 31 Aralık 1908, c. 1, sy. 19, haz. İskender Türe, Bağcılar Belediyesi Yayınları, İstanbul 2012, ss. 285-287.

Sir James William Redhouse, *Lexicon, English and Turkish*, Çağrı Yayınları, 1978, s. 536

Sivrioğlu, Ulaş Töre, "Aryan Teorisi ve Türk Tarih Tezi," *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 2, sy. 6, 2015, ss. 2-27.

Southgate, H., *Narrative of a tour through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia*, c. 1, London, 1860.

Spohn, Margaret, *Her Şey Türk İşi Almanların Türkler Hakkında 500 Yıllık (Önyargıları)*, çev. Leyla Serdaroğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.

Sümer, Faruk, *Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1999.

Sümer, Faruk, "Oğuzlar," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33, ss. 325-330.

Şeker, Nesim, "Türklük ve Osmanlılık Arasında: I. Dünya Savaşı Sonrası Türkiye'de Milliyet Arayışları ya da Anasır Meselesi," *İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye'de Etnik Çatışma*, der. Eric Jan Zürcher, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 166-172.

Şemseddin Sami, *Kamus-u Türki*, İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul, 2019.

Şemseddin Sami, *Kamusü'l Âlâm*, c. III, Mihran Matbaası, İstanbul, 1306 (Hicri).

Şeyhülislam Mehmet Esat Efendi, *Lehcetü'l Lugat*, haz. Ahmet Kırkkılıç, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.

Şirin Selçuk, Funda, "Türk Aydınının Anadolu'ya Yönelmesinde Balkan Savaşlarının Rolü", *Tarih İncelemeleri Dergisi* XXVIII, sy. 2, 2013, s. 523-548.

Şirin İbrahim, Vardar Sinan, "Tarihin Ekranı: Tarihsel İçerikli Televizyon Yapımlarının Kritiği" *Televizyon Çalışmaları*, der. Mert Gürer, Der Yayınları, İstanbul 2017, ss. 21- 67.

Taneri, Aydın, *Türk Kavramının Gelişimi*, Ankara Üniversitesi TİTE Yayınları, Ankara, 1983.

Tapper, Richard, *İran'ın Sınır Boylarında Göçebeler*, çev. F. Dilek Özdemir, İmge Yayınevi, Ankara, 2004.

Taş, İsmail, *Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji*, Kömen Yayınları, Konya 2002.

Taştan, Yahya Kemal, *Balkan Savaşları ve Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2017.

TBMM Zabıt Ceridesi, İkinci İçtima, 24.4.1336 Cumartesi, s. 8-30.

Tezcan, Semih, "Gibt es einen Namen Kök-Türk wirllich?," *Turkische Sprachen und Literaturen, Materialien der ersten Deutschen Turkologen Konferenz*, İmgeborg Balauf, Klaus Kreiser, S. Tezcan, Wiesbaden 1990.

Tezcan, Semih, "Tonyukuk Yazıtında Birkaç Düzeltme", *Belleten Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, c. 23-24, 1976, ss. 173-181.

Tietze, Andreas, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, c. 7, TÜBA Yayınları, ss. 182-183.

Timur, Taner, *Osmanlı Kimliği,* İmge Kitapevi, Ankara, 2000.
Timur, Taner, *Osmanlı Kimliği*, İmge Kitapevi, Ankara, 2000.
Topçu, Nurettin, "Bizde Milliyet Hareketleri," *Hareket*, Nisan 1939,sy. 3, s. 78-79.
Topçu, Nurettin, "Millet Ruhu ve Milli Mukaddesat," *Hareket*, Haziran 1948, ss. 16, 4-6.
Toprak, Zafer, *Türkiye'de Milli İktisat*, Doğan Yayınları, İstanbul, 2017.
Turan, Osman, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, c. 1-2, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1993.
Uçman, Abdullah, "Ali Suavi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 2, İstanbul, 1989, ss. 445-448.
Ulucutsoy, Hasan, "Türk Savaş Edebiyatı ve Propaganda (1828-1912)," Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2019.
Ulvi, İzzet, "Türklük Duygusu Osmanlılık Fikrine Mani Mi?," *Türk Yurdu Dergisi* 2, sy. 16, Tütibay Yayınları, Ankara 1999, c. 2, s. 268-269.
Unat, Faik Reşit. "Ne Mutlu Türküm Diyene," *Türk Dili Dergisi* XIII, sy. 146, 1963, ss. 77-78.
Ülgener, Sabri, *Zihniyet Aydınlar ve İzmler*; Mayaş Yayınları, Ankara, 1983.
Ünlü, Barış, *Türklük Sözleşmesi*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2018.
Üstel, Fusun, *Makbul Vatandaşın Peşinde*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
Yazıcı Serkan, "II. Meşrutiyet Döneminde Türkçülük Tartışmaları: Yeni Bir İdeolojinin Keşfi", *Altay Communities Histoy Issues*, Editörs İlhan Şahin, Han Woo Choi vd, İstanbul Esnaf ve Odalar Birliği Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 263-279.
Yıldız, Ahmet, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
Yusuf Has Hâcib, *Kutatgu Bilig*, çev. Reşit Rahmeti Arat, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1991.

TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E MİLLET (ÜMMET, KAVİM, IRK, CİNS)

MEHMET KAAN ÇALEN*

* 2004 yılında Trakya Üniversitesi, Tarih Bölümü'nden mezun oldu. 2008 yılında Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı'nda yüksek lisansını, 2013 yılında da aynı anabilim dalında doktorasını bitirdi. 2018 yılında Atatürk İlkeleri ve Cumhuriyet Tarihi Bilim Dalı'nda Doçent unvanını aldı. Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Modern Türk düşüncesi, siyasî fikir akımları, kimlik, modernleşme, Türk tarih yazımı ve tarih düşüncesi gibi konular akademik ilgi alanlarını teşkil etmektedir. "II. Meşrutiyet Döneminde Türk Tarih Düşüncesi", "Osmanlıcılık ve İslâmcılık Karşısında Türkçülük", "Modern Türk Düşüncesinde Milliyetçilik" "Modern Türk Düşüncesine Derkenar Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp", "Tarih ve Kimlik", "Atsız ve Irkçılık" isimli kitapları ile çeşitli dergi, gazete ve internet sitelerinde yayımlanmış yazıları vardır. Evli ve bir çocuk babasıdır.

Latince "doğmak" anlamındaki *nasci* kelimesinden gelen *nation*, doğa (*nature*) ile aynı kökeni paylaşmakta[1] ve Türkçede millet ve ulus sözcükleriyle karşılanmaktadır. Kavramı tanımlayıp millet ve milliyetçilik olgularını açıklamaya çalışan kuramların ve tipolojilerin çeşitliği[2] de göstermektedir ki *nation* sosyal bilimlerin en karmaşık kavramlarından birisidir. Bu karmaşa kavramın Batı dışı dünyaya ithal ve tercüme edilmesiyle birlikte daha da artmıştır.

Modernist milliyetçilik kuramcıları tabii olarak olgunun ve kavramın yeniliğini, gençliğini, modernliğini öne çıkarırlar. Bu konuda en bilinen örnek, "Uluslar tarihte oldukça yenidir" diyen Ernest Renan'dır sanırım. Renan milletlerin sadece tarihselliğini ve yeniliğini değil, sınırlarını da görünür kılmaya çalışır. Ona göre "Uluslar sonsuz değildir. Başladılar ve bitecekler."[3] Elie Kedourie de milletin modern anlamını 18. yüzyılın sonunda kazandığını söyler.[4] Meşhur milliyetçilik kuramcılarından Eric Hobsbawm, milletin "*en temel karakteristiği*" olarak "modernliğini" vurgular ve "çok genç bir kavram" olduğunu dile getirir. Mesela "İspanya Akademi Sözlüğü"nde, 1925 yılına kadar "millet"in kesin bir tanımının yapılmamış olmasını bu hususta delil olarak ileri sürer.[5] En önemli ve en etkili modernist kuramcılardan birisi olan Ernest Gellner de bu bağlamda milletlerin oluşumunu sanayi toplumunun türdeşlik ihtiyacıyla açıklar ve milletleri milliyetçiliklerin yarattığını, yani milliyetçiliklerin milletlerden önce geldiğini iddia eder.[6] Ancak olgunun, kavramın ve sözcüğün modernliği tartışmalıdır. Kavram geçmişte *gens* gibi başka sözcüklerle temsil edildiği gibi *nation* sözcüğü de Latince metinlerde 13. yüzyılın sonlarından itibaren gözükmeye başlıyordu.[7] Nitekim Raymond Williams, sözcüğün 13. yüzyılın sonlarından itibaren "ırksal bir grup" anlamında İngilizcede de yaygın kullanıldığını, dolayısıyla modern siyasal anlamını kazandığı tarihi tam olarak tespit etmenin zor olduğunu ifade eder.[8] Etno-sembolist yaklaşımın en

1. Andrew Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, çev. Hayrettin Özler (Ankara: Adres Yay., 2015), 341; Tom Nairn, *Milliyetçiliğin Yüzleri*, çev. Seda Kırdar ve Mehmet Ratıp (İstanbul: İletişim Yay., 2015), 35; Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: İletişim Yay., 2018), 265.

2. Milliyetçilik kuramları için bkz. Umut Özkırımlı, *Milliyetçilik Kuramları Eleştirel Bir Bakış* (Ankara: *Doğu Batı* Yay., 2009).

3. Ernest Renan, *Ulus Nedir?*, çev. Gökçe Yavaş (İstanbul: Pinhan Yay., 2016), 34-51.

4. Elie Kedourie, *Avrupa'da Milliyetçilik*, çev. M. Halûk Timurtaş (Ankara: Devlet Kitapları, 1971), 1-11.

5. E.J. Hobsbawn, *Milletler ve Milliyetçilik*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2006), 29-33.

6. Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra Ersanlı ve Günay Göksu Özdoğan (İstanbul: Hil Yay., 2008), 116-118, 137-138.

7. Michel Bouchard ve Gheorghe Bogdan, "From barbarian other to chosen people: the etymology, ideology and evolution of 'nation' at the shifting edge of medieval Western Christendom", *National Identities* 17, sy. 1 (2015), 1-23.

8. Williams, *Anahtar Sözcükler*, 257.

önemli temsilcisi Anthony Smith ise modernist kuramı tümden reddetmemekle birlikte belli açılardan eleştirerek milletlerin oluşumundaki tarihsel devamlılığın ve etnik temellerin altını çizer.[9]

Kavramı ortaya çıkaran ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel süreçler[10] Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşanmadığı yahut sınırlı ve gecikmiş bir şekilde yaşandığı için *nation*'ın Türkçedeki durumu daha da karmaşıktır. Batının ürettiği yeni kavramlara karşılık bulmak modern Türk düşüncesinin temel meselelerinden birisidir ki Niyazi Berkes *civilisation*, "*-culture*, *societé* gibi batılı kavramlara karşılık bulma meselesinden bahisle ne "kavramın", ne kavramın karşılığı olan "anlamın", ne de anlamı dil ile bildirme aracı olan "sözcüğün" Osmanlı dünyasında mevcut olduğunu belirtir.[11] Berkes'in tespiti tabii ki *nation* için de geçerlidir. Bu çalışmada, birincisi "gösteren-sözcük-lafız" ikincisi ise "gösterilen-kavram-mefhum-anlam" düzleminde olmak üzere meseleyi *nation* özelinde ele alarak "millet"in Türkiye'deki arkeolojisine ve soykütüğüne dair bir çerçeve çizmeyi deneyeceğim.

GÖSTEREN/SÖZCÜK/LAFIZ DÜZLEMİNDE MESELE: *NATION*'A KARŞILIK BULMAK

Bugün *nation* mukabilinde millet veya ulus kelimeleri kullanılmaktadır, ancak kavramın Osmanlı-Türk kamuoyunda belirmeye başladığı ilk günlerden itibaren ümmet, kavim, ırk, cins gibi kelimeler de aday olmuştur. O günlerdeki kafa karışıklığını yansıtan, daha önemlisi o dönemin metinlerine bugünden bakınca büyük bir belirsizlik yaratan bu durum Türk aydınlarını 1860'lardan itibaren meşgul etmiş ve çeşitli rahatsızlıklara yol açmıştı.[12] Konunun ilk etapta ağırlıklı olarak, *nation* mukabilinde "millet" ve "ümmet" kelimelerinden hangisini kullanmanın doğru olacağı meselesi etrafında döndüğü görülmektedir. *Nation*'dan önce millet kelimesi ile din, şeriat, mezhep; ümmet ile ise aynı dili konuşan insanlar, kavim kastedilmekteydi.[13] Mesela *Vankulu Lügati*'nde "el-millet"in anlamı, "dine ve şeri-

9. Anthony Smith, *Etno-Sembolizm ve Milliyetçilik*, çev. Bilge Firuze Çallı (İstanbul: Alfa Yay., 2017).

10. Söz konusu süreçlere dair bkz. Besim F. Dellaloğlu, *Poetik ve Politik* (İstanbul: Timaş Yay., 2020), 21-31, 57-61, 205-223, 235-253, 265-312.

11. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: *Doğu Batı* Yay., 1978), 254.

12. Mümtaz'er Türköne, *Siyasi Bir İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu* (Ankara: Lotus Yay., 2003), 227-231; David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, çev. Zeki Doğan (İstanbul: Fener Yay., 1998), 33-38. Bu konuda geniş bir değerlendirme için bkz. Ahmet Demirhan, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiyatın Seyri, Şarkiyatçılığın Menzili* (İstanbul: Dergâh Yay., 2022), 207 vd.

13. Meninski'nin 1680'de basılan *Thesaurus* isimli sözlüğünde milletin birincil anlamı olarak yine din verilir, ancak ikincil olarak *populus*, *gens*, *natio* anlamları da sıralanır. Demek ki daha o tarihlerde milletin halk, kavim, soy gibi anlamları da içkin olduğu düşünülebilir. Francisci à Mesgnien Meninski, *Thesaurus*, c. 4 (Viyana, 1680), 4883. (Meninski'ye dikkatimi çeken Göktürk Ömer Çakır'a bu vesileyle

ate ıtlâk olunur" şeklinde açıklanmaktaydı.[14] Fakat 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren "millet"in giderek geleneksel anlamı dışında, *nation* mukabilinde kullanılmaya başlandığı ve bu hususun dilbilimsel anlamda bazı sıkıntılar yarattığı anlaşılmaktadır. Mesela Namık Kemal, ümmet ve millet kelimelerini yanlış kullandıkları için devlet ricalini eleştirmekte[15] ve "Bâb-ı Âli hâlâ ıstılâhât-ı siyâsetten hiçbirinin doğruca tercümesine muktedir olamadı, ümmetle milletin farkını bilmiyor" demekteydi.[16] Bu eleştiriden, *nation*'un bir sorun hâline geldiği, yani "millet"in *nation* istikametinde ilerlemeye başladığı anlaşılmaktadır. Fakat şunu da belirtmelidir ki siyasi terminolojideki karmaşadan yakınan Namık Kemal'in yazılarında da millet, ümmet, kavim, cins yahut milel, ümem, akvam, ecnas birbirine karışır.[17]

Konuyu, devrin çok yönlü aydınlarından birisi olan Şemseddin Sami üzerinden takip etmek öğretici olabilir.[18] *Kamûs-i Türkî*'nin "millet" ve "ümmet" maddeleri tartışmaların kaynağı hakkında bir fikir vermektedir. Şemseddin Sami, *Kamûs-ı Türkî*'nin söz konusu maddelerinin altına şerh düşerek, "bir lisânla mütekellim insanların mecmûu" manasındaki "ümmet" ile "bir din ve mezhepte bulunan cemaat" demek olan "millet" kelimelerinin "bir galat-ı meşhur" ve hatta "bir galat-ı fahiş olarak" yer değiştirmesinden şikâyetçi olmakta ve bu anlam kaymasının önüne geçmek istemektedir. "Millet-i İslâmiye"nin bir ve tek, "ümem-i İslâmiye" yani İslâm'a tabi olan akvamın ise çok ve çeşitli olduğunu belirten Şemseddin Sami, "milel-i İslâmiye" ve "ümmet-i İslâmiye" tabirleri yerine "ümem-i İslâmiye" ve "millet-i İslâmiye" tabirlerinin doğru olduğunu ifade etmekte ve benzer şekilde "millet-i Osmaniye" ve "Türk milleti" yerine de "ümmet-i Osmaniye" ve "Türk ümmeti" tabirlerinin kullanılmasını teklif etmektedir.[19] Görüldüğü gibi mesele, *nation*

---

teşekkürlerimi arz ederim.) Nitekim kökeninde konuşmak, söylemek, söz gibi anlamlar bulunan milletin İslâmi kaynaklardaki kullanımlarında, din ve şeriatla birlikte "bir toplumun etrafında birleştiği" ilkelere de işaret ettiği, hatta hadislerde "doğuştan getirilen özellikler ve fıtrat" anlamında da kullanıldığı, dolayısıyla doğrudan olmasa bile *nation*'la ilişkilendirilebilecek bir çağrışıma açık bir kapı bulunduğu anlaşılıyor. Bkz. Recep Şentürk, "Millet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 30 (Ankara, 2020), 64-65. Bu bağlamda Avram Galanti şöyle der: "Fikrime göre 'millet' kelimesi 'din'den ziyade 'lisan' ve bit'teşmil bir lisan tekellüm eden bir grubu ifade eder." Avram Galanti, *Türklük İncelemeleri* (İstanbul: Yeditepe Yay., 2005), 116. Ümmet kelimesi için bkz. Halil İbrahim Bulut, "Ümmet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul, 2012), 308-309.

14. Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*, 2 c., yay.haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2015), 1956.

15. Türköne, *Siyasi Bir İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, 227.

16. Namık Kemal, *Hürriyet*, 17 Receb 1285, 4.

17. Bkz. Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yay., 2005). Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan ve İrfan Erdoğan (İstanbul: İletişim Yay., 2002), 361-364.

18. Şemseddin Sami'den yoğun alıntılar içeren bu kısmı doğrudan şu çalışmamdan aldım: Mehmet Kaan Çalen, *Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018), 30-34.

19. Şemseddin Sami, *Kamûs-ı Türkî* (Dersaadet, 1317), 163, 1400.

mukabilinde hangi kelimenin kullanılacağıyla ilgilidir. Ancak "galat-ı meşhur" deyiminden de anlaşılmaktadır ki "millet" kelimesi bu vadide epey yol almıştır.

Şemseddin Sami hemen bütün sözlük çalışmalarında aynı ikazı yapar ve *nation* mukabilinde "ümmet"in kullanılmasını ister. Kendi yazılarında da bu çerçevenin dışına çıkmaz. Mesela Türklerden bahsederken –özellikle sadece Osmanlı Türklerinden değil bütün Türklerden bahsederken– Türk ümmeti tabirini tercih eder. Çeşitli durumlarda, "Türk ümmeti" içinde belirli bir Türk grubunu, mesela "Türk ümmeti şuabâtından bir büyük kavim" şeklinde tarif ettiği Türkmenleri kastederken[20] kavim ve cins kelimelerini de kullanır, fakat Türk ve millet kelimelerini yan yana getirmemeye özen gösterir. Ancak mesele sadece *nation*'a tekabül edecek doğru kelimeyi bulmaktan, ümmet ve millet kelimelerini yerli yerinde kullanmaktan ibaret değildir. Çoğu zaman birbirlerinin yerine rahatlıkla kullanılabilen kavim, ırk, cins gibi ilgili diğer kavramları da meseleye dahil ederek bunların sınırlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini tayin etmek de gereklidir.

Kamûs-i Türkî'de "*millet*"in karşısına "din, mezheb, kîş" kelimelerini yazan Şemseddin Sami, "Din ve millet, ikisi birdir" açıklamasını da yapar. İkinci olarak "bir din ve mezhepte bulunan cemaat"i millet olarak tanımlar ve "millet-i İslâm" örneğiyle milleti görünür kılar.[21] *Resimli Kamûs-i Fransevî*'de *nation*'u "bir lisânla mütekellim ve bir nev ahlâk ve âdâtla mütehallik cemâat-i kesire" şeklinde tercüme ederek "millet, ümmet, kavim, tâife" kelimelerini muadilleri meyanında sayar.[22] Ancak *Kamûs-i Fransevî*'de aynı tanımı verip, karşılıklardan milleti çıkarır ve bildik "Millet kelimesinin bu makamda istimâli galat-ı meşhurdur" uyarısını koyar.[23] Sözlüğün 1898 tarihli ikinci baskısında "Yeniden tahrir derecesinde tashîh ve ilâveler ile ikmâl olunmuştur" notu olsa da *nation* maddesi aynen kalır.[24] *Küçük Kamûs-i Fransevî*'de "ümmet (millet), kavim, tâife" kelimelerini *nation*'un karşısında sıralar.[25] *Türkçeden Fransızcaya Kamûs-i Fransevî*'de ise "din, dinî doktrin ve dinî topluluk" olarak anlamlandırdığı millet için Fransızca *nation* kavramını kullanır, fakat "yanlış olarak ümmet yerine kullanıldığı" uyarısını tekrar eder.[26]

"Din ve millete mensup ve müteallik" anlamını verdiği "millî" kelimesini, "âdâb-ı millîyemiz" tamlamasıyla örnekler. Yine yanlış olarak kelimenin "Macarların millî kıyafetleri" örneğinde olduğu gibi "bir kavim ve cinsiyyete mensûb ve mü-

20. *Kamûs-ı Türkî*, 399.
21. *Kamûs-ı Türkî*, 1400.
22. Şemseddin Sami, *Resimli Kamûs-ı Fransevî*, 3. Tab'ı (İstanbul, 1318), 1517.
23. Şemseddin Sami, *Kamûs-ı Fransevi* (İstanbul, 1299), 1068.
24. Şemseddin Sami, *Kamûs-ı Fransevî*, ikinci tab'ı (İstanbul, 1315), 1247.
25. Şemseddin Sami, *Küçük Kamûs-ı Fransevî* (İstanbul, 1304), 429.
26. Şemseddin Sami, *Türkçeden Fransızcaya Kamûs-ı Fransevî* (İstanbul, 1302), 1074.

teallik" anlamında kullanıldığını belirtir.[27] *National,e* için ise "bir kavim ve ümmete mensup ve müteallik veya mahsus ve münhasır olan" dedikten sonra, Türkçesi için ilginç bir şekilde *Resimli Kamûs-ı Fransevî*'de "millî" der. *Kamûs-i Fransevî*'de ise "ümmî", parantez içinde "millî" karşılığını verir.[28] Fakat *Kamûs-i Fransevî*'nin ikinci baskısında "ümmî"yi çıkarır ve Türkçe karşılık olarak sadece "millî"yi bırakır.[29] *Küçük Kamûs-i Fransevî*'de de *national,e*'in karşısında sadece "millî" vardır.[30] *Türkçeden Fransızcaya Kamûs-i Fransevî*'de ise "millî"nin Fransızca mukabilleri *religieux, euse* ve *national,e*'dir.[31]

Kamûs-ı Türkî'de "milliyet" için "din, mezhep, millet" açıklamalarını vererek "cinsiyet ve kavmiyet" mukabilinde kullanılmasının yanlış olduğunu hatırlatır.[32] Ancak *Resimli Kamûs-ı Fransevî*'de *nationalité* mukabilinde "milliyet" ile birlikte "kavmiyet" ve "tâbiiyyet" kelimelerini de sıralar.[33] *Kamûs-ı Fransevî*'de "bir kavim ve ümmetin ahvâl ve esası, milliyet" karşılığını verir.[34] İkinci baskısında açıklamaya "kavmiyet" ve "milliyet" karşılıklarını da ekler.[35] *Küçük Kamûs-i Fransevî*'de ise tek kelimelik açıklama "milliyet"tir.[36]

"Ümmet"i "bir lisânla mütekellim insanların mecmûu" şeklinde tanımlar.[37] *Türkçeden Fransızcaya Kamûs-ı Fransevî*'de de *nation* ve *peuple* karşılıklarını vererek millet kelimesiyle olan anlam takasından bahseder.[38] Ümmet kelimesiyle çoğu zaman eşanlamlı gibi kullandığı, bu itibarla bir kafa karışıklığı da yaratan kavim kelimesini "cemât-ı beşeriyye, beynlerinde münâsebet olub bir heyet teşkil eden insanlar, küçük ümmet veya bir büyük ümmetin bir parçası" şeklinde açıklayarak bu belirsizliği ortadan kaldırır.[39] Bir yazısında da "Ümmet ile kavim kelimelerinin medlulleri arasındaki fark ise ancak maddî ve manevî büyüklük ve küçüklükten ibaret olduğundan, her bir kavimin bir ümmet olmaya çalışması tabii ve meşru bir cehttir"[40] diyerek iki kavram arasındaki münasebeti belirgin kılar ve henüz bir kavram olarak gözükmese de bu bağlamdaki "milliyetçilik"i tabii ve meşru görür.

---

27. *Kamûs-ı Türkî*, 1404.
28. *Resimli Kamûs-ı Fransevî*, 1517, *Kamûs-ı Fransevî*, 1068.
29. *Kamûs-ı Fransevî*, 1247.
30. *Küçük Kamûs-ı Fransevî*, 430.
31. *Türkçeden Fransızcaya Kamûs-ı Fransevî*, 1077.
32. *Kamûs-ı Türkî*, 1404.
33. *Resimli Kamûs-ı Fransevî*, 1517.
34. *Kamûs-ı Fransevî*, 1068.
35. *Kamûs-ı Fransevî*, ikinci tab'ı, 1247.
36. *Küçük Kamûs-ı Fransevî*, 430.
37. *Kamûs-ı Türkî*, 163.
38. *Türkçeden Fransızcaya Kamûs-ı Fransevî*, 142.
39. *Kamûs-ı Türkî*, 1113.
40. Şemseddin Sami, "Elsine-i İslâmiye", *Şemsettin Sami Süreli Yayınlarda Çıkmış Dil ve Edebiyat Yazıları*, Çeviriyazı: Yüksel Topaloğlu (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012), 211.

Ümmet ve kavim kavramlarıyla ilişkili olan iki kavram daha bulunmaktadır. Bunlardan "ırk" kelimesine "kök, asıl, bih, damar, nesil, sülale, zürriyet, neseb, cins, nevi, şube" gibi karşılıklar verir.[41] Irk ile eşanlamlı gibi gözüken "cins"i ise "soy, nesil, ırk, kavim, kabile" kelimeleriyle açıklar; örnek olarak "Arnavut cinsi" der.[42] "Cins"e Fransızca karşılık olarak *race* kelimesini verir.[43] *Resimli Kamûs-ı Fransevî*'de ise *race*'i "nesil, soy, zürriyet; cins, ırk" kelimeleriyle Türkçeleştirir.[44] *Kamûs-ı Türkî*'de "Türkleşmek"i "Türk olmak, Türk cinsiyetine dühûl etmek"; "Türkleştirmek"i "Türk etmek, Türk cinsiyetine idhâl etmek", "Türklük"ü "Türk cinsiyeti" şeklinde izah ederek cins kavramını somutlaştırır.[45] Fransızca *ethnique*'i, "bir kavmin nâm ve unvanı" olarak Türkçeye tercüme eder. *Ethnographie* ve *ethnologie* bilimlerinin nesnesinin "ümem ve akvâm" olduğunu söyler ve etnoloji için "fenn-i menşe-i akvâm" ve "mebhasü'l-ümem" der.[46]

Görüldüğü gibi Şemseddin Sami'nin terminolojisinde bugün "ümmet" kelimesiyle dile getirdiğimiz kavram "millet" kelimesiyle, "millet" ile ifade ettiğimiz olgu ise "ümmet" ile gösterilmektedir. O, bu iki kelime arasında karşılıklı anlam takasının olduğu bir dönemde bu değişimden şikâyetçi olmuş ve batılı *nation* teriminin "ümmet" kelimesiyle karşılanmasına taraftar olmuştur. Bu konuda yalnız değildir; başka sözlük yazarları da benzer uyarılarda bulunur.[47] Millet ve ümmet terimlerini izah eden bir yazıda da "Fransızca olan *nasyon/nation* kelimesini 'millet' lafzıyla tercüme galattır" denir.[48] Ancak Şemseddin Sami'nin de *nation*'ın "millet" ile karşılanmasını tenkit eden diğer isimlerin de milli, milliyet gibi kavramların açıklanmasında ve millet, ümmet, kavim, milliyet, millî kavramlarının Fransızcaya çevirisinde "galat-ı meşhur" dedikleri fiili durumun baskısı altında oldukları da hissedilmektedir. Bizatihi galat uyarısı, şikâyetçi olunan kullanımın artık yerleşmeye başladığının delilidir. Ümmet ve millet kelimelerinin *nation*'ı karşılamak konusunda bir müddet rekabet ettiği, hatta Namık Kemal örneğinde gözüktüğü üzere bir müddet birlikte kullanıldıkları ancak zamanla "millet"in yeni anlamıyla benimsendiği görülür. Şerif Mardin, millet kelimesini *nation* mukabilinde ilk kullanan ilk isimler arasında Sadık Rıfat Paşa ve Şinasi'nin isimlerini zikreder.[49]

---

41. *Kamûs-ı Türkî*, 934.
42. *Kamûs-ı Türkî*, 484.
43. *Türkçeden Fransızcaya Kamûs-ı Fransevî*, 385.
44. *Resimli Kamûs-ı Fransevî*, 1814.
45. *Kamûs-ı Türkî*, 399.
46. *Resimli Kamûs-ı Fransevî*, 992.
47. Bkz. İsmail Kara, *Bir Düşünce Tarihi Metni Olarak İstiklâl Marşı* (İstanbul: Dergâh Yay., 2021), 53; İsmail Kara, *Zafer Değil Sefer* (İstanbul: Dergâh Yay., 2018), 57.
48. "Mahsusat: Millet, Ümmet", *Hazine-i Evrâk*, Nu: 35 (1 Mayıs 1297), 558; Türköne, *Siyasi Bir İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, 228-229.
49. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 214, 304-305.

Ahmed Midhat Efendi'nin "Üss-i İnkılâb"da Osmanlılığı "millet-i muazzama-i Osmaniyye" şeklinde tanımlaması da kullanımın yerleşmesinde önemli bir merhaleyi temsil ediyor olmalıdır.[50] Fakat kavramın yolculuğunda temas edilmesi gereken en önemli uğrak, sanırım Yusuf Akçura'nın 1904 senesinde neşrettiği "Üç Tarz-ı Siyaset"tir. Akçura burada "Hükûmet-i Osmâniyye'ye tâbi' milel-i muhtelifeyi temsîl ve tevehhüd ile bir millet-i Osmâniyye vücûda getirmek"ten, "ırk üzerine müstenid bir 'Türk milliyyet-i siyâsiyyesi"nden, "bütün Müslümânları son zamânın millet kelimesine verdiği ma'na ile bir millet-i vâhide hâline koymaya çalışmak"tan bahseder.[51] Nihayet II. Meşrutiyet yıllarında Ziya Gökalp, millet ve milliyetçilikle ilgili kavramları sosyolojik bir perspektifle açık bir şekilde tanımlayarak sistematik bir tasnife tabi tutar ve böylece modern Türk düşüncesinin milliyetçilik bağlamındaki lugatçesini hazırlamış olur. Öncelikle Gökalp'in millet-ümmet değişikliği hususundaki açıklamasına bakmak faydalı olacaktır:

> *İslâmcılar diyorlar ki millet kelimesi sizin ümmet tabirine tahsis ettiğiniz mânâya delâlet eder, hattâ bu kelime Arapça'da mezhep (secde) mânâsındadır. Bu itiraza karşı denilebilir ki lisanın ekmeliyeti her kelimenin bir mânâsı, her mânânın tek bir kelimesi ve husûsîyle her mânâyı ifade edecek kelimelerin bulunmasıyla kaimdir. Bunu siz yapmasanız da lisan kendi kendine yapar. İşte bunun içindir ki bir dinle mütedeyyin olan insanların mecmûuna ümmet, bir lisanla konuşan insanların mecmûuna millet denilmeye başlanmıştır. Mademki ekseriyet bu kelimeleri bu mânâlarda istimâl ediyor, siz de bunu kabul ediniz. Istılah meselesinde müşkilât çıkarmak doğru bir hareket değildir.*[52]

Şemseddin Sami "ümmet" ile "millet" kelimelerinin "bir galat-ı fahiş olarak" yer değiştirmesinden şikâyetçi olmuş ve bu anlam kaymasının önüne geçmek istemişti. Bu durumu dilin kendi tabii gelişimi içinde değerlendiren Gökalp ise söz konusu kelimelere etimolojik olarak yaklaşmayı doğru bulmaz, bir nevi "Galat-ı meşhur, lugat-ı fasihten evladır" düsturuyla hareket eder. Gökalp, millet kelimesinin manasını tayin edebilmek için kelimeyi ırk, kavim ümmet, halk ve devlet kelimelerinden ayırmak gerektiği lüzumuna dikkat çeker.[53] Öncelikle ırkın (*race*), "fenn-i mevâşî"ye (zooloji) ait ve anatomik tipleri tayin etmek için başvurulan biyolojik bir terim olduğunu hatırlatır (Mesela atlardaki Arap ırkı, Macar ırkı, İngiliz ırkı gibi). Terimin insanların anatomik tiplerini belirlemek için kullanılmaya başlanmasıyla birlikte ise antropoloji ilmi doğar. Ancak bir toplum ve hatta aynı aile içinde bile farklı ırki

---

50. Ahmed Midhat, *Üss-i İnkilâb* (İstanbul, 1294), 8-37.

51. Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, trans. Mustafa Yeni (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2022), 15, 19.

52. Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, haz. Mustafa Koç, yay.haz. M. Sabri Koz (İstanbul, 2007), 79.

53. Ziya Gökalp, "Millet Nedir?", *İçtimâiyât Mecmuası*, sy. 3 (Haziran 1333), 148.

özelliklerin görülmesinden hareket eden Gökalp, "içtimâî bir zümre olan millet" ile ırk arasında zorunlu bir münasebet olmadığı ikazında da bulunur. "Lisanda ve teamüllerde müşterek olan bir zümre" şeklinde tanımladığı kavim kelimesini, "etni" (*éthne*) karşılığı kullanır ve bu kavramın ırk kelimesiyle karıştırıldığını ifade eder. Fransızcada daha önce ırki manasında *éthnique* sıfatının kullanıldığını, fakat Fransızların daha sonra etnografi ile antropolojiyi birbirinden ayırarak ırki manasında *raciale* ve kavmi manasında *éthnique* sıfatlarını kullandığını, İngilizlerin ise hâlâ antropoloji ile etnografiyi karıştırdığını belirtir. Gökalp, "Fikhî ve beynelmilel bir dine mensup fertlerin mecmûuna ümmet denir" demektedir. Halk (*peuple*) kelimesinin bazen kavim, bazen bir devletin tebaası, bazen de millet manasında kullanıldığını ancak kelimeye ilmi bir şekil vermek için bunu güzideler (*élite*) dışında kalan millet kısmına tahsis etmenin uygun olacağını dile getirir. Devleti ise "kendine mahsus bir hükümete, bir araziye ve bir ahaliye malik olan zümre" olarak tanımladıktan sonra devlet türlerini kavmi, sultani ve millî olarak üçe ayırır.[54] Gökalp'in oluşturduğu bu terminoloji hem Türk milliyetçiliği hem de Türk tarih yazıcılığı ve sosyolojisi için ana çerçeveyi belirlemiştir.

Son olarak "ulus" kelimesinden de kısaca bahsetmek gereklidir. Dil devrimiyle birlikte *nation* karşılığında, muhtemelen eski Türkçe bir kelime olup Moğolcadan ithal edilen "ulus" kelimesi de dolaşıma girmiş,[55] millet ile yan yana yaşamaya ve tabii ki bir başka milletleşme projesini imlemeye başlamıştır.

GÖSTERİLEN/KAVRAM/ANLAM DÜZLEMİNDE MESELE: MİLLETİ TANIMLAMAK

Ümmet ve millet kelimelerinin 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir dönüşüm sürecine girdiği, geleneksel anlamlarının tasfiye edilip muhtevalarının yeniden doldurulduğu ve bu sürecin II. Meşrutiyet yıllarında büyük ölçüde tamamlandığı anlaşılmaktadır. Ancak mesele, sadece gösteren/kelime düzeyinde seyreden, *nation* karşılığında millet kelimesinin yerleşmesiyle halledilmiş bir mahiyete sahip değildir. Asıl mesele, kelimenin işaret ederek zihne taşıdığı toplumsal olgu ile kavramın nasıl tanımlanacağı, millet olmanın kriterlerinin neler olacağı, hangi ölçülere göre bir toplumun millet olarak kabul edileceği noktasında düğümlenmektedir.

54. Gökalp, "Millet Nedir?", 148-149.

55. Elif Daldeniz-Baysan, *Kavramların Yolculuğu*, haz. Turgay Kurultay ve Yeşim Tükel Kanra (İstanbul: Metis Yay., 2022), 81.

Şemseddin Sami'nin millet ve milliyete dair Türkçe ve Fransızca sözlüklerdeki açıklamalarının, millet kelimesinin 19. yüzyılın son çeyreği itibariyle hem bir dini topluluğu hem bir siyasi topluluğu ve tabiyeti/vatandaşlığı, hem de bir dil/kültür/etnisite topluluğunu ifade etmeye başladığı anlaşılmaktadır. Nitekim *Basiret* gazetesindeki bir yazıda dünya milletlerinin, "tebaiyet, siyaset ve diyanet itibariyle üç kısma münkasim" olduğu yazmaktadır.[56] David Kushner de kelimenin bağlama göre siyasi, dini ve etnik anlamlarda kullanılabildiğini ifade eder.[57] Kavramın evrimi açısından bu üç anlam düzlemi son derece önemlidir ki Akçuraoğlu Yusuf'un 1904 yılında "üç tarz-ı siyaset" ismiyle tasnif edeceği vatandaşlığa (Osmanlıcılık), dine (İslâmcılık) ve dile/ırka/etnisiteye (Türkçülük) dayalı üç ayrı millet tasavvuruna denk düşmektedir. Ayrılıkçı milliyetçiliklerin etkisiyle çözülmeye başlayan bir imparatorluğun yöneticileri ve aydınları, parçalanmayı önleyebilmek için Namık Kemal'in tabiriyle bir "nokta-i içtima" bulmak zorundaydı.[58] Bu "nokta-i içtima"nın din mi, vatandaşlık mı, dil/etnisite mi olacağı millet kelimesinin içinin nasıl doldurulacağını ve kelimenin hangi topluluğa göndereceğini de tayin ediyordu. Bu noktada Akçura, Tanzimatçıların ve Yeni Osmanlıların lisanında millet kelimesinin tarifsiz kaldığını, manasının belirsiz olduğunu ifade ederek bu belirsizliğin biraz da şuurlu olarak bırakılmış olabileceğini belirtmektedir.[59] Bu sayede, imparatorluğun coğrafi ve demografik durumuna göre değişen bağlılık odağına, kelime de hemen uyum sağlayabilmekteydi. Osmanlıcı, İslâmcı ve Türkçü literatürlerde kelimenin medlulünün farklı olması; hem bütün Osmanlı tebaasını, hem sadece Osmanlı tebaası içerisindeki Müslüman unsurları, hem de yalnızca Türkleri işaret edecek bir esnekliğe sahip olması biraz da bu belirsizliğin mümkün kıldığı bir şeydi. Meselenin karmaşıklığı büyük ölçüde farklı beka projelerinden, imparatorluğun sürekli değişen etnik haritası sebebiyle millet tanımında farklı bağlılık noktalarının esas alınmasından ve imparatorluğun asli unsuru addedilen Türklerin kimlik tartışmalarına konu olan Osmanlı, Müslüman, Türk kategorilerinin, yani değişen bağlılık odaklarının üçünün birden merkezinde bulunmasından neşet etmekteydi. Nüfus, toprak kayıplarıyla beraber görece homojenleştikçe, aydınlarımız bu konuda daha rahat bir dil kullanmaya başlayacaktır.

Çalışmanın ikinci kısmında, *nation* karşılığında yerleşen "millet"in nasıl tanımlandığı, neyi gösterdiği, neye gönderdiğiyle ilgileneceğim ki millet, kaynak dillerde de genel geçer ve tek bir tanımı olan bir terim olmayıp muhtelif milletleş-

---

56. Nakleden Türköne, *Siyasi Bir İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, 227.

57. Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, 34.

58. Kemal, "İmtizâc-ı Akvâm", *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yay., 2005), 98.

59. Akçuraoğlu Yusuf, "Türkçülük-Türklük Fikri, Türkçülük Cereyânı, Türk Ocakları", *Türk Yılı 1928* (İstanbul, 1928), 298.

me projelerini ve millet tipolojilerini içerir. Bu bağlamda "İslâm milletinden Osmanlı milletine" ve "İslâm ve Osmanlı milletlerinden Türk milletine yahut Türk kavminden Türk milletine" şeklinde iki temel eğilim içinde kavramın İslâm milleti, Osmanlı milleti ve Türk milleti kullanımlarını ele alacağım. Daha önemlisi, kavramın, Türk milletine doğru giden evrimini tamamlandığında bile bu sefer de Türkün ve Türklüğün nasıl tanımlanacağına, yani Türk olmanın kriterlerinin ne olacağına dair farklı millet ve milliyetçilik anlayışları (etnik, sivil, ırkçı, irredentist, teritoryal, dinsel, seküler, muhafazakâr, modernist) sebebiyle belirsizliğini korumaya devam ettiğini göstermeye çalışacağım.

MİLLET-İ İSLAMİYE

Osmanlılar farklı dini ve etnik grupları "millet sistemi" adı verilen bir yapı içinde yönetiyorlardı. Sistem etnik ve dilsel değil dini bir temele dayanıyor, dolayısıyla millet kelimesi toplumsal bir kategori olarak dini cemaat anlamında kullanılıyordu. Şemseddin Sami, milletin *nation*'a karşılık olamayacağını iddia ederken kelimenin bu dini cemaat anlamından hareket ediyordu. Benzer bir şekilde devrin en önemli tarihçisi Ahmed Cevdet Paşa da kelimeyi aynı dini bağlam içinde kullanıyordu. Paşa "millet-i İslâmiyye" ile birlikte "ehl-i İslâm", "tebaa-i Müslime" gibi tamlamalara da örtük veya açık bir biz dili içinde başvuruyordu. Millet kelimesini önünde dini ve etnik bir gösteren olmaksızın tek başına, fakat "devlet ve millet" gibi tamamlayıcı öğelerle yan yana kullandığında da imparatorluğun Müslüman unsurlarını kastediyordu. Aşağıdaki örneklerin de gösterdiği üzere millet-i İslâmiye zaman olarak Osmanlı öncesine gidiyor, mekân olarak da Osmanlıları aşıyordu; yani bütün İslâm âlemi ve tarihin bütün Müslümanları millet-i İslâmiyeye dahildi:

> *Binâen alâ-zâlik bu asırda millet-i İslâmiyye üç hilâfete yani Abbâsiyye ve Emeviyye ve Fâtımiyye hilâfetlerine münkasım olup ancak siyâseten başlıca dört devlet-i cismâniyyeye yani Emeviyye ve Fâtımiyye ve Âl-i Büveyh ve Sâmâniyye devletlerine münkasım ve münşeib idi.*[60]
>
> *Millet-i İslâmiyye ulûm-ı sairede olduğu gibi ilm-i tarihde dahi bir derece-i âliyyeye vâsıl olmuş idi. Hattâ meşhur İbn Haldun vekaayi'-i târihiyyeyi muhâkeme etmek yolunu açıp bir fenn-i müstakill olmak üzere meşhur Mukaddime-i Târih'ini yazmış idi. O zamân Avrupa'da ulûm ü fünûn gereği gibi münteşir olmayıp henüz İbn Sînâ'nın ba'z-ı âsârı bi't-terceme tederrüs olunmakta idi. Millet-i İslâmiyyede hemen bin târihine kadar terakkıyyât-ı ilmiyyenin hızı kesilmemiş idi.*[61]

60. Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1, haz. Mehmet İpşirli (Ankara: TTK, 2018), 29.
61. Cevdet Paşa, *Tezâkir 40-Tetimme*, haz. Cavid Baysun (Ankara: TTK, 1991), 239.

Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye'nin zuhûruyla millet-i İslâmiyye teceddüd ederek yine hâlet-i asliyyesini buldu.[62]

Paşanın milletin sınırlarını gayrimüslim tebaaya doğru genişleten Osmanlıcı idealleri paylaşmadığı açıktır; onun "millet"i Müslümanlardan ibarettir. Mesela Islahat Fermanı'nın Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında hukuki eşitlik tesis etmesine yönelik Müslüman tebaada oluşan tepkiyi, onların ağzından ve hâkim millet kodu içerisinden şöyle dile getirir: "Abâ ve ecdadımızın kaniyle kazanılmış olan hukuk-ı mukaddese-i milliyemizi bugün ga'ib ettik. Millet-i İslâmiyye millet-i hâkime iken böyle bir mukaddes haktan mahrum kaldı. Ehl-i İslâma bu bir ağlayacak ve matem edecek gündür."[63]

Islahat Fermanı'na dair Reşit Paşa'nın sözlerini de şu şekilde aktarır: "Hıristiyanlar bir şey yapmamış iken bu kadar imtiyazata nâil oldukları hâlde ben bu milletten ve Devlet-i Aliyye'nin bunca senelik vükelâsından bulunduğum hâlde efkârımı serbest söyleyecek kadar imtiyazım olmasın mı?"[64]

Tezâkir'de Fuad Paşa'nın Canning'e şöyle dediği rivayet edilir: "Devlet-i Aliyye dört esas üzere müesses olup bunlar ile her nasıl istenilirse idaresi ve ilerlemesi kabil olur ve bunlardan her kangısı nakıs olur ise idâre kabil olmaz. Dört esas budur. Millet-i islâmiyye devlet-i türkiyye selâtin-i osmaniyye pâyıtaht-ı İstanbul." Cevdet Paşa da konuya küçük bir ek yapar: "Fuad Paşa'nın bu sözü doğrudur. Fakat bu kadar yüz yıldan beri millet-i hâkime olan ehl-i islâm teba'a-i gayr-i müslime ile müsavat-ı tamme hâline tenezzül ettikde acebâ dört esastan biri hedm edilmiş olmadı mı."[65]

Geleneksel zihniyet dünyasıyla çelişen Islahat Fermanı iki farklı millet tasavvurunu görünür kılmak açısından adeta bir turnusol kâğıdı işlevi görmektedir. Ayrıca fermana dönük tepkiler içerisinde bir üçüncü "millet" anlayışının nüvesi de derinden derine filizlenmeye başlamaktadır. Reşit Paşa'nın ağzından çıkan "bu millet" sadece Hıristiyanları kapsamamakla kalmaz, fazladan olarak sanki bütün Müslümanlardan ziyade Türkleri çağrıştırır; tıpkı *Tezâkir*'de geçen "uğur-ı Devlet-i Aliyye'de asıl feda-yi can eden millet-i İslâmiyye olduğundan..."[66] ibaresinde olduğu gibi. Hatta Cevdet Paşa'nın Türklerin "Devlet-i Aliyye'nin unsur-ı aslisi" olduğuna dair doğrudan adres verdiği de olur tabii ki.[67] Osmanlılara doğru genişlememekle kalmayan, Türklere doğru da daralmaya başlayan bir millet. Millet-i

62. *Târih-i Cevdet*, 34.
63. *Tezâkir* 1-12, 68.
64. *Tezâkir* 1-12, 72.
65. *Tezâkir* 1-12, 85.
66. *Tezâkir* 1-12, 81.
67. Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'ruzât*, haz. Yusuf Halaçoğlu (İstanbul: Çağrı Yay., 1980), 44.

İslâmiye'nin hâkimiyeti, Müslümanlar adına Türklerin hâkimiyeti gibidir. Türk olmayan Müslümanları dışlamayan ama İslâm milleti içinde Türklere daha asli, daha merkezi, birincil bir önem ve konum atfeden, asabiyesini Türklerde bulan bir hâkimiyet. Kafkas, Ejderhan ve Kazan ahalisinden bahsederken sadece Osmanlılarla olan din ve mezhep birliğini değil "kurb-ı mücâneset"i (cins/soy yakınlığı) de vurgulayan, bu soy birliğini hilafet, siyasi hâkimiyet ve doğal bir rızayla da ilişkilendiren[68] bir anlatım söz konusudur ki Yusuf Akçura bu sebeple Paşa'da erken ve naif bir Türkçülüğün alametlerini görür.[69]

Cevdet Paşa'da "millet"in göndergesi bulanık olduğu gibi *nation*'ın tercümesi de değişkenlik gösterir. *Tezâkir*'de *nationalité* için "ittihâd-ı kavmiyyet", *Mâruzât*'ta ise sadece "kavmiyet" açıklamasını yapar.[70] Fakat *Tarih-i Cevdet*'te milletin kullanımları çeşitlenerek Arap, Türk, Gürcü, Çerkes, Abaza milletlerinden ve aynı zamanda meşrutiyet ve cumhuriyet bahislerinde "millet meclisinden", "Fransa'da milletin içine ihtilal düşmesinden" bahsedilir. Mesela Türkler ve Araplar için Paşa şöyle der: "Arab ve Türk milletleri muktezâ-yı mevkîleri olmak üzere aralık aralık cûş u hurûşa gelerek ve seyl gibi etrâf ü eknâfa cereyân ederek bi'd-defeât âlemi istîlâ etmiş iki millet-i azîme olup..."[71]

Slav kavmi örneğinde ise kavim geniş bir "etnik kategoriyi", bir ırkı/soyu, büyük bir aileyi ifade ederken millet bu aile içindeki şubeleri temsil eder: "Dördüncüsü Islav kavmidir ki Moskov ve Leh ve Sırp ve Hırvat gibi milletlerden ibarettir."[72]

Görüldüğü üzere Cevdet Paşa'da milletin içeriği büyük ölçüde geleneksel zihniyet dünyası tarafından dini anlamıyla doldurulmakla birlikte yavaş yavaş *nation*'a, kavme/cinse ve bütün Müslümanlardan ziyade Türklere doğru da bükülmeye başlar. Milletin geleneksel dini anlamını dönüştürerek *nation* hâline getiren, bu itibarla Cevdet Paşa'dan farklı olarak millet-i İslâmiyeyi gevşek bir inananlar topluluğundan çıkararak modern millete yakın bir içerikle kullanan, İslâmcılık (ittihad-ı İslâm) fikri olmuştur. Akçura'nın bu konudaki tespiti son derece isabetlidir. Ona göre İslâmcılık, "bütün Müslümanları son zamanın millet kelimesine verdiği ma'na ile bir 'millet-i vâhide' hâline koymaya" çalışan bir tür milliyetçilikti. Bu bağlamda İslâmcılık üzerine yapılmış bir doktora tezinde "ittihad-ı İslâm fikri-

68. *Târih-i Cevdet*, 259.

69. Akçuraoğlu Yusuf, *Tarih-i Siyasî Notları: Şark Meselesine Dâir* (İstanbul, 1336), 56; Akçuraoğlu Yusuf, "Türkçülük-Türklük Fikri, Türkçülük Cereyânı, Türk Ocakları", *Türk Yılı 1928* (İstanbul, 1928), 327-328. Paşa'nın İslâmcılığı ve Türkçülüğü için bkz. Christoph K. Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat*, çev. Meltem Arun (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2000), 78-81, 208-215.

70. *Tezâkir* 21-39, 160; *Ma'ruzât*, 42.

71. *Târih-i Cevdet*, 25.

72. *Târih-i Cevdet*, 180.

nin" milliyetçi bir ideoloji, "tam karşılığının" da "İslâm milliyetçiliği" olduğu ifade edilir.[73] İslâmcıların millet kelimesini geleneksel dini cemaat anlamından daha çok batılı, *nation*'a yakın bir anlamda kullandığı açıktır. Nitekim Ernest Gellner, "Müslüman köktenciliğin altında yatan anonim bir ümmetle kendini özdeşleştirme mekanizması, modern milliyetçiliğin altında yatan mekanizmaya benzer" der.[74] Ziya Gökalp de Türkçüler ile İslâmcılar arasında İslâm ümmetçisi ve İslâm milletçisi olmak şeklinde kendi terminolojisinde anlamını bulan bir ayrım yaparak İslâmcıların İslâm milletçisi olduğunu söyler.[75]

İslâmcılar ve Türkçüler arasında II. Meşrutiyet döneminde yaşanan tartışmalara ait metinler, İslâmcı millet anlayışını çalışmak için fevkalade kıymetli malzeme sunmaktadır.[76] Evvela, İslâmcılar millet kelimesinin herhangi bir etnik göstergeyle birlikte kullanılmasına ve bir terkibe sokulmasına kesinlikle karşıdır. Bu hususta özellikle kavim ve cins kelimelerini kullanırlar ve Türkçülüğü de "dava-yı kavmiyet ve cinsiyet" veya "asabiyet-i kavmiye" olarak nitelendirirler. Ancak meselenin dilsel/sözel olmadığı, Türk milliyetçiliği yerine Türk kavmiyetçiliği demek suretiyle halledilemeyeceği ortadadır. Âkif ve Ahmed Naim gibi en önde gelen İslâmcılara göre, İslâm'da "kavmiyet" yoktur, "kavmiyetçilik" dinen yasaktır. Onlar İslâm milletini bölecek dil/etnisite temelli milliyetçilikleri kavmiyet/asabiyet kategorisi altında yasaklı bir yere doğru sürerken dinsel temelli farklı bir millet/milliyetçilik tasarlar. Buradaki İslâm milleti, artık geleneksel cemaatten ziyade batılı *nation*'a, Benedict Anderson'ın ifade ettiği manada hayal edilmiş modern cemaate daha yakındır.[77] Ahmed Naim, meşhur "İslâm'da Davâ-yı Kavmiyet" yazısında Türklük ile İslâm'ı, yani bir din ile bir etnik kategoriyi karşı karşıya getirir, aralarında birinin kabul edilmesi durumunda diğerinin reddini zorlayan çelişik bir ilişki kurar. Ahmed Naim'in ve İslâmcıların sık sık telaffuz ettiği "Din ile millet birdir" kaidesindeki milleti *nation*'a dönüştürdükleri anlaşılmazsa, neden bir din olarak İslâm'la bir etnik kategori olarak Türklüğü karşı karşıya getirdikleri de anlaşılamaz: "Sizin etbânız Türklüğü mü çok sevecek? Yoksa İslâmiyet'i mi? Her ikisini aynı derecede sevsin derseniz olmaz. Çünkü bir gâye, gâye olabilmek için aşk derecesinde sevilmelidir."[78]

---

73. Türköne, *Siyasi Bir İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, 218.

74. Ernest Gellner, *Milliyetçiliğe Bakmak*, çev. Simten Coşar, Saltuk Özertürk ve Nalan Soyarık (İstanbul: İletişim Yay., 2009), 227.

75. Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, 65-66, 82-87.

76. Tartışma metinleri ve değerlendirmesi için bkz. Mehmet Kaan Çalen, *Osmanlıcılık ve İslâmcılık Karşısında Türkçülük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 152-170; Mehmet Kaan Çalen ve Halûk Kayıcı, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Modern Türk Düşüncesinde Milliyetçilik* (İstanbul: Bilgeoğuz Yay., 2014), 273-337.

77. Bkz. Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır (İstanbul: Metis Yay., 1995).

78. Ahmed Naim, "İslâm'da Davâ-yı Kavmiyet", *Sebilü'r-Reşâd*, 10 Nisan 1330, 117.

"Fikr-i kavmiyeti şeytan mı sokan zihninize?", "Son siyaset ise Türklük, o siyaset yürümez", "Hani milliyetin İslâm idi... kavmiyyet ne!", "Bizim diyanete sığmaz sekiz dokuz millet", "Müslümanlıkta anasır mı olurmuş ne gezer / Fikr-i kavmiyyeti telin ediyor Peygamber" gibi mısralarıyla Mehmed Âkif de mensup olduğu çevrenin millet ve milliyetçilik konusundaki düşüncelerini veciz bir şekilde dillendirir. Vaazlarında da İslâm'da kavmiyetin olmadığı, milliyetin İslâm'dan ibaret olduğuna dair çeşitli ibareler bulmak mümkündür.[79] Türk İslâmcılığının en sembolik dergilerinden birisi olan *Sebilürreşad*'ın sütunlarında yer alan Mehmed Fahreddin imzalı bir yazıda, "İslâm'da kaç milliyet var?" diye sorulur. Cevap bellidir; "İslâm'da milliyet, diyânetle tevem"[80] olduğu için tek bir din, dolayısıyla tek bir millet vardır. İslâmcılar için milletin kurucu, objektif tek unsuru dindir; milleti din meydana getirmektedir. Bu sebeple diyanet demek, milliyet demektir. Yazar, İslâm milletinin içinde çeşitli kavimlerin ve unsurların mevcut olduğunu kabul eder; ancak din, bunları bir vücudun organları gibi bir araya getirerek millet hâline koymaktadır.[81] Mehmed Fahreddin en nihayet konuyu tekfirin tehlikeli sularına, millet kelimesi ile dinsel aidiyeti de *nation*'a doğru çeker: "İslâm'da millet, dinden ibaret olunca her hangi bir unsur-ı İslâm tarafından dermeyân olunacak milliyet davâsı, o milletten ve binaenaleyh o dinden ayrılmak demek olmaz mı?"[82]

Ancak "millet" etrafında kopartılan bütün bu fırtınaya rağmen İslâmcıların da bu konuda standart ve tutarlı bir kullanımı yoktur. Mesela Said Halim Paşa'nın metinlerinde tek bir İslâm milletinden mi, yoksa birçok Müslüman milletten müteşekkil bir İslâm beynelmileliyetinden/âleminden mi bahsedildiğini anlamak pek kolay değildir. Paşa'nın millet, kavim, cins, milel, akvam, ecnas, kavmiyet, milliyet kelimelerini kullanımında da bir standart gözükmez. Batı-Hıristiyan dünyası söz konusu olduğunda Almanları ve Fransızları millet kelimesiyle eşleştiren Paşa, İslâm dünyası üzerine konuşurken aynı metin içerisinde hem "akvâm-ı Müslime" hem de "milel-i İslâmiyye" diyebilmektedir.[83] Bu husus, İslâmcılığın tarihçesinde cumhuriyet döneminde devam edecek bir dönüşümü ve aynı zamanda bir karmaşanın mevcudiyetini belirginleştirmektedir.

---

79. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, c. 1 (İstanbul: Dergâh Yay., 2011), 45-47; Mehmed Âkif, *Düzyazılar Makaleler-Tefsirler-Vaazlar*, haz. A. Vahap Akbaş (İstanbul: Beyan Yay., 2011), 401-403, 465-466. Ancak İsmail Kara, millî mücadele sürecinde Akif'in milletin anlamını yeniden tanımladığını ifade eder. İsmail Kara, *Bir Düşünce Tarihi Metni Olarak İstiklâl Marşı* (İstanbul: Dergâh Yay., 2021), 67.

80. Mehmed Fahreddin, "Son Darbe Karşısında-2 İslâm'da Kaç Milliyet var?", *Sebilürreşad* 11, sy. 277 (19 Kânunıevvel 1329), 261.

81. Mehmed Fahreddin, "Son Darbe Karşısında...", 262.

82. Mehmed Fahreddin, "Müslümanlıkta Bir Millet Var", *Sebilürreşad* 11, sy. 279 (2 Kânunısani 1329), 298.

83. Mehmet Kaan Çalen, *Tarih ve Kimlik* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021), 65-71.

Millet ve milliyetçilik konusunda Fransız tipi-Alman tipi, Batı tipi-Doğu tipi, sivil-etnik gibi ayrımlarla esas olarak iki "ideal tip"ten bahsetmek, özellikle Hans Kohn'dan beri başvurulan bir yöntemdir. Bu iki ideal tipin gerçekler dünyasında saf hâlde bulunmadığını unutmamak kaydıyla Osmanlıcılık siyaseti de söz konusu ikili tipolojiye göre Fransız tipi, iradi, sivil milliyetçilik sınıfına dahil olmaktadır. En yüksek ifadesini, Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan herkesi Osmanlı kabul eden Kanun-ı Esasi'nin 8. maddesinde bulan[84] Osmanlıcılık, tipolojinin karşı tarafını oluşturan etnik ve ayrılıkçı milliyetçiliklerin imparatorluğu parçalamasının önüne geçebilmek için icat edilmişti. "Millet"in *nation*'a dönüşmesi de bu uğrakta, millet-i İslâmiye'den, millet-i Osmaniye'ye geçerken gerçekleşti.

Dini aidiyetlere dayalı klasik "millet sistemi" içinde milletler arası farklılıkların, bilhassa sistem Müslümanların hâkimiyeti üzerine müesses olduğu için Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki farklılıkların, belirtilmesi ve muhafaza edilmesi gerekiyordu.[85] İmparatorluğun ayrılıkçı milliyetçilikler tarafından tehdit edildiği yeni durumda ise Osmanlıcılığın başarısı bu farklılıkların bertaraf edilerek ülke içinde türdeşliğin sağlanmasına; eğitim, askerlik, vergi gibi ideolojik aygıtların kullanılarak farklı milletlerden/cemaatlerden tek bir millet/*nation* ve seküler bir Osmanlı bireyi yaratılabilmesine bağlıydı. Bu tebaadan vatandaşa dönüşüm sürecinde gayrimüslimleri Osmanlı olmaya ikna edebilmek için de İslâm milletinin üstünlüğü yerine eşitlik ilkesini ikame etmek gerekliydi. Bu itibarla "millet"i dini bağlamı dışında, İslâm milleti yerine Osmanlı milleti şeklinde kullanmak, millet sisteminin hiyerarşik tasnifini zihnen ve tarihen geri plana iterek bütün dini cemaatleri eşitleyen, homojenliğe davet eden, birliği vurgulayan, dolayısıyla ayrılıkçı hareketleri engelleyecek kuşatıcı ve seküler bir Osmanlı kimliği yaratmayı mümkün kılan işlevsel bir tercih olmalıdır. Bu açıdan "millet"in cemaatler arasındaki ayrılıkları pekiştiren çoğul bir kullanım yerine din ve etnisiteye bakmaksızın bütün Osmanlı tebaasını içine alacak surette tekil bir kullanım içerisinde *nation*'a dönüşmesi, "Osmanlı ümmeti" veya "Osmanlı kavmi" yerine "Osmanlı milleti"nin seçilmesi fevkalade simgesel bir durumdur. İnşa edilmek istenen yeni Osmanlı bireyinin temel aidiyeti, dini cemaatten cemaatler üstü seküler bir kimliğe doğru kaydırılmaya çalışıldıkça millet kelimesi bugünkü manasını kazanmış ve böylece "Osmanlı milleti" sadece Müslümanları değil her dinden Osmanlı tebaasını sembolik olarak "millet-i hâkime/asli unsur" mevkiine yükseltmiştir.

---

84. Bkz. Suna Kili ve A. Şeref Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri Senedi İttifaktan Günümüze* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1985), 32.

85. Süleyman Seyfi Öğün, "Türk Milliyetçiliğinde Hâkim Millet Kodunun Dönüşümü", *Türkiye Günlüğü*, sy. 75, (2003), 66.

Ahmed Midhat Efendi'nin, *Üss-i İnkılâb*'daki Osmanlı devletinin bir Türk ve İslâm devleti olarak kurulmadığını ispatlama çabası, şüphesiz Müslüman ve Türk olmayan unsurları devletin kurucu unsuru/asli unsuru yapmak suretiyle inşa edilmek istenen Osmanlı milletine aidiyet devşirmekle ilgiliydi. Osmanlı Devleti'nin teşekkül özelliğini "bir milliyet ve bir uhuvvet-i siyasiye" olarak kurgulaması, "millet-i muazzama-i Osmaniye" şeklinde tanımladığı Osmanlı politik toplumunun bütün dini cemaatler ile etnik grupları eşitleyen, onları kurucu/asli unsur olarak Türklerin ve Müslümanların konumuna yükselten birleştirici özelliğini yansıtmaktaydı:[86] "Evvelâ, Osmanlılık bir milliyet ve uhuvvet-i siyasiyeden ibâret olmasa ve bu heyete dehâlet eden her sınıf halk kendi mesudiyet-i siyasiyesinden memnun bulunmasa idi dört yüz çadır halkından ibâret bulunan bir cemâatin çend sene zarfında koca bir devlet tesis ve teşkil edebilmeleri mümkün ve müyesser olabilir miydi?"[87]

"Osmanlı milleti"nin en yalın tarifini, bu milleti icat etmekle görevli ders kitaplarında bulmak mümkündür. II. Meşrutiyet döneminde yazılmış bir vatandaşlık kitabındaki tanım, ülkemizdeki sivil milliyetçilik geleneği açısından öğreticidir ki aşağıdaki alıntıda yer alan bazı unsurları daha sonra Kemalist milliyetçilikte de görmek mümkün olacaktır:[88]

> *Millet nedir? Duyguları, maksadları, menfaatleri ve dilleri bir olan ve aynı kanun ve nizâma tâbi bulunan ve bir bayrak altına toplanan birçok insanların mecmûuna "millet" denir. Bizim milletimize "Osmanlı milleti" denir. Bu şanlı kelime altında Türk, Arab, Arnavud, Kürd, Laz, Çerkes, Ermeni, Rum, Bulgar ve Yahudi gibi birçok kavimler birleşmiş ve Türkçe lisanını kendilerine lisan-ı resmî yapmışlardır.*[89]

Ali Kemal ve Süleyman Nazif gibi Osmanlıcıların II. Meşrutiyet döneminde Türkçülerle girdiği polemikler, hem modern Türk siyasi düşüncesinin ilginç bir yanını teşkil eder hem de Osmanlıcı söylem ve tarih tezi içinde millet kavramının aldığı şekilleri anlamamıza yardımcı olur.[90] Balkan Savaşlarından sonra Osmanlıcılığa İslâmi ve muhafazakâr bir söylemi aşılayan Süleyman Nazif'in şu cümleleri, Türkiye'deki köklü bir ideolojik hattı anlamak adına gayet mühimdir: "Her Müslüman Osmanlı gibi benim iki ananem ve iki akîde-i içtimâiyem var: biri dinî, diğeri millî.

---

86. Ahmed Midhat, *Üss-i İnkılâb*, Kısm-ı Evvel (İstanbul, 1294), 8-37.

87. Ahmed Midhat, *Üss-i İnkılâb*, 15.

88. Haldun Gülalp bu bağlamda, "Kemalist milliyetçilik bir yanıyla Osmanlıcılık ideolojisinin güncelleştirilmiş biçimiydi" der. Haldun Gülalp, *Laiklik, Vatandaşlık, Demokrasi* (İstanbul: Metis Yay., 2018), 191.

89. Ahmed Ziya ve Ali Haydar, *Yeni Malûmât-ı Medeniyye* (Dersaadet, 1329), 16. Dönemin ders kitaplarındaki toplumsal kimlik söylemine dair bkz. Füsun Üstel, *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde* (İstanbul: İletişim Yay., 2021), 95-112.

90. Bkz. Çalen, *Osmanlıcılık...*, 58 vd; Çalen ve Kayıcı, *Modern Türk Düşüncesinde...*, 273 vd.

Anane-i diniyem hicret-i nebeviyenin on sene evvelinden, anane-i milliyem ise 699 (hicrî) senesinden başlar."[91]

TÜRK KAVMİNDEN TÜRK MİLLETİNE

İmparatorluğun parçalanmasını hızlandıracağına dair endişeler sebebiyle millet kavramının evriminde "Türk milleti" şeklindeki kullanım son merhaleyi teşkil eder. Bağlılık odağı Osmanlı milleti veya İslâm milleti gibi daha kapsayıcı kimlikler olduğunda Türkler bir kavimdir, cinstir, ırktır, unsurdur ama millet değildir. Dolayısıyla kavramın evriminde dini topluluktan (İslâm milleti) siyasi topluluğa (Osmanlı milleti), oradan da Türkleri işaretleyecek bir dil-kültür-etnisite topluluğuna (Türk milleti) doğru bir yolculuktan bahsedilebilir.

Türk milleti tabiri II. Meşrutiyet ve özellikle Balkan Savaşları'ndan önce çok sınırlı bir şekilde kullanılmıştır.[92] Akçuraoğlu daha 1904 yılında "ırk üzerine müstenit bir Türk milliyeti"nden bahsetse de bazı önde gelen Türkçüler bile uzun süre *nation* karşılığında "kavim" kelimesini kullanacaklardır. Mesela Ahmed Ağaoğlu 1912 yılının başlarında "On dokuzuncu asır bazı müverrihler tarafından 'kavmiyet-nationalisme' nâmıyla tevsîm edilmektedir. Fransız İnkılâb-ı Kebîri'nden evvel Avrupa'da kavmiyet efkâr ve cereyanı henüz pek münteşir değildi"[93] diye yazmaktadır. Ağaoğlu, Ahmed Naim'in "İslâm'da Davâ-yı Kavmiyet" yazısına karşı cevap olarak yazdığı "İslâm'da Davâ-yı Milliyet" başlıklı yazısında bile millet-milliyet, kavim-kavmiyet kavram çiftlerini birbirinin yerine kullanır, ancak yazının başlığında "milliyet"i tercih etmesi şüphesiz önemli bir göstergedir. II. Meşrutiyet yıllarında, *Türk Yurdu* gibi Türkçü süreli yayınlarda *nation* karşılığı olarak giderek yoğunlaşan bir şekilde millet kullanılmış, lakin kavim-millet, milli-kavmi, milliyet-kavmiyet, milliyetçilik-kavmiyetçilik kelimeleri sınırları belli olmaksızın birbirinin yerine kullanılmaya da devam etmiştir.

"Türk kavmi" yerine "Türk milleti"nin" tercih edilmeye başlanmasında etkili olan en önemli sebep Balkan Savaşlarından sonra imparatorluğun demografik yapısında husule gelen büyük değişiklik olmalıdır. Türkçülük Balkan Savaşlarına kadar ürkek bir dil kullanır. Mesela *Genç Kalemler*'de yayımlanmış Kâzım Nami imzalı bir yazıda, "Bizim nazarımızda Türklük, Osmanlılık namına her vakit feda edilir. Bir unsurperest olmaktan ziyade bir milliyetperver olmayı şeref biliriz" den-

91. Süleyman Nâzif, "Darü'l-Fünûn-i Osmânî Türk Tarih-i Medeniyeti Muâllimi Ahmed Agayef Beyefendiye", *İctihâd*, sy. 71 (11 Temmuz 1329), 1549.

92. Çeşitli örnekler için bkz. Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, 34-36.

93. Ahmed Agayef, "Türk Âlemi-4", *Türk Yurdu*, yıl 1, sy. 5 (12 Kânun-i Sânî 1327), 136.

mektedir.[94] Yine *Genç Kalemler*'de neşredilen bir şiirde de "Türkler bugün bir kavim, lâkin yarın bir millet" şeklinde ilginç bir mısra mevcuttur.[95] Türkleri kavimden millete taşıyacak kriterler açık olmamakla birlikte, dergide neşredilmiş başka bir yazıya göre kavmi millet yapan şey, "siyasi bir nüfuza yani bir devlet kuvvetine" sahip olmaktır.[96] *Genç Kalemler*'in temsil ettiği Türkçülük, henüz bu aşamada Türklüğü imparatorluğu oluşturan anasırdan/etnik gruplardan biri olarak görme eğilimdeki Osmanlıcı görüşü paylaşıyordu. Dergide Osmanlı kamuoyunda "kavim" ve "millet" kelimelerinin birbirine karıştırılmasından şikâyet edilmekte, Osmanlı milletini oluşturan "Türk, Rum, Bulgar, Ermeni" gibi unsurların birer millet değil, kavim olduğu vurgulanmaktaydı.[97] Ancak ilerleyen sayılar incelendiğinde, özellikle Türkler söz konusu olduğunda kavim ve millet tabirlerinin giderek birbirinin yerine kullanılmaya başlandığı da bir gerçektir. Yine de "Türk milleti" tabirinin kamusal bir kullanıma kavuşması için Balkan Savaşlarının yarattığı travmayı beklemek gerekecektir. Balkan Savaşlarından sonra varlık sebebini büyük ölçüde kaybeden "Osmanlı milleti" gündem dışı kalırken, asimilasyon politikası yerine örtük veya açık bir şekilde federatif bir yapıyı savunan Türkçülük, imparatorluğun Türklerle meskûn kısımlarını ulus-devlet formuna dönüştürmeye çalışacak[98] ve böylece "Osmanlı milleti ve Türk kavmi"nden "Türk milleti"ne geçiş süreci başlayacaktır. İkinci olarak millet kavramını geleneksel dini bağlamı içinde dönüştürerek modern *nation*'a doğru büken İslâmcı cepheden, Türkçülüğe karşı "dava-i kavmiyet" şeklinde hücumların gelmesi, Ağaoğlu gibi kavim-kavmiyet kelimelerini kullanan Türkçüleri millet-milliyet kelimelerine yöneltmiş olabilir. Bu bağlamda "kavmiyet"in terk edilme sebeplerinden birisinin, menfi anlamlar yüklenen "asabiyet" kavramını çağrıştırıyor olması mümkündür.[99] Üçüncüsü, imparatorluk dönemi Türkçüleri, İslâmiyet'i Türkçe ile birlikte Türk kimliğinin iki kurucu unsurundan birisi olarak görüyorlardı. Etimolojisindeki dini yoğunluk ve tarihi derinlik sebebiyle millet kelimesini tercih etmek, bir yandan toplumsal hafızada "millet-i hâkime" anlayışını canlandırmaya diğer yandan da Türk milletinin oluşumunda İslâm'ın kurucu rolünü vurgulayarak Türkçülüğün toplumsal meşruiyetini tahkim etmeye yaramış olmalıdır. İmparatorluk devrinde Türkçülüğün "Türk milleti" tanımı, bu çerçeve içerisinde dil, din, hars (kültür) ve terbiye temelliydi. Gökalp, Türkü en yalın hâliyle "Türkçe konuşan Müslüman" şeklinde tanımlıyordu.

---

94. Kâzım Nâmî, "Türkçe mi, Osmanlıca mı?" *Genç Kalemler*, sy. 12-4, 133.
95. Gök Alb (Ali Canib), "Türklük", *Genç Kalemler* 2, sy. 7, 120.
96. "Yeni Lisân", *Genç Kalemler* 2, sy. 2 (26 Nisan 1911), 28.
97. "Yeni Lisân", 28.
98. Çalen, *Osmanlıcılık...*, 115-119, 185-186.
99. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergâh Yay., 2005), 294-295.

Türkçülük, II. Meşrutiyet döneminin Balkan Savaşlarından sonraki yıllarında kendi entelektüel cemaatini kurmuş, söylemini inşa etmiş, yayınlar yoluyla kendisini kamuya duyurmuş, teşkilatlanmış, kitleselleşmiş bir düşünce hareketi hâline gelmişti. Doğal olarak bu süreçte diğer kimlik siyasetleri olan Osmanlıcılık ve İslâmcılık ile de rekabete girmişti. Bir yandan Osmanlıcılara karşı Türkçülüğün imparatorluğu parçalamayacağını, Osmanlı diye bir millet olmadığını ispatlamaya çalışırken, diğer yandan da İslâmcılara karşı milliyetçiliğin İslâm'a aykırı olmadığını, İslâm dünyasının Batı'nın tahakküm ve sömürüsünden kurtuluşu için milliyetçiliğin elzem olduğunu savunuyorlardı. Bu ortamda Gökalp, "devlet-ümmet-millet" formülasyonuyla rakip millet projelerinden Osmanlılığı devlete, İslâmlığı ümmete havale ederek milleti Türklüğe tahsis etmişti:

> *Bugün matbuatımızda içtimâî münakaşalara zemin olan üç mefhum var: Türkçülük, İslâmcılık, Osmanlıcılık... İçtimâî şe'niyete bakarsak görürüz ki bir İslâm ümmeti, bir Osmanlı Devleti, bir Türk milleti, bir Arap milleti var. Bu hükümlerin şe'niyete mutabık olması için tabiîdir ki "ümmet" kelimesinin bir dinle mütedeyyin olan fertlerin mecmûuna; "devlet" kelimesinin bir hükûmetin idâresi altında bulunan fertlerin mecmûuna; "millet" kelimesinin bir lisânla tekellüm eden fertlerin mecmûuna ıstılah olarak isti'mâl edilmesi lazımdır.*[100]

Türklük, Müslümanlık, Osmanlılık kimlikleri arasında kavramsal düzeyde çelişkisiz bir yapı kurmaya çalışan Gökalp'in formülü açıktır: "Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Osmanlı devletindenim." Tilmizi Köprülüzâde Mehmed Fuat da Gökalp'in izinden giderek bir yandan İslâm ümmeti içerisinde bir Türk milletinden, diğer yandan da Türk milleti içerisinde bir İslâm'dan bahsedip Türkçülüğü dinen meşrulaştırmaya çalışır. Neticede İslâmî tonlaması yüksek bir millet tanımı ortaya çıkar:

> *Küre-i arzın herhangi bir yerinde, müşterek lisâna, müşterek tarihe, müşterek temâyülât ve hissiyâta mâlik herhangi bir kitle mevcût ise, orada bir millet mevcût demektir... Bir milletin teşekkülünde en çok zî-nüfûz olan avâmilden biri de dindir. Millî tarih bir dereceye kadar dinî tarih demektir. Fakat dinin bu ehemmiyeti hiçbir zaman onun başlı başına bir kavmiyet vücûda getireceğini ispât etmez.*[101]
>
> *Türk hükümdârları İslâm akîdelerine çok bağlı kaldıklarından, Hanefilik'i o kadar kuvvet ve kanaatla kabul etmişlerdi ki, esasen Türk milletinin içtimâî vicdânından doğan bu temâyül, bir taraftan İslâm arasındaki ayrılığın ve râfizîlik ve itizâlin umûmileşmesine mâni' oluyor, diğer taraftan yine bunun tabiî neticesi olarak Türk*

100. Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, 78-79.

101. Köprülüzâde Mehmed Fuad, "Türklük, İslâmlık, Osmânlılık", *Türk Yurdu*, yıl 2, sy. 25 (45) (25 Temmuz 1329), 692-702.

çevrelerinde gelişen tasavvufî fikirlerde şer'î esaslara derin ve samimî bir uyma görülüyordu.[102]

Türkçü metinlerde Türk soyuna, Türk ırkına, Türk kanına, Türk seciyesine göndermeler bulmak, milletin kurucu unsurları içine ortak kökenin, ırkın, soyun dahil edildiğini görmek mümkündür ancak Türkçüler ırk ile millet arasında zorunlu bir bağ kurmazlar. Irkı doğa bilimine, milleti ise toplumbilime ait kavramlar olarak gören Gökalp'e göre "içtimâî hasletler uzvî verâsetle intikâl etmediği, yalnız terbiye ile intikâl ettiği için, ırkların millî seciye nokta-i nazarından hiçbir rolü yoktur." Dolayısıyla "içtimâî hasletlerle hiçbir münâsebeti" olmayan ırkın, "içtimâî seciyelerin mecmûu olan milliyetle" de hiçbir münâsebeti yoktur.[103] Yazıları ve hikâyeleriyle Gökalp'in düşüncelerini vülgarize eden Ömer Seyfettin'e[104] ve milletin yapı taşlarını Renan'a atıfla "birincisi lisân, ikincisi din, âdet ve akîdeler, üçüncüsü müşterek târih, müşterek vatan ve müşterek mukadderât"[105] şeklinde sıralayan Ahmet Ağaoğlu'na ait şu cümleler imparatorluk dönemi Türkçülerinin ortalama tavrını yansıtır:

> *Türk derken ırk ve kan cihetlerini derin derin araştırmamalıyız. Bir ferdin Türk olmak için Türkçe konuşması, Müslüman olması, Türk terbiye ve örfünün içinde yaşaması kâfidir. Ve Anadolu'da Türkçe konuşan 14-15 milyon Müslüman vardır ki hepsi Türktür.*[106]
>
> *Milliyet kanda değil candadır. Milliyetin hududu "lisanla hars"tır. Ana dili Türkçe olan, Türk mefkûresi, Türk terbiyesi, Türk hissiyatı içinde büyüyen her Müslüman halis muhlis Türktür.*[107]
>
> *Milliyet (nation) fenn-i içtimâiyâtın son ve muhtasar tarifine göre, aynı sûrette hisseden bir kütle-i efrâda denilir. Müşterek hissiyâtın tevellüt, intişâr ve taammümü de iki âmilin tesîri ile oluyor: Lisân ve din! Bunlardan sonra ırk, tarih, anane, âdât, edebiyât vesâire de geliyor. Fakat biraz teemmül olunduğu hâlde bu âmillerin kısm-ı azamı da o iki âmilin neticesi olduğu tezâhür eder.*[108]

II. Meşrutiyet dönemi Türkçülüğünde daha seküler Türklük ve millet tanımlarının da olduğu ve daha önemlisi Pantürkist ve irredentist anlatıların varlığı da unutul-

---

102. M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Akçağ Yay., 2013), 49-50.
103. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, (Kitaplar-ı içinde), haz. Mustafa Koç (İstanbul: YKY, 2007), 181-185; Ziya Gökalp, "Millet Nedir?", *Küçük Mecmûa*, sy. 28 (25 Kânunuevvel 1338), 2.
104. Bkz. Çalen, *Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp*, 63-79; Çalen, *Tarih ve Kimlik*, 35-48.
105. Ahmed Agayef, "Türk Âlemi-6", *Türk Yurdu*, yıl 1, sy. 10 (22 Mart 1328), 293.
106. Ömer Seyfeddin, *Yarınki Turan Devleti* (İstanbul, 1330), 13.
107. Ömer Seyfeddin, "Mefhûm Buhrânı", *İfhâm*, sy. 93 (3 Teşrinisani 1335), 3.
108. Ahmed Agayef, "İslâm'da Davâ-yı Milliyet", *Türk Yurdu* 6, sy. 10 (70) (10 Temmuz 1330), 307.

mamalıdır. Başta Yusuf Akçura olmak üzere Türkçü tarihçilerin özenle yarattığı Pantürkist Cengiz Han imgesinde ve İslâm öncesi Türk tarihine dair oluşturdukları anlatılarda manidar örnekler bulunmaktadır. Bu metinlerde, millet ve milliyetçilik konusunda tipik ilkçi yaklaşım bariz bir şekilde görülür:

> *Türklerin ittihâdı, bugünlerde vukua gelmekte olan bir hâdise değildir; pek uzak bir mâzide olup bitmiş bir vâkıadır. Birçok asırlar evvel Cengiz Han'ın fütuhâtı neticesi olarak umûm Türkler birleşmişti... O hakanlığı kuran, onu bir müddet devam ettiren Türk-Tatar-Mongol milleti elyevm mevcuttur ve bu millet o zamandan beri asla eksilmemiş bilakis artmıştır...*[109]
>
> *Temuçin kendisine bu ad verildikten sonra kalktı. Kanuna son dereceye kadar riayet edeceğini, ondan kıl kadar ayrılmayacağını söyledi ve ilave etti: "Artık bundan sonra kabile yok, millet var ve ben bu millete Gök Moğol adını veriyorum, istiyorum ki bu büyük millet, bu temiz ve yiğit soy bütün dünyaya buyursun..." Cengiz Han onların yüreklerini millet sevgisiyle sıkıca bağlamış, onları bir vücut yapmıştı. Müslüman Hristiyan, puta tapan yoktu. Gök Moğolluk vardı, Türklük vardı.*[110]

Bu hudutsuz Türklük ve millet anlayışı, I. Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru tepki çekmeye başlayacaktır. Nitekim Hilmi Ziya Ülken, 1917 yılında Türk Ocağı'nın içerisinde Büyük Türkçülüğe (Pantürkizme) karşı küçük Türkçülük veya Türkiyecilik şeklinde başlayan bu tepkinin, Anadoluculuğun ilk tohumlarını attığını belirtir.[111] İlhamını Yahya Kemal'den alan Anadoluculuk, mekândan/Anadolu'dan hareketle teritoryal bir milleti esas alır. Yahya Kemal'in çıkış noktası, Fransızlar için söylenen "Fransız milletini, bin yılda Fransa'nın toprağı yarattı" ifadesiydi. Fransız milletine nispetle, Türk milletini de bin yılda Anadolu toprağı yaratmıştı.[112] Ülken'in Türk milleti tanımı bu pencereden şöyledir:

> *Türk milleti, şu halde, etnik bakımdan Orta Asya Turanî kavimlerinden olan Oğuz kavmine, vatan bakımından tarihî bir teşekkül olan Anadolu ve bir kısım Rumeli'ye, din bakımından İslâmiyet'e, medeniyet bakımından modern milletler medeniyetine bağlı olan, fakat bu unsurları yan yana getirmeye lüzum olmayacak surette, bin seneden fazla bir zamanda onların kaynaşmasından, bir vatan üzerinde kültür birliğinin kurulmasından doğmuştur.*[113]

---

109. Yusuf Akçura, *Cengiz Han*, yaz.haz. Mehmet Kaan Çalen (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018), 93, 104-105.

110. Rıdvan Nafiz, *Küçük Türk Tarihi*, trans. Cem Sili (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019), 41-42, 47.

111. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yay., 2001), 477.

112. Çalen, *Tarih ve Kimlik*, 132.

113. Hilmi Ziya Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2008), 307.

Milli Mücadele ile oluşan yeni şartlar Anadoluculuğa uygun bir siyasal ortam hazırlarken Gökalp ve Akçura gibi gedikli Türkçüler de düşünce dünyalarını yeni şartlara uyarlıyor, Turancı mitoslarını gerilere doğru itiyorlardı. Bu uygun iklim, Anadolucuların 1924 yılında *Anadolu Mecmuası* etrafında toplanmasına imkân verdi. Özellikle Mükrimin Halil'in (Yinanç) Anadolu coğrafyasından hareketle Türklüğü ve millî tarihi yeniden kurguladığı yazıları manifesto niteliğindeydi:

> *Selçukî ailesinin Anadolu'da hükümrân olduğu zamandan itibâren Anadolu'nun hudûdları çizilmiş ve bugün son ve kat'î şeklini almıştır. Binaenaleyh bin yıllık tarihe ve teşekkül etmiş bir vatana mâlik olan milletimizin diğer Türklerden ayrı ve müstakil bir devleti ve tarihi vardır... O hâlde tarihimizin ismini de şu suretle söyleriz: Anadolu Türkleri tarihi veya sadece Anadolu tarihi!*[114]

Teritoryal proje, Kemalist resmi milliyetçilikte seküler ve modernist bir modele dönüşecektir. Kemalist tarihçiler ve yazarlar genellikle resmi milliyetçilikteki etnisist tarafı ve ırki söylemi görmezden gelerek sivil yana ağırlık verseler de[115] Tanıl Bora'nın ifadesiyle Kemalizm sivil ve etnik milliyetçilik arasında salınır.[116] 1924 Anayasası ve CHF programları sivil bir milliyetçiliği dillendirirken özellikle 1929'dan sonra Kemalist elitlerin söylemlerinde ve resmi tarih tezinde etnik milliyetçilik ve ırk vurgusu belirginleşir.[117] İslâm'ın geri plana itilmesiyle birlikte doğan kutsal boşluğunu millî bir romantizmle doldurmak, topluma özgüven aşılamak, Türklüğe itibar kazandırmak suretiyle toplumsal türdeşliği özendirmek gibi dahili motivasyonlar kadar dönemin bilim anlayışı ve dünyada hâkim olan ırkçı söylem de bu hususta etkilidir.

Kemalist tarih tezine ait önemli metinlerden birisi olan *Türk Tarihinin Ana Hatları*'nda, kafatası biçimi brakisefal olarak belirlenen Türkler beyaz ırka dahil edilir ve ırk terimi de "aynı kandan gelen ve cismen birbirine benzeyen insanların gösterdiği birliktir" şeklinde tanımlanır. Nihayet Türk ırkının sürekliliği ile modern Türk milleti arasındaki bağlantı, yani etnik milliyetçilikle sivil milliyetçiliğin birbirine eklemlendiği köprü şöyle kurulur: "Görüyoruz tarihte daima göze çarpar bir birlik arz eden Türk ırkı daima hâkim kalan bariz uzvi vasıflarıyla dimağın en kuvvetli mahsulü olan müşterek lisanla ve bu lisanla nakledilmiş olan harsları ile tarihî müşterek hatıratı ile aynı zamanda bugünkü millet tarifine de uyan büyük bir cemiyettir."[118]

---

114. Mükremin Halil, "Millî Tarihimizin İsmi", *Anadolu Mecmûası*, sene 1, sy. 1 (1 Nisan 1340), 5-6.
115. Ahmet Yıldız, "*Ne Mutlu Türküm Diyebilene*" (İstanbul: İletişim Yay., 2019), 123.
116. Tanıl Bora, *Cereyanlar* (İstanbul: İletişim Yay., 2017), 213.
117. Kemalist milliyetçilik etnik ve ırkçı boyut için bkz. Yıldız, "*Ne Mutlu Türküm Diyebilene*", 155 vd.; Onur Atalay, *Türk'e Tapmak* (İstanbul: İletişim Yay., 2020), 180 vd.
118. *Türk Tarihinin Ana Hatları* (Ankara: TTK, 2014), 27.

Mustafa Kemal'in *Medenî Bilgiler*'de yer alan, millet ve Türk milleti bahsindeki ifadeleri de etnik ve sivil milliyetçiliğe ait unsurları birlikte ihtiva eder. Ayrıca bu "yeni Türk milletinin" kurucu unsurları arasında dine artık yer verilmez:

> *Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Türkiye halkına Türk milleti denir? Millet sözünden ne anlaşılır; ne anlaşılmak lâzımdır? Bunu anlatayım: Sözlerimin kolay anlaşılması için, yine Türk milletine bakacağım; çünkü dünya yüzünde ondan daha büyük, ondan daha eski, ondan daha temiz bir millet yoktur ve bütün insanlar tarihinde görülmemiştir... Türk milletinin her kişisi, birtakım farklarla ve fakat umumî surette biribirine benzer... Türk milletinin teessüsünde müessir olduğu görülen tabiî ve tarihî vâkıalar şunlardır: a) Siyasî varlıkta birlik b) Dil birliği c) Yurt birliği d) Irk ve menşe birliği e) Tarihî karabet f) Ahlâkî karabet.*[119]

Konuşmalarında ve metinlerinde hem sivil hem de etnik milliyetçiliğe dair unsurlar bulunan önemli bir Kemalist seçkin de Recep Peker'dir. Meşhur *İnkılab Dersleri*'nde şöyle der:

> *Arkadaşlar, yeryüzünün arılık ve baylık bakımından üstün bir ulusu olan Türkleri yüksek bir hızla yokluktan varlığa, düşkünlükten onura ve üstünlüğe götüren büyük evrensel hadiseyi, Türk inkılabını birlikte gözden geçireceğiz... Bereket versin ki, en büyük imha vasıtaları ve en ezici hadiselerle bile bozulması mümkün olmayan tek bir şey, Türk kanı, bütün bu gürültüler içinde temiz kalmıştı. Batı Türkleri bu çöküntü içinde kanının arılığını korudu ve sakladı. Dünyaya batırlık örneği gösteren Osmanlı ordusunun yüksekliği, devlet idaresinin kötülüğüne rağmen, bu orduları yaratan bay Türk ulusunun kanındaki yücelikten ileri geliyordu.*[120]

SONUÇ

Bu çalışmada, millet kavramının Tanzimat'tan Cumhuriyet'e giden süreçteki hikâyesini, evrimini, uğraklarını, geçirdiği dönüşümleri betimlemeye ve analiz etmeye çabaladım. Evrensel bir kavramın yerel bir hikâyesiydi bu. Millet sözcüğü geleneksel dünyada dini cemaatlere işaret eden bir dağarcığa sahipken, modernleşme sürecinde önce politik bir topluluk olarak "Osmanlı milleti", sonra geleneksel dini cemaati *nation*'a dönüştüren "İslâm milleti", en nihayet bütün farklı Türklük tasavvurlarıyla birlikte bir etnisiteyi belirtecek şekilde "Türk milleti" kullanımlarını edindi. Bu izlek üzerinde, "geleneksel dini cemaat anlamında İslâm milleti"nden bir "vatandaşlar topluluğu olarak Osmanlı milleti"ne geçişle terim *nation*'a dönüştü

119. A. Âfet İnan, *Medenî Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları* (Ankara: TTK, 2020), 18-19, 22.
120. Recep Peker, *Recep Peker'in İnkılab Dersleri Notları* (Ankara: Ulus Basımevi, 1935), 1, 5-6.

ve oradan "modern millet/cemiyet olarak İslâm milleti"ni kat ederek Türk milletine ulaştı. Terimin zaman içindeki macerası diyakronik bir şekilde ortaya koyulurken eşzamanlılıkların, kopuşlar kadar sürekliliklerin de olduğu son söz olarak hatırlatılmalıdır. Kavramın çeşitli uğraklarının olması eski uğraklardaki durumunun iptal edildiği anlamına gelmez. Farklı toplumsal tahayyüller, farklı farklı millet anlayışları ve tasavvurları modernleşme tarihimiz boyunca birlikte yaşamaya devam etmiştir. Aralarında etkileşimler ve melezlenmeler vakidir. Kimi zaman geri plana çekilen bir anlayışın derinden derine yaşamaya devam ettiğini, uygun koşulları bulduğunda güncellenerek tekrar gün yüzüne çıktığını da görmek mümkündür. Toplumsal ve kültürel terimlerin tanımında çoklukla yaşandığı üzere milleti de genel geçer bir tanım içine oturtmak modernleşme tarihimiz boyunca mümkün olmamış, farklı bağlamlarda farklı dilsel göstergelerle (Osmanlı, İslâm, Türk, Anadolu, Türkiye, Turan, dil, din, ırk, vatandaşlık, kültür vs.) ilişkiye sokulan kavramın anlamı sürekli değişmişti.

KAYNAKÇA

"Mahsusat: Millet, Ümmet", *Hazine-i Evrâk*, Nu: 35, 1 Mayıs 1297, s. 557-559.

"Yeni Lisân", *Genç Kalemler*, C. 2, Nu: 2, 26 Nisan 1911, s. 25-26.

Ahmed Agayef, "Türk Âlemi-1", *Türk Yurdu*, yıl 1, sy. 1, 24 Teşrîn-i Sânî 1327, s. 12-17.

Ahmed Agayef, "Türk Âlemi-4", *Türk Yurdu*, yıl 1, sy. 5, 12 Kânûn-i Sânî 1327, s. 135-139.

Ahmed Agayef, "Türk Âlemi-6", *Türk Yurdu*, yıl 1, sy. 10, 22 Mart 1328, s. 292-297.

Ahmed Agayef, "İslâm'da Davâ-yı Milliyet", *Türk Yurdu*, yıl 3, c. 6, sy. 10 (70), 10 Temmuz 1330, s. 2320-2329 (304-313).

Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'ruzât*, haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yayınları, İstanbul 1980.

Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1, haz. Mehmet İpşirli, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2018.

Ahmed Midhat, *Üss-i İnkılâb*, Kısm-ı Evvel, İstanbul 1294.

Ahmed Naim, "İslâm'da Davâ-yı Kavmiyet", *Sebilü'r-Reşâd*, 10 Nisan 1330, s. 114-128.

Ahmed Ziya – Ali Haydar, *Yeni Malûmât-ı Medeniyye*, Dersaadet 1329.

Akçura, Yusuf, *Cengiz Han*, yay.haz. Mehmet Kaan Çalen, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2018.

Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Latin Harflerine Aktaran: Mustafa Yeni, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2022.

Akçuraoğlu Yusuf, "Türkçülük - Türklük Fikri, Türkçülük Cereyânı, Türk Ocakları", *Türk Yılı 1928*, İstanbul 1928.

Akçuraoğlu Yusuf, *Tarih-i Siyasî Notları: Şark Meselesine Dâir*, İstanbul 1336.

Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul 1995.

Atalay, Onur, *Türk'e Tapmak*, İletişim Yayınları, İstanbul 2020.

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, *Doğu Batı* Yayınları, İstanbul 1978.

Bora, Tanıl, *Cereyanlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2017.

Bouchard, Michel and Gheorghe Bogdan, "From barbarian other to chosen people: the etymology, ideology and evolution of 'nation' at the shifting edge of medieval Western Christendom", *National Identities*, Vol. 17, No. 1, 2015, 1-23.

Bulut, Halil İbrahim, "Ümmet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 42, İstanbul 2012, s. 308-309.

Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 4 c., yay. Cavid Baysun, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1991.

Çalen, Mehmet Kaan & Halûk Kayıcı, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Modern Türk Düşüncesinde Milliyetçilik*, Bilgeoğuz Yayınları, İstanbul 2014.

Çalen, Mehmet Kaan, *Osmanlıcılık ve İslâmcılık Karşısında Türkçülük*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2017.

Çalen, Mehmet Kaan, *Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2018.

Çalen, Mehmet Kaan, *Tarih ve Kimlik*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2021.

Daldeniz-Baysan, Elif, *Kavramların Yolculuğu*, haz. Turgay Kurultay, Yeşim Tükel Kanra, Metis Yayınları, İstanbul 2022.

Dellaloğlu, Besim F., *Poetik ve Politik*, Timaş Yayınları, İstanbul 2020.

Demirhan, Ahmet, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiyatın Seyri, Şarkiyatçılığın Menzili*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2022.

Galanti, Avram, *Türklük İncelemeleri*, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2005.

Gellner, Ernest, *Uluslar ve Ulusçuluk*, Türkçeleştirenler: Büşra Ersanlı & Günay Göksu Özdoğan, Hil Yayın, İstanbul 2008.

Gellner, Ernest, *Milliyetçiliğe Bakmak*, çev. Simten Coşar ve Saltuk Özertürk-Nalan Soyarık, İletişim Yayınları, İstanbul 2009.

Gök Alb (Ali Canib), "Türklük", *Genç Kalemler*, c. 2, Nu: 7, s. 120.

Gülalp, Haldun, *Laiklik, Vatandaşlık, Demokrasi*, Metis Yayınları, İstanbul 2018.

Heywood, Andrew, *Siyasetin Temel Kavramları*, çev. Hayrettin Özler, Adres Yayınları, Ankara 2015.

Hobsbawn, E. J., *Milletler ve Milliyetçilik*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2006.

İnan, A. Âfet, *Medenî Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2020.

Kara, İsmail, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.

Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, c. 1, Dergâh Yayınları, İlaveli 4. Baskı, İstanbul 2011.

Kara, İsmail, *Zafer Değil Sefer*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2018.

Kara, İsmail, *Bir Düşünce Tarihi Metni Olarak İstiklâl Marşı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2021.

Kâzım Nâmî, "Türkçe Mi, Osmanlıca Mı?" *Genç Kalemler*, Nu: 12-4, s. 132-133.

Kedourie, Elie, *Avrupa'da Milliyetçilik*, çev. M. Halûk Timurtaş, Devlet Kitapları, Ankara 1971.

Kemal [Namık Kemal], "İmtizâc-ı Akvâm", *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu, İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.

Kili, Suna, A. Şeref Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri Senedi İttifaktan Günümüze*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1985.

Köprülü, M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Akçağ Yayınları, Ankara 2013.

Köprülüzâde Mehmed Fuad, "Türklük, İslâmlık, Osmânlılık", *Türk Yurdu*, yıl 2, sy. 25 (45), 25 Temmuz 1329, s. 692-702.

Kushner, David, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, Tercüme: Zeki Doğan, Fener Yayınları, İstanbul 1998.

Mardin, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne/Fahri Unan/İrfan Erdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

Mehmed Âkif, *Düzyazılar Makaleler-Tefsirler-Vaazlar*, haz. A. Vahap Akbaş, Beyan Yayınları, İstanbul 2011.

Mehmed Fahreddin, "Son Darbe Karşısında-2 İslâm'da Kaç Milliyet var?", *Sebilü'l-Reşâd*, c. 11, sy. 277, 19 Kânûn-i Evvel 1329, s. 261-263.

Mehmed Fahreddin, "Müslümanlıkta Bir Millet Var", *Sebilü'l-Reşâd*, c. 11, sy. 279, 2 Kânûn-i Sânî

1329, s. 297-299.

Meninski, Francisci à Mesgnien, *Thesaurus*, c. 4, Vienna 1680.

Mükremin Halil, "Millî Tarihimizin İsmi", *Anadolu Mecmûası*, sene 1, sy. 1, 1 Nisan 1340, s. 1-6.

Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu & İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.

Nairn, Tom, *Milliyetçiliğin Yüzleri*, çev. Seda Kırdar - Mehmet Ratıp, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

Neumann, Christoph K., *Araç Tarih Amaç Tanzimat*, çev. Meltem Arun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000.

Öğün, Süleyman Seyfi, "Türk Milliyetçiliğinde Hakim Millet Kodunun Dönüşümü", *Türkiye Günlüğü*, sy. 75, 2003, s. 53-85.

Ömer Seyfeddin, "Mefhûm Buhrânı", *İfhâm*, Nu: 93, 3 Teşrin-i Sânî 1335, s. 3.

Ömer Seyfeddin, *Yarınki Turan Devleti*, İstanbul 1330.

Özkırımlı, Umut, *Milliyetçilik Kuramları Eleştirel Bir Bakış*, *Doğu Batı* Yayınları, Ankara 2009.

Recep Peker, *Recep Peker'in İnkılab Dersleri Notları*, Ulus Basımevi, Ankara 1935.

Renan, Ernest, *Ulus Nedir?*, Çeviren Gökçe Yavaş, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2016.

Rıdvan Nafiz, *Küçük Türk Tarihi*, Yeni Harflere Aktaran: Cem Sili, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2019.

Smith, Anthony, *Etno-Sembolizm ve Milliyetçilik*, çev. Bilge Firuze Çallı, Alfa Yayınları, İstanbul 2017.

Süleyman Nâzif, "Darü'l-Fünûn-i Osmânî Türk Tarih-i Medeniyeti Muâllimi Ahmed Agayef Beyefendiye", *İctihâd*, Nu: 71, 11 Temmuz 1329, s. 1549-1551.

Ş. Sami, *Kamûs-i Fransevî*, İstanbul 1299.

Ş. Sami, *Türkçeden Fransızcaya Kamûs-i Fransevî*, İstanbul 1302.

Ş. Sami, *Küçük Kamûs-i Fransevî*, İstanbul 1304.

Ş. Sâmî, *Kâmûsu'l-Âlâm*, c. 3, İstanbul 1308.

Ş. Sami, *Kamûs-i Fransevî*, İkinci Tab'ı, İstanbul 1315.

Ş. Sami, *Kamûs-i Türkî*, Dersaadet, 1317.

Ş. Sami, *Resimli Kamûs-i Fransevî*, 3. Tab'ı, İstanbul 1318.

Ş. Sami, "Elsine-i İslâmiye", *Şemsettin Sami Süreli Yayınlarda Çıkmış Dil Ve Edebiyat Yazıları*, Çeviriyazı: Yüksel Topaloğlu, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2012.

Şentürk, Recep, "Millet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 30, Ankara 2020, s. 64-66.

Türk Tarihinin Ana Hatları, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014.

Türköne, Mümtaz'er, *Siyasi Bir İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, Lotus Yayınevi, Ankara 2003.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 2001.

Ülken, Hilmi Ziya, *Millet ve Tarih Şuuru*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008.

Üstel, Füsun, *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde*, İletişim Yayınları, 9. Baskı, İstanbul 2021.

Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*, 2. c., yay.haz. Mustafa Koç – Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.

Williams, Raymond, *Anahtar Sözcükler*, çev. Savaş Kılıç, İletişim Yayınları, İstanbul 2018.

Yıldız, Ahmet, *"Ne Mutlu Türküm Diyebilene"*, İletişim Yayınları, İstanbul 2019.

Ziya Gökalp, "Millet Nedir?", *İçtimâiyât Mecmuası*, sy. 3, Haziran 1333, s. 148-155.

Ziya Gökalp, "Millet Nedir?" *Küçük Mecmua*, sy. 28, 25 Kânûn-i Evvel 1338, s. 1-6.

Ziya Gökalp, "Milletçilik", *Yeni Mecmua*, c. 2, sy. 33, 21-28 Şubat 1918, s. 122- 123.

Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, haz. Mustafa Koç, (*Bütün Eserleri Kitaplar-1* içinde), yay.haz. M. Sabri Koz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007.

Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, yay.haz. Mustafa Koç, (*Bütün Eserleri Kitaplar-1* içinde), ed. M. Sabri Koz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007.

3. BÖLÜM

SİYASET VE BÜROKRASİ

HİLAFET KAVRAMI

AZMİ ÖZCAN*

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun oldu. Manchester Üniversitesi'nde Ortadoğu araştırmaları üzerine yüksek lisansını, Londra Üniversitesi Tarih Bölümü'nde İngiliz-Osmanlı ilişkileri üzerine doktorasını (1990) tamamladı. 1996-1999 yılları arasında İSAM başkanlığı ve 2007-2016 yılları arasında Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi'nin kurucu rektörü olarak görev yaptı.

GİRİŞ

Hilafet, bir kimseden sonra gelip onun yerine geçmek (halef olmak), makamını temsil etmek gibi anlamları bulunan kavram ıstılah olarak İslâm tarihinde Hz. Peygamber'den sonra onun siyasi-idari sorumluluklarını temsil eden idari kurumu ifade eder. Bu itibarla Hz. Ebu Bekir'in dünya işlerinde Hz. Peygamber'in yerine seçilmesiyle "Müslümanların imamı" (imamet-i kübra), "emir'ü'l-müminin" gibi devlet başkanlarına ait bir unvan olarak "halife-yi müslimin" tabiri de kullanılmaya başlanmış ve Müslümanların (özellikle Sünni) siyasi-idari geleneğinin teşekkülünde en üst makam olarak yer almıştır.

Kuran-ı Kerim'de kavram hilafet şeklinde geçmemekle beraber halife ve çoğulu olan hulefa veya halaif kelimeleri birçok ayette siyasi muhtevadan bağımsız daha çok iyilik ve adaletle ilintili insanın "Allah'ın yeryüzündeki halifesi" olduğu ifadesiyle yer alır.[1] Ancak hadislerde "hilafet, halife, hulefa, imam, eimme ve emir, umera" kavramları doğrudan idareci, devlet başkanı gibi anlamlarla da yer almıştır.[2]

Hilafet kurumu ise Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebu Bekir'e (ö. 634) biat edilmesiyle başlamışsa da hilafetin şartları, halifenin vasıfları ve kimlerin halife olabileceği gibi hususlar İslâm tarihi boyunca daima tartışılagelmiş, fakat gerçekte bu unvanı taşıyan sultan veya sultanlar daima ve bazen birkaçı farklı yerlerde aynı zamanda var olmuştur.[3] Esasen Kurân-ı Kerim ve hadislerde devlet idaresi ve idarecinin seçimiyle ilgili açık bir ifadenin olmayışı, Hz. Peygamber'in kendisinin yerine kimin geçeceğine dair açık bir tavsiyede bulunmaması, ondan sonra gelen hulefa-yı Raşidin'in belirlenmesinde farklı usullerin tercih edilmesi gibi hususlar dinin bu konuda amir hükmünün olmadığını göstermekle birlikte Emevilerden itibaren Muaviye'nin oğlu Yezid'i veliaht tayin etmesiyle hilafet bir

1. Bakara 30; En'âm 165; A'râf 69,74.

2. Buhârî, "Cihâd 108-109, 164; Müslim, "Zekât", 91; Tirmizî, "Ahkâm", 4.

3. Konunun İslâm kaynaklardan değerlendirilmesi için bk. M.S. Hatipoğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23, sy. 1 (1978), 121-213. Hilafet konusunda klasik dönemde ortaya çıkan farklı anlayışlar –genel olarak Şii, Sünni ve Harici– için bk. Ebu'l Hasan el-Maverdi, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, ter. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yay. 1976). *Ahkâmu's-Sultaniyye*, hilafetin bağımsız bir kurum olarak ilk defa değerlendirildiği bir çalışma olmakla tanınmıştır. Maverdî'ye göre, imamet ismi verilen hilafet, din ve dünyaya ait işlerin yürütülmesi için nübüvvete halef olarak koyulmuş, kabul edilmiş bir müessesedir. Halifeye itaat etmenin gerekliliği üzerinde icma vaki olmuştur. Devlet başkanlığının lüzumu bir farz-ı kifayedir ve halifenin tayini seçim yoluyla olur. Halife olacak kimsede bulunması gereken şartlar şunlardır: Her yönüyle adil olmak; hilafet görevleri içerisine giren bütün işlerde içtihatta bulunabilecek derecede ilim sahibi olmak; göz, kulak ve dil gibi bu organlarla yapılacak işleri temin için sağlam ve hareket gerektiren işler için bedenen azaları tam ve sıhhatli olmak; amme işlerini idare için gerekli fikir ve bilgiye sahip olmak; cihat için gereken irade, azim ve cesaret sahibi olmak; soy bakımından da Kureyş'ten gelmek. Ayrıca bkz. H.A.R. Gibb, "Al-Mawardi's Theory of the Khilafah", *Islamic Culture* 11 (1937), 291-302.

saltanata dönüşmüştü. Bununla birlikte, tarihi uygulamada iki türlü halife unvanı kullanımı ortaya çıkmıştır denebilir. Bunlardan biri Hz. Peygamber'den itibaren yürüyen âlemşümul hilafet silsilesi, diğeri farklı İslâm coğrafyalarında bağımsız sultanların ve emirlerin kullandığı bir unvan olarak hilafettir.

Hz. Peygamber'e dayanan âlemşümul hilafet, Hulefa-yı Raşidin, Emeviler, Abbasiler ve nihayet Osmanlılarla devam etmiştir. Bunun yanı sıra –İslâmiyet'in farklı bölgelere yayılmasıyla– bu silsilenin dışında olmakla birlikte (fakat bazen onlarla aynı zaman diliminde (mesela Endülüs'te veya Hindistan'da) kendilerine halife olarak hitap edilen idareciler de vardır.[4] Hatta Osmanlı kaynaklarına göre âlemşümul hilafetin Yavuz Sultan Selim'e intikal ettiği tarih olarak verilen 1517'den önce bazı Osmanlı sultanlarının da halife olarak anıldığı ve I. Murad'dan (1326-1389) itibaren Osmanlılarda bu duruma rastlandığı bilinmektedir.[5]

Bu durum muhtemelen âlemşümul hilafet kurumunun Abbasilerden sonra İslâm dünyasında siyasi ve askeri önemini kaybetmiş olmasıyla açıklanabilir. Zira 751'de Emevilerden sonra iktidara gelen Abbasiler de 750-1258 yılları arasında saltanat usulünü devam ettirdiler. Ancak 945 yılında Şii Büveyhilerin Bağdat'ı işgal etmesi üzerine Abbasi hilafeti gücünü kaybederek sembolik bir makama dönüşmeye başladı. Büyük Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'in 1055 yılında Büveyhi hâkimiyetine son vermesiyle Abbasi hilafeti bu defa da Selçukluların himayesine girmişti. Nihayet 1258 yılında Moğolların Bağdat'ı talan etmesiyle son Abbasi halifesi Mısır'a, Memlûklere (1250-1517) sığındı ve yaklaşık iki yüz elli yıl Memlûklerin himayesinde manevi bir makam olarak varlığını korudu.

Hal böyle olunca bu süreç içerisinde farklı coğrafyalarda hüküm süren Müslüman sultanların kendi bölgelerinde ve diğer Müslüman hanedanlar arasında dini meşruiyet saikiyle halife ve emirü'l-müminin gibi unvanları kullanmasının giderek yaygın hâle geldiği anlaşılmaktadır.

---

4. A. Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (Oxford: Clarendon Press, 1964), 33. Esasen bu usul İslâm topraklarında 14. yüzyıldan sonra görülmeye başlanmıştır. Bkz. H.A.R Gibb, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate", *Studies on the Civilizations of Islam* içinde, ed. Shaw ve Folk (Boston: Beacon Press, 1962), 141-150; N. Rehman Farooqi, *Mughal Ottoman Relations* (Yeni Delhi: Idara-i Adabiyat-i Delhi, 1989), 173-211.

5. I. Murad'dan Yavuz Sultan Selim'e kadar Osmanlı padişahlarının halife unvanını nasıl kullandığına dair çeşitli name örnekleri için bkz. İbn Kemal, *Tevârîh-i Âl-i Oṣmân*, yay.haz. Şerafettin Turan, c. 7 (Ankara: TTK, 1957), 99, 197, 233, 235, 465, 525; Feridun Bey, *Münşeat*, c. 1 (İstanbul: Takvimhane-i Amire, 1274-75), 95-99, 102-103 vd.; *Fatih Mehmed II Vakfiyeleri* (Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü, 1938), 20-25; Faruk Sümer, "Yavuz Selim Halifeliği Devraldı mı?", TTK *Belleten* 56, sy. 217 (1992), 696-698. Ayrıca bkz. Halil İnalcık, "Osmanlı Padişahı", *AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 12, sy. 2 (1958), 68-71; "The Ottomans and the Caliphate", *Cambridge History of Islam* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 320-323.

Bilindiği gibi Yavuz Sultan Selim döneminde Mısır ve Arap yarımadası da Osmanlı hâkimiyetine girince padişah "hâdimü'l-Haremeyni'ş-şerîfeyn" unvanına sahip oldu. Muahhar kaynaklar, Mısır'ın fethi üzerine son Abbasi halifesi III. Mütevekkil-Alellah'ın hilafeti Yavuz Sultan Selim'e bir merasimle devrettiğini yazar. Buna göre Mütevekkil, Yavuz tarafından Halep'te kabul edilmiş ve onun Kahire'ye girişinde yanında bulunduktan sonra da İstanbul'a gönderilmiştir. Yavuz Sultan Selim'in İstanbul'a dönüşünün ardından Eyüp Camii'nde[6] veya Ayasofya Camii'nde[7] yapılan bir törenle hilafet kılıcını padişaha kuşatarak unvanını yeni sahibine teslim etmiştir. Fakat Yavuz Sultan Selim dönemi kaynaklarında bu gelişmeden bahsedilmemiş olması dikkat çekicidir; bu hususta daha sonra olmakla birlikte Hoca Sadeddin Efendi'de geçen, "Libâs-ı hilâfeti istihkak ile telebbüs eylemişken dervişâne kısvet ve libâsı ihtiyar etmişti" ifadesi mevcuttur.[8] Hilafet teslim merasimine dair ilk rivayetin, D'Ohsson'un 18. yüzyılın sonlarına doğru kaleme aldığı *Tableau général de l'empire Ottoman* adlı eserinde bulunduğu düşünülmektedir.[9] Bu durum mezkûr rivayetin Osmanlıların hilafetin manevi nüfuzuna ihtiyaç duydukları zamanlarda geriye dönük olarak inşa edilmiş olabileceği mülahazalarını gündeme getirmiştir.[10]

Ancak hilafetin Osmanlılara intikaliyle ilgili bu tartışmalarda üzerinde durulan asıl meselenin bir devir teslim töreninin yapılıp yapılmadığı konusu olduğu, diğer hukuki esasların dikkate alınmadığı görülmektedir. Böylece halifelik hakkının saltanata veya bu unvanı birinden devralmaya dayanmadığı genellikle göz ardı edilmiştir. Zira hilafetin intikali için böyle bir merasime şer'an ihtiyaç bulunmadığı gibi halife unvanının kullanılmasının meşruluğunun da bir devir teslime bağlı dolmadığı açıktır. Nitekim kurumun geleneğinde resmi bir devir teslim törenine rastlanmadığı gibi, bu mesele Osmanlı hilafetinin bir zaafı olarak da değerlendirilmemiş, daha çok Osmanlı sultanlarının Kureyş soyuna mensup olmaması dikkat çekmiştir. Nitekim Kanuni Sultan Süleyman zamanında sadrazam Lütfi Paşa, *Halâsü'l-ümme fî ma'rifeti'l-eimme* adlı eserinde, halife olabilmek için Kureyş soyundan gelme şartının dahi bulunmadığını söyleyerek Kanuni'nin zamanın imamı olduğunu ve bütün Müslümanların onun imamlığını tasdik ettiğini belirtmiştir:

---

6. Selâhattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim* (Ankara: TTK, 1969), 221.

7. Nâmık Kemal, *Evrak-ı Perişan* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1301), 348; Atâ Bey, *Tarih-i Ata* (İstanbul, 1292-93), 93; Danişmend, II, s. 37

8. Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, 211.

9. M. d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Ottoman*, c. 1 (İstanbul: ISIS, 2001), 269-270.

10. Konunun değerlendirilmesi için bkz. A. Asrar, "Hilafetin Osmanlılara Geçişi ile İlgili Rivayetler", *Türk Dünyası Araştırmaları*, sy. 22 (1983), 91-100; Sümer, "Yavuz Selim Halifeliği Devraldı mı?", 675-701. Bu konuda mevcut literatür için Ş. Tufan Buzpınar, "Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2, sy. 1 (2004), 113-131.

Dini ikame etmek ve İslâm memleketlerini idare etmek ve bütün muteber şartları haiz olmak bakımından şüphesiz ki Süleyman b. Selim Han b. Bayezid Han zamanın imamıdır... Zamanın âlimleri ile Arap, Türk, Kürd ve Acem bütün Arabistan Irak-ı Arab, Bağdad, Diyar-ı bekr, Magrib, Engerüs onun eli altındadır. Herkes onun imamlığını tasdik etmektedir. Zira O Peygamber'in halifesidir.[11]

Osmanlıların, Hicaz ve Mısır'da hâkimiyet kurmalarından sonra İslâm dünyasındaki itibarları artmıştır. Nitekim Yavuz Sultan Selim bu fetihlerin ardından el-Melikü'r-Rahîm Şirvan Şah İbrâhim'e gönderdiği mektupta Memlûklerin hac yolunu korumaktan aciz olduğunu ve Allah'ın bu bölgede düzeni sağlamayı şahsına nasip ettiğini bildirerek Müslüman idarecilerin kendisinin hilafet unvanını kabul etmesini ve hutbeleri kendisinin adına okutmasını istemiştir.[12]

Kanuni Sultan Süleyman da tahta geçmesi münasebetiyle Mekke emirine gönderdiği namede, Allah'ın kendisini saltanat ve hilafet tahtına çıkardığını yazmış, emir de cevabi mektubunda bunu tekrarlamıştır.[13] Hilafet unvanının Kanuni dönemiyle ilgili çeşitli belgelerde bu şekillerde kullanıldığına dair çok sayıda örnek vardır. Nitekim Portekizlilere karşı Hindistan'dan gelen yardım isteğine mukabil padişah, Allah'ın yeryüzünde kendisini halife kıldığını ve hac yolunun güvenliğini sağlamanın görevi olduğunu belirtmiş, Portekiz kralına yazdığı mektupta da "Hak sübhânehû ve teâlâ hazretlerinin ulüvv-i inâyetiyle şimdiki hâlde hilâfet-i rûy-i zemîn kabza-i tasarruf ve iktidarımızda olup " ifadesine yer vermiştir.[14] Benzer ifadeler, Kanuni ve III. Murad tarafından Kuzey Afrika'da hüküm süren Sa'dî sultanlarına gönderilen mektuplarda da yer almış ve onlardan Osmanlı hilafetini kabul etmeleri istenmiştir.[15]

---

11. Lütfi Paşa, *Halasü'l-Ümme fi marifeti'l-Eimme*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Nr. 17723 vr. 22a-b.

12. Feridun Bey, *Münşeat*, c. 1, 437-444; İnalcık, "The Ottomans and the Caliphate", 321. Bu fetihten sonra Hindistan, Türkistan ve Uzakdoğu'dan padişaha gönderilen mektuplarda zaman zaman halife unvanı bir hitap unsuru olarak kullanılmıştır. M.Y. Mughul, *Kanuni Devri* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1977), 88; A. Reid, "Nineteenth Century Pan-İslâm in Indenosia and Malaysia", *Journal of Asian Studies* 26 (1976), 268-274; Azmi Özcan, *Pan-İslâmizm, Hindistan Müslümanları, İngiltere ve Osmanlı Devleti 1877-1924* (İstanbul: TDV, 2019), 11-20.

13. Feridun Bey, *Münşeat*, c. 1, 500-501.

14. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, (BOA), Mühimme Defteri, nr. V,70.

15. A. el-Moudden, "The Idea of caliphate Between Moraccans and Ottomans; Political and Symbolic Stakes in the 16th and 17th Century Magrib", *Studia Islamica* 2, sy. 82 (1995), 106-108.

Osmanlılarda hilafet nüfuzunun sınırlar dışına ne zaman genişlemeye başladığı hâlâ tartışılan bir husus olmakla birlikte, padişahların halife unvanına ağırlık vermeye yönelmesinde, genellikle Osmanlılar ile Ruslar arasında imzalanan 1774 tarihli Küçük Kaynarca Antlaşması dönüm noktası sayılmaktadır. Antlaşmanın üçüncü maddesi, Osmanlı Devleti'nden kopan Kırım Müslümanlarının dini-hukuki durumları hakkında "mezhepleri ehl-i İslâmdan olup zat-ı ma'deletsimat-ı şehriyaranem imamü'l-mü'minin ve halifetü'l muvahhidin olduğuna binanen taife-i merkume ahdolunan serbestiyet-i devlet ve memleketlerine halel getirmeyerek umur-ı dinîye ve mezhebiyelerini taraf-ı humayunum hakkın şeriat-i İslâmiye muktezasınca tanzim ederler" cümlesini içermektedir.[16] Bu antlaşma, başka bir devletin Osmanlı padişahlarını bütün Müslümanlarının halifesi sıfatıyla tanıdığını gösteren ilk resmi belge olması bakımından önemlidir. Ancak bu durum zaman içinde ilk hilafet iddiası şeklinde yorumlanmıştır. İngiltere'de 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Osmanlı hilafeti karşıtı propagandaların tesirinde kalan bu tür kanaatler, Türkiye'de günümüz tarihçileri tarafından da genellikle sorgulanmadan kabul edilmiştir. Halbuki Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan çok önce 1727'de Sultan III. Ahmed, Afgan Eşref Han ile imzaladığı bir antlaşmada "bütün Müslümanların halifesi" ifadesini kaydettirmiştir.[17]

Keza 1736'da Nadir Şah'a gönderilen mektupta hilafet hakkının açıkça vurgulandığı görülmektedir:

> *Hulefa-yı Raşidin'den sonra aba-i ecdad u a'mam-ı izamımız ve cenab-ı hümayun-ı inayet makrunumuz bi'l-münavebeti'ş-şer'iyyeti'l-mer'iyye 'inna cealnake halifeten fi'l-arz' masdukası mucebince irsen ve istihkaken emirü'i-mü'minin fi'l-arzeyn teşrifine ehak ve filhakika ulü'l-emr ıtlakı nüvvab-ı kamyabımıza vasf-ı elyak olduğu.*[18]

Dolayısıyla Küçük Kaynarca Antlaşması'nın bu açıdan önemi, Osmanlı halifesinin bu unvanının uluslararası bir antlaşmada tescil edilmesinden gelmektedir. Bu tescil aynı zamanda onun tarihi devamlılığını da işaret edebilir. Zira eğer böyle bir anlayış önceleri mevcut değil idiyse Babıâli bunu savaşta yenilen taraf olarak ileri

16. Cevdet Paşa, *Tarih*, c. 2 (İstanbul, 1309), 324.

17. İnalcık, "The Ottomans and the Caliphate", 320.

18. (Raşit halifelerden sonra Allah'ın inayetiyle "Sizi yeryüzünde halife kıldık" ayeti uyarınca tevarüs yoluyla ve hak ederek Müslümanların emiri olma şerefine ulaştık) Feridun M. Emecen, "Hilafet Meselesi", *Osmanlının İzinde: Prof. Dr. Mehmet İpşirli Armağanı* içinde, haz. F. M. Emecen, İ. Keskin ve A. Ahmetbeyoğlu (İstanbul: Timaş Yay., 2013), 573. Haz. Ahmet Zeki İzgeör, *Osmanlı-İran Diplomatik Münasebetlerinde Mezhep Tartışmaları* (İstanbul, 2003), 115'ten naklen. Osmanlı geleneğindeki başka örnekler de mevcuttur.

süremez ve kimseye kabul ettiremezdi. Öte yandan Kırım, Osmanlılardan özel bir hukukla ayrılan ilk İslâm toprağıdır. Osmanlı Devleti daha önce hiçbir gayrimüslim devletle, bir zamanlar kendi sınırları içinde yer alan bir ülkedeki Müslümanların geleceğini tartışmak durumunda kalmamıştır. Padişahlar bu tarihten sonra da Osmanlı sınırları dışındaki Müslümanlarla hilafet hukuku çerçevesinde ilgilenmeyi sürdürmüşlerdir. Mesela 1782'de İspanya ile bir antlaşma imzalanırken İspanyollar, Kuzey Afrika Müslümanları kendilerine karşı Osmanlılardan yardım istediklerinde yardım yapılmaması şartını ileri sürünce Babıâli, "cihet-i câmia-i hilâfet" sebebiyle onlara yardım etmenin farz olduğu gerekçesiyle buna uzun süre direnmiştir.[19] Yine bu dönemde diğer batılı devletlerin de Osmanlı sultanlarını "âlemşümul halife" olarak kabul ettiği görülmektedir. Hindistan'da Meysûr Sultanı Tîpû'nun kendilerine karşı Fransızlarla işbirliği yapmasından endişe eden İngilizler, "Müslümanların imamı" şeklinde niteledikleri III. Selim'e başvurarak Tîpû'ya bir mektup gönderip ona nasihatte bulunmasını istemişler, padişah da bunu yapmıştır.[20]

19. yüzyılda Osmanlılarda bu anlayış, sömürgeleşen İslâm memleketlerinden gelen yardım talepleriyle daha da kuvvetlenmiştir. 1819'da tek taraflı olarak Osmanlı Devleti'ne biat ve bağlılık yemini edip durumu bir mektupla Babıâli'ye bildiren Buhara Hanı Haydar Şah'a verilen cevap dikkat çekicidir. Burada, Osmanlı padişahının hadimü'l-haremeyn ve halife sıfatıyla bütün Müslümanların sığınacağı merci olduğu, dolayısıyla Haydar Şah'ın yeniden biatine ihtiyaç bulunmadığı belirtilmektedir.[21] 1850'de Sultan Abdülmecid, II. Selim zamanından beri Osmanlı himayesinde bulunduklarını söyleyerek Hollandalılara karşı yardım isteyen Uzakdoğu'daki Açe Müslümanlarına cevap vererek bu himayenin mevcudiyetini teyit etmiştir.[22]

Tanzimat'la birlikte geleneksel hilafet anlayışında bir değişiklik meydana gelmiştir. Daha önceki anlayışa göre halife dinin hadimi ve devletin siyasi reisiyken Tanzimat Fermanı'nın öngördüğü "ittihad-ı anasır" ve eşitlik hedefleri devletin gayrimüslim tebaasını hilafetten çok saltanat itibariyle kuşatmayı düşünmüştür. Bu durumda hilafet, padişahın sadece Müslümanların imamı olması dolayısıyla dini riyasete, saltanat ise aynı zamanda gayrimüslimleri de kapsadığı için salt siyasi riyasete dönüşüyordu. İslâm tarihinde daha önce pek rastlanmayan bu durum, hilafetin siyasi güç ve nüfuz bakımından zayıflamasına sebep olmuştur. Bu ayrımın nihai neticesi, en yüksek dini-siyasi makamda bulunan halifenin siyasi yetkilerini zamanla saltanata terk etmesi ve sadece dini (ruhani) bir alanla sınırlı kalması-

19. Cevdet Paşa, *Târih*, c. 2, 194-200.

20. Syed Mahmud, *The Khilafat and England* (Patna: Mohemed Imtiyaz, 1920), 77; Y.H. Bayur, *Hindistan Tarihi* c. 3 (Ankara: TTK, 1950), 205-206.

21. BOA, Nâme Defteri, IX, s. 140.

22. BOA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 1524; BOA, İrade-Dahiliye, nr. 26941 [1274].

dır.[23] O sırada Osmanlı Devleti'nde hilafet ve saltanat aynı kişide toplandığı için bu ayrımın sonuçlarının nelere yol açabileceği dikkati çekmemişti, ancak hukuki bir aşınmanın mevcudiyeti ortadaydı. Nitekim 1876'da ilan edilen Kanunı Esasi'nin 3. maddesi bu sürecin resmi ifadesidir: "Zât-ı Hazreti Pâdişâhî hasbe'l-hilâfe dîn-i İslâm'ın hâmîsi ve bi'l-cümle tebeaı Osmâniyye'nin hükümdarı ve padişahıdır."[24] Bu cümle, Tanzimat dönemi Osmanlı hilafet anlayışının bir ifadesidir. İslâmiyet sadece Osmanlı Devleti sınırları içerisine münhasır olmadığından böyle bir himaye, yalnız lafzi manasıyla bile dünyada Müslümanlarla meskûn bütün bölgeleri içine almaktadır. Şüphesiz burada kastedilen şey siyasi himaye değil manevi-dini himayedir. Ancak uygulamada bu ayrıma her zaman riayet edilmemiştir. Mesela 1873'te Sultan Abdülaziz zamanında Osmanlı Devleti'nin himayesine girmek isteyen Doğu Türkistanlı Yakub Han'ın yardım talebi kabul edilerek kendisine askeri yardım gönderilmiştir.[25] II. Abdülhamid döneminde Osmanlı şehbenderlerinin Hollanda sömürgesi Cava'da haksız yere vergi ödemekten şikâyetçi olan Müslümanlar adına Hollanda hükümetine başvurması ve padişahın da bunu tasdik etmesi buna bir örnek oluşturmaktadır. Yine Ermenilerin saldırısına uğrayan Kafkasya Müslümanlarının haklarını savunup mallarını korumak için Rusya nezdinde girişimlerde bulunulmuştur.[26]

II. Abdülhamid, Osmanlı Devleti'nin büyük sıkıntılar içinde bulunduğu bir zamanda tahta geçti. Devlet bir taraftan Tanzimat tecrübesiyle ortaya çıkan yeni problemlerle uğraşırken diğer taraftan da Rusya ile girişilecek büyük bir savaşın eşiğindeydi. Avrupa ülkelerinin gittikçe artan müdahaleleri sonucunda gayrimüslim tebaa arasında ayrılıkçı temayüller hız kazanmıştı. Dış siyasette ise devlet giderek bir yalnızlığın içine itilmekteydi. II. Abdülhamid'in önündeki iki acil mesele, birliği korumak ve gittikçe artan dış baskılardan kurtulmaktı. Öte yandan Osmanlıları baskı altında tutan Avrupalı devletlerin bir kısım sömürgelerinin Müslümanlardan meydana gelmesi, II. Abdülhamid'i siyasi varlık mücadelesinde içeride ve dışarıdaki Müslüman unsurlara yaslanmak gerektiği sonucuna götürdü. Bu anlamda hedef kitle dünya Müslümanları olunca onlara yönelik siyasi tavırda hilafetin ön plana çıkarılması tabiiydi. Esasen hilafet geleneği de buna müsaitti. Ayrıca Osmanlı aydınlarının "ittihad-ı İslâm" fikri Müslüman kamuoyunu bu hedefe yönlendirmişti. Bu dönemde hilafet artık devletin ve milletin bekası için içeride, devletlerarası rekabette bir koz olarak da dışarıda çok önemli bir fonksiyona sahip olacaktı.

---

23. Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umur-ı Belediyye*, c. 1 (İstanbul: Osmaniye Matbaası, 1922), 277-278.

24. *Düstur*, Birinci Tertip, c. 5 (İstanbul, 1295), 4.

25. BOA, İrade-Hariciye, nr. 1524.

26. (İlahi irade takdirince ulema, devlet adamları, askerler ve halkın kemal üzere tam kabul, tasvip ve biatleri ile ila-yı kelimetullah için pek çok fetihleri gerçekleştiren ecdadım halifelerden miras olarak hilafet tahtına hakkıyla oturdum.) BOA, İrade-Hususî, nr. 56 [1323].

II. Abdülhamid daha saltanatının başlarında Osmanlı hilafet iddialarını hem teoride hem pratikte kuvvetlendirme gereğini duydu. Onun hilafet unvanı kullandığı için Fas emirine gönderdiği mektuptaki ifadeler, bu dönemde Osmanlı hilafet anlayışının mahiyetini ve nasıl temellendirildiğini net bir şekilde göstermektedir:

> *...ber mukteza-yı irade-i ilahiyye'ye ve meşiyet-i rabbaniyye'ye ehl-i hall ü akd olan ulema-i alam ve vüzera ve ümera-yı asker-i İslâm ve kaffe-i havass-ı avamın ala vechi'l-kemal ve'l-kabuli't-tam hüsn-ı biatleri ile beyne'l-enam ila-yı kelimetullah'a makrun olarak fütühat-ı kesireye muvaffak olan aba vu ecdadım hulefa-ı izamdan ırsen calis-i kürsi-i hilafet-ı kübra ve erike pira-yı imamet-i uzma oldum.*[27]

Buna göre Osmanlı hilafetinin meşruluğu şu dört esasa dayanmaktadır: İlahi iradenin tecellisi; ecdattan tevarüs etmek; siyasi ve askeri güç sahibi olarak i'lâ-yi kelimetullah için fütuhatta bulunmak; ulema, devlet adamları, askerler ve halkın tasvip ve biatı. Bu husus Osmanlı Devleti'nin resmi salnamelerinde de yer almıştır. Burada geleneksel teorideki Kureyş'ten gelme şartından bahsedilmemektedir. Zira Osmanlı anlayışına göre bu şart hulefa-yı Raşidin dönemine münhasırdır. II. Abdülhamid zamanında gerek layihaları gerekse diğer yazılarıyla tıpkı Kanuni döneminde Lutfi Paşa'nın yaptığı gibi Osmanlı hilafetini savunan Cevdet Paşa'ya göre ashabın çoğunluğunun halifenin Kureyş'ten olmasını istemesi bu kabilenin Araplar arasındaki itibarı dolayısıyladır. Ulemanın çoğuna göre ise hilafet gibi imamet de din ve dünya işlerinde "riyaseti umumiyye" demektir ve bu şekilde ümmetin işlerini üzerine alan kimseye imamü'l-Müslimin denir. Buna göre hilafet Müslümanlar arasında birliği sağlayan bir müessesedir ve ancak güç ve kuvvetle ayakta kalabilir. Güç ve kudret sahibi olan hükümdara itaat etmek ise farzdır.[28] Bu sebeple Osmanlı sultanlarının hilafetleri dini açıdan meşru olup onlara karşı gelenler asi kabul edilir.[29] Cevdet Paşa hilafet ve saltanatın kesinlikle birbirinden ayrılmaması gerektiğini söyler. Ona göre Abbasiler zamanında devlet zaafa düşünce hilafet bir "kuvvei ruhaniyye" hükmüne girmiş ve halifelerin hükümeti bir "emr-i i'tibari" şeklinde kalmışsa da[30] Yavuz Sultan Selim saltanat ve hilafeti birleştirerek Osmanlı Devleti'ni yüceltmiş ve Müslümanlar yeniden eski güçlerine kavuşmuştur.[31]

Büyük oranda Cevdet Paşa'nın fikirlerine göre şekillenen II. Abdülhamid'in hilafet anlayışında bu unvanın taşıdığı önem kaynağını doğrudan Kurân-ı Kerim'den almaktadır: "Halife bir ulü'l-emrdir ve ona itaat Allah ve Resulü'ne itaattir"

---

27. BOA, Yıldız Esas Evrakı, nr. 36-139/9-139-XVIII.
28. Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiyâ* (İstanbul, 1969), 416.
29. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, nşr. M. Cavit Baysun, c. 1 (Ankara 1953-57), 149.
30. Cevdet Paşa, *Târih*, c. 1, 23-24.
31. Cevdet Paşa, *Târih*, 39.

(en-Nisâ 4/59). Ahmed Midhat Efendi padişahın isteği üzerine sunduğu layihasında bu anlayışı uç noktada değerlendirerek şöyle değerlendirir:

> *"Şer'i şerifin Hazret-i Halife için tayin eylediği hak ol kadar büyüktür ki Cenab-ı Halife'nin insanlık fevkinde bir mevki-i ali olduğunu teslim etmek herkes için zaruri ve mecburidir. (Atiu..) ayeti kerimesinde Allah ve Rasulüne itaat edildiği gibi Hazret-i Halife'ye dahi itaat emrolunmuştur. Bu emre kim muhalefet edere Allah'ın emrine muhalefet etmiş ve binaenaleyh Cenab-ı Kibriya'ya isyan eylemiş olur. Cenabı Kibriya'ya isyan eyleyen adam maazallahu teala Müslümanlıktan da çıkarak mürted sayılır. Bu sebeptendir ki huruc-ı ale's-sultan denilen cinayet-i vahimeyi irtikâp eyleyen melunlar seyf-i şeriat ile katl u idam olunur".*[32]

Ülke içinde ve dışında milyonlarca Müslümanı harekete geçirebilme etkisine sahip bir güç olan hilafete karşı II. Abdülhamid son derece hassas davranmış ve bu kuruma yönelen her türlü tehdide karşı tedbir almaya çalışmıştır. 1878-1880 yılları arasında İngiltere'nin İstanbul büyükelçisi olan Henry Layard'ın şu ifadeleri de bu hassasiyeti doğrulamaktadır: "Sultan, halifelik sıfatı hakkında gösterdiği hassasiyeti başka hiçbir meselede göstermemektedir... Onun en büyük gayelerinden biri unvanını muhafaza etmektir ... Halife unvanını sultan unvanından daha kutsal ve ehemmiyetli görmektedir."[33]

II. Abdülhamid'in en büyük hedefi Osmanlı hilafetini tartışılmaz bir hakikat olarak ortaya koymaktı. Nitekim İngilizler başta olmak üzere bazı Avrupalıların, Kureyş soyundan gelmediği gerekçesiyle II. Abdülhamid'in gerçek halife sayılamayacağı yönündeki propagandaları karşısında çok sayıda risale yazdırıldı. Ayrıca İngiltere, Hindistan ve Mısır'daki bazı gazetelere bu hususu desteklemeleri için mali destek sağlandı. Hac mevsimlerinde özel çalışmalar yapıldı; İslâm âleminden itibarlı kişiler davet edilerek misafir edildi. Bu arada İslâm ülkelerindeki Osmanlı konsolosları da büyük çaba harcadılar. Bu faaliyetler aynı zamanda devlete baskı yapan batılı devletlere bir uyarı vermek amacına yönelikti.[34]

II. Abdülhamid, İngilizlerin Arapları kışkırtıp Osmanlı Devleti'ni parçalamak için hilafet meselesini devamlı şekilde gündeme getirdiğine inanıyordu. 1882'de Mısır'ın işgalini de bir halife olarak taşıdığı itibara karşı en büyük tehdit olarak kabul etti. Ona göre İngiltere'nin asıl hedefi, Araplardan bir halife ortaya çıkararak hilafet merkezini Hicaz veya Mısır gibi bir yere taşımak ve hilafeti kendi maiyetinde bir alet hâline getirerek Müslümanlar hakkında istediği gibi tasarruf etmektir.[35]

---

32. BOA, Duit, nr. 71/1515 [1315].

33. Layard Papers, British Museum, nr. 38938/7.

34. Bu konudaki tartışmalar ve örnek metinler için bkz. A. Özcan, "İngiltere'de Hilâfet Tartışmaları, 1873-1909", İslâm *Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), 48-71.

35. BOA, YEE, nr. 9-2638-72. Sultan II. Abdülhamid dönemi hilafet kurumu ve bu çerçevede Araplarla

Esasen İngiltere'nin hilafete olan ilgisi 18. yüzyılın sonlarında başlamıştı; Hindistan'da karşılaştıkları zorluklar sırasında hilafetin önemini fark etmişlerdi. Keza 1857'de İngilizleri Hindistan'dan çıkarmak için Müslümanların önderliğinde ortaya çıkan ayaklanma sırasında Osmanlı halifesinin yardımına başvurmuşlardı. Nitekim Sultan Abdülmecid'in Müslümanlara sükûnet tavsiye eden bir mektubunun Hindistan camilerinde okunduğu ve etkili olduğu kaydedilmektedir.[36] Ancak 1870'lerde İngiltere-Osmanlı ilişkilerinde meydana gelen soğukluk ve İngiltere'nin Müslüman sömürgelerinde ortaya çıkabilecek direnişlerin hilafet etrafında güçlenmesi ihtimali, İngilizleri bu kurumun manevi nüfuzu hakkında endişelendirdi. İngiliz basınında Osmanlı hilafetinin meşru olmadığı yolunda makaleler yayımlanmaya başlandı. Ardından İngiliz siyasetçiler ve devlet adamları da Osmanlı hilafetinin bir meşruiyetinin bulunmadığını öne sürdüler. Bu arada İngilizler Müslüman kamuoyunu etkileyebilmek için iddialarını bazı esaslara dayandırmaya çalışıyorlardı. Osmanlıların hilafet iddiası yeni olup İslâm âleminin tamamı tarafından kabul edilmiş değildir; Osmanlılar Kureyş soyundan gelmemektedir. Osmanlı hilafeti biatle değil zorla ve tevarüsle gerçekleşmiştir.

Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam eden bu gibi tartışmalar, esasen İngiltere'nin Babıâli ile olan ilişkilerinin durumuna göre değişebilecek alternatif politika arayışlarının bir tezahürüdür. Bunun sonuçları da 1916'da Şerif Hüseyin'in isyanıyla ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Araplar arasında hilafetin kendilerine intikalini savunan bazı hareketler ortaya çıktıysa da bunlar dar çevreyi aşamamış ve genel kabul görmemiştir.

Otuz üç yıllık saltanatı boyunca II. Abdülhamid, İslâm dünyasını genel olarak Osmanlı hilafeti etrafında birleştirmeyi başarmış ve ortak bir kamuoyu oluşturmuştu denebilir. Ancak ülke içinde kendisine karşı başlatılan İttihatçı hareketlerle muhalefetlerine meşruiyet kazandırmak adına onun gerçek halife olamayacağı yönünde neşriyat yapılmıştır.[37] II. Meşrutiyet döneminde ise hilafetin kazanmış olduğu sınır dışı mahiyet korunmaya çalışılmış, fakat iç siyasetteki konumu daraltılmak istenmiştir. II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte ortaya çıkan yeni hukuki durumla ilgili görüşler kısaca şöyledir: Hilafet bir vekâlettir, vekâleti veren de Müslüman ümmet veya millettir; dolayısıyla halifenin millet üstünde değil halifeyi tayin eden milletin onun üzerinde hâkimiyeti vardır. Bu konumdaki halife meşruti bir idarede hükümet reisi makamında olup hak ve yetkileri sadece icrayla sınırlıdır; teşri ve kaza ise başkalarına aittir. Daha çok II. Meşrutiyet İslâmcılarının ifadelerinde

---

ilişkiler hususunun ayrıntılı olarak ortaya koyulduğu yeni bir yayın için bkz. Ş. Tufan Buzpınar, *Hilafet ve Saltanat* (İstanbul: Alfa Yay., 2016).

36. Azmi Özcan, "1857 Büyük Hind Ayaklanması ve Osmanlı Devleti", *İÜ İslâm Tetkikleri Dergisi* 9 (1995), 269-280.

37. *Osmanlı*, nr. 58, 15 Nisan 1900; nr. 75, 1 Kânunusani 1901.

gözlemlenen bu tür yaklaşımların hilafetin ülke içindeki ağırlığını azaltmayı, buna karşılık meclis ve anayasa gibi yeni kurumları güçlendirmeyi hedef aldığı açıktır. Zira meşrutiyetin ilanından sonra tek kişinin yönetimine rıza gösterilmediği gibi meşrutiyetin tabiatı da kuvvetler ayrımını gerektiriyordu.[38]

Hilafet kurumu, 31 Mart vakasından sonra çıkarılan 5 Şaban 1327 (22 Ağustos 1909) tarihli kanunla halifenin hak ve yetkileri daha da sınırlandırılarak güç ve itibar kaybına uğratıldı. Fakat bir müddet sonra İslâm âleminden, özellikle Hindistan ve Mısır'dan bu yeni durumla ilgili tepkiler gelmeye başlayınca İttihat ve Terakki yönetimi hem bu tepkiler sebebiyle hem de içerideki Müslümanların devlete bağlılığını devam ettirebilmek ve dışarıdaki Müslüman kamuoyunun desteğini sağlayabilmek amacıyla tekrar hilafet kurumuna atıflar başlattı.

Trablusgarp ve Balkan Savaşları sırasında İslâm âleminden ve özellikle Hindistan'dan gelen maddi ve manevi destek, İttihat ve Terakki mensuplarını hilafetin sahip olduğu potansiyel hakkında yeterince bilgilendirmişti. Bu tecrübenin ardından halifenin ilan edeceği bir Cihad-ı Ekber'den de fayda umularak I. Dünya Savaşı'na girildi. Ancak İngiltere, Fransa ve Rusya kendi Müslüman sömürgelerinde gereken tedbirleri almış ve halkı harekete geçirmesi muhtemel bütün kişi ve kuruluşları tasfiye etmişlerdi. Dolayısıyla savaş yıllarında sömürge durumunda olan İslâm ülkelerinden beklenen tepki görülemedi. Aksine İngiltere'nin Araplara yönelik çalışmaları sonuç verdi ve Şerif Hüseyin, Osmanlı Devleti'ne isyan etti. Osmanlıların savaşa girmesinden sonra İngiltere'nin Mısır'daki görevlilerinden Henry McMahon, Şerif Hüseyin'in beklentilerine uygun olarak onu kendi saflarına çekebilmek için hem bağımsızlık hem de hilafet vaat etmişti.

Savaştan sonra da İngilizler İslâm âleminden gelen tepkiler üzerine hilafet meselesine karışmak istemediklerini bildirdiler. Ancak Şerif Hüseyin bu konudaki ısrarını sürdürdü ve en son 1923'te Lozan görüşmeleri sırasında kendisine verilen sözü gündeme getirdi. İngiltere bu defa da ona destek vermedi ve 1914'teki taahhüdü, savaş şartlarında bazı görevlilerin yetkilerini aşması olarak nitelendirip bunun İngiliz hükümetini bağlamayacağını açıkladı.[39] İngilizleri böyle bir davranışa götüren en önemli sebep, Hindistan'da başlayan kıpırdanmalar ve ortaya çıkan Hindistan hilafet hareketiydi. Zira savaş sırasında İngilizler, Hindistan Müslümanlarının tepkisini yatıştırmak için Osmanlı hilafetine ve mukaddes bölgelerdeki hâkimiyetine halel gelmeyeceğini taahhüt etmişlerdi. Savaştan sonra ortaya çıkan gelişmeler ve Sevr Antlaşması bu taahhüdün yerine getirilmeyeceği gerçeğini ortaya koydu. Bunun üzerine Hint Müslümanları, Osmanlı hilafetinin hukukunu korumak üzere büyük bir eylem başlattılar. Hindistan hilafet hareketi denen bu eylem, aynı za-

38. Bkz. İ. Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri* (İstanbul, 1914).

39. India Office Records and Library, L/P & S/18.B.222; L/P & S/10/895.

manda Anadolu'da başlayan millî mücadelenin de dışarıdaki en büyük destekçisi oldu.[40]

I. Dünya Savaşı'ndan mağlup çıkan devletlere uygulanacak yaptırımlar galipler arasında tartışılırken, hilafeti elinde bulunduran Osmanlıların daima potansiyel bir Panislamist tehdit oluşturacağı ve bu tehdidin bertaraf edilmesi gerektiği fikri arka planda mevcuttu; nitekim Sevr Antlaşması'nın şartları da aynı zamanda bu hedefe yönelikti. Ancak Türkiye'de başlayan millî mücadele hareketi buna imkân vermedi. İstanbul işgal altındayken Ankara'da kurulan yeni meclis, padişah-halifenin durumunun "padişah ve halife cebir ve ikrahtan azade olduğu zaman" ele alınacağını belirtiyordu.[41] 1921 anayasasında da meclis görevi, "hilafet ve saltanat ve vatan ve milletin istihlas ve istiklalinden olan gayenin husulüne kadar" olmak kaydıyla kabul etti.

Milli mücadelenin zaferle sonuçlanmasından sonra Lozan Konferansı'na katılacak Türk heyetinin tespiti, Ankara ve İstanbul'da mevcut iki hükümetten kaynaklanan iki başlılığın sıkıntılarını gündeme getirdi. İngilizler her iki merkezden de temsilci çağırdılar. Ancak ülkenin iki başlılıktan kurtarılması gerektiğine inanan meclis, 1 Kasım 1922'de saltanatı hilafetten ayırarak lağvetti. Hilafet ise çetin müzakereler sonunda çıkan kanuna göre sadece dini muhtevalı bir kurum olarak devam edecek ve halife hiçbir siyasi faaliyete katılmayacaktı. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin bu kararını kabullenemeyen son padişah VI. Mehmed hem can güvenliğinden endişe ettiği gerekçesiyle hem de unvanlarını korumak istediği için 16-17 Kasım 1922 gecesi İngilizlere sığındı.

Bunun üzerine veliaht Abdülmecid Efendi ile görüşülerek, kendisinden saltanat iddiasında bulunmayacağına dair "Büyük Millet Meclisi'nin hilafet ve saltanat hakkında ittihaz ettiği kararı tamamen tasdik ve tasvib ediyorum" ifadelerini ihtiva eden imzalı bir belge alındı.[42] Yeni bir halifenin seçilebilmesi için gereken fetva metni Şer'iye Vekili Mehmed Vehbi Efendi tarafından yazıldı. 19 Kasım'da yapılan oturumda, hilafet makamını terk eden Vahdeddin'in yerine Abdülmecid Efendi'nin halife seçildiği belirtildi. Aynı gün Abdülmecid Efendi'nin bir halife olarak yetki alanını belirleyen bir de çerçeve hazırlandı. Buna göre Abdülmecid Efendi sadece "halife-i Müslimin" unvanını kullanacak, bu unvana başka sıfatlar eklenmeyecekti. Ayrıca İslâm dünyasına hitap eden bir beyanname hazırlayarak onaylanmak üzere Ankara'ya gönderecekti. Bu beyannamede Abdülmecid Efendi halife seçilmesinden dolayı duyduğu memnuniyeti ifade edecek, bu arada Vahdeddin'in davranışı tenkit edilecek, Türk devleti ve Büyük Millet Meclisi'nin bütün

40. Azmi Özcan, *Pan-İslâmizm, Hindistan Müslümandan, İngiltere ve Osmanlı Devleti 1877-1924* (İstanbul: TDV, 2019).

41. Mustafa Kemal, *Nutuk*, c. 2 (İstanbul: MEB Basımevi, 1967), 438.

42. Ali Fuat Cebesoy, *Siyasi Hatıralar* (İstanbul: Temel Yay., 1960), 143.

İslâm âlemi için çok hayırlı ve faydalı olduğu belirtilecek, Türk hükümetinin hizmetlerinden takdirle bahsedilecek ve halife siyasi sayılabilecek başka hiçbir beyanda bulunamayacaktı.[43]

Durumun Abdülmecid Efendi'ye resmen bildirilmesi üzerine yeni halife Ankara ile temasa geçip 21 Kasım 1922'de halifeliğe seçilme merasimi yapılmasını, imzasının üstünde "halife-i Müslimin ve hadimü'l-haremeyn eş-şerifeyn" unvanının bulunmasını, cuma selamlığında hilat giymesine ve Fatih Sultan Mehmed'inki gibi bir sarık takmasına izin verilmesini istediğini ve İslâm dünyası için hazırlayacağı beyannamede eğer uygun görülürse Vahdeddin hakkında bir şey yazmak istemediğini bildirdi. Abdülmecid Efendi'nin bu isteklerine karşı "halifei Müslimin" yanında "hadimü'l-haremeyn eş-şerifeyn" unvanını da kullanabileceği, fakat Fatih tarzı bir kıyafetin kesinlikle söz konusu olamayacağı, Vahdeddin'in adını anmadan da olsa mutlaka onun zamanında yaşanan olumsuzluklardan bahsetmesi gerektiği cevabı verildi. Birkaç gün sonra Abdülmecid Efendi kendisinden istenen bildiriyi yayımladı, fakat Ankara hükümetinin hoşlanmayacağı biçimde gösterişli bir törenle halifeliği üstlendi.[44]

Gerek yeni halife seçimi sırasında meclisteki hilafet taraftarlarının muhalefeti gerekse Abdülmecid Efendi'nin yayımladığı bildirideki üslubu çeşitli tartışmalara sebep oldu. Meclisin yeni seçim dönemine yaklaşmasıyla bu tartışmalar daha da şiddetlendi. Mustafa Kemal Paşa hem seçim gezisi yapmak hem de son gelişmelerle ilgili halkın beklentilerini öğrenmek için 13 Ocak 1923'te bir yurt gezisine çıktı. Bir gün sonra da meclisteki muhalefet grubu, Karahisarısahib mebusu Hoca Şükrü Efendi'nin hazırladığı "Hilafet-i İslâm ve Büyük Millet Meclisi" başlıklı bir risale dağıttı. Risalede saltanatın kaldırılmasının uygun görüldüğü, ancak hilafetin asla kaldırılamayacağı, halifenin sadece ruhani sorumluluklarının değil dünyevi görevlerinin de bulunduğu ve içinde yaşanan olağanüstü şartların normale dönmesiyle halifenin bunları yerine getireceği belirtiliyor ve İslâm âlemine sabırla beklemesi tavsiye ediliyordu.

Mustafa Kemal Paşa bu durumu bir basın toplantısı için hazırlıkların yapıldığı İzmit'te öğrendi. Toplantının ağırlıklı konusunu hilafet meselesi teşkil etti. Yapılan konuşmalar ve Mustafa Kemal Paşa'nın değerlendirmeleri bundan sonra meydana gelecek olayları açıklar mahiyetteydi; İstanbul başşehir olarak kalmayacak, meclis başkanı aynı zamanda devlet başkanı olacak, gerekirse hilafet kaldırılacağı gibi Osmanlı hanedanı da sürgün edilebilecek ve inkılap kanunları uygulanacaktı. Bu arada bir gazetecinin hilafetin Osmanlı hanedanında bırakılmasının sakıncalı olacağını belirtmesi üzerine Mustafa Kemal Paşa halife-

43. *Nutuk*, 695-696.
44. *Nutuk*, 498-500.

lerin, aleyhine bir hareketleri olduğu takdirde milletin onları başından def edebileceğini söyledi.[45]

Bu sırada Lozan'da barış konferansı başlamıştı. Bir taraftan müzakereler devam ederken diğer taraftan mecliste muhalefet gittikçe sertleşerek hükümetin gerek Lozan'daki politikasını gerekse reformlarla ilgili tavrını eleştirmekteydi. Hilafet ve saltanat meselesi bu eleştiriler arasında üzerinde en çok durulan hususlardı. Lozan Antlaşması'nın meclisin salt çoğunluğu tarafından onaylanmasını isteyen Mustafa Kemal Paşa mevcut durumun buna uygun olmaması sebebiyle meclisi yenilemeye karar verdi. 15 Nisan 1923'te gerçekleştirilen meclisin son oturumunun arkasından seçimlere gidildi. Meclisin kapalı bulunduğu günlerde yapılan ikinci Lozan görüşmelerinden sonra antlaşma 24 Temmuz 1923'te imzalandı. İlk toplantısını 11 Ağustos 1923'te yapan yeni meclis aynı gün bu antlaşmayı onayladı.

29 Ekim 1923'te cumhuriyet ilan edildi. Bundan sonra sıra sosyal, ekonomik, hukuki, siyasi ve kültürel reformlara gelmişti. Gündemin ilk sıralarında ise hilafet kurumunun statüsü yer alıyordu. Ancak bu süreç içerisinde mecliste hilafet etrafında bir muhalefet grubu oluştu ve Halife Abdülmecid Efendi'nin istifa edeceği söylentileri çıktı. Bunun üzerine İstanbul Barosu başkanı Lutfi Fikri Bey ve *Tanin* gazetesi başyazarı Hüseyin Cahit Bey gibi hilafet taraftarlarının basında hilafet kurumunun Türklerin elinde bulunan manevi bir güç olduğu, mutlaka korunması gerektiği yolunda yazıları çıkmaya başladı. Bu arada Rauf Bey, Kâzım Karabekir Paşa, Ali Fuad Paşa, Refet Paşa ve Abdülhak Adnan (Adıvar) gibi kişilerin Abdülmecid Efendi'yi ziyarete gitmesi de kamuoyunu etkilemişti. Ankara'da ciddi rahatsızlıklara sebep olan İstanbul'daki bu gelişmelerden sonra 22 Kasım 1923'te gerçekleştirilen Cumhuriyet Halk Fırkası toplantısında fırkanın genel başkanlığına seçilen İsmet Paşa, halifenin ziyaret edilmesine temas edip "Tarihin herhangi bir devrinde bir halife zihninden bu memleketin mukadderatına karışmak arzusu geçirirse o kafayı behemehal koparacağız" diyerek net bir tavır ortaya koydu.[46] Ancak İsmet Paşa'nın bu tavrı hilafet yanlısı basında eleştirildi.

Türkiye'de bu tartışmalar sürerken İslâm âleminde, yeni Türkiye'de ruhani bir konumda değerlendirilen halifenin hilafet kurumunun geleceğiyle ilgili endişeleri dile getiriliyordu. Bu sırada Londra'da bulunan Ağa Han ve Seyid Emir Ali, Hindistan Müslümanları adına Başbakan İsmet Paşa'ya bir mektup göndererek hilafet kurumunun etkin bir konumda muhafaza edilmesini istedi. Onlara göre hilafet hakkındaki belirsizlik Müslümanlar arasında ciddi rahatsızlıklar uyandırıyordu ve halifenin itibarının azalması İslâm'ın zayıflamasına yol açabilirdi.[47] Baş-

45. İsmail Arar, *Atatürk'ün İzmit Basın Toplantısı* (İstanbul: Burçak Yay., 1969), 51.
46. *İsmet Paşa'nın Siyasî ve İçtimâî Nutukları, 1920-1933*, c. 1 (Ankara: Başvekâlet Matbaası, 1933), 8.
47. *The Times*, 14.12.1923.

vekille aynı anda gazetelere de gönderilen bu mektup Ankara'ya ulaşmadan birkaç gün evvel 5 Aralık 1923 tarihinde İstanbul gazetelerinde yayımlandı. Konunun bu şekilde gündeme gelmesi Ankara'da büyük bir öfkeye sebep oldu ve mektup sahiplerinin İngiltere'nin hizmetinde bulunduğu iddiasıyla İngilizlerin bir taktiği olarak değerlendirildi. 8-9 Aralık gecesi mecliste yapılan gizli oturumda İstanbul'a İstiklal Mahkemesi gönderilmesi kararlaştırıldı. *Tanin*, *İkdam* ve *Tevhid-i Efkâr* gazetelerinin sahipleri ve sorumlu müdürleri hilafet meselesindeki tutumları sebebiyle Hıyanet-i Vataniyye Kanunu'na göre yargılanmak üzere tutuklandılar.

Bu sırada Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Paşa, İzmir'e gitti. Başvekil İsmet Paşa 22 Ocak 1924 tarihli bir telgrafla kendisine gazetelerde hilafet hakkında çıkan yazılardan rahatsızlık duyduğunu, Halife Abdülmecid Efendi'nin hilafet ödeneğinin artırılması ve İstanbul'a gelen resmi heyetlerin kendisini de ziyaret etmeleri yolunda isteklerde bulunduğunu bildirdi. Mustafa Kemal Paşa cevabında, söz konusu olumsuzluklara halifenin kendisinin sebebiyet verdiğini, davranışlarıyla padişahların yolunu takip eder gibi göründüğünü, cuma alayları düzenleyip yabancı devlet temsilcileriyle ilişki kurduğunu, halifenin ve hilafet makamının gerçekte ne dini ne de siyasi bir dayanağının bulunduğunu ve Türkiye Cumhuriyeti için sadece tarihi bir hatıradan ibaret kaldığını belirterek, halifenin yabancı devlet temsilcileriyle görüşme isteğini Türkiye Cumhuriyeti'nin istikbaline açık bir tecavüz olarak nitelendirdi ve halifeyi saltanat hülyası içinde olmaması için uyardı.[48] Bundan sonra şubat ayı boyunca İzmir'de ordu kumandanları ve basın mensuplarıyla toplantılar düzenleyerek onlardan hilafetin kaldırılması konusunda destek istedi ve genel olarak bu desteği aldı.

25 Şubat 1924'te bütçe görüşmeleri sırasında mecliste halifenin ve hanedanın ödeneği hususunda sert tartışmalar cereyan etti. Basında da hilafet kurumunun gereksizliği yönünde yoğun bir neşriyat sürdürülüyordu. 3 Mart 1924 günü Halk Fırkası grubunda alınan karar doğrultusunda Urfa mebusu Şeyh Saffet Efendi ve elli üç arkadaşının hazırladığı, hilafetin kaldırılmasına dair on iki maddeden oluşan bir kanun teklifi meclise getirildi. [49]

Teklif okunduktan sonra halifenin hall edildiğini ve hilafetin kaldırıldığını bildiren 1. maddenin müzakeresine geçildi. İlk sözü alan Rize mebusu Ekrem Bey teklifin lehinde bir konuşma yaptı. İkinci olarak söz alan Gümüşhane mebusu Zeki Bey aleyhte görüş belirtti ve Kurtuluş Savaşı'nın halifeyi kurtarmak vaadiyle kazanıldığını ileri sürdü. Daha sonra Adliye Vekili Seyyid Bey tasarının lehinde bir konuşma yaptı. Bu konuda çalışma yaptığını ve bir de kitap yazdığını belirten Seyyid Bey'e göre, dünyevi bir mesele olan hilafet hükümet etmek demekti ve bu da esasen milletin işiydi.

---

48. *Nutuk*, 846.
49. *Düstûr*, Beşinci Tertip, c. 3, 323.

Son konuşmayı yapan Başbakan İsmet Paşa, asıl tereddütlerin hilafetin ilgasında değil dini açıdan ve bu kararın halk tarafından nasıl karşılanacağı meselesinde olduğunu, halbuki İslâmî kurallar yine yürürlükte kalacağı için böyle bir endişeye mahal bulunmadığını belirtti. Türkiye'nin iki başlılığa katlanamayacağını, Türk milletinin bağımsızlığının Türkiye'nin varlığı için her idealden önce gelen bir esas olduğunu söyledi.[50] Bundan sonra oylamaya geçildi ve 1. madde kabul edildi. Hanedan üyelerinin yurtdışına çıkarılmasına dair 2. madde hakkında Trabzon mebusu Muhtar Bey kadınların hariç tutulmasıyla ilgili bir önerge verdi. Bozok mebusu Süleyman Sırrı Bey ise bunun saltanat özlemlerini sürdüreceğini ileri sürerek önergenin reddedilmesini istedi. Yapılan oylamada 2. madde de aynen kabul edildi. Ardından diğer maddeler de kabul edilerek önerge kanunlaşmış oldu. Hanedan üyelerine yurtdışına çıkmaları için on günlük bir süre tanınmışken Abdülmecid Efendi aynı gece on bir kişilik ailesiyle beraber Çatalca İstasyonu'ndan trene bindirildi; sınıra kadar kendisine İstanbul valisi ve emniyet müdürü refakat ettiler.

Hilafetin kaldırılması sürecindeki tartışmalarda üzerinde en çok durulan hususlar, genelde hilafetin Türklere daima yük olduğu ve bu yüzden pek çok fedakârlığa katlanıldığı, yeni Türkiye'de halifenin görev ve yetki alanlarının mutlaka belirlenmesi gerektiği, aksi hâlde anlaşmazlığın sürüp gideceği veya hilafete yönelik gelişmelerin arkasında Mustafa Kemal Paşa'nın kendini halife seçtirme planlarının bulunduğu gibi meselelerdi. Ancak saltanat ile hilafetin ayrılmasından sonra gelişen olaylar, yeni halifenin kendisine tanınan sınırların dışına çıkması, halkın ve bir kısım siyasetçilerin halifeye olan teveccühünün artarak devam etmesi ve nihayet basında başlayan sert tartışmalar, gelişmeleri hilafetin kaldırılması yönüne sürüklemiştir. Bu arada Emir Ali ve Ağa Han'ın mektubunun üzerinde çok durulmuştur. Bunun sebebi ise mektubun önem taşıması değil, zamanlama açısından bir gerekçe olarak değerlendirilmeye imkân vermesidir. Bu durumdan faydalanan İsmet Paşa, mektubun arkasında İngiliz hükümetinin varlığına işaret eden kuvvetli delillerin bulunduğunu söyleyerek İngilizlerin hilafetin kaldırılmasını istemedikleri şeklinde yorumlanabilecek bir beyanla meseleye başka bir boyut kazandırmıştır.

Hilafetin kaldırılmasında etkisi görülen gerekçeleri şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Paşa, halkın ve bazı siyasetçilerin hâlâ bağlılık gösterdiği İstanbul'da oturan halifeyle hiçbir şekilde bir yetki paylaşımına girmek istememiştir. 2. Ankara hükümetine muhalif olanların halifenin etrafında toplanarak bir cephe oluşturması ihtimal dahilindedir. 3. Yeni devletin cumhuriyetçi karakterinin ve öngörülen seküler reformların dini muhtevalı geleneksel bir müesseseyle bir arada yürümesi mümkün değildir. 4. Hilafetin tarihi geçmişi Batılı devletler nezdinde daima Panislamist ihtiraslar gündeme getirmiş-

50. *İsmet Paşa'nın Siyasî ve İçtimâî Nutukları: 1920-1933.*

tir; bu ise Türkiye Cumhuriyeti'nin mevcudiyeti için her zaman bir tehdit unsuru oluşturacaktır. Nitekim Rauf Bey son Lozan görüşmelerinde İsmet Paşa'ya bu yönde telkinler yapıldığını söylemiş,[51] İngilizler de paşanın, "hilafetin kaldırılması durumunda İngilizlerin Türkiye hakkındaki şüphelerinin ortadan kalkacağı ve Musul meselesinde zorluk çıkarmayacakları" şeklinde bir kanaat taşıdığını ifade etmişlerdir.[52] Aynı şekilde Mustafa Kemal Paşa da İzmit'te gazetecilerle yaptığı toplantıda Türkiye'de hilafetin siyaseten bir menfaat ve kuvvet değil bir zaaf olduğunu belirtmiştir.[53]

Hilafetin kaldırılması İslâm âleminde büyük bir şaşkınlığa, arkasından da yoğun tepkilere ve çalkantılara yol açtı. Önce bu habere inanılmadı; haber doğrulanınca da karar genellikle İslâm dışı olarak değerlendirildi. Hindistan'dan, Mısır'dan ve Uzakdoğu'dan gelen tepkilerde Ankara hükümeti geri adım atmaya ve bütün Müslümanları ilgilendiren bu konuda yalnız başına karar vermeyip İslâm âleminin kanaatlerine itibar etmeye davet edildi. Bütün bunlar sonuçsuz kalınca Mustafa Kemal Paşa'ya halife unvanını bizzat kendisinin alması önerildi. Ancak bu teklif de kabul görmedi.[54] Daha sonra bu şaşkınlık, çeşitli yerlerde birçok halife adayının ortaya çıkmasıyla yerini bir bekleyişe bıraktı. Önceleri genel eğilim Abdülmecid Efendi'nin halifeliğinin devam ettiği şeklindeydi. Hindistan'da ve Mısır'da Türkiye'nin kararı şiddetle kınanarak çözüm arayışlarına başlandı. Abdülmecid Efendi de bu çabalara katılıyor, İsviçre'de yaptığı açıklamalarda bu hususta kararın İslâm âlemine ait olduğunu söyleyerek Türkiye'nin uygulamasını İslâm'a ve İslâm'ın menfaatlerine aykırı bulduğunu belirtiyordu.[55] Ancak kendisi sürgünde bulunduğu, yardımlarla geçindiği ve kararını destekleyecek siyasi güçten mahrum olduğu için kısa sürede gündemden düştü.

Hilafet konusunda ilk kongre 1926'da Kahire'de yapıldı. Kral Fuad'ın kendini halife ilan ettirmek amacıyla 1925'te planladığı, fakat birkaç defa ertelemek zorunda kaldığı kongre öncesinde İslâm dünyasından tepkiler gelmeye başladı. Bu durumda hilafet meselesi ciddi olarak ele alınmadan kongre 1926 Mayıs'ında sona erdi. [56]

Bir diğer önemli kongre de 1931'de Kudüs'te gerçekleşti. Henüz hazırlık aşamasındayken Hindistanlı Şevket Ali'nin Abdülmecid Efendi'yi kastedip "Müslümanların halifesi şu anda Nice'te sürgündedir, kalbimde ve ruhumda halife odur"

---

51. F. Kandemir, *Hatıraları ve Söylemedikleri ile Rauf Orbay* (İstanbul: Yakın Tarih Yay., 1965), 96.
52. India Office Records and Library, L/P & S/10/895.
53. Arar, *Atatürk'ün İzmit Basın Toplantısı*, 50.
54. A.M. Zaidi (ed.), *Evolution of Muslim Political Thought in India*, c. 4 (New Delhi, 1975), 613-619; *Civil and Military Gazette*, 11.03.1924, 15.03.1924. Öke, *Hilâfet Hareketleri*, 122.
55. Orhan Koloğlu, *Gazinin Çağında İslâm Dünyası 1913-1922* (İstanbul: Boyut Kitapları, 1994), 353.
56. Hilal Livaoğlu Mengüç, *Mısır Basınında Hilafet Tartışmaları 1922-1926* (İstanbul, 2018).

şeklinde bir açıklama yaparak hilafet meselesinin tartışılmasına gerek bulunmadığını söylemesi dikkatleri kongreye çekti. Abdülmecid Efendi bu ümitle toplantılara katıldı ve hâlâ halife olduğunu iddia etti. Türkiye ise gelişmelere sert tepki gösterdi. Kongre, düzenleyiciler arasında çıkan anlaşmazlıklar üzerine bir sonuç alınamadan dağıldı.[57] Sonuç olarak hilafet kavramının tarihi süreç içerisinde mahiyet ve anlam farklılıklarıyla yoluna devam ettiği gözlemlenebilmektedir. Geleneğin teşekkül devrinde herhangi bir değer yüklü olmaksızın insani ve siyasi bir gerçekliğin ifadesi olarak ortaya çıkan bu kavramın Müslümanların Hz. Peygamber'in mirasına atfettikleri önemin bir göstergesi babında giderek dini keyfiyetle mücehhez kılınmış olduğu anlaşılmaktadır. Bu keyfiyet özellikle siyasi meşruiyet ve destek arayışlarında daha fazla tebarüz etmiştir. Nitekim geleneğin son halkası olan Osmanlılarda hilafete yapılan vurgunun siyasi-askeri güç zaaflarının yaşandığı dönemlerde daha belirgin olması da bunu gösterir. Ancak Osmanlıların son zamanlarında sömürge olmuş Müslüman toplumlarda hilafetin etrafında gelişen psikolojik aidiyet ve kurtuluş umudu farklı ve yeni bir gelişme olup, bunda Müslüman ülkelerde ortaya çıkan genç aydınların ideolojik arayışlarının katkısı olduğu açıktır. 20. yüzyılda ulus devletler çağı Müslüman toplumları da farklı siyasi yapılar altında bağımsız kimliklerle tanıştırdığında hilafetin âlemşümul keyfiyeti doğal olarak bundan etkilendi. Bütün bu süreç yukarıda anlatılan özel gelişmelerle birleştiğinde de hilafet Müslümanların hatıralarına ait bir emanet olarak tarihe intikal etti.

57. Genel bilgi için bkz. S.A. Kirillana, "High Hopes, Lost Illusions: General Islamic Congress in Jerusalem (1931)", *Rudn Journal of World History* 15, sy. 1 (2023).

KAYNAKÇA

Ahmad, Aziz. *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment.* Clerandon Press, Oxford, 1964.

Ahmed Cevdet Paşa. *Kısas-ı Enbiya.* Bedir Yayınevi, İstanbul, 1969.

Ahmed Cevdet Paşa. *Tarih.* Matbaa-i Osmaniye, İstanbul,1309.

Ahmed Cevdet Paşa. *Tezâkir.* Nşr. M. Cavit Baysun. TTK, Ankara, 1953-57.

Arar, İsmail. *Atatürk'ün İzmit Basın Toplantısı.* Burçak Yayınevi, İstanbul, 1969.

Asrar, A. "Hilafetin Osmanlılara Geçişi ile İlgili Rivayetler" *Türk Dünyası Araştırmaları,* 22 (1983), s. 91-100.

Ata Bey. *Tarih-i Ata.* İstanbul, 1292-3.

Avcı, Casim ve Özcan, Azmi. "Hilâfet." *TDV İslâm Ansiklopedisi,* c. XVII. İstanbul 1998. 539-553.

Bayur, Yusuf Hikmet. *Hindistan Tarihi.* TTK, Ankara,1950.

Buzpınar, Ş. Tufan. *Hilafet ve Saltanat.* Alfa Yayınevi, İstanbul, 2016.

Buzpınar, Ş. Tufan. "Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi" *Türkiye Araştırmalan Literatür Dergisi.* 2/1(2004):113-131.

Cebesoy, Ali Fuat. *Siyasi Hatıralar.* Temel Yayınlan, İstanbul, 1960.

Emecen, Feridun M. "Hilafet Meselesi" *Osmanlı'nın İzinde: Prof. Dr. Mehmet İpşirli Armağanı,* haz. Feridun M. Emecen, İshak Keskin ve Ali Ahmetbeyoğlu. Timaş Yayınlan, İstanbul, 2013.

Farooqi, N. Rahman, *Mughal Ottoman Relations.* Idara-iAdabiyat-i Delhi, N. Delhi, 1989.

Fatih Mehmed II Vakfiyeleri. Vakıflar Umum Müdürlüğü, Ankara, 1938.

Feridun Bey. *Münşeat.* Takvimhane-i Amire, İstanbul, 1274-75.

Hatipoğlu, Mehmed Said. "Hilafetin Kureyşliliği". *A. Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 23/1(1978): 121-213.

Gibb, Hamilton A. R. "Al-Mawardi's Theory of the Khilafah". *Islamic Culture,* 11 (1937): 291-302.

Gibb, Hamilton A. R. "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate" *Studies on the Civilizations of Islam.* Ed. Shaw and Folk, Beacon Pr, Baston, 1962.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdaresi.* çev. Kemal Kuşçu. Ahmed Said Matbaası, İstanbul, 1963.

İbn Kemal. *Tevarih-i Al-i Osman.* Nşr. Şerafettin Turan. TTK, Ankara, 1957.

İnalcık, Halil. "Osmanlı Padişahı". *A. Ü Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,* 13/04 (1958): 68-79.

İnalak, Halil. "The Ottomans and the Caliphate". *Cambridge History of İslâm.* Cambridge University, Cambridge, 1970.

İnönü, İsmet. *Siyasi ve İçtimai Nutuklan (1920-1933).* Ankara Başvekalet Matbaası, Ankara, 1933.

Kandemir, F. *Hatıraları ve Söylemedikleri ile Rauf Orbay.* Yakın Tarih Yayınları, İstanbul, 1965.

Kara. İsmail. İslâmcıların Siyasi Görüşleri. İstanbul 1914.

Kemal, Namık. *Evrak-ı Perişan.* Matbaai Osmaniye, İstanbul, 1301

Koloğlu, Orhan. *Gazinin Çağında İslâm Dünyası 1913-1922*. Boyut Kitapları, İstanbul,1994.

Lütfi· Paşa. *Halasü'l-Ümme fi Marifeti'l-Eimme.* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 17723.

Mahmud, Syed. *The Khilafat and England.* Mohemed Imtiyaz, Patna, 1920.

el-Maverdi, Ebü'l-Hasan. *el-Ahkamü's Sultaniyye.* Trc. Ali Şafak. Bedir Yayınevi, İstanbul, 1976.

el-Moudden, Abderrahmane. "The Idea of Caliphate Between Moraccans and Ottomans; Political and Symbolic Stakes in the 16th and 17th Century Magrib". *Studia Islamica*, Leiden, Brill, 1995.

Mughul, Muhammad Yakub. *Kanuni Devri.* Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1987.

Mustafa Kemal. *Nutuk.* Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1967.

Nuri, Osman. *Mecelle-i Umur-ı Belediye.* Osmaniye Matbaası, İstanbul, 1922.

Özcan, Azmi. *Pan-İslâmizm, Hindistan Müslümanları, İngiltere ve Osmanlı Devleti 1877-1924. TDV*, İstanbul, 2019.

Özcan, Azmi. "İngiltere'de Hilâfet Tartışmaları, 1873-1909". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2 (1998): 49-71.

Özcan, Azmi. "1857 Büyük Hind Ayaklanması ve Osmanlı Devleti". *İ. Ü. İslâm Tetkikleri Dergisi*, 9 (2010): 269-280.

Reid, Anthony. "Nineteenth Century Pan-İslâm in Indenosia and Malaysia". *Journal of Asian Studies*, 26/2 (1967): 267- 283.

Sümer, Faruk. "Yavuz Selim Halifeliği Devraldı mı?", *TTK Belleten*, LVI/217 (1992): 675-701.

Tansel, Selahattin. *Yavuz Sultan Selim,* TTK, Ankara, 1969.

CEDİT, TECDİT, TECEDDÜT, ASRİLEŞME, MUASIRLAŞMA, ÇAĞDAŞLAŞMA VE MODERNLEŞME KAVRAMLARININ TARİHSEL DÖNÜŞÜMÜ

UFUK ÖZCAN*

* 1988'de İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun olduktan sonra yüksek lisans programına kaydoldu (1988). 1990'da aynı bölümde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaya başladı. Prof. Dr. Mahmut Arslan'ın yönetiminde *Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi ve Milli Mücadelenin Anlamı* başlıklı yüksek lisans tezini 1991'de tamamladı. 1992'de İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nün açtığı doktora programına kaydoldu. 1996'da Prof. Dr. Mahmut Arslan'ın yönetiminde hazırladığı *İmparatorluktan Cumhuriyete Kimlik Değişimi: Ahmet Ağaoğlu'nun Hayatı, Dönemi ve Düşünceleri* başlıklı doktora tezimi tamamladı. Bu tez iki ayrı yayınevi tarafından yayımlandı. 1999 yılında Yrd. Doç., 2009 yılında Doçentlik unvanını aldı. Hâlen İ.Ü.E.F. Sosyoloji Bölümü'ndeki görevini sürdürmektedir. *Sosyoloji Yıllığı*, *Sosyologca*, *Tarih ve Uygarlık İstanbul Dergisi*, *Garbiyat* gibi kitap ve süreli yayınlara bilim kurulu, yayın kurulu üyesi ve yazar olarak katkıda bulunmuştur. Bu yayınlar dışında başka dergilerde çeşitli konularda makale ve kitap bölümleriyle katkıda bulunmuştur. 2015 yılında *Tarih, Toplum, İktisat: Ekonominin Tarihsel ve Toplumsal Kökenleri* adlı kitabı yayımlandı. Kısa süre içinde emekliye ayrıldıktan sonra çalışmalarına bağımsız olarak devam edecektir.

GİRİŞ

Türk Tarihçiliğinde Kavramlar başlıklı kolektif çalışmada üstlendiğim set, cedit, tecdit, teceddüt, asrileşme, muasırlaşma, çağdaşlaşma ve modernleşme kavramlarından oluşuyor. Bunların hepsi toplum hayatında yenilik, yenileşme, sosyal değişme gibi birbirine benzer çağrışımlarla yüklü, güçlü imgeler içeren ve birbirinden farklı soyutlama seviyelerine sahip nüanslı terimlerdir. Bunlar arasında cedit ve tecdit tarihsel olarak İslâmî kökenli terimler olma özelliği göstermekle birlikte zaman içinde kavramlaşmış, diğerleri ise 19. yüzyıldan itibaren üst seviyede kavramsal soyutluk kazanmıştır. Geleneksel yazılı kültürde kullanıma sahip olan birçok terim gibi bu terimler de Osmanlı'da sosyal bilim literatürünün gelişimine bağlı olarak Arapça kökleri esas alınarak birer kavrama dönüştürülmüştür. Örneğin 19. yüzyıldan önce kullanılmayan asrileşme ve muasırlaşma kavramları Arapça *a-s-r* kökünden türetilmiştir.

Yeni kavramlar türetme çabasının arka planında politik ve ideolojik saik ve motiflerin önemli bir payı bulunmaktadır. Bu kavramların Tanzimat'tan Cumhuriyet'e içerikçe değişim ve dönüşümü dönemin önde gelen tarihçi ve düşünürlerinin metinleri kapsamında ele alınacaktır. Döneme damgasını vuran üç tarz-ı siyaseti de göz önünde bulundurarak farklı görüşten tarihçi ve yazarların bu kavramlara yaklaşımları, konjonktürel olarak bu kavramlara yüklenen nüanslı anlamlar mümkün olduğunca asıl kaynaklara başvurularak değerlendirilecektir. Terim ve kavramlar sabit bir anlam ve içeriğe sahip olmayıp sosyal, politik ve kültürel süreçlerin itkisiyle içerik, kapsam ve anlamca değişip dönüşürler. Bu nedenle, ele alınan kavramların dönüşümü etimolojik, bağlamsal (konjonktürel), kronolojik/tarihsel ve olgusal düzlemlerde incelenecektir.

Her toplum kendi kullandığı terim ve kavramlara, kendi kültürüne uygun bir kavram şemasına sahiptir. Terimlerin muhtevaları ve anlam dünyaları kültürden kültüre değişkenlik gösterir ve bir kültürden diğerine aktarımları sırasında çoğu zaman kırılmalara maruz kalır. Terim ve kavramlar değer yargıları, hükümler, tutumlar, imgeler, stereotipler, kolektif sanılar ve ideolojiler gibi parametrelerle biçimlenir. Terim ve kavramlara değer yargılarının yanı sıra gündelik pratik çıkar ve kaygılar da eşlik eder.

Tanzimat'ın ilanı sonrasında Türkiye'de çeviri faaliyetlerinin de hızlanmasıyla birlikte Batılı dillerden, özellikle Fransızcadan çok sayıda yeni terim ve kavram girmiştir. Bunlar Arapça köklü kelimelerden dönüştürülmüş olsa bile konsept ve fikir olarak Batı etkilidir. Cedit/yeni (*nouveau*), asrileşme/muasırlaşma (*modernisation*), tegayyür (*changement*), terakki (*progrés*), hürriyet (*liberté*), uhuvvet (*fraternité*), meşveret (*consultation*), teşkilat-ı esasiye/anayasa (*constitution*), meşrutiyet (*constitutionnalisme*), cumhuriyet (*république*) gibi kavramlar bu türdendir. Bu terim ve kavramların birbirine eşdeğerde bir anlam içeriğine sahip olup olmadığı

sosyal bilimcileri uğraştıran bir sorundur. Osmanlı'nın modernleşme sürecinde kullanılan kavramların Batılı kavramlarla eşdeğerde olup olmadığı muhakkak göz önünde bulundurulmalıdır. Örneğin asrileşme terimi diğer terimlerden farklı olarak çağdaşlaşma kavramına daha yakın bir anlama sahiptir, ancak aynı zamanda modernleşme (*modernisation*) kavramını karşılayacak bir anlamda da kullanılabilir. Kavramın erken kullanımı "medeniyet-i asriye" şeklindedir ve Şinasi'ye aittir. Arapça *a-s-r* kökünden türetilen terimin modern içeriğine kavuşmasında Gökalp'in "muasırlaşmak" kavramının büyük payı vardır. Cumhuriyet döneminde "muasır medeniyetler seviyesine çıkmak" retoriğinin semantik köklerinin Cumhuriyet öncesi dönemde olduğunun vurgulanması gerekir.

Başka bir sorunsal, farklı aydın zümrelerin söz konusu terim ve kavramlara yönelik farklı algı ve söylemler geliştirmiş olmasıdır. Her bir terim veya kavram pozitif, negatif veya nötr anlam yükleriyle karşılanmıştır. Her toplumda gerçekleşen yeniliklere reaksiyon gösteren zümreler daima olmuştur. Geç Osmanlı döneminde de işleyeceğimiz kavramlara yönelik olumsuz yargılarda bulunan kişi ve zümreler vardır. Yenileşme girişimlerine karşı çıkan, yeni kavramlar karşısında olumsuz yargılarda bulunan tarihçiler de bulunmaktadır. İlgi çekici bir husus ise, asrileşme/muasırlaşma kavramı ile çağdaşlaşma kavramının, eşanlamlı olmalarına rağmen, farklı politik zümrelerin jargonunda birbirine tezat oluşturan içeriklere sahip olmasıdır. Muhafazakâr yazarların asrileşmekten kastettiği anlam içeriği ile ulusalcı-laik yazarların çağdaşlaşmaktan kastettiği anlam içeriği özdeş değildir.

Ele alınan kavram seti Osmanlı'nın son yüzyılı ve erken Cumhuriyet deneyimleri ve algıları önünde, siyasal, toplumsal ve kültürel değişim süreçleri de göz önünde bulundurularak analiz edilecektir. Kavramların izini sürerken Cevdet Paşa, Münif Paşa, Şinasi, Namık Kemal, Ebuzziya Tevfik, Sait Halim Paşa, Ziya Gökalp, Baha Tevfik, Niyazi Berkes, Kemal Karpat, Şerif Mardin gibi önde gelen tarihçi ve düşünürlerin metinlerinden hareket edilecektir. Bu isimler arasında Şinasi ve Gökalp her ne kadar meslekten tarihçi olmasalar da onların asrileşme/yenileşme kavramına yaklaşımlarına değinme gereği duyulmuştur. Şinasi'nin yenilikçi düşüncelerinin Tanzimat dönemi tarihçileri üzerinde büyük etkisi vardır. Ziya Gökalp ise en azından *Türk Medeniyeti Tarihi* adlı kitabıyla sosyolog-tarihçi unvanını taşımaktadır.

CEDİT, TECDİT VE TECEDDÜT KAVRAMLARININ SERÜVENİ

Osmanlı Devleti 18. yüzyıldan itibaren öncelikle askeri reformları içeren sürekli bir değişim dönemi sürecinden geçti. Bu bir modernizasyon projesi ve uygulaması süreciydi ve başlangıçta üç alana odaklandı: Ateşli silahlar, mühimmat ve gemi inşa tekniklerini geliştirmek amacıyla mühendislik ve modern tıp eğitimi. Bu alanlar-

daki programlar Tersane-i Amire'de (imparatorluk tersanesi) başlatıldı ve bu mevcut kurum yeni ihtiyaçlara hizmet edecek şekilde yeniden düzenlenip örgütlendi. Bu reformlar birtakım yeni askeri kurumların (Mühendishane-i Berri Hümayun, Mühendishane-Bahri Hümayun, Mekteb-i Harbiye, Mekteb-i Tıbbiye, Mekteb-i Mülkiye, Muzika-i Hümayun vb.) kurulmasını beraberinde getirdi. Eğitim sistemini Batı tarzı eğitim modellerine göre yeniden yapılandırma yolunda çabalar gösterildi ve bu amaçla kamusal planda Batı dillerinin öğretilmesine önem verildi. Bununla birlikte bu reformlar aydınlar arasında çeşitli tartışma ve çekişmelere de yol açacaktı. Bazı kesimler tarafından tepki gösterilerek eleştirilecek, diğerleri ise reform ve modernleşme hamlelerinin yeterince hızlı yürütülmediğini iddia ederek hareketi ivmelendirmeye çalışacaklardı.

19. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde Osmanlı modernleşme hareketleri askeri, ekonomik ve siyasi alanlarla sınırlı kalmayarak gündelik yaşam ve eğitim alanında da gerçekleşti. Bu değişim süreci Batı ile ilişkilerin geliştirilmesini ve Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya sahnesindeki yerinin tahkim edilmesini amaçlıyordu. Ancak bu çabalar imparatorluğun son yıllarında bile bazı temel sorunları çözemeyecek, Osmanlı Devleti 20. yüzyılın başlarında yıkılacaktır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'ya yönelişinin ilk dönemlerinden itibaren özellikle askeri, idari ve eğitim kurumlarının geçirdiği değişim, dönüşüm ve gelişmeler çeşitli adlarla anılmıştır. Tarihsel, kültürel ve coğrafi bağlamı içinde gerçekleşen değişimleri tanımlamak için farklı terim ve kavramlar kullanılmıştır. 18. yüzyılın başlarında imparatorluk merkezindeki farklı yaşam tarzlarını ifade etmeyi amaçlayan hareketleri anlatmak için türlü sıfatlarla "cedit" veya "ıslahat" terimleri kullanılmıştır. Daha sonra "tanzimat", "meşrutiyet", "cumhuriyet" gibi terimlere başvurulacaktır. Geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet döneminde yeni gelişmeleri ifade etmek için "asrilik", "asrileşme", "asr-ı hâzır", "medeniyet-i asriye", "muasırlaşma", "muasır medeniyet seviyesine ulaşma", "terakki" gibi tabirler yaygın bir kullanım kazanmıştır. Zamanla reform hareketleri radikalleştikçe "muasırlaşma" terimi yerine "çağdaşlaşma", daha sonra da "modernleşme" kavramı kullanıma girecektir.[1]

19. yüzyılda başlayan reform ve yenileşme hareketleri birçok alanda görülmüştür. Bu yüzyıl, Osmanlı tarihinde en fazla yeniliklerin görüldüğü bir dönemdir. Çoğu sosyal bilimci bu dönemi Türkiye'nin modernleşme/Batılılaşma sürecinin başlangıç dönemi olarak işaretler. 1789-1907 yılları arasını kapsayan III. Selim döneminde Nizam-ı Cedit ile askeri alanda başlayan yenilikler zamanla birçok alanda etkisini göstermeye başlamıştır.[2]

---

1. M. Şükrü Hanioğlu, "Batılılaşma", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 5 (1992), 158.

2. Tanzimat ve Islahat Fermanlarıyla sistematik olarak sürdürülen reform girişimlerinin belli başlı örnekleri şunlardır: Müslüman ve gayrimüslim tebaanın hukuki eşitliğinin güvence altına alınması; bütün tebaanın ırz, namus, can ve mal güvenliğinin sağlanması; vergilerin düzenli ve merkezi

Siyasi, askeri, hukuki ve idari alanda gerçekleşen bütün bu gelişmeler Osmanlı modernleşmesinin daha çok devlet katında ve bürokratik kadrolar içinde öncülük edilerek yürütüldüğünü, ancak daha sonra birtakım sosyal sonuçlar da doğurduğunu göstermektedir.

Osmanlı'nın son yüzyılında ve erken Cumhuriyet döneminde gerçekleşen yenilikler askeri, siyasi, idari, yasal ve hukuki, mali ve iktisadi, eğitim-maarif alanlarında görülmüştür ve gündelik yaşam tarzının da dönüşümünü beraberinde getirmiştir. Sivil yaşam tarzındaki dönüşümün özellikle Tanzimat döneminde başladığı iddia edilebilir. En başta seçkin sınıf mensuplarının ilgisi ve merakı sonucunda Fransız modası, mobilyaları ve markaları ülkeye girmeye başlamıştır. Alamod (*à la mode*), moda olan, ilgi çeken ve çok tutulan anlamında Fransızca bir deyimdir. Moda terimi olarak, trendde olan anlamında kullanılmaktadır. Osmanlı'da devlet öncülüğünde yürütülen reform ve yenileşme girişimleri zamanla toplum katında da ikileşme ve kutuplaşmalara neden olmuştur. Alaturka-alafranga, sarıklı-fesli, mektepli-alaylı gibi ikilikler modernleşme sürecinde derin bir biçimde yaşanmıştır.

19. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı'da yenileşme girişimlerinin kolayca görülebilir bir boyutu kılık-kıyafet alanında yapılan düzenlemelerdir. Bu düzenlemeler Osmanlı İmparatorluğu'nda tarihsel ve kültürel bir değişimi temsil eden alafranga/alaturka ayrımının ortaya çıkmasına zemin oluşturmuştur. Alafranga terimi Osmanlı'da Avrupalı tarzına uygun yaşayış ve giyimi empoze eden reformlarla ilişkilendirilebilir. II. Mahmud döneminde orduda geleneksel kıyafetler yerine Avrupa tarzı kıyafetler giyilmeye başlanmıştır. Kırım Savaşı sırasında memurların setre ve setre pantolon giymesi zorunlu hâle getirilmiştir. Yüzyılın ikinci yarısında kolalı gömlekler ve boyun bağları gibi Avrupalı giyim unsurları da kullanılmaya başlanmıştır. Bu değişiklikler gençler arasında şıklık ve modernlik göstergesi olarak

---

bir usule göre ayarlanması ve toplanması; askerlik görevinin düzenli bir usule bağlanması; roman ve piyes türünde yeni eserlerin verilmeye başlanması; Namık Kemal'in öncülüğüyle ilk defa "vatan" kavramının ve Osmanlı vatanseverliğinin doğuşu; şiir ve edebiyat dilinin sadeleşmesi; Avrupa'dan yepyeni fikirlerin, kavramların girmesi; ilk defa sözlük ve ansiklopedi çalışmalarının başlaması; yeni kanunların çıkarılması; kanun tekliflerinin II. Mahmud zamanında kurulmuş olan ve bugünkü Danıştay ve Yargıtay yetkilerini uhdesinde toplayan Meclis-i Valâ-ı Ahkâm-ı Adliye tarafından hazırlanması; köleliğin ve köle ticaretinin yasaklanması; arazi ve mülkiyet haklarının geliştirilmesi (Arazi Kanunnamesi); kaymakamlık kurumunun ihdası; geniş ölçekli, merkezi bir sivil bürokrasinin örgütlenmesi; ayan ve eşrafın nispi özerklik ve haklar kazanması; Batılı devletlerle ticaret anlaşmaları (Baltalimanı Antlaşması vd.); 1856 Islahat Fermanı; Kırım Savaşı'nda ilk defa Batılı devletlerle askeri ve siyasi ittifak içine girilmesi; Askeri Tıbbiye'nin kurulması; modern saray, kasır, kagir binalar vs. yapımı; üniversite benzeri bir kurum olarak ilk defa Darülfünun'un açılması; kadın okullarının (İnas Mektebi vb.) açılması; müzik, mimari alanlarında Avrupai gelişmeler; I. Meşrutiyetin ilanıyla saltanatın ve padişah yetkilerinin kısıtlanması ve ilk defa bir anayasanın (Kanun-ı Esasi) kabul ve ilanı; sarayın yanı başında Babıâli hükümetinin doğuşu; yazılı basının doğuşuyla birlikte sivil kamuoyunun ve muhalefet odaklarının gelişmesi vb.; eğlenceden giyim-kuşama, ev eşyalarından sosyal mekânlara kadar gündelik yaşamda Batılı modalarının etkisini göstermeye başlaması.

benimsenmiştir.[3] Alafranga kavramı Osmanlı toplumunun Avrupalı tarzına geçişini ve kültürel dönüşümünü yansıtan bir terim olarak kullanılmıştır.

Tanzimat döneminde Batı (özellikle Fransız) etkisiyle ilk defa tiyatro piyesleri, şiir ve romanlar yazılmaya başlanmıştır. Yenileşme devri Türk edebiyatında Avrupa özentisi monşer ve züppe tiplemeleri hicivli bir dille yansıtılmıştır. Batılı ev eşyaları kullanılmaya başlanmış, elit aileler çocuklarının terbiyesi için Avrupalı mürebbiyeler tutmuşlardır. Batılı tarzda besteler ve resimler yapılmaya başlanmıştır. Mimaride de Batılı etkiler görülmektedir. Yenileşme sürecinde en önemli referans noktası Avrupa'dır; bununla birlikte geleneksel referanslar da büsbütün ihmal edilmemiştir.

Cedit terimi Nizam-ı Cedit döneminde literatürde özel bir anlam ve içerik kazanmıştır. Arapça kökenli bu terim "alışılmış, kabullenilmiş olmayan, yeni" anlamına sahiptir; "daha önce kullanılmamış, taze, diri" gibi bir anlamı da içerir; bozulma, yıpranma ve eskimenin zıddıdır. Yenilik ihtiyacı ve bu yönde girişilen reformlar en başta değişime direnç gösteren dinsel prensiplerin engeline takılacaktır. Dolayısıyla geleneği temsil eden din ile dünyadaki yeni gelişmelere bağlı zorunluluklar arasında kurulacak ilişkinin meşruiyeti ciddi bir sorun olarak ortaya çıkmıştır.

Bazı Osmanlı tarihçilerinin metinlerinde çağın yeni gelişmelerine ilişkin kullandığı bir terim de "tegayyür"dür. Tegayyür "değişme, bozulma" anlamındadır ve dünyadaki yeni gelişmelerle ilişkilendirilmiştir, ancak genellikle nötral olmaktan ziyade olumsuz bir içerikle kullanılmıştır. 16. ve 18. yüzyıllar arasında, Mustafa Âli ve Koçi Bey gibi bir dizi Osmanlı bürokratı ve tarihçisi, Kanuni Sultan Süleyman'ın "klasik çağına" geri dönülmesi çağrısında bulunmuştur. Bunlar, geleneksel düzenin muhafaza edilmesi gerektiğini iddia ediyor, değişmeyle gelecek olan yeniliklerin devlet ve toplum hayatı için bozucu, bozguncu etkilerine dikkat çekiyorlardı. *Koçi Bey Risalesi* devletin kadim örgütlenme düzeninde ve prensiplerinde meydana gelebilecek sapma veya değişmelerin büyük felaketlerle sonuçlanacağına dair muhafazacı yaklaşımın tipik örneğidir. Buna karşılık Avrupa'da 16. yüzyıldan itibaren meydana gelen değişim ve yenilikler sonucunda Osmanlı Devleti siyasi, askeri ve mali alanda ciddi sorunlarla karşı karşıya gelmişti ve kurulu sistemde değişim kaçınılmazdı. Bu nedenle ıslahat programlarının ardı arkası kesilmedi. Aslında 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı devlet ricali arasında ıslahat (reform) ve "yenileşme" fikri vardı ve devletin içine düştüğü zaafları aşma noktasında başarılı uygulamalar da görüldü. 18. yüzyılda Osmanlı yönetimi yapmak zorunda kaldığı askeri yeniliklere nezaret ve öncülük etmesi için Baron de Tott'u görevlendirdi. Osmanlı Devleti 18. yüzyılın sonlarına kadar

3. İlbeyi Özer, "İstanbul'da Sosyal Değişim (1920-1930)" (Yayımlanmış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), 21.

ciddi siyasi ve iktisadi dönüşümler geçirdi. Ancak 18. yüzyılın sonlarından itibaren ıslahatlarda öncelikle Avrupa'yı model almaya başladı. III. Selim ve II. Mahmud döneminden itibaren Osmanlı ıslahatları daha kapsamlı hâle gelmekle kalmamış, aynı zamanda bilinçli bir biçimde Avrupa odaklı olmaya başlamıştır.

Bernard Lewis'e göre 19. yüzyılda Osmanlı'nın Avrupa dillerinden edindiği bilginin büyük bölümü Fransızcadan alınmıştı. Bu nedenle Saray'ın Nizam-ı Cedit hamlesine girişmesi için Fransa'ya dönmesi doğaldı. Bu girişimde başka bir sebep de askeri reformların öncesinde Fransız İhtilalinin sonucu olarak ortaya çıkan "yeni düzen"in Avrupa dengelerini sarsan etkileriydi.[4] Osmanlı Devleti böyle bir gelişme karşısında tepkisiz kalamazdı. Saray yönetimi bu yeni düzene ilgi gösterdi. Bununla birlikte, geniş bir anlam yüküne sahip Fransız *Nouveau Regime*'i (yeni düzen) ile nizam-ı cedit (yeni düzen) arasındaki anlam benzerliği fazla abartılmamalıdır.[5] Osmanlı'nın yenileşme hamlesi başlangıçta Avrupai modelde bir askeri örgütlenme kurma girişimiyle sınırlıdır. Bununla birlikte "cedit" sıfatı nizam-ı kadim esaslarına bağlı kalınmasını savunan bazı kesimleri tedirgin etmiştir. Ancak ulema sınıfının nizam-ı ceditle gelen yeniliklere bir blok olarak karşı çıktığı iddia edilemez. Örneğin ulema kökenli Mehmed Münib Ayıntabi, nizam-ı cedidi savunan bir yazısında girişilen yeniliklerin İslâmî geleneğe, şer'i hüküm ve prensiplere uygun olduğunu savunmuştur.[6] Tanzimat döneminin ulema kökenli hukukçu ve tarihçisi Cevdet Paşa da nizam-ı cedit konusunda saray yanlısı olumlu bir tutum takınmıştır.[7] Kuşku yok ki nizam-ı cedit, Osmanlı mo-

4. Tarihçi B. Lewis, Fransa'da devrimle birlikte gelen radikal dönüşümler hakkında Avrupa merkezlerinde görevli elçiler tarafından saraya sunulan raporların Osmanlı'da da bir yeni düzen ihtiyacına vurgu yaptığını belirtmektedir. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (Ankara: TTK, 2000), 58.

5. Osmanlı tarih literatüründe Nizam-ı Kadim/Nizam-ı Cedit ayrımı ile Fransız devrim tarihçilerinin *Ancien regime/Nouveau regime* ayrımının benzerliği dikkat çekicidir. Bununla birlikte bu ayrımları birbirine indirgememek gerekir.

6. Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçok (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992), 374-375.

7. Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, c. 4 ve 5 (İstanbul: Hikmet Neşriyat, t.y.), çeşitli sayfalar. Cevdet Paşa, Sultan Selim dönemi askeri reformları hakkında şöyle yazmaktadır: " yeni nizamların kurulması için Avrupa'dan bilim adamları getirtmek icap etmekteydi. Bu vesile ile İstanbul'da Avrupa usulü birçok yenilikler görülmeye başlandı. Devlet adamları ve memurlar lüzumlu lüzumsuz şeylerde alafranga modasına düştüler. Bu ise masrafların artmasına yol açmıştı. Bu durumdan ürken halk onlara kâfir gözüyle bakmaya başladı. Hatta bazı güzel işleri dahi alafrangadır diye reddetmelerine yol açtı.": *Tarih-i Cevdet*, c. 4, 2069. "Nizam-ı Cedid askerinin çoğaltılması ihtiyacı bu kere Mısır seferinde de açıkça görülmüştür.", 1783. "Osmanlı Devleti'nin, Nizam-ı Cedid askerini çoğaltmadıkça düşmanlarına karşı koyamayacağı herkesçe kabul edilmiştir.", 1779. "Yeniçerilerin günden güne Nizam-ı Cedid hakkında rekabet ve düşmanlıkları arttığından Osmanlı Devleti'nin güçlükleri de çoğalmakta idi.", 1940. "Kısacası böyle iyi ve kötüyü fark etmez ve kendini bilmez zamâne cahillerinin lânet edişine ve kötülemesine bakılıp da bu yeni arzu edilen askeri sınıfın düzeninden vazgeçmek lâzım gelirse düşmanlar bütün bütün üstün olurlar. Nizam-ı Cedid'i beğenmeyen kalleşler ve haram yiyiciler, sokaklara sığmayan namussuzlar ve edepsizlerden bir paralık fayda olmaz.", 1950.

dernleşmesinde ilk ve önemli bir halkayı temsil etmektedir. Yapılan yenilikler genel kullanımda "usul-i cedide" tabiriyle de anılmaktadır. Cedit teriminin kendi başına bir terim olmaktan çok sıfat olarak kullanılması dikkat çekicidir: İrad-ı cedit, sekban-ı cedit, nizamat-ı cedide gibi adlandırmalar sonraki dönemde de tercih edilmiştir. Musiki alanında "tarz-ı cedit", hukuk alanında "kavanin-i cedide", edebiyat alanında ise "edebiyat-ı cedide" tabirleri kullanılmıştır. Tanzimat döneminde basın hayatında ve edebiyat alanında önemli yeniliklere imza atan Namık Kemal, *Renan Müdafaanamesi*'nde "efkâr-ı cedide" ve "medeniyet-i cedide" tabirlerini kullanmaktadır.[8] Şinasi ile birlikte Namık Kemal bir yandan elit saray dili ve edebiyatı yerine halk diline müracaat ederek dilde yenileşmenin ilk adımlarını atarlarken, vatan, millet, adalet, hak, hukuk, müsavat (eşitlik), Millet Meclisi, efkâr-ı serbesti, efkâr-ı umumiye, efkâr-ı cedide, hubb-ı vatan, gayret-i milliye, hizmet-i umumi gibi kavramlar geliştirerek yeni bir çığır açmışlardır.[9] Toplumsal ve siyasal değişim konusunda daha radikal bir yol benimseyen Osmanlı aydınları ilerleme yolundaki hedefi "muasır medeniyet seviyesi" olarak belirlemişlerdir. Muasır medeniyet kavramının referans noktası ise kuşkusuz modern Avrupa'dır. Bununla birlikte Namık Kemal gibi Tanzimat aydınlarının Avrupalılaşmayı körü körüne bir taklit çabası olarak görmedikleri açıktır. Namık Kemal'in şu ifadeleri yenilik arayışlarının sınırlarını ortaya koyar:

> *Bir şeyi mücerred [katıksız, saf bir biçimde] eskiden kalma olduğu için iltizâm etmek [gerekli görmek] nasıl beyhude [yersiz, gereksiz] bir taassub [bağnazlık] ise bir şeye mücerred yeni çıktığı için taraftar olmak dahi onun gibi ve fakat ondan muzır [zararlı] bir taassubdur.*[10]

Cedit teriminin çağdaş tarihçilerin sıklıkla işlediği bir kavrama dönüşmesinde nizam-ı cedit reformlarına yüklenen derin anlamın büyük payı vardır. Padişah III. Selim, 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarında Batılı güçlere askeri ve siyasi olarak yetişmek için bir arayış içine girmiştir. Sarayın hedefi Avrupa modelinde yeni bir profesyonel ordu kurmak, askeri harcamaları finanse etmek üzere özel bir hazine oluşturmak ve yeni idari kurumlaşmalara gitmekti. Ancak bu reformlardan kalıcı ve başarılı sonuçlar alınamamıştır. III. Selim 1807'de bir yeniçeri darbesiyle tahttan indirilmiştir.

---

8. Namık Kemal, *Renan Müdafaanamesi, İslâmiyet ve Maarif*, yay.haz. M. Fuad Köprülü (Ankara: Milli Kültür Yay., 1962), 21-22 ve 36.

9. Mehmet Ali Demirdağ, "Yeni Osmanlılarda Islahat Düşüncesi: Hürriyet Gazetesi Örneği" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 218.

10. Namık Kemal, "İfade-i Mahsusa, Terakkiyât, Asriye Nedir?", *İbret*, 4 Safer 1290'dan aktaran Nergiz Yılmaz Aydoğdu-İsmail Kara, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* içinde (İstanbul: Dergâh Yay., 2005), 506.

Nizam-ı cedit terimi daha sonraki dönemde III. Selim'in tüm reformlarını kapsayacak bir anlam genişliğini kazanmakla birlikte, daha spesifik bir şekilde, Nizam-ı Cedit adıyla anılacak olan yeni orduyu ifade ediyordu. Bununla birlikte yeni bir ordu kurmak, devlet bürokrasisinde ve idari yapısında geniş kapsamlı değişiklikleri de gerektirdiği için karmaşık bir süreçti. Reformlar yeni bir ordu kurmakla sınırlı kalmamış, sonradan bazı tarihçiler tarafından çağdaşlaşma, Batılılaşma veya modernleşme kavramlarıyla anılacak olan yeni bir siyasetin de benimsenmesini beraberinde getirmişti. Geleneksel siyaseti savunan bazı devlet kadroları kadar toplum tarafından da dirençle karşılaşmasına rağmen yeni ordu ve yeni siyaset saray tarafından ısrarla savunuldu. Nizam-ı cedit, irad-ı cedit ve sekban-ı cedit[11] tecrübeleri saray darbesiyle iki sultanın tahttan indirilmesine yol açmış olmasına rağmen saray katında "yeni düzen" arayışları hep sürdü. Cedit sıfatını düzen bozuculuk alameti olarak gören kesimler, en başta yeniçeriler, esnaf ve ulemanın bir kesimi Nizam-ı Cedit çığırına uzun bir süre direndiler. Sonunda, modern usullere göre kurulan ordunun adı daha cazip hâle getirildi. Yeniçeriliğin tasfiye edildiği 1826 yılında "Muhammed'in yenilmez/galip askerleri" anlamını taşıyan Asakir-i Mansure-i Muhammediye Ordusu kuruldu. İsmi dinsel çağrışımla yüklüydü ama modern Avrupai esaslara göre kurulmuş bir orduydu. Tanzimat'ın ilanından sonra, 1840'ta Mustafa Reşit Paşa bir Fransız diplomatına "Biz daima Fransa'ya müracaat ederiz, muhtaç olduğumuz ıslahatı gösteren odur. Islahatımızın ikmalini ve muvaffakiyetle neticelenmesini Fransa'ya borçluyuz." diyordu.[12] Bu sözler devlet katında yapılan yeniliklerin esin kaynağını ve teknik-maddi altyapısını göstermesi açısından önemlidir.

Cedit kavramıyla dile getirilen yenileşme girişimleri 19. yüzyıl boyunca gittikçe radikalleşerek sürdü. Yenileşme çabaları Osmanlı Devleti sınırları dışında da görülmüştür. Daha sivil nitelikteki bu hareket, yüzyılın son çeyreğinde Kırım, Kafkasya ve Tataristan'da ceditçilik adı verilen bir akımı doğurmuştur. Ceditçilik özellikle eğitim ve kültür alanında Avrupai usullerin benimsenmesini, modern okullaşmayı, basının gelişmesini ve demokratik talepleri öne çıkaran bir yenileşme hareketidir. Aydınlanma felsefesinin ve 19. yüzyıl Rus düşüncesinin etkileriyle biçimlenmiş ve "usul-i cedid" (yeni tarz) adlı eğitim ve kültür hareketiyle gelişimini sürdürmüştür. Osmanlı'da olduğu gibi Rusya Müslümanları arasında da yenileşme girişimleri kadim geleneklere bağlı kesimlerin tepkisiyle karşılaşmıştır. Bu kişiler eğitim hayatının medrese ve mekteplerde geleneksel yöntemlerle yürütülmesini savunuyorlar ve müfredatlarında modern bilgi donanımına yer vermek istemiyor-

11. Sekban-ı Cedid, 1808 tarihinde II. Mahmud tarafından daha önceki Nizam-ı Cedit Ordusu model alınarak modern esaslara göre kurulan, ancak yaklaşık bir buçuk aylık ömrü olan yeni bir ordudur.
12. Ed. [Édouard P.] Engelhardt, *Türkiye ve Tanzimat, Devlet-i Osmaniye'nin Tarih-i Islahatı 1826-1882*, çev. Ali Reşat (İstanbul: Mürettibîn-i Osmâniyye Matbaası, 1328), 222.

lardı. Ceditçiler "usul-i kadim" (eski tarz) adı verilen bu yönteme karşı çıkarak yerine "usul-i cedit"i geçirmeye çalıştılar.

Cedit kelimesinin anlamıyla yakından ilişkili başka terimler de vardır. Tecdit, teceddüt, teceddüdat ve müceddit terimleri İslâmî bir bağlam içinde öteden beri kullanılagelmiştir. Bununla birlikte 19. yüzyılda bu terimlere yüklenen anlamlar belirli bir dönüşüm geçirmiştir. Nişanyan'ın sözlüğünde tecdit "yenileme, yenilenme"; teceddüd "yenilenme, yenilik", müceddid "yenileyen, yenilikçi" olarak açıklanır.[13] Bu terimler dinsel kaynaklarda genellikle seküler olmayan bir tarzda kullanılır.

Islah, ıslahat ve içtihat gibi tecdit kelimesi de İslâmî literatürde temel nitelikte bir terimdir ve yenilemek, tazelemek gibi fiillere işaret eder. Örneğin "tecdid-i iman", iman tazeleme anlamına gelir. Tecdit etmek dendiğinde yenilemek anlamı yanında, belirlenmiş dini hükümlere göre yeniden yorumlamak anlamı da vardır. Arapça *c-d-d* kökünden gelen tecdit, herhangi bir fiili aslına, ilk hâline (Kuran, hadis ve sünnet) uygun olarak, uygun yöntemlerle yenileme faaliyetidir. Klasik İslâmî literatürde tecdit kelimesi kavram özelliği göstermez. Terimin içerikçe dönüşerek kavramlaşması Osmanlı'nın modernleşme serüveniyle ilişkilendirilebilir. İslâm toplumunda yenilemeyi gerçekleştiren, değişime öncülük eden kişiye "müceddit" denir. "İhya" kelimesi de tecdit ile benzer bir anlamda kullanılsa da bu, yaygın bir kullanım değildir. Bazı modernist İslâmcı yazarlar ihya, tecdit ve ıslah kelimelerini birlikte kullanırlar.[14] Tecdit kelimesi İslâm'da abdest, nikâh ve iman gibi dinsel konularda yenilenme ihtiyacını ifade etmek için kullanılmıştır. İslâmî gelenekte kelimenin bu şer'i ve dar kullanımı modern çağ koşullarında daha geniş anlamlar kazanacaktır.[15] Tecdit girişimleri İslâm dini açısından önemli bir yere sahiptir, çünkü dinsel yaşamın günün değişen koşullarına uygun bir şekilde düzenlenebilmesi için yeni yorumlar getirme çabası büyük önem taşımaktadır. Böylece tecdit kelimesi kavramsallaşmış, daha soyut ve geniş bir anlam kazanmıştır. Modernleşme sürecinde tecdit kelimesi İslâm düşüncesinin yenilenmesi için yapılan çalışmaları ifade etmektedir.

---

13. Bkz. Sevan Nişanyan, *Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü* (İstanbul: Everest Yay., 2012).

14. 19. yüzyılda İslâm dünyasında birçok reformcu ihya, tecdit ve ıslah gibi kavramları dinin yenilenmesi bakış açısından yorumlamışlardır. Bkz. Necdet Subaşı, "İhya, Tecdit ve Islahın Modern Kullanımları", *Tezkire, Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, sy. 33 (Temmuz/Ağustos 2003): 137-138. İçtihat kavramıyla birlikte tecdit, ihya ve ıslah gibi bazı temel kavramlar, İslâmiyet'in kadim otoritesini yeniden canlandırmak amacıyla Cemalettin Afgani, Mehmed Akif Ersoy, Fazlurrahman gibi İslâmcı yazarlar tarafından sıklıkla kullanılmıştır. Bununla birlikte, özellikle içtihat, tecdit ve ıslah kavramlarını dinsel içeriğinden soyutlayarak kullanan Batıcı (*İçtihat Mecmuası* kurucusu Abdullah Cevdet) ve Türkçü (Ziya Gökalp) yazarlar da vardır.

15. Tahsin Görgün, "Tecdid", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (2011), 234.

Osmanlı'nın son yüzyılında ıslah, ıslahat gibi terimler tecdit kelimesinin kadim dinsel içeriğinden gittikçe soyutlanarak seküler bir tarzda yürütülen idari ve siyasi düzenlemeler anlamını kazanmış ve eski düzenden (nizam-ı kadim) kopuşu ifade etmiştir. Bu anlamda terim sonradan "muasırlaşma", "Batılılaşma" veya "modernleşme" gibi sıfatlarla anılacak olan radikal değişim süreçleriyle ilişkilenmiştir. 19. yüzyılın sonlarında yenileşmeci aydınlar tecdit kelimesi yerine, aynı Arapça kökten (*c-d-d*) gelmekle birlikte dinsel çağrışımlar içermeyen "teceddüt" kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir.

19. yüzyılın sonlarında Osmanlı'da tecdit ve müceddidle ilgili yeni tartışmalar daha çok imparatorluğun Mısır gibi sömürgeciliğe konu olan çevre bölgelerinde Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh gibi sivil, modernist, reformcu İslâmcı düşünürler tarafından gündeme getirilmiştir. Bu kişilerin öncülüğüyle başlayan tecdit hareketi çağdaş literatürde İslâm modernizmi veya modernist İslâm diye adlandırılmaktadır. Tecdit hareketinin özelliği, Müslüman dünyanın Batılı devletler tarafından sömürgeleştirilmiş alanlarında İslâmiyet'in çağdaş koşullara göre yeniden yorumlanması ve bu yeni yorumlamaya uygun ıslahatların yapılmasıdır. Bu kişiler Mısır, Afganistan gibi sömürge ülkelerde İslâm'ın modern bir siyasal ideoloji hâline gelmesinde katkıda bulunmuşlardır. Bununla birlikte 19. yüzyıl boyunca Fransa ve İngiltere'nin işgal ve baskılarına maruz kalan Mısır yönetimi özellikle askeri ve idari alanda din dışı reform kararları alma ve uygulama konusunda radikal adımlar atmıştı. Aynı dönemde Osmanlı devlet ricali de siyasi, askeri ve bürokratik alanlarda yeniliklere girişmiştir. Merkezdeki tartışmaların daha çok devletin bekasıyla ilgili seküler yenileşme girişimleriyle ilişkili olduğu görülmektedir. II. Meşrutiyet döneminde Elmalılı Hamdi (Yazır), Said Nursi gibi tefsirci yazarların eserlerinde tecdit konusunda çeşitli tahlil ve yorumlar göze çarpmaktadır. Said Nursi'nin tecditle ilgili sözleri bütünüyle lirik bir dinsel söylemle taçlanır; seküler ve profan (kutsal dışı) bir referanstan yoksundur: "Resul-i Ekrem'ine selam etmekle biatını tecdid ve evamirine itaatını izhar edip ve imanını tecdid ile tenvir etmek",[16] "tecdid-i biat",[17] "... meyveli ağaçları birer kab yapmak, her mevsimde birçok defalar tecdid etmek..."[18]

İslâm düşüncesinde tecdit, Peygamber'in "Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinlerini yenileyecek bir müceddit gönderir" hadisine dayandırılır. Bu hadis, İslâm dininin dinamizminin devam ettirilmesi ve ümmetin inanç ve eylem birliğinin sağlanması için ulemaya veya tasavvuf ehli din önderlerine tarihsel bir rol ve misyon yüklemiştir.[19] Tecdit hakkında yorumlarda bulunan yazarların karşı-

16. Bediüzzaman Said Nursi, *Sözler* (İstanbul: Envar Neşriyat, 1995), 44.

17. Said Nursi, *Sözler*, 69.

18. Said Nursi, *Sözler*, 67.

19. Yakın tarihte müceddit sayılan veya kendisini müceddit olarak gösteren kişiler arasında Said Nursi'nin adı gösterilmektedir. Kendisi de yazılarında bunu ifade etmektedir. Ancak Said Nursi, Türki-

laştığı en önemli sorun, geleneği temsil eden din ile yenileme eylemi arasında nasıl bir ilişki kurulacağıdır.[20] Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde Cevdet Paşa, Said Halim Paşa gibi düşünürlerin bu konuda çok çeşitli ve birbirlerine aykırı düşebilecek yaklaşımlar sergilediği görülmektedir.

20. yüzyılda tecdit terimi daha geniş bir çerçevede kullanılmış, modernizm, sekülerizm ve laiklik düşüncesi ve uygulamaları karşısında dinsel geleneklerin korunmasını telkin edip savunan dindar kesimlerin argüman ve söylemlerini inşa etmelerinde anahtar bir rol oynamıştır. Terimin 20. yüzyıldaki kullanımında gözlenen dönüşüm, yaşanan siyasi çöküntü, işgal, sosyal gerilimler, laik askeri ve sivil elitlerin yönetimi gibi olgular karşısında bazı çevrelerin İslâmî geleneğin korunması arzu ve hassasiyetine sıkı sıkıya bağlıdır.[21]

Osmanlı'da yenileşme fiilini ifade eden ve sıklıkla kullanılan kavramlardan biri de ıslahattır. Arapça *s-l-h* kökünden türetilen ıslahın çoğulu olan kavram 19. yüzyılda "reform", kurumsal yeniden biçimlendirme anlamında kullanılmıştır. Bunun dışında teceddüt, usul-i menusiyet ve medeniyet, tebdil-i usul, tecdid-i usul vb. kelimeler de dolaşımdadır. Zaman içinde bunları gölgede bırakıp günümüze kadar bu anlamda kavram olarak kullanılmayı başarabilen ıslahat, kısaca Osmanlı tarihinde gerileme döneminde başlatılan ve 19. yüzyıl başlarından itibaren daha çok Batı örnek alınarak girişilen yenileşme ve ilerleme atılımları olarak tanımlanır.[22] Islahat kavramını çağdaşlaşmak, Batılılaşmak, yenileşmek, modernleşmek gibi kavramlardan ayıran birtakım farklar vardır. Bunlardan en önemlisi ıslahat kavramında düzensizliği, başıbozukluğu gidermeye yönelik teşebbüs merkezi bir konumdayken, diğerlerinin başarıya ulaşmış veya ulaşmamış bir sürecin sonuna/sonucuna matuf anlamlar içermesidir.

---

ye'de oldukça etkili bir hareketin merkezinde bulunsa da müceddidlik iddiası talebe çevresi dışında pek kabul görmemiştir. Görgün, "Tecdid", 238. Müceddit terimi salt dinsel karakterlerle de ilgili değildir; edebiyat, sanat ve düşünce alanında isimleri öne çıkan kişiler için de aynı ifade kullanılmıştır. Örneğin edebiyat alanında yeniliklere yol açan Şinasi ve Abdülhak Hamid gibi kişiler kimi edebiyat tarihçileri tarafından "edebiyat müceddidi" olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla müceddit terimini avangartlıkla eşdeğer saymamız mümkündür. Gökalp ise bir toplumda "büyük adamlar" olarak nitelediği seçkin kişileri müceddidler (*reformateurs*) ve mübdiler (*inventeurs*) olarak ikiye ayırmaktadır. Müceddidler hars (kültür) alanında din önderleri, büyük fatihler, büyük inkılapçılar ve millî kahramanlardır. Mübdiler ise topluma medeniyet sahasında yenilik ve ilerleme getirenlerdir. Bkz. Ziya Gökalp, *Makaleler VII*, haz. M. Abdülhaluk Çay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1982), 123. Kuşku yok ki Gökalp'in gözünde müceddit kavramı salt dinsel bir anlam taşımamakta, hatta daha ziyade dindışı (ladini), seküler bir aydın kategorisine gönderme yapmaktadır. Gökalp müceddidleri toplumda müşterek duyguları, harsı (kültür) ve millî bilinci açığa çıkaran kişiler olarak tanımlamaktadır. Gökalp, *Makaleler VII*, 126 ve 132.

20. Said Nursi, *Sözler*, 235.

21. Said Nursi, *Sözler*, 238.

22. Tuncer Baykara, "Nizam, Tanzimat ve Medeniyet Kavramları Üzerine", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu: Bildiriler* (Ankara: Milli Kütüphane Yay., 1991), 4.

Teceddüt terimi ıslahat terimine kıyasla Batılı referanslara uygun yenileşme girişimlerini daha güçlü bir biçimde ifade etmektedir.[23] Sözlükte "yenilenmek, yeniden vücut bulmak" anlamındaki "ciddet" kökünden türeyen teceddüt kelimesi türetildiği kökle aynı anlama gelmektedir. Tanzimat'ın ilerleyen evrelerinde, özellikle II. Meşrutiyet yıllarında din dışı bir içerikle kullanılmaya başlanmış, aslından uzaklaşarak bilim, kültür ve sanat alanında Batılılaşma çabalarını yansıtan bir kavrama dönüşmüştür. II. Meşrutiyet döneminin önde gelen aydınlarından Baha Tevfik ve Ahmet Nebil yaptıkları yayınlarla teceddüt kavramını Osmanlı kamuoyuna benimsetme yolunda ciddi çaba göstermişlerdir. Batılı dillerden modern felsefi ve bilimsel kuramları Türkçeye kazandırmışlar, kurdukları yayınevi ve dergilerle özellikle materyalizm, Nietzsche felsefesi ve feminizm gibi modern fikir akımlarının yeni Osmanlı literatürüne kazandırılmasında etkili olmuşlardır. Baha Tevfik, 1910 yılında yakın arkadaşı Ahmed Nebil ile birlikte, gençlerin bilimsel ve felsefi bilgilerini artırmak ve "içtimai ve ilmi bir inkılabın esaslarını hazırlamak" amacıyla Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi adlı yayınevini kurmuştur. Bu yayınevinde yayımladığı *Teceddüd-i İlmî ve Edebî* adlı kitabı Avrupa'da psikoloji, psikiyatri, felsefe, sosyoloji, edebiyat, eğitim ve ahlak alanında entelektüel tartışma gündemini işgal eden yeni kuramlar hakkında yorum ve aktarmalar içermektedir. Burada "teceddüt" kavramının bilimsel yeniliklere karşılık geldiği ve seküler bir kullanıma sahip olduğu kolayca çıkarsanabilir. Baha Tevfik biyolojik esaslara dayalı materyalizm anlayışını yayabilmek amacıyla toplumda yerleşmiş inançlara, gelenek ve göreneklere meydan okumuş, çağdaşı olan muhafazakâr yazarlarla sert polemikler yürütmüştür.[24]

II. Meşrutiyet döneminde Batıcı yayınlarıyla dikkat çeken Abdullah Cevdet ve onun *İçtihat Mecmuası* devlet, din, zihniyet, ahlak, kadın ve aile, eğitim, gündelik hayat ilişkileri gibi birçok alanda yenileşme çabalarını köktenci bir tarzda savunuyordu. Dergi yazarlarından Celal Nuri "teceddüt" ilkesini savunduğu bir makalesinde İslâm hukukunun yenileşmesi için argümanlarını ortaya koymuştur. Ona göre İslâm hukuku kişi ile Tanrı arasındaki ilişkiyi ifade eden "ibadat" ile kişiler arası ilişkileri ifade eden "muamelat" kısımlarından oluşmaktadır. İslâm'ın inanç ve ibadeti düzenleyen normlarının değişmesinin gerekmediğini, ancak sosyal ve dünyevi ilişkileri düzenleyen normlarının muhakkak yenilenmesi gerektiğini vurgulayan yazar, İslâmî terminolojide önemli bir yeri olan "içtihat" ilkesine göndermede bulunarak, dinsel kaynakları çağa uygun bir şekilde yeniden yorumlayarak

23. Islahat ve teceddüt kavramlarını etimolojisi, bağlamları ve dönüşümleri çerçevesinde ele alan bir makale için de bkz. Mümtaz'er Türköne, "Osmanlılarda Islahat ve Teceddüt", *Osmanlı Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: İz Yay., 1996), 7-145.

24. Abdullah Uçman, "Baha Tevfik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 4 (İstanbul, 1991), 452-453.

yeni hükümler çıkarmanın önemine dikkat çekmektedir.[25] Celal Nuri, Osmanlı devlet ve toplumunun kadim özelliklerinin çağın gelişmeleri karşısında dezavantaj oluşturduğunu, bu nedenle hukuki normların yenileştirilmesinin (teceddüt) zorunlu olduğunu savunmaktadır. Bu amaca uygun olarak Avrupa'dan, özellikle Fransa ve Almanya'dan iyi hukukçular getirilmesi ve bunların yeni düzenlemeler yapmasına olanak sağlanması gerektiği görüşündedir.[26]

Tanzimat döneminden itibaren yenileşme çabalarının en verimli biçimde görüldüğü alanlardan biri edebiyattı. Tanzimat edebiyatı sonradan "teceddüt edebiyatı" olarak da anılacaktır. Teceddüt edebiyatı, Tanzimatla başlayan yenilikçi edebiyat okulu hakkında kullanılan bir deyimdir: "Bu devre edebiyatının teceddüt yahut tanzimat adını alması, başlangıcının Tanzimat'a rastlaması itibariyledir. Tanzimat ile başlayan yenilik hareketlerinden edebiyat da hariç kalamazdı. Nitekim öyle olmuş, nesir ve nazım alanında birtakım yenilikler meydana getirilmiştir. Teceddüt edebiyatı bu yeniliğin mahsulüdür. Bu devri Servet-i Fünun, onu Fecr-i Ati, Fecr-i Ati'yi de Milli Edebiyat takip etmiştir."[27]

II. Meşrutiyet döneminde teceddüt kavramı siyasal anlamlar da kazanmıştır. Örneğin İttihat ve Terakki Cemiyeti'nden kopan Teceddüt Fırkası programıyla yenilikçi görüşleri temsil etmiştir.[28] Cumhuriyet döneminde Elmalılı Hamdi ve İsmail Habip Sevük teceddüt kavramını farklı anlamlarla kullanmışlardır. Elmalılı Hamdi kavramı dinsel bağlamda ele almıştır. İsmail Habip Sevük ise 1925'te yayımlanan *Türk Teceddüt Edebiyatı Tarihi*'nde Tanzimat sonrası Türk edebiyatında gerçekleşen değişim ve yenilikleri ele almaktadır. *Servet-i Fünun* dergisinden doğan Edebiyat-ı Cedide akımı edebiyat alanında öncü yenileşme gayretlerini temsil etmektedir. İsmail Habib Sevük, Edebiyat-ı Cedide çağı için "Hayat ucuz, yaşamak kolay, ortalık sükûnetti. En büyük siyaset meseleleri kimsenin haberi olmadan geçiştirilirdi" diye yazmaktadır.[29] Edebiyat-ı Cedide'nin Türk edebiyatının yenileşmesine katkısı Fransız edebiyatına öykünerek ve "Sanat sanat içindir" kaygısı güderek topluma yabancı yeni duyarlılıklar geliştirmiş olmalarıydı. "Onlar Avrupa'ya karanlık bir yerden keskin ışıklı hayali bir küreye bakar gibi baktılar. Bakışları o küreye hayretle, merakla, kendinden geçmiş bir tutkunlukla dikildi."[30] Yenileşme gayreti köken ve kaynağını Osmanlı klasik kültüründen almıyordu. Bu nedenle yenilikçi

25. Celal Nuri, "İslâmda Vücub-i Teceddüd", *İctihad* 3, sy. 39 (Kânunusani 1327), 970-973.
26. Celal Nuri, *Havaic-i Kanuniyemiz* (İstanbul: Matbaa-i İctihad, 1331), 6.
27. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. 3 (İstanbul: MEB Yay., 1993), 431.
28. Geniş bilgi için bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler, Cilt 2: Mütareke Dönemi 1918-1922* (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yay., 1986).
29. İsmail Habip, *Türk Teceddüt Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1340), 43.
30. İsmail Habip, *Türk Teceddüt Edebiyatı Tarihi*, 587.

Osmanlı edebiyatı o zamanki Fransız edebiyatının ikinci sınıf bir yansıması olma niteliğini aşamadı. Edebiyat-ı Cedide'nin açtığı çığır Cumhuriyet döneminde İkinci Yeni edebi akımı tarafından sürdürülmüştür ve etkileri günümüzde de canlıdır. II. Meşrutiyet döneminde gelişme gösteren Milli Edebiyat akımı ve Nev Yunanilik de (ya da Havza Edebiyatı) –her ne kadar birbirine tamamen zıt karakterde olsalar bile– Türk edebiyatında yenilikçi dönüşümleri temsil ederler.

II. Meşrutiyet döneminde dilde sadeleşme ve terminolojik dönüşüme bağlı olarak "yeni" terimi basın yayın organlarında ve kamuoyunda daha yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Ziya Gökalp, Türkçülük ideolojisini sistemleştirirken Dante'nin *La Vita Nova* (Yeni Hayat) adlı eserinden esinlenerek "yeni hayat" fikrini ortaya atmıştır.[31] Gökalp'in sosyoloji sistemi geleneksel değer ve yaşam biçimlerinin radikal bir tarzda eleştirilmesi ve ulus-devletin gereklerine uygun yeni değerlerin ve yaşam biçiminin yaratılması fikrine dayanıyordu. Bu dönemde cedit, tecdit, teceddüt gibi terimler daha seyrekleşmiş ve belirli bir çevrenin kullanımına münhasır kalmıştır. Yeni kavramı ve yenilik fikri bu dönemde çıkan periyodiklerin adlarına da yansımıştır: *Yeni Gazete* (1908/1909), *Yeni Felsefe* (1911-1912), *Yeni Hayat* (1913), *Yeni Turan* (1913), *Yeni Mecmua* (1917-1918), *Yeni Gün* (1918-1920), *Yeni Türkiye* (1923) vb. Sonraki dönemde de "yeni" sıfatlı dergi ve gazetelerle sıklıkla rastlanmaktadır: *Yeni İstanbul* (1918- ve 1949-), *Yeni İnci* (1919-1923), *Yeni Adam* (1934-1979), *Yeni Sabah* (1939-1950) gibi.

ASRİLEŞMEK VE MUASIRLAŞMAK KAVRAMLARININ DÖNÜŞÜMÜ

Asrileşmek, içinde bulunulan çağa uyum sağlamak, çağın gereklerine uygun yaşama çabası anlamına gelmektedir. Sonradan "çağdaşlaşmak" kavramıyla ifade edilmiştir. Bununla birlikte bu iki kavramın anlam yükleri arasında nüans vardır. 20. yüzyılda çağdaşlaşmak kavramı daha belirgin bir politik içerik kazanmıştır ve Cumhuriyetin temel değer ve hedefleri arasında yer almıştır. Asrileşmek kavramı belirli bir devlet veya kurum için olduğu kadar bireyler ve toplum için de kullanılan bir anlam genişliğine sahiptir. Belirli bir dönemden itibaren asrileşme kavramı yerine muasırlaşmak kavramı kullanılmıştır. Her iki kavram da semantik açıdan aynı anlama gelmekle birlikte, Ziya Gökalp'in sistemli kuramsal yaklaşımı sonucunda "muasırlaşmak" sosyoloji literatüründe temel bir kavram olarak yerini almıştır. Gökalp'in savunduğu anlamda muasırlaşmak yeni bir uygarlık projesidir ve çağın gereklerine uygun davranmak, çağdaşlaşmak ve modernleşmek anlamına

31. Ziya Gökalp, *Yeni Hayat, Doğru Yol*, haz. Müjgân Cunbur (Ankara: Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yay., 1976).

gelir. Cumhuriyet döneminin etkili pedagoglarından İsmail Hakkı Baltacıoğlu kavramın dar anlamıyla ve eksik bir biçimde anlaşıldığından söz etmektedir:

> *"Asrî olmak", "asrileşmek", "muasır millet", "yenilik", "yeni adam" sözleri derslerde, kitaplarda, salonlarda, her yerde muhabbetle, iştiyakla tekrar edilen canlı sözlerdir. Fakat bu mefhumların içine girelim ve onların içinde bulunanlara dikkat edelim. Ne göreceğiz? Çok kere umumî ve sathî malumlar, serbest söz söylemek melekesi ve salon muaşeretinden ibaret birtakım unsurlardır. Halbuki bu melekelerin, bu sermayelerin medeniyetin uzviyetile doğrudan doğruya münasebeti yoktur.*[32]

Asri sözcüğünün sınırlı gündelik kullanımları da vardır; asri tuvalet, asri hapishane gibi. Sözcüğün, çağın gereklerine uygun yaşayabilen, çağdaş, çağcıl, modern gibi olumlu anlamlarına karşılık, yenilik adına yapılan değişikliklerde ileri giden, züppe, moda düşkünü, Batı taklitçisi, Frenk hayranı, içinde yaşadığı topluma yabancı kalmış kişi gibi anlamları da bulunmaktadır.

Asrileşme kavramının daha geniş bir anlamda, kimi zaman Batılılaşma veya Avrupalılaşma ile özdeş kullanımları da görülmektedir. Şinasi gibi Tanzimat aydınları betimleyici bir anlam taşıyan "medeniyet-i hazıra" ve "medeniyet-i asriye" deyimlerini kullanmışlardır. Medeniyet-i hazıra şimdiki medeniyet anlamını taşır ve modern Avrupa uygarlığını refere eder.[33] "Medeniyet-i asriye" ise çoğu yerde "çağdaş Avrupa uygarlığı" ile eşanlamlıdır. Münif Paşa ve *Mecmua-i Fünun* yazarları kendilerini Avrupa uygarlığının ve onun bilim geleneğinin vârisleri olarak görmüşlerdir. Onlar için yenileşmenin yolu, Batılı bilimsel zihniyetin Osmanlı'ya aşılanmasından geçmektedir. Buna karşılık yenileşme karşıtları Tanzimat'ın bu yöndeki eğilimlerini dinden çıkmakla eşdeğer görmektedirler. Şeyhülislam Hasan Hayrullah Efendi "efkâr-ı cedide-yi asriye"nin dinsizlik, "serbestiyet ve hürriyet"in de edepsizlik olduğunu iddia etmektedir.[34]

İster terim, isterse kavram olarak kullanılsın, sözcüğe daima normatif bir değer eşlik eder. "Muasır medeniyet" deyimi modernliğe işaret etmektedir ve referans Batı'dır. 1900'lerden itibaren Osmanlı yayınlarında sıklıkla görülmeye başlanan bu deyim Ziya Gökalp tarafından sosyolojik bir kavrama dönüştürülür.

Asrileşme sözcüğü asır kelimesinden türetilmiştir ve çağ, devir, yüzyıl gibi anlamlar içerir. Bu nedenle çağdaşlaşma teriminin eski Türkçedeki karşılığı olarak görülebilir. Bununla birlikte asrileşmeyi modernleşmenin karşılığı olarak kullanan Ziya Gökalp gibi yazarlar da bulunmaktadır. Halbuki Batı dillerinde çağdaş ve mo-

---

32. Ismayıl Hakkı (Baltacıoğlu), *Mürebbilere* (İstanbul: Suhulet Kütüphanesi, 1932), 111.

33. *Ötüken Türkçe Sözlük*, haz. Yaşar Çağbayır (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007).

34. Hayrullah Efendi, *Yolculuk Kitabı*, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi Yazma, 1867'den aktaran İbrahim Şirin, "Osmanlı-Türk Aydınının Medeniyet Anlayışı", *Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1 (Ocak 2014), 107.

dern terimleri için iki ayrı sözcük kullanılır; bu terimler birbirinin yerine geçmez, anlam ve kapsam olarak birbirinden farklılaşır.

Osmanlı-Türk yazarları arasında asrileşmeyi terim veya deyim olarak kullananlar olduğu gibi kavram olarak kullananlar da vardır.[35] Tanzimat ve sonrası dönemin edebiyatçıları da terime türlü normatif anlamlar yüklemiş, "asri olmak" üzerine zengin bir imge repertuarı oluşturmuşlardır. Recaizade Mahmud Ekrem, Ömer Seyfettin gibi yazarlar terimle alafranga tutum ve davranışlar arasında irtibat kurarak olumsuz tiplemeler geliştirmişlerdir. Kimi yazarlar ise asrileşmenin teknik, teknolojik ve bilimsel boyutuna dikkat çekerek terimi olumlu bir anlamda kullanmışlardır. Ulusal bir sanayi tesis etmek için madenleri işletmek, yollar, köprüler, barajlar inşa etmek, fabrikalar kurmak asrileşmenin ekonomik getirilerinin olumlanarak sahiplenilmesi anlamına gelmektedir. Sosyal ve kültürel planda ise asrileşmek "Avrupalılaşmak" veya "Batılılaşmak" ile eşanlamlı bir kullanıma sahiptir.[36] Asrileşme sözcüğünün bağlam, içerik ve çağrışımları konjonktürel olarak değişim göstermektedir.

Tanzimat dönemi aydınlarından Şinasi asrileşme düşüncesinin önde gelen bir savunucusudur. Şinasi'yi Türk edebiyatında yeniliklerin öncüsü olarak kabul etmek mümkündür. Gerek padişahlara kaside takdim etmeyişi gerek tek başına çıkardığı gazetesiyle Şinasi, divan edebiyatının saraya ve hükumete bağlanma geleneğini kıran ilk Osmanlı yazarıdır.[37] 1860'ta sivil nitelikte ilk özel gazete olan *Tercüman-ı Ahval*'i ve 1862'de *Tasvir-i Efkâr*'ı yayımlamış, Osmanlı'da ilk piyesi (*Şair Evlenmesi*) yazmış ve bu eserinde noktalama işaretlerini de ilk defa kullanmıştır. Yayımladığı gazetelerde Avrupa'nın entelektüel birikimini tanıtmaya ve Osmanlı edebiyatının klasik kalıplarını kırmaya çalışmıştır. Sade bir nesir dili geliştirmiş, başarılı bir şair ve yazar olmamasına rağmen Batı edebiyatından alınan yeni türlerle Türk edebiyatının Batılılaşmasına önemli bir katkı sağlamıştır. "Yeni medeniyet aklın eseridir, özgürlük akılla başlar" diyerek Aydınlanma düşüncesinin tezlerini benimsemiştir. Temsil ettiği kültür dünyası, getirdiği öneriler, kullandığı yöntemler ve gazetesiyle Şinasi, Osmanlı'da ilk modern aydın portresini çizmektedir. Sahip olduğu Doğu-İslâm kültürünü Batı değerlerinin içine yedirmesini başarabilmiş ender bir kişiliktir. Doğu-İslâm kültürü, bir katkı unsuru olarak onun Batı değerli kültürünü zenginleştirmek ve güçlendirmek görevi görür. Bu tutarlılığıyla, çok

35. Genellikle Ahmed Midhat Efendi, Hüseyin Rahmi Gürpınar gibi edebiyatçılar *a-s-r* köklü kelimeleri somut durumlara karşılık gelen, betimleme amaçlı deyim olarak kullanırlar. Felsefe ve/veya sosyoloji donanımına sahip yazarların metinlerinde ise bu terimler kavramsal soyutlama olarak karşımıza çıkar.

36. Bedri Mermutlu, *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi* (İstanbul: Kaknüs Yay., 2003), 303.

37. Bkz. Mehmet Kaplan, "Şinasi'nin Türk Şiirinde Yaptığı Yenilik", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, sy. 1-2 (1946), 32.

hızlı bir şekilde Batılılaşmış bir düşünce evreni inşa edebilmiştir. Birçok aydının yaptığı gibi sadece toplumu çözümlemekle yetinmemiştir Şinasi, içinde yaşadığı toplumu Aydınlanmacı ilkelere göre değiştirmeye yönelen bir hareketin temsilcisi olmuştur.[38] Tanpınar, Namık Kemal için şöyle yazmaktadır:

> *Namık Kemal, devlet iradesiyle ve sırf imparatorluğu takviye için başlayan yenilik hareketine bütün millî hayata şamil olan bir mana vermiş ve hatta bu manayı kazanabilmesi için onu başladığı noktanın aleyhine çevirmiştir. Garpçılığı devlet binasının dışına vurulmuş bir badanadan, gayesi cemiyetin bünyesini değiştirmek olan şuurlu bir hareket hâline getirmiştir.*[39]

Şinasi medeniyet-i hazıra, medeniyet-i asriye gibi modern içerikli deyimlerin kamuoyunda yerleşmesine büyük katkıda bulunmakla birlikte gerek nesir gerekse şiir alanında yenilikçi fikirleri savunmuştur, ancak nesirdeki başarısı karşısında şiirlerinin zayıf kaldığına dair genel bir kanı vardır. Ahmet Hamdi Tanpınar bu durumu şöyle dile getirir: "Sadelik ve yenilik uğruna, alışılmış mükemmelliklerden kaçınan, kafiye temrinlerini bitirilmiş şiire tercih eden şair, dilimize ve edebiyatımıza mihver değiştiren aksiyonunu sekiz on manzume ile birkaç kıta münferit beyitle yapmıştır."[40] Asrileşme kavramını kullanmamakla birlikte Şinasi özellikle bilim, kültür-sanat, basın, dil ve eğitim alanlarında çağdaş Avrupai kriterleri benimseyip savunan öncü bir kişiliktir. Modernleşme sürecinin Avrupa'da sarsıcı bir değişime ve yeniliklere yol açtığı bir dönemde Osmanlı kamuoyunun gündemine yepyeni düşünceler sokmuştur.

Tanzimat döneminde Avrupa'daki bilimsel ve teknik gelişmeleri izleyen ve bunların sivil okura aktarılması için yayın faaliyetinde bulunan Münif Paşa, asrileşmenin zihniyet boyutuna dikkat çeken yaklaşımıyla önde gelen bir aydındır. Aydınlanma düşüncesine bağlılığı, bilim dergiciliğinde öncülüğü, Babıâli Tercüme Odası'ndaki görevi, kütüphaneciliği, maarif nazırlığı, üniversite kültürü onu çağdaşlarından daha donanımlı bir konum kazandırmıştır. Münif Paşa'nın öncülüğünde yayın hayatına başlayan *Mecmua-i Fünun*, Osmanlı'da önemli bir kültürel ve entelektüel yenileşme girişimini temsil etmektedir. Münif Paşa, gelenek ve görenekleri toplumu çağın gerisinde bıraktığı için eleştirmektedir. Bunların yeniliklere uyumu engellediğini ve toplumu çağın teknik ve bilimsel gelişmelerinden alıkoyduğunu düşünmektedir. Düşünce planında terakkici (ilerlemeci), hürriyetçi, medeniyetçi ve asrilik yanlısı bir çizgi izlemiştir. Pozitif bilimler konusunda birçok makale kaleme alan Münif Paşa, Cemiyet-i İlmiye-i

38. Bedri Mermutlu, *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*, 305-306.
39. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, haz. Zeynep Kerman (İstanbul: Dergâh Yay., 1977), 212.
40. Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, 54.

Osmaniye'deki faaliyetleriyle de Batılı teknik ve bilimsel bilginin kamuoyuna aktarılmasında etkili olmuştur.[41]

Münif Paşa çocuk eğitiminin önemine de dikkat çekmiş ve geleneksel terbiye usullerinin yerine modern usullerin geçirilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu konuda kaleme aldığı bir makale onun yenilikçi pedagojik yaklaşımını yansıtmaktadır.[42]

Asri, asrileşmek ve muasırlaşmak sözcüklerini somut ve betimleyici özelliğinden sıyırarak bilimsel bir temele oturtan ve kavramlaştıran kişi Ziya Gökalp olmuştur. Gökalp, "Biz yeni hayata girmek için yeni ilimlerin ve yeni felsefenin meş'alelerine müracaat edeceğimiz için hayatın bütün safhalarında ittihaz eyleyeceğimiz meslekler daha asrî (*moderne*) olacaktır"[43] derken asri kavramını en geniş boyutlarıyla yeni (modern) bir hayat tarzı anlamında kullanmıştır. Asri teriminin yanında muasırlaşmak terimini Fransızca *modernisation*'un karşılığı olarak türetmiştir.[44] Muasırlaşmak, içinde bulunulan, yaşanan asrın/çağın gereklerine uyum sağlamak, ayak uydurmak, çağdaşlaşmak anlamına gelmektedir. Kavram, Gökalp'in özel terminolojisinde temel toplumsal kurumlara ilişkin yenileme ve düzenleme etkinliklerini ifade edecek derecede soyutluk kazanmıştır.

Gökalp, I. Dünya Savaşı sırasında kaleme aldığı "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" adlı makaleler serisinde Türkiye'de üç fikir akımının varlığına dikkat çekerek her birini tahlil eder. Ona göre III. Selim döneminde önce "muasırlaşmak" akımı ortaya çıkmıştır. Türkleşmek ve İslâmlaşmak idealleri arasında bir uyuşmazlık olmadığı gibi, bunlarla muasırlaşmak ihtiyacı arasında da bir çelişki mevcut değildir.[45] Muasırlaşmak, Avrupa'nın modern bilimsel ve teknik donanımlarının iktibas edilmesidir. Ayrıca Türkçenin gerek okuyuşta gerek yazımda sadeleştirilerek muasırlaştırılması gerekmektedir:

> *Lisanımızı mâna itibariyle muasırlaştırmak, ıstılah [terminoloji] cihetiyle İslâmlaştırmak lazım olduğu gibi, sarf, nahiv, imlâ hususlarında Türkleştirmek de lâbüddür [gerekli].*[46]

---

41. İsmail Doğan, *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi, Sosyo-Pedagojik Bir Karşılaştırma* (İstanbul: İz Yay., 1991), 162-170.

42. Münif, "Ehemmiyet-i Terbiye-i Sıbyân", *Mecmua-i Fünûn*, sy. 5 (1279), 176-185'ten çevrimyazı, İsmail Doğan, "Çocuk Eğitiminin Önemi (Ehemmiyet-i Terbiye-i Sıbyan)", http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/milli_egitim_dergisi/151/pasa_dogan.htm, Erişim Tarihi: 11.7.2023.

43. Ziya Gökalp, *Makaleler II*, haz. Süleyman Hayri Bolay (Ankara: Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yay., 1982), 45.

44. Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, haz. İbrahim Kutluk (Ankara: Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yay., 1976), 1.

45. Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, 12.

46. Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, 18-19.

Gökalp'i kendisinden önceki reformist kuşaktan ayıran önemli bir özellik, devlet ve toplum hayatına ilişkin son derece radikal görüşler öne sürmesidir. Halkçılık ve inkılapçılık ilkelerini kendine özgü bir formülle temellendiren yazar, modernizmin getirdiği çok boyutlu dönüşümleri sağlayacak bir değişim programı öngörür.

> *Yeni Türkiye'nin hangi hamlelerle harekete geldiğini, hangi mefkûrelerle kanatlandığını, hangi hedeflere doğru gittiğini herkes birbirine soruyor. Bunu soranlar yalnız Türkler değildir, bütün Müslümanlar, bütün eski dünyalılar da bu sualleri soruyorlar. Biz burada bu suallere aklımız yettiği kadar cevap vermeğe çalışacağız. Yeni Türkiye'yi harekete getiren hamle, inkılâp ruhudur, Yeni Türkiye'nin mefkureleri, asrî bir millet ve asrî bir devlet hâline geçmektir. Yeni Türkiye'nin hedefleri de hars sahasında Türkçülük, siyaset sahasında halkçılıktır.*[47]

Gökalp, Tanzimat reformlarına ve yenilikçi devlet kadrolarına yönelik olarak da eleştirel bir tutum geliştirmiştir. Bunun nedeni Tanzimatçıların devlet ve toplum nezdinde sahici ve kalıcı bir dönüşüm programına sahip olmayışlarıdır. Bu konuda şöyle yazmaktadır:

> *Tanzimatçılar da asrî medeniyetin sahte mümessilleri idiler. Çünkü, Avrupa medeniyeti hiçbir milletin hususî harsını inkâr ve ifnaya [yok etmeye] çalışmadığı halde, Tanzimatçılar bütün irfanı beynelmilel olan medeniyetten ibaret zannederek millî harsı tamamiyle ihmal ettiler. Bundan başka, Tanzimatçıların anladığı Avrupa medeniyeti Beyoğlu leventlerinin [doğrusu Levantenleri olmalı, U.Ö.] medeniyet telâkkisinden bir karış ileri geçemiyordu. Tanzimatçılar, Avrupa'yı ancak tatlı su frenklerinin gözleriyle görebiliyorlardı. Binaenaleyh, Avrupa'nın, bilhassa zahirî yaldızlarını ve süse, safahata ait nakısalarını [kusurlar] taklit ederek Avrupa'nın ilmî usullerini, felsefî telâkkilerini, bedîî [estetik] ve ahlâkî endişelerini hakkıyla temsil etmeye katiyen çalışmıyorlardı.*[48]

Görüleceği gibi Gökalp kapsamlı bir toplumsal ve siyasal değişim yanlısıdır. Değişim sürecinde önemle vurguladığı şey toplumsal değerler, kimlik ve bilinç meseleleridir. Ona göre değerler toplumda ulaşılmak istenen hedeflerle, ideal standartlarla ilgilidir. Geleneksel toplumdan modern topluma geçişte yeni ideallere, değerler silsilesine ihtiyaç duyulması doğaldır.

Tanzimat döneminden itibaren asrileşme, yenileşme söylemleri Batı uygarlık değerlerinin benimsenmesi hedefine bağlıydı. Modernist bir sosyolog olan Ziya Gökalp'in çeşitli metinlerinde yeni toplumsal değerlere yaptığı vurgu belirgin bir

---

47. Ziya Gökalp, *Makaleler IX, Yeni Gün, Yeni Türkiye, Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, haz. Şevket Beysanoğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yay., 1980), 53.

48. Gökalp'ten aktaran Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Ziya Gökalp* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1966), 156-157.

biçimde görülür. *Genç Kalemler*'de Ömer Seyfettin'le birlikte "yeni lisan" hareketini başlatan Gökalp'in yenilikçi tavrı yayımladığı dergilerin ve eserlerinin adlarına bile yansır: *Yeni Hayat*, *Doğru Yol*, *Yeni Mecmua*, *Yeni Türkiye'nin Hedefleri* vb. Gökalp, Arapça *f-k-r* kökünden gelen "mefkûre" (ülkü, ideal) kavramını icat etmiş, yeni değerlerin taşıyıcısı olan "güzide" ve "deha"lara büyük bir anlam ve rol atfetmiştir; "yeni kıymetler", "milli şuur" ve "maşeri vicdan"la donanmış bu öncü kişiler topluma rehberlik edeceklerdir. *Yeni Hayat*, onun siyasi inkılabı sosyal inkılapla taçlandırmak için yeni sosyal yaşamın ilkelerini tespit etmek ve hayata geçirmek amacıyla sade bir dille yazdığı şiirler toplamıdır. Yeni hayatın başlıca parametreleri yeni iktisat, yeni aile, yeni felsefe, yeni ahlak, yeni vazife, yeni sanat, yeni siyaset, yeni hukuktur.[49] Yeni kıymetler bütüncül bir dönüşümü öngörmektedir ve topluma yol gösterecek temel hedefleri içerecektir. Her alanda asrileşmeyi, çağdaş uygarlığa katılmayı başlıca hedef hâline getiren siyasi kadrolar daha Cumhuriyetin kuruluş safhasında yeni değerlerin taşıyıcısı olarak öğretmenlere işaret etmiştir. O dönemin nutuklarında, gazete köşelerinde, romanlarında "mefkûreci muallim" (idealist öğretmen) deyiminin ağırlığı ilk bakışta göze çarpar.

Gökalp eğitim ve din kurumlarının da "asri ihtiyaçlara uygun olarak" reforma tabi tutulması gerektiğini savunmaktadır: "Medreselerle beraber tekkelerin de ihtiyâcât-ı asriyyeye tevfikan tensik u ıslahını Bâb-ı-Meşihat'ten ve Kanun-ı Esâsî'nin 111. maddesi mucibince teşekkül edecek İslâm Cemâat Meclislerinden intizâr eyleriz."[50] Din ve eğitim kurumlarında yapılmasını öngördüğü reformlar millileştirme nosyonuna dayanmaktadır.

Gökalp'in çağdaşı Said Halim Paşa da sosyal dayanışma, ekonomik ve sosyal tekâmül, sosyal değişme, Batılılaşma, modernleşme, kültür yabancılaşması, toplumsal çözülme ve kurtuluş gibi kavramlara başvurarak İslâm dünyasının sorunlarına çözüm getirmeye çalışan bir Osmanlı düşünürüdür. İslâm toplumlarında görülen yenileşme ve modernleşme çabalarının manevi değerlere bağlı kalınarak kapsamlı bir biçimde yürütülmesi gereğini savunmakta, Batı uygarlığını sadece teknolojik ve maddi ilerleme olanağı olarak referans kaynağı saymaktadır. Asrileşmeyi toplumun kendi kültürünü yenileyip geliştirmesi olarak gören Said Halim Paşa, Batı kaynaklı sosyal ve siyasi kurumların aynen alınması gibi bir değişimi kabul etmemektedir.[51] Muhafazakâr İslâmcı bir düşünür olarak, asrileşmenin teknik yönlerini benimsemekle birlikte kültürel yönlerinin ahlaki bir kriz ve çöküntüye

---

49. Ziya Gökalp, *Yeni Hayat-Doğru Yol*, haz. Müjgan Cunbur (Ankara: Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yay., 1976).

50. Ziya Gökalp, *Makaleler 1, Diyarbekir-Peyman-Volkan Gazetelerindeki Yazılar*, haz. Şevket Beysanoğlu (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1976), 87.

51. *Said Halim Paşa Kitabı, Osmanlı Sadrazamı ve Düşünür*, haz. Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., 2021), 187, 190, 205, 237, 250 vb.

yol açacağını savunmuştur. Bu düşüncelerini etkili bir biçimde *Buhranlarımız* adlı kitabında işlemiştir.[52]

Asrileşme yönündeki uygulamalar ister istemez birtakım kurumsal değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. Değişim hızı yavaş bile olsa toplumun belirli kesimleri nezdinde tedirgin edicidir. II. Meşrutiyet döneminin önemli aydın simalarından biri olan Rıza Tevfik, *Kamus-ı Felsefe*'sinde "değişme" (*changement*) kavramını "tebeddül" kelimesiyle karşılar.[53] Tebeddül, bir şeyin asli ve başlangıçtaki hâlinde meydana gelen başkalaşma, farklılaşma, değişmeye denir ve her değişim bir yeniliktir.

Asrileşmeyi dil alanında meydana getirilen değişiklik olarak gören bir yaklaşım da II. Meşrutiyet dönemi Türkçüleri tarafından sergilenmiştir. Ziya Gökalp ve Ömer Seyfettin'in öncülük ettiği "Yeni Lisan Hareketi", Türkçenin halk diline yakınlaşarak sadeleşmesinde ve çağdaş bir kimlik kazanmasında oldukça etkili olmuştur. Daha önce Tanzimat dönemi edebiyatçılarından İbrahim Şinasi, Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi isimler dilin sadeleştirilmesinin önemine vurgu yapmış ve şiirin konusunun sosyal ve siyasi meseleler olabileceğinin ilk örneklerini vermişlerdi. Şinasi'nin Batı edebiyatı ürünleri olan gazete, makale, modern tiyatro, eleştiri gibi edebi türleri bizimle tanıştırması; Namık Kemal'in divan edebiyatı nazım şekillerini kullanmasına rağmen konu olarak vatan, millet, hürriyet vb. kavramlara yönelmesi; Ziya Paşa'nın modern anlamda siyasi hicvin ilk örneklerini veren şiirler yazması, o döneme kadar süregelen sanat, şiir ve dil anlayışına vurulan ilk darbeler olması nedeniyle önemlidir.

Bu aydınlar tüm yenilikçi çabalarına rağmen dil konusunda istedikleri ölçüde bir etki yaratmaktan uzak kalmışlardır. Tanzimat ile başlayan bu süreçte eski edebiyattan kopma, edebiyatımıza Batı edebiyatı tarzını yerleştirme ve yeni, özgün bir edebi dil oluşturma yönelişi 1911 yılında *Genç Kalemler* dergisinde yayımlanan "Yeni Lisan" makalesiyle radikal bir aşamaya ulaşacaktır.[54] Ömer Seyfettin'in son derece sade bir dille yazdığı yeni tarz hikayeleri divan edebiyatının tarihe karışma sürecini sonlandırdığı gibi Milli Edebiyat döneminin de başlangıcı olmuştur. Selanik'te çıkan *Genç Kalemler* dergisi II. Meşrutiyetin ilanı sonrasında sistemli bir şekilde düşünce gündemini dolduran Türkçülük akımının yayın organıdır. Ona gelinceye kadar Türk dilinin sadeleştirilmesi yönünde bazı girişimler olmuşsa da bunlardan yeterli verim alınamamıştır. Yeni Lisan hareketi Türkçenin sadeleştirilmesine yönelik sistemli ilk hareket olmakla birlikte dil ve edebiyat konuları dışındaki konularda da yenilikler getiriyordu. Ömer Seyfettin'in kaleme aldığı "Yeni Lisan" makalesinin

52. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, yay. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: İz Yay., 1991).
53. Rıza Tevfik, *Mufassal Kamus-u Felsefe* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1330), 236.
54. Ömer Seyfettin, "Yeni Lisan", *Genç Kalemler*, sy. 1-4, Selanik, 1911-1912.

ilk kısmında, "Eski Lisan" başlığı altında o döneme kadar oluşmuş dil anlayışının kısa bir tarihçesi verilmekte ve eski lisan tartışma konusu yapılmaktadır. Bu başlıkta, Türklerin Asya'dan Batı'ya doğru yaptığı göç hareketlerinin ve yerleşmiş olduğu coğrafyanın etkisiyle Arap ve Fars edebiyatlarının ve dilinin Türkçe üzerinde oluşturduğu etkiden söz edilmektedir. Ömer Seyfettin, Türkçenin Arapça ve Farsçanın olumsuz etkilerinden arındırılması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre eski dil ve edebiyat bir hastalıktan ibarettir. Bu hastalık, Arapça ve Farsça terkip, tamlama ve gramer kurallarının Türk dilini istila etmesidir. Bu terkip ve tamlamalar terk edilmediği sürece dilimiz ve edebiyatımız saf ve millî olamaz. Yazar ayrıca Türkçenin ikinci tarihsel devresi olarak gördüğü Batılılaşma evresine yönelik birtakım eleştiriler getirmekten de geri kalmamıştır. II. Abdülhamid'in istibdat yönetimi altında eser veren Servet-i Fünun şairlerinin siyasetten ve sosyal sorunlardan uzak duran bir dil geliştirdiğini düşünmektedir. Tevfik Fikret, Cenab Şehabettin gibi yazarlar üslup açısından güzel eserler ortaya koymakla birlikte kozmopolit değerlere dayanmışlar, millî duygu ve düşüncelere yer vermemişlerdir. Ömer Seyfettin, Fransız romanlarının tamamen nakil yoluyla edebiyatımıza sokulduğunu belirtmiştir.[55] Ona göre dilde yenileşmenin esası, sözlü edebiyatta yüzyıllardır devamlılığını koruyan yalın halk dilini modern prensiplere uygun bir biçimde geliştirmektir.

Tanzimat'ın son dönemlerinde ortaya çıkan fikir hareketlerinden İslâmcılık akımının temsilcisi olan ve gerek Batıcılık gerekse milliyetçilik akımlarına karşı İslâm birliği düşüncesini savunan Babanzade Ahmet Naim kendi döneminin "muasırlaşma" hareketine yönelttiği sert polemiklerle tanınan bir düşünürdür. Eleştirilerini özellikle II. Meşrutiyet döneminin etkili yayın organlarından biri olan *Türk Yurdu* mecmuası çevresinde gelişen Türkçülüğün ilerleme ve laiklik ilkelerine dayalı radikal muasırlaşma eğilimlerine yöneltmiştir. Ona göre "bir kavmiyet cereyanı" olan Türkçülük,

> *Avrupa'dan kopup gelen bir seyl-i hurûşândır [coşkun sel]. Bunu durdurmak, sirayetine mâni olmak kâbil değildir. "Muasırlaşarak" terakki edeceksek Avrupa cemaatinden ayrılamayız. Avrupa'da din ehramlarıyla tahdid-i hudut modası çoktan geçmiştir. Biz de böyle antika mefkûrelerden vazgeçmezsek müzelerdeki antikalar gibi namımız yalnız tarih sahifelerinde okunur. Binaenaleyh bu halk evvelâ Türk, sonra Müslüman olmalıdır.*[56]

Babanzade Ahmet Naim, Türkçülerin bu tarzda muasırlaşma girişimlerinin İslâm dinini ve yaşayışını tehdit ettiği kanısındadır. Ona göre kavmiyetçilik, milliyetçilik,

55. Esra Sazyek, "Bir Kanon Başlatıcısı Olarak Yeni Lisan Hareketi", *Erdem*, sy. 64 (2013), 85-102.
56. *Babanzâde Ahmet Naim: Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, Ed. M. Cüneyt Kaya ve İsmail Kara (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., 2018), 200.

ırkçılık İslâmiyet tarafından şiddetle yasaklanmıştır. İslâmiyet kavimler üstü bir din olduğu için kavmiyetçilik davası İslâm'ın ruhuna aykırıdır.[57]

Bununla birlikte Babanzade Ahmet Naim modern Batı felsefesiyle yakından ilgilenmiş, Batı felsefesi terimlerinin Türkçeye aktarılması için kurulmuş Istılahat-ı İlmiye Encümeni'nin yürüttüğü çalışmalara etkin bir şekilde katılmıştır. Batılı felsefi terim ve kavramların Türkçeye uyarlanmasında dipnotlar aracılığıyla yaptığı uzun açıklamalarla kadim/modern/cedit felsefe terimleri arasındaki ilişkileri, değişim, dönüşüm ve süreklilikleri titizlikle incelemiştir.[58]

Asri/asrileşmek ve muasır/muasırlaşmak kavramlarına yüklenen içerik zaman içinde değişim göstermiştir. Tanzimat'ın ilerleyen yıllarında çeşitli periyodik yayınlarda sıklıkla görülmeye başlanan "asri adab-ı muaşeret", "adab-ı asriye", "asri terbiye", "icabat-ı asri" gibi deyimler zamanla gündelik dilde de yerleşik hâle gelmiştir. Bu deyimler asrilik/muasırlık göstergesi olarak Avrupalı gibi görünüp davranmayı ifade etmekle birlikte edebi ve gündelik kullanımda dar ve yüzeysel çağrışımlar taşımaktadır. Tarihsel ve sosyolojik kaynaklarda genellikle olumlu özellikler atfedilen asrileşmek/muasırlaşmak kavramlarının değişik edebi metinlerde olumsuz roman kişileri, tipler ve imgelerle örtüştürülmesi dikkat çekici bir karmaşadır. Örneğin Ercüment Ekrem Talu'nun *Asrîler* adlı romanı asriliği alafrangalık, züppelik, özentilik, köksüzlük gibi olumsuz niteliklerle tanıtmaktadır:

> *Asrîlik! O ne yaman kelime! Türk'te edep ve terbiye, şiir ve edebiyat, an'ane, fezâil-i ictimaiye namına neler varsa mahveden, bir cevher-i namus ve ismet olan Türk kadınını bir ucube hâline koyan, hissi, hamiyeti, diyaneti öldüren bu korkunç kelime![59]*

Yazar asriliğe hoppalık, şımarıklık, züppelik, özentilik, taklitçilik, duyarsızlık, süs düşkünlüğü, topluma yabancılık gibi özellikler yüklemektedir. Benzer şekilde Orhan Seyfi Orhon, 1922'de yayımlanan "Asrî Bey'in İlân-ı Aşkı" başlığını taşıyan şiirinde Asrî Bey'i Tanzimat dönemi mizah gazetelerinde alaycılıkla ele alınan, tutkulu ve kahredici aşk maceraları yaşayan alafranga beylerle ortak özellikler taşımaktadır.

> *Alafranga kişiler, özünde ve pek çok noktada aslında aynı kalmayı sürdürmüşler. Zaman ve mekân değişmiş, teknoloji ilerlemiş, bu kişilerin lüks yaşama arzularında pek bir değişiklik olmamıştır. (...) Çağa ayak uydurmaya çalışan veya medenî olmak için gayret eden bey için "asrî" kelimesi layık görülmüştür. Anlaşıldığı kada-*

57. *Babanzâde Ahmet Naim*, 201.

58. *Babanzâde Ahmet Naim*, 7-8.

59. Akt. Filiz Tepedelen, "Ercüment Ekrem Talu'nun 'Asriler' Adlı Eserinin Yeni Yazıya Aktarımı ve Tahlili" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 123.

rıyla, 1920'li yıllarda Avrupaî görünmeye çalışan, bu uğurda şık giyinen, Fransızca öğrenmeye gayret eden, kısacası alafranga yaşayan kimi genç erkekler "Asrî Bey" şeklinde ifade ediliyordu.[60]

MUASIRLAŞMAKTAN ÇAĞDAŞLAŞMA VE MODERNLEŞME KAVRAMINA DÖNÜŞÜM

II. Meşrutiyet yıllarında düşünce ve siyaset gündemini belirleyen başlıca üç ideoloji Batıcılık, İslâmcılık ve Türkçülüktür. Üç tarz-ı siyaset olarak adlandırılan bu durum, Yusuf Akçura'nın aynı adla yayımlanan kitabına da doğrudan konu olmuştur.[61] Bu akımlar arasında Türkçülük, siyasal ve entelektüel yönden daha fazla güç kazanmıştır. Balkan Savaşlarındaki ağır yenilginin de etkisiyle millî edebiyat akımının doğuşu, Türk edebiyatında daha önceki edebi akımlardan belli ölçüde farklılaşan, radikal yenilikçilik ve siyasal misyon taşıma özelliği daha baskın olan bir dönemi başlatır.[62]

II. Meşrutiyet döneminde siyaset, edebiyat ve sosyolojiyi birleştiren bir düşünür olarak öne çıkan Gökalp siyasi Türkçülük hareketini Batı uygarlığına dahil olmak ve halkçılık düşüncesiyle sentezleyen bir öncüdür. *Yeni Hayat ve Doğru Yol* adlı makaleler derlemesi, onun kültür ve uygarlık sentezini yansıtmaktadır. Bu kitabında, şiir formunda ve oldukça yalın bir anlatıma başvurarak toplumun modernleştirilmesi için ona millî bilinç kazandırılmasının önemini vurgular. İmparatorluğun çöküşünün kesinleştiği bir dönemde şiir vasıtasıyla topluma yeni bir yön verme, yeni hayatın ilkelerini belirleme çabasına girişmiştir.

Muasırlaşmak ilkesini siyasi bir program dahilinde Cumhuriyet rejiminin dayanaklarından biri hâline getiren Atatürk olmuştur. Türk toplumunu "muasır medeniyetler seviyesine yükselmesi" için radikal inkılap hareketlerine öncülük eden Atatürk'e göre en büyük dava muasır medeniyetlerin üst seviyesine yükselmektir.[63] Burada işaret edilen "muasır medeniyet" elbette Batı/Avrupa'dır.

---

60. Derya Kılıçkaya, "'Şık Beyler'in Bir Devamı Olarak 'Asri Bey'", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17, sy. 3 (2017), 289.

61. Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset* (Ankara: TTK, 1976). Yusuf Akçura'nın Kazan'da yazdığı ve onu gerek Türk siyasi yaşamında gerekse modernleşme dönemi Türk siyasal tarihinde tanıtan *Üç Tarz-ı Siyaset* çalışması önce bir dizi makale olarak 1904 yılında Mısır'da *Türk* gazetesinde yayımlandı. Türkçülüğün bir anlamda manifestosu olarak görülen bu makalede Akçura, Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden eski gücüne kavuşabilmesi için devletin resmi olarak benimseyebileceği Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülüğü inceledi. Kitap olarak ilk baskısını 1912 yılında İstanbul'da yapan *Üç Tarz-ı Siyaset* dönemin siyasal söylemlerinin kökenlerini anlamak adına hâlâ önemlidir.

62. Ufuk Özcan, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye'de Edebiyat-Siyaset İlişkisi", *Sosyoloji Konferansları*, sy. 55 (2017), 473.

63. Mustafa Kemal Atatürk, *Ölmez Sözleriyle Atatürk* (İstanbul: Petek Yay., 1954), 7.

Muasırlaşmak ve muasır medeniyet terimleri sonraki yıllarda çağdaşlaşmak biçiminde ifade edilmiştir. Daha çok Cumhuriyet değerlerine sahip çıkan aydınlar ve tarihçiler tarafından kullanılmıştır. Çağdaş (*contemporary*), bir sıfat sözcüğü olarak modern ve güncel; aynı zaman dilimine ait, başka bir kişiyle aynı kuşaktan olan gibi anlamlara sahiptir. Çağdaşlaşma ise Türkiye'nin iki yüz yılı aşkın bir süreçte modernleşme yönünde geçirdiği dönüşümlerin toplamını ifade eder. Çağdaşlaşma başlığı altında yakın dönem Osmanlı-Türk tarihini bütünlüklü bir ele alan bir sosyal bilimci, Niyazi Berkes'tir.[64]

Berkes, Osmanlı siyasal geleneğinin Batı modeline göre değişmesi sürecini ve bu süreçte yapılıp edilenleri çağdaşlaşma olarak değerlendirmektedir.[65] Aslında kitabının ilk İngilizce baskısı *Secularism in Turkey* başlığını taşımaktadır, ancak kitap Türkçeye *Türkiye'de Çağdaşlaşma* olarak çevrilerek yayımlanmıştır. Oysa sekülarizm ve çağdaşlaşma birbirinin yerine indirgenemeyecek derecede farklı kavramlardır. Buna karşılık Berkes çağdaşlaşma girişimlerinin en başat özelliği olarak sekülerleşmeyi görmektedir. Osmanlı Devleti'nin çağdaşlaşma girişimlerini teokratik devletten laik ulus-devlete geçiş süreci olarak görmektedir.[66] *Türkiye'de Çağdaşlaşma* adlı kitabında Berkes, Osmanlı siyasal geleneğinin ve düşüncesinin Batılılaşma doğrultusunda değişimleri noktasından hareketle 18. yüzyıldan itibaren girişilen deneyimleri "çağdaşlaşma" süreci çerçevesinde açıklamaya çalışmaktadır. Bu uzun süreç içinde yenileşme çabalarını din ve dünya işlerini ayırma ekseninde inceleyen Berkes, Fransızca *laicisme* terimiyle ifade edilen din ve devlet işlerinin ayrılması olgusunun Türk-İslâm geleneğine yabancı olduğunu ve bu gelenekte din ve devlet bileşiminin doğal olarak kabul edildiğini belirtir. Laisizm ile sekülarizm kavramları sıklıkla birbirine karıştırılan kavramlardır. Berkes de kitabının başlığını belirlerken ikilemde kalmış gibidir. Halbuki sekülarizm laisizmden daha geniş kapsamlı bir kavramdır ve her seküler gelişme mutlaka laik bir nitelikte olmak durumunda değildir. İslâmî nitelikte sekülerleşme de mümkündür. Buna karşılık Berkes sekülarizmin çağ anlamına geldiğini, Arapçada çağın karşılığı olarak *asr* kelimesinin kullanıldığını ve asrileşmenin ise çağa, yaşanan zamana uygun olarak değişme anlamına geldiğini ifade ederek çağdaşlaşmanın din ve devlet işlerinin

64. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, yay.haz. Ahmet Kuyaş (İstanbul, 2003).

65. Bununla birlikte çağdaşlaşmak ve modernleşmek kavramlarını eşdeğer veya birbiri yerine geçen kavramlar olarak görmemek gerekir. Türkçe-Fransızca sözlükler muasır kelimesinin Fransız dilindeki karşılığı olarak *contemporain* kelimesini göstermektedir. Bkz. Diran Kelekyan, *Kamus-ı Fransevi, Dictionnaire Turc-Français* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1329/1911). İngilizce sözlüklerde ise aynı kelimenin karşılığı *contemporaneous*'tur. Batı dillerinde Türkçede ifade edildiği şekliyle "çağdaşlaşmak" karşılığı bir terim bulunmadığı gibi, modernlik ile çağdaşlık da birbirinden ayrı terimlerle ifade edilmektedir. Benzer biçimde modern sanat ile çağdaş sanat arasında da bir ayrım gözetilmektedir. Bu kavramlar arasında ayrım gözetmek tarihyazımı alanında hüküm süren kavram kargaşasının önüne geçebilir.

66. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 17-23.

ayrımından daha geniş bir biçimde kutsallaşmış geleneğin boyunduruğundan kurtulma sorununa işaret ettiğini belirtir.[67] Berkes çağdaşlaşma sürecinde kutsal olan yerine profan olanın geçtiğine, dinsel normların esneyip toplumdaki etkisinin sınırlandığına dikkat çeker.

Çağdaşlaşma kavramına yakın bir anlama sahip olan, ancak özdeş görülmemesi gereken bir kavram da modernleşme kavramıdır. Türkiye'de tarihyazımı literatürüne Batı'ya göre geç giren bu kavram, çağdaşlaşma olgusunu da kapsayan, daha kuramsal bir soyutlama niteliği taşır ve evrensellik iması barındırır. Bilindiği gibi modernleşme kavram ve kuramı II. Dünya Savaşı sonrasında Batılı sosyal kuramcılar tarafından geliştirilmiştir ve bütün dünya toplumlarının Batı modeline uygun aşamalardan geçeceğine vurguda bulunur. Evrensel bir değişim projesi olan modernleşme kuramı, geleneksel veya az gelişmiş toplumlardan modern toplumlara geçiş süreçlerinin makro düzeyde ifade ve açıklamasıdır. Tarihsel bir olgu olarak modernleşme, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da 17. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar gelişen ve daha sonra da etkilerini sürdüren sosyal, ekonomik, politik ve kültürel boyutlarda değişim ve yenileşme sürecidir. Dünyanın diğer bölgelerine 19. ve 20. yüzyıllarda yayılmıştır.

Modernleşme kuramı 1950'lerden itibaren ulusal kalkınma ve azgelişmişlik söylemleriyle sosyolojideki başlıca perspektiflerden biri hâline gelmiştir. Öncelikli ilgi, geçmişteki ve şimdiki modern öncesi toplumların, ekonomik büyüme ve sosyal, politik ve kültürel yapılardaki değişim süreçleri aracılığıyla modernleşme (yani Batılılaşma) pratiklerine odaklanmıştır. Bazı modernleşme kuramcıları, örneğin gayri safi millî hasıla ölçütleriyle toplumların ekonomik büyüme kapasitesiyle ilgilenirler. Sanayileşme, kentleşme, nüfus yoğunluğu ve üretim gibi unsurlar ekonomik modernleşme sürecinin önemli bileşenleridir. Modernleşmenin sosyolojik kavramının basitçe güncel veya "güncel" olmaya atıfta bulunmadığına, daha ziyade ulusal kalkınma sürecindeki toplumsal değişim süreçlerini belirlediğine dikkat edilmelidir. Modernleşme kuramı, özünde, ileri endüstriyel teknolojinin gelişmekte olan toplumlarda yalnızca ekonomik büyümeyi değil, diğer yapısal ve kültürel değişiklikleri de ürettiğini ileri sürer.[68]

Modernleşme kavramı çağdaş Türk tarihçilerinin gündeminde 1950'lerden itibaren görülmeye başlamıştır. Şimdiye kadar incelediğimiz terim ve kavramlardan en kapsamlısıdır ve sadece tarihyazımında değil sosyal bilimlerin değişik branşlarında da başvurulan büyük bir anlatı modeli özelliğini gösterir. Sosyal bilimciler Osmanlı'nın son yüzyılında ve sonrasında Türkiye'de meydana gelen yeni gelişmeleri

67. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 16.

68. J. Michael Armer ve John Katsillis, "Modernization", *Encyclopedia of Sociology*, c. 1, 2. basım, ed. Edgar F. Borgatta, Rhonda J.V. Montgomery, (New York: Macmillan Reference USA, 2000), 1883-1884.

genellikle modernleşme başlığı altında incelemeyi tercih etmişlerdir. Şerif Mardin *Türk Modernleşmesi*, Bernard Lewis *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Kemal Karpat *Osmanlı Modernleşmesi*, François Georgeon *Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)*, Roderic H. Davison *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform (1856-1876)*, Carter Findley *Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform (Babıâli 1789-1922)* çalışmalarıyla Osmanlı-Türk modernleşmesine yaklaşmışlardır. Bunun yanı sıra Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde girişilen yenilikleri Avrupalılaşma, Garplılaşma (Batılılaşma), Batıcılaşma, çağdaşlaşma kavramlarıyla açıklama girişimleri de bulunmaktadır. Batılılaşma ve Batıcılaşma kavramlarına yüklenen anlamlar ayrıca ele alınmaya muhtaçtır.

Osmanlı'da başlayan yenileşme hareketlerine modernleşme kavram ve perspektifinden yaklaşan Şerif Mardin, Tanzimat devlet adamlarını ve Yeni Osmanlılar hareketini başlattıkları siyasi programlar ve fikir akımları çerçevesinde anlamaya çalışmaktadır. Şerif Mardin'e göre: "... bugün Türkiye'de yazı dilinin sadeleştirilmesinden köklü sivil hürriyetlere kadar, kökleri Yeni Osmanlıların öncü çalışmalarında yer almayan tek bir modernleşme alanı olduğunu söylemek zordur."[69] "Yeni Osmanlı hareketi, gerçek perspektifi içinde, yani *sui generis* bir tabakanın ortaya çıkması olarak değil, bilakis ondokuzuncu yüzyılın başından beri Osmanlı toplumunda işlemiş bulunan birçok sürecin ürünü olarak görünecektir."[70] Mardin, Yeni Osmanlıların siyasi fikirlerini açıkladıkları yazılarında geniş ölçüde İslâm siyaset terminolojisine başvurduğunu, örneğin adalet, bi'at, icma'-i ümmet, meşveret gibi kelimeleri kullandıklarını belirtir.[71] Bundan hareketle Yeni Osmanlıların Batı yönelimli olmaktan ziyade klasik İslâm kaynaklarına yönelimli olarak düşündükleri sonucuna ulaşmak zorlama bir çıkarım olacaktır. Şerif Mardin'in Yeni Osmanlılara ilişkin analizleri, dönemin genel şartları göz önünde bulundurularak yorumlanmalıdır. Salt metinsel ve lafzi okumayla yetinmek Yeni Osmanlıların asıl kaygılarını anlamanın önünde bir engel oluşturacaktır. Mardin, Yeni Osmanlıların yenileşme hedefleri ile İslâmiyet'in klasik değerleri arasında bocalamadığı, aksine görüşleri arasında bir tutarlılık bulunduğu varsayımına dayanmaktadır. Kıyaslamalı ve sathi bir okuma bu tespitleri doğrulayacak nitelikte olsa bile, bütün bu tespitler Yeni Osmanlıların yenileşme yönündeki arayış ve atılımlarının kaynağının Batılı olmadığını hiçbir şekilde göstermez.

Tarihçi Stanford Shaw, Osmanlı'nın Batı'ya yönelmesiyle girişilen reform çabalarını ikiye ayırmakta, 17. ve 18. yüzyılda yapılan reformları gelenekçi, 19. yüzyıldakileri çağdaş reformlar olarak adlandırmaktadır. Gelenekçi reformlar eski düzeni canlandırmayı hedeflemektedir.[72] 1699 Karlofça Antlaşması ile Osmanlı ilk

69. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan ve İrfan Erdoğan, yay.haz. Ömer Laçiner (İstanbul: İletişim Yay., 1996), 10.

70. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 12.

71. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 95.

72. Stanford J. Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, c. 1 (İstanbul: E Yay., 1994), 243.

kez Avrupa'nın kendisinden üstün olduğunu kabul ediyor ve bu üstünlüğün ne olduğunu anlamaya başlıyordu. Avrupa'nın üstünlüğüne yol açan şeyleri kendi düzenine uydurarak reform yapma gereğini hissediyordu. Böylece yeni ile eskinin alaşımı olan gelenekçi reformlar ortaya çıkmıştı.[73] 19. yüzyılda ise reformcu tasarım ve uygulamalar geleneksel Osmanlı kurumlarının yerine Avrupa kurumlarının ikame edilmesi niteliğini kazanmıştır.[74] Bu, önceki yüzyıllara kıyasla esaslı bir dönüşümdür. 19. yüzyıl ve sonrasında yapılan reformların amacı imparatorluğu çağdaş Avrupa toplum ve kurumlarına yakınlaştırmak olmuştur. Bu sürecin Batı yönelimli olması dolayısıyla tarihyazımında Batılılaşma kavramının da geçerliliği vardır.

Bir başka tarihçi, Zürcher, Nizam-ı Cedit ile beraber gelen ve sonraki dönemde devam eden yenileşme girişimlerini Osmanlı modernleşme sürecinin gelişim halkaları olarak değerlendirmektedir.

Barışın tamamlanmasının hemen ardından Sultan, adına resmi olarak Nizam-ı Cedid (Yeni Düzen) denen reform (ıslahat) programını başlattı. Bu program, merkezi devlet örgütünün gücünü, hem dış düşmanlara (bilhassa felaket getiren iki savaşın ardından Osmanlı gücüne yönelik en büyük tehdit olarak ortaya çıkan Rusya'ya) karşı hem de iç düşmanlara (yarı bağımsız âyana) karşı artırmayı hedefliyordu.[75]

SONUÇ

19. yüzyılda yenilikçi yazar ve düşünürlerin öncülüğünü üstlendiği yeni fikir ve kavramlar sonraki dönem Türk tarihçiliğinde de yer etmiştir. Tanzimat döneminde eğitim alanında yapılan yenileşmeler Aydınlanmacı görüşlerle donanmış yeni bir aydın zümrenin doğuşuna yol açmıştır. Askeri Tıbbiye, Harbiye Mektebi, Mülkiye gibi modern okulların açılması yenilikçi bir devlet kadrosunun oluşumunu sağlamıştır. Yeni Türkiye'nin kaderini belirleyecek olan kadrolar bu okullarda yetişmiştir.. Bu açıdan imparatorluktan Cumhuriyete geçişte modernleşme girişimlerinin radikal bir kopuştan ziyade süreklilik arz ettiği sonucuna ulaşmamız mümkündür. Bu uzun süreçte, ele aldığımız cedit, tecdit, teceddüt, asrileşme, muasırlaşma, çağdaşlaşma ve modernleşme kavramları da belirli bir dönüşüm geçirmiştir. Osmanlı-Türk tarihyazımında sıklıkla kullanılan bu terimler betimleyici karakterinden uzaklaşarak gittikçe soyut ve açıklayıcı kavramlar olma niteliğini kazanmıştır.

---

73. Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, 307.

74. Stanford J. Shaw ve Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, c. 2 (İstanbul: E Yay., 2000), 9.

75. Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye Tarihi*, çev. Yasemin Saner (İstanbul: İletişim Yay., 2010), 44.

Bu çalışmada girişti̇ği̇mi̇z metinsel araştırma, cedit, tecdit, teceddüt, asrileşme, muasırlaşma, çağdaşlaşma ve modernleşme kavramlarının sabit bir anlam çerçevesine sahip olmadığını, farklı dönemlerde farklı yazarların metinlerinde nüanslı veya birbirine zıt sayılabilecek içerik ve anlamlar kazandıklarını ortaya koymuştur. Bu durum Türk tarihyazımında terim, deyim ve kavramların zengin içeriğini gösterdiği kadar, tarihçilerin sıklıkla kullandıkları kavramlar üzerinde eleştirel boyutta düşünmeleri gerektiğini göstermektedir. Sonuçta tarihçinin kullandığı kavramların da tarihsel olduğu göz ardı edilmemesi gereken bir husustur.

Araştırmamızdan çıkan bir başka sonuç, Osmanlı-Türk modernleşme sürecinde sıklıkla kullanılan ve yenileşme arayışlarına tekabül eden terim ve kavramların retorik ve anlamca ne kadar zengin olduğudur.

Yenilik, yenileşme eğilimleri günümüzde de sürmektedir. 1980'li yıllarda Özal yönetimi tarafından kullanılmaya başlanan ve geniş çaplı bir yenileşme vaat eden transformasyon (dönüşüm) terimiyle vurgulanan eğilim daha sonraki dönemde giderek güçlenmiş; yeni dünya düzeni, yeni Türkiye, yeni Osmanlıcılık, yeni muhafazakârlık, yeni ekonomi, yeni yoksulluk, ikinci Cumhuriyet, değişim, inovasyon,[76] milenyum (yeni binyıl), neo- ve post- ön ekli kavramlarla daha da yaygınlık kazanmıştır.[77] Salt sosyal bilimciler tarafından değil, siyasetçiler tarafından da etkili bir biçimde kullanılan bu kavramlar gündelik dile de yerleşmiştir.

Sürekli yenilik vurgusu aslında kavramların da kısa sürede aşınıp yıpranmasına, anlam kaybına uğramasına yol açmaktadır. Her yenilik iddiası eski-yeni karşıtlığına dayalı dikotomileri canlı tutmakta ve yeniden üretmektedir. Bununla beraber yeniliğin aktörleri tarafından kurgulanan bu kavramlar hegemonik söylemsel içerikler barındırdığı gibi, yenileşme fiilinin eski (gelenekler) ile derin tarihsel irtibat noktaları gözden kaçmaktadır. Ziya Gökalp gibi yenilikçi düşünürlerin yaklaşık yüz yıl önce dile getirdiği Yeni Türkiye tasarımı ile günümüzün yeni Türkiye miti arasındaki ilişki ve ilişkisizlik sosyal bilimcilerin çözümlemesi gereken bir sorunsaldır. Halihazırda geçerlilik özelliği taşıyan yeni epistemeler ve kavramsal çerçeveler (paradigma) tarihle yakından ilişkili sosyal bilimcilerin ve tarihçilerin

---

76. Latince *innovatus*'tan türetilen inovasyon terimi öncelikle teknoloji-yoğun endüstriyel sektörlerde kullanılmaya başlanmış, daha sonra idari ve kültürel alanlarda yeni yöntemlerin uygulanması anlamını kazanmıştır. İnovasyon, teknik yönden hızla değişen dünyada işletmeler ve kurumlar için yenilikçi uygulamalar geliştirerek rekabet üstünlüğü sağlayabilmenin bir yolu olarak gösterilmektedir. İçinde orijinallik, farklılık, özgünlük, yenilik, kârlılık ve başarı garantisi barındıran fikirleri uygulamaya koymak için yapılan yaratıcı girişimler inovasyonu tanımlar. İnovasyonun bir başka tanımı, "yeni bir ürünün pazarlanmasında, yeni bir süreç ya da ekipmanın ilk defa kullanımı için yapılan tasarım, üretim, yönetim ve ticari faaliyetlerdir." Bkz. Ömer Osman Dursun, "İnovasyon Üzerine Kavramsal Bir İnceleme", *IJMA-International Journal of Management and Administration* 1, sy. 1 (İlkbahar-Yaz 2017): 13.

77. Yeni kavramının tarihsel gelişimi hakkında eleştirel bir bakış için bkz. Mehmet Aygün, ""Yeni" Neyi Temsil Ediyor? Yeni Fetişizmi ve "Yeni Türkiye" Mitleri", *Sosyologca*, sy. 8 (2014).

geçmiş-dün-bugün bağına ilişkin algılarını derinlemesine etkilemektedir. Bu etkinin tarihsel anlatıyı nasıl yönlendirip biçimlendirdiği konusunda farkındalık sahibi olmak için sosyal bilimcilerin kavram araştırmalarına daha geniş ilgi göstermesi özel bir önem taşımaktadır. Böyle bir yönelim, tarihsel terim ve kavramlara ideolojik veya pragmatik sızmalar bağlamında sosyal bilimcileri uyarıcı nitelikte olacaktır.

KAYNAKÇA

Ahmet Cevdet Paşa. *Tarih-i Cevdet*, c. 4 ve 5, Hikmet Neşriyat, İstanbul, t.y.

Akçura, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1976.

Armer, J. Michael & Katsillis, John. "Modernization", *Encyclopedia of Sociology*, Second Edition, Vol. 1, Edgar F. Borgatta, Rhonda J.V. Montgomery, Macmillan Reference USA, New York, 2000, s. 1883-1884.

Atatürk, Mustafa Kemal. *Ölmez Sözleriyle Atatürk*, Petek Yay., İstanbul, 1954.

Aygün, Mehmet. "Yeni" Neyi Temsil Ediyor? Yeni Fetişizmi ve "Yeni Türkiye" Mitleri", *Sosyologca*, sy. 8, 2014.

Babanzâde Ahmet Naim: Hayatı-Eserleri-Fikirleri, ed. M. Cüneyt Kaya-İsmail Kara, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2018.

Babinger, Franz. *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçok, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1992.

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. *Ziya Gökalp*, Yeni Matbaa, İstanbul, 1966.

Baykara, Tuncer. "Nizam, Tanzimat ve Medeniyet Kavramları Üzerine", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu: Bildiriler*, Milli Kütüphane Yayınları, Ankara, 1991.

Bediüzzaman Said Nursi. *Sözler*, Envar Neşriyat, İstanbul, 1995.

Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, yay.haz. Ahmet Kuyaş, İstanbul, 2003.

Celal Nuri. *Havaic-i Kanuniyemiz*, Matbaa-i İctihad, İstanbul, 1331.

Celal Nuri. "İslâmda Vücub-i Teceddüd", *İctihad*, Kanunusani 1327, c. 3, sy. 39, ss. 970-973.

Demirdağ, Mehmet Ali. "Yeni Osmanlılarda Islahat Düşüncesi: Hürriyet Gazetesi Örneği", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Doğan, İsmail. *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi, Sosyo-Pedagojik Bir Karşılaştırma*, İz Yayınları, İstanbul, 1991.

Dursun, Ömer Osman. "İnovasyon Üzerine Kavramsal Bir İnceleme", *IJMA-International Journal of Management and Administration*, yıl 1, c. 1, sy. 1, İlkbahar-Yaz, 2017, ss. 12-17.

Engelhardt, Ed. [Édouard P.]. *Türkiye ve Tanzimat, Devlet-i Osmaniye'nin Tarih-i Islahatı 1826-1882*, çev. Ali Reşat, Mürettibîn-i Osmâniyye Matbaası, İstanbul, 1328.

Georgeon, François. *Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)*, çev. Ali Berktay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016.

Gökalp, Ziya. *Makaleler I, Diyarbekir-Peyman-Volkan Gazetelerindeki Yazılar*, Hazırlayan Şevket Beysanoğlu, Devlet Kitapları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1976.

Gökalp, Ziya. *Makaleler II*, haz. Süleyman Hayri Bolay, Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, Ankara, 1982.

Gökalp, Ziya. *Makaleler IX, Yeni Gün, Yeni Türkiye, Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, haz. Şevket Beysanoğlu, Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, İstanbul, 1980.

Gökalp, Ziya. *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, haz. İbrahim Kutluk, Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, Ankara, 1976.

Gökalp, Ziya. *Yeni Hayat, Doğru Yol*, haz. Müjgân Cunbur, Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yay., Ankara, 1976.

Görgün, Tahsin. "Tecdid", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 40, İstanbul, 2011.

Hanioğlu, M. Şükrü. "Batılılaşma", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, 1992.

Hayrullah Efendi. *Yolculuk Kitabı*, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi Yazma, 1867.

İsmail Habip. *Türk Teceddüt Edebiyatı Tarihi*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1340.

İsmail Hakkı (Baltacıoğlu). *Mürebbilere*, İstanbul, Suhulet Kütüphanesi, 1932.

Kaplan, Mehmet. "Şinasi'nin Türk Şiirinde Yaptığı Yenilik", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, sy. 1-2, İstanbul, 1946.

Karpat, Kemal H. *Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus*, çev. Ceren Elitez, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014.

Kelekyan, Diran. *Kamus-ı Fransevi, Dictionnaire Turc-Français*, Mihran Matbaası, İstanbul, 1329/1911.

Kılıçkaya, Derya. ""Şık Beyler"in Bir Devamı Olarak "Asri Bey"", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17, yıl 17, sy. 3, 2017.

Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2000.

Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, yay.haz. Ömer Laçiner, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Mermutlu, Bedri. *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2003.

Münif (Paşa). "Ehemmiyet-i Terbiye-i Sıbyân", *Mecmua-i Fünûn*, İstanbul, 1279, sy. 5, s. 176-185, Çevrimyazı: İsmail Doğan, "Çocuk Eğitiminin Önemi (Ehemmiyet-i Terbiye-i Sıbyan)", Erişim Tarihi: 11.7.2023, http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/milli_egitim_dergisi/151/pasa_dogan.htm.

Namık Kemal. "İfade-i Mahsusa, Terakkiyât, Asriye Nedir?", *İbret*, 4 Safer 1290.

Namık Kemal. *Renan Müdafaanamesi, İslâmiyet ve Maarif*, yay.haz. M. Fuad Köprülü, Milli Kültür Yayınları, Ankara, 1962.

Nişanyan, Sevan. *Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*, Everest Yayıncılık, 2012.

Ömer Seyfettin. "Yeni Lisan", *Genç Kalemler*, I-IV, Selanik, 1911-1912.

Ötüken Türkçe Sözlük. haz. Yaşar Çağbayır, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2007.

Özcan, Ufuk. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye'de Edebiyat-Siyaset İlişkisi", *Sosyoloji Konferansları*, No: 55, 2017-1, ss. 459-477.

Özer, İlbeyi. "İstanbul'da Sosyal Değişim (1920-1930)," İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Bilim Dalı, Yayımlanmış Doktora Tezi, İstanbul, 2004.

Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. 3, MEB Yayınları, İstanbul, 1993.

Rıza Tevfik. *Mufassal Kamus-u Felsefe*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1330.

Said Halim Paşa. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, yay. M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991.

Said Halim Paşa Kitabı, Osmanlı Sadrazamı ve Düşünür, haz. Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2021.

Sazyek, Esra. "Bir Kanon Başlatıcısı Olarak Yeni Lisan Hareketi", *Erdem*, sy. 64, 2013, ss. 85-102.

Shaw, Stanford J. *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, c. I, E Yayınları, İstanbul, 1994.

Shaw, Stanford J. & Shaw, Ezel Kural. *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, c. II, E Yayınları, İstanbul, 2000.

Subaşı, Necdet. "İhya, Tecdit ve Islahın Modern Kullanımları", *Tezkire, Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, sy. 33, Temmuz-Ağustos 2003, s. 137-138.

Şirin, İbrahim. "Osmanlı-Türk Aydınının Medeniyet Anlayışı", *Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1, Ocak 2014.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Edebiyat Üzerine Makaleler*, haz. Zeynep Kerman, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1977.

Tepedelen, Filiz. "Ercüment Ekrem Talu'nun 'Asriler' Adlı Eserinin Yeni Yazıya Aktarımı ve Tahlili," Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çankırı, 2019.

Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye'de Siyasal Partiler, Cilt 2: Mütareke Dönemi 1918-1922*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986.

Türköne, Mümtaz'er. "Osmanlılarda Islahat ve Teceddüt", *Osmanlı Ansiklopedisi*, c. 6, İz Yayınları, İstanbul, 1996.

Uçman, Abdullah. "Baha Tevfik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 4, 1991.

Yılmaz Aydoğdu, Nergiz-İsmail Kara. *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005.

Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye Tarihi*, çev. Yasemin Saner, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

İSTİBDÂD: GEÇ OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E POLİTİK BİR KAVRAMIN HİSTORİYOGRAFİK BİR KAVRAMA DÖNÜŞÜMÜ ÜZERİNE

ÖZHAN KAPICI*

* 2003 Yılında lisans, 2006 yılında Yüksek Lisans, 2013 yılında doktora derecelerini Hacettepe Üniversitesi'nden almıştır. Lisansüstü araştırmaları sırasında, 2009 ve 2012 yılları arasında çeşitli dönemlerde Rusya Federasyonu'nda, St. Petersburg Devlet Üniversitesi Filoloji Fakültesi ve Moskova Devlet Üniversitesi Asya ve Afrika Ülkeleri Enstitüsü'nde stajyer ve araştırmacı; 2014-2015'te Doktora sonrası çalışmaları kapsamında Fransa'da, Sosyal Bilimler Yüksek Etütler Okuluna bağlı Türk, Osmanlı, Balkan ve Orta Asya Araştırmaları Merkezi'nde misafir araştırmacı olarak bulundu. 2020-2024 Yıllarında Basel Üniversitesi, Yakın ve Ortadoğu Araştırmaları Programında misafir öğretim elemanı olarak Osmanlı ve Türkiye tarihinin farklı konuları üzerine dersler verdi. 2004-2007 yılları arasında Başkent Üniversitesi'nde öğretim elemanı olarak çalışan Özhan Kapıcı, 2007-2017 yılları arasında Hacettepe Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmış, 2017 yılından itibaren de öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Osmanlı-Rusya İlişkileri, 19.yüzyıl ve erken 20.yüzyıl Balkan tarihi ve geç dönem Osmanlı tarihinin farklı konularında yayımlanmış çeşitli çalışmaları bulunmaktadır.

GİRİŞ

Osmanlı tarihçiliğinde iktidar kavramlarının vücut bulduğu bürokrasinin dili üzerine 20. yüzyılın ikinci yarısında çeşitli araştırmalar yapılmış, son yıllarda ise Osmanlı tarihinin kavramsal dünyası araştırmacıların ilgi alanı hâline gelmeye başlamıştır. Osmanlıların Avrupa'dan, özellikle Fransız Devrimi'nden sonra imparatorluk topraklarına sızan modern politik kavramları nasıl tasavvur edip tercüme ettikleri ve nasıl tedavüle soktuklarına dair 20. yüzyılın ortasından itibaren devam eden çalışmalar, geç Osmanlı fikri hayatının kavramsal haritasını oluşturmak için son derece önemlidir.[1] Bu noktada Osmanlı toplumunun farklı katman ve cemaatlerini de dikkate almak gerektiğinden, Arap dünyası başta olmak üzere imparatorluğun farklı coğrafyalarına uzanan bir dizi araştırmayı, Osmanlı merkezindeki ıslahat dili ve kavramları üzerine yapılan çalışmalar takip etti.[2]

Ami Ayalon 19. yüzyıl Osmanlı Arap coğrafyasında tedavüldeki politik kavramlar üzerine yaptığı çalışmasında, Arap entelektüellerin Fransız Devrimi sonrasında batılı politik kavramlara hazırlıksız yakalandığını ileri sürer: "Amaç için gerekli kavramsal eğitimden, hatta sözcük araçlarından dahi yoksun olduklarından, durumları klasik bir senfoni çalması emredilen bir caz grubuna çok benziyordu."[3] Bir diğer mesele, Osmanlı'da kavramsal coğrafyanın imparatorluğun siyasi coğrafyasıyla örtüşmediği gerçeğidir. Buna bir örnek vermek gerekirse, geç imparatorluk döneminde Arap entelektüel hayatı ve tarih yazımına mal olmuş *nahda* gibi merkezi bir kavramın İstanbul'un entelektüel coğrafyasındaki anlamı ve karşılığı sınırlıdır.[4] Diğer yandan Osmanlı entelektüellerinin aynı zamanda bürokrat olduğunu,

---

1. Özellikle vatan, millet kavramlarının fikir tarihi bakımından oluşumu ve dönüşümü için bkz. Bernard Lewis, "The Impact of the French Revolution on Turkey: Some Notes on the Transmission of Ideas", *Journal of World History* 1, sy. 1 (1953): 105-125. Hürriyet kavramının politik dönüşümü için bkz. Hüseyin Yılmaz, "From *Serbestiyet* to *Hürriyet*: Ottoman Statesmen and the Question of Freedom during the Late Enlightenment", *Studia Islamica* 111, sy. 2 (2016): 202-230.

2. Maurus Reinkowski, 19. yüzyıl Osmanlı reform politikasının karşılaştırmalı bir analizini yaptığı eserinde, Tanzimat döneminde iktidarın reform politikasının kavramlarına da yer vermiş, zihniyetlerin iskeletinin çıkarılması için kavramların anatomisinin çıkarılması gerektiğine işaret ederek, "kalıpların araştırılması" gerektiğine dikkat çekmişti: "Bir devrin siyasî dilini anlayabilmek için 'iktidarın günlük dili'de dikkate alınmalıdır." Benzer bir yaklaşımı tarih yazımına da ikame edebiliriz; üzerine düşünmeden *a priori* bildiğimizi düşündüğümüz bazı kalıp kavramların, semantik olarak kendini tekrar etmeye müsait olduğu bilinir. Maurus Reinkowski, *Düzenin Şeyleri, Tanzimat'ın Kelimeleri: 19.Yüzyıl Osmanlı Reform Politikasının Karşılaştırmalı Bir Araştırması*, çev. Çiğdem Canan Dikmen (İstanbul: YKY, 2017), 223. Son yıllarda ıslahat ve gerileme kavramlarının bütünleyici kavramları etrafında yapılmış bir deneme olması dolayısıyla ayrıca bkz. Alp Eren Topal, "From Decline to Progress: Ottoman Concepts of Reform (1600-1876)" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2017).

3. Ami Ayalon, *Language and Change in the Arab Middle East: The Evolution of Modern Political Discourse* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 127.

4. Bu konuda bkz. Ilham Khuri-Maksidi, "The Conceptualization of the Social in the Late Nineteenth

hâliyle tarihçilerinin de neredeyse tamamının bürokratik bir kökenden geldiğini akılda tutmak gerekir. Dolayısıyla tarihyazımının semantiği ve kavramları uzunca bir süre bürokratik dille iç içe geçtiğinden, bürokrasinin kavramsal dünyasına da atıf yapmak gerekmektedir. Şüphesiz, Tanzimat döneminde siyasi kültürdeki değişime bağlı olarak Osmanlı kavramsal haritasında ciddi bir dönüşüm meydana gelse de bunun kökleri kadim geleneklere de gömülü olduğundan, bu dönemdeki politik ve historiyografik retoriği anlamlandırabilmek için bürokratik ve politik terminolojideki direnci de dikkate almak gerekmektedir.[5]

İSTİBDÂD KAVRAMININ ETİMOLOJİSİ ÜZERİNE

İstibdâd kelimesi 19. yüzyılın sonundan itibaren Osmanlı siyasi terminolojisinde gittikçe kamusal hâle gelmiş ve 1908 devrimiyle birlikte 20. yüzyıl Türkiye'sinde siyasi lugatçede özgün bir politik kavram olarak yerini alıp, zamanla historiyografinin kalıp kavramlarından birine dönüşmüştür. Kısa bir süre önce bu kavramın politik kavramsal haritadaki yerini inceleyen Banu Turnaoğlu, haklı olarak kavramın siyasal ve ideolojik metinlerde statik değil değişken olduğunu vurgulamıştı.[6] Turnaoğlu istibdâd kavramını Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerindeki muhalif politik söylem çerçevesinde Namık Kemal, Ahmed Rıza ve Abdullah Cevdet'in kullanımlarını merkeze alarak "despotizm"de sabitledi. 20. yüzyılda Türkiye tarihyazımına onun da ifade ettiği gibi genellikle "despotizm"in veya "tiranlık"ın karşılığı olarak aktarılsa da klasik dönemde istibdâd, genel kullanımı itibarıyla "tek başına, kendi başına eyleme" anlamına gelmekteydi. Klasik metinlerde ise tiranik ve gayrimeşru yönetimden ziyade, modern şarkiyatçıların da vurguladığı üzere bazen keyfi ve kaprisli bir çağrışımı da kapsayacak şekilde bir bakıma "başına buyrukluğu" da ifade etmekteydi, ancak politik bir içerikten bağımsız da kullanılabilirdi.[7] Örneğin Osmanlı'da taşra ve vilayetlerin idarelerinde bazı dönemlerde yöneticilerin başına buyrukluğunu göstermek için "istibdâd" vurgusuna sıklıkla rastlanırdı. Hatta III. Selim döneminde gayri merkezi hâle gelen idareyi tanımlarken vakanüvislerin başvurduğu bir kelimeydi. Tarihçi Âsım, Osmanlı Balkanlar'ında merkezi idarenin kontrolü kaybettiğini izah ederken, "Rumeli a'yânları ise ser-be-hevây-ı serkeş

and Early Twentieth-Century Arabic Thought and Language", *A Global Conceptual History of Asia, 1860-1940*, ed. Hagen Schulz-Forberg (Londra: Pickering & Chatto, 2014), 91-110.

5. Maurus Reinkowski, "The State's Security and the Subjects' Prosperity: Notions of Order in Ottoman Bureaucratic Correspondence (19th Century)", *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power* içinde, ed. Hakan T. Karateke ve Maurus Reinkowski (Leiden: Brill, 2005), 198-199.

6. Banu Turnaoğlu, "Despotism (İstibdad) in Ottoman Political Thought", *History of Political Thought* 41, sy. 1 (Bahar 2020): 16-42.

7. Bernard Lewis, *Political Language of Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1986), 156.

vü istibdâd olmalarıyla" diye yazmıştı.[8] Diğer yandan istibdâd, yönetimde tek ve yalnız olmak anlamında her zaman olumsuz olarak kabul edilen bir yönetimsellik anlayışını ifade etmezdi, hatta "teferrüd ü istibdâd", bazı makam ve görevler için aranan bir nitelik bile olabilirdi.[9] Bizzat sultan, devletin üst kadrosuna yaptığı atamalarda dahi vezirlerinin bu niteliğe sahip olmasını beklerdi ve hatt-ı hümayunlarda dahi istibdâdı otantik anlamına uygun bir içerikle görmek mümkündü.[10]

Klasik metinlerde herhangi bir şekilde etrafındakilere danışmadan kendi başına karar veren ve hareket eden bir hükümdar için kullanılırken "istibdâd", "müşâvere" "nasihat" gibi pratiklerle zıtlık içeren bir yönetim pratiğini ifade ederdi.[11] Lakin yine de kelimenin Osmanlı siyasi terminolojisine girdiği andan itibaren olumsuz bir muhtevaya sahip olduğunu söylemek yerine, kullanıldığı bağlama göre değişmekle birlikte hatta yer yer olumlu bir içeriğe sahip olduğu dahi ileri sürülebilir. Bu bakımdan "olumlu" veya "olumsuz" kategorilerinden bağımsız olarak değerlendirilmesi gerekir. Bir emirin tek başına mesuliyeti elinde tutması, rakiplerini tasfiye etmesi, iktidarı ele geçirmesine işaret ederken, mesela "istibdâd-ı fi'l-emr" olarak kullanıldığında özellikle olumlu bir içeriğe sahiptir.[12]

İbn Haldun'un siyaset terminolojisinde iktidar, devletin temeli ve insanın onsuz olamayacağı sınırlayıcı otoritenin elzem bir enstrümanıydı. Medeniyetin çerçevesi olarak devlet ise egemen bir hükümdar, yani istibdâdı uygulayan "müstebidd" tarafından yönetilen bir "hadarî" kurum olduğundan dolayı bir mutlak monarşiydi. Burada müstebit, "asabiye"ye dayanırdı, ancak onu kendi amaçları için kullanırdı.[13] Yine aynı şekilde Meninski, *absolutus* maddesinin altında, *dominium absolutum* kavramını istiklal ve istibdâd kelimesiyle karşılamıştı.[14] Yani istibdâd,

---

8. Mütercim Ahmed Âsım Efendi, *Âsım Efendi Tarihi*, c. 1 (Ziya Yılmazer) (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 113.

9. *Âsım Efendi Tarihi*, 115. "Vezîr-i müşârun ileyhin rütbe-i sâmiye-i Sadâret'e vusûlünden mukaddem taraf-ı Şâhî'den sırran ve 'alenen çigûnegî-i kâr u kirdârı, sebk u güzâreş ve sebîke-i nihâdı, sûde-i mihakk-i âzmâyiş olmağla, yedine rişte-i istiklâl i'tâ ve bî-niyâz-ı enbâz olarak ol câh-ı mu'allâ destgâhın hakk ve hükmü olan teferrüd ü istibdâd ile sübhatü'l-le'âl-i efrâd-ı devletde imâme-âsâ, cümleye pîşvâ ve medâr-ı umûr-i Pâdişâh-ı şevket-ihtivâ olup"

10. "cüz'i ve küllî kâffe-i umûr-ı devlet ve hutûb-ı saltanatım bi'l-istiklâl ve'l-istibdâd senden matlûb-ı hümâyûnum olmağla göreyim seni" Ü. Filiz Bayram, "Enverî Tarihi, 3.cild (Metin ve Değerlendirme)" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 516. Osmanlı vekâyinâmelerinde istibdâd, genellikle teferrüd ve istiklâl kelimeleriyle birlikte kullanılırdı.

11. Lewis, *Political Language of Islam*, 156.

12. Lewis, *Political Language of Islam*, 156.

13. Erwin I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 87.

14. Fracisco à Mesgnien Meninski, *Complementum Thesauri Linguarum Orientalium seu Onomasticum Latino-Turcico-Arabico-Persicum*, c. 1 (Viyana, 1687), 7. Örneğin "Doksan üç senesi vekayi'inde beyan ettiğimiz vechile, ol taraflarda alem-efraz-ı istiklâl ü istibdâd olan Ağa Muhammed Han'ın aleyhine ögey karındaşlarında Murtaza Kulu Han..." Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, c. 2, 1. kitap, haz. Şevki Nezihi Aykut (Ankara: TTK, 2018), 280.

kendi başına olan bir yönetim tarzını yansıtıyor, monarşinin terminolojik jargonunda olumlu bir içerikle kullanılıyordu: "İstiklâl ü istibdâd"[15] da benzer bağlamda "mekânet ü istibdâd" gibi bir monarkın vasıfları arasında gösterildiği gibi, politik bağımsızlık anlamına da gelir, "istikrâr ve istibdâd" ise birbirini tamamlayan kavramlar olarak anlaşılırdı.[16] Ancak kavramın doğası gereği "tagallüb ve istibdâd", aynı şekilde idarecinin müstakiliyet hevesi olarak zorbalığı da kapsayabilirdi.[17] Kısacası Turnaoğlu'nun despotizmde sabitlediği şekliyle istibdâd, daha ziyade 19.yüzyılın ikinci yarısına ait bir kavramdı ve dönüşüme uğrasa da geleneksel kullanımı, tarih metinlerinde bir süre devam edecekti.[18]

19. yüzyıla gelindiğinde ise modern politik terminolojinin kavramsal içeriği bir yandan oluşurken diğer yandan dönüşüme de uğrayacaktı. Ancak hâlâ Redhouse, Meninski gibi *absoluteness* kelimesinin tercümeleri arasında "istibdâd"ı da gösterir. Yine Türkçeden İngilizceye, "mutlak" (*absolute*), "bölünmemiş irade, tasarruf ve denetim" olarak doğrudan bir tercüme de yapılırdı.[19] Lakin Fransızca-Türkçe sözlüklerde de mutlakıyet ve despotizm anlamında çevirileri de bu dönemde yapılmaya başladı.[20] 19. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı vakanüvisleri ve entelektüelleri, özellikle Çarlık Rusya'daki resmi rejim olan otokrasi –ki Rusya'da o dönemde olumlu bir içeriğe sahipken Avrupa'daki liberal düşünürler tarafından pejoratif bir nüans yüklenmeye başlanmıştı– teriminin karşılığı olarak, hâlâ nötr bir içerikle kullanırlardı.

İstibdâdın otokrasinin karşılığı olarak kullanılması, geç Tanzimat döneminde yaygınlaştı. Lakin yüzyılın ikinci yarısında otokrasi rejimi Avrupa liberal kamuoyunda mahkûm edildikçe, liberal ve muhalif Osmanlı siyaset düşünürleri tarafından otokratik idare anlamının içeriği de dönüşüme uğratıldı.[21] Yine de 19.yüzyılın

---

15. Ahmed Vâsıf Efendi, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâiku'l-Ahbâr*, yay.haz. Mücteba İlgürel (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1978), 237.

16. İzzî Süleyman Efendi, *İzzî Tarihi (Osmanlı Tarihi 1157-1165/ 1744-1752)*, haz. Ziya Yılmazer (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 86, 343, 451, 532. Sahhâflar Şeyhi-zâde Seyyid Mehmed Es'ad Efendi, *Vak'a-nüvîs Es'ad Efendi Tarihi (Bâhir Efendi'nin Zeyl ve İlâveleriyle, 1237-1241/ 1821-1826)*, yay.haz. Ziya Yılmazer (İstanbul: Osav Yay., 2000), 468.

17. İzzî, *İzzî Tarihi*, 904, 950. "...kâffe-i umûrun kabza-i tasarruf ve istibdâd"ı gibi devlet idaresini tam olarak elinde tutmayı ifade eden cümlelerde de sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. "Ancak bidâyet-i zuhûr-ı Devlet-i Aliyye' de rüesâ-yı askerî ve kâfil-i mehâmm-ı ra'iyyet-perverî olan vüzerâ ve ümerâyı devlet yüz elli, ikiyüz seneden berü memâlik-i mahrûsada her biri bir sûretle istibdâd ve iş'âl-i nâire-i zulm ü bî-dâd edüp, mülk harâb ve teba'ayı metbû'ları olan devletten tenfîr etmiş..." Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, c. III, 53.

18. "Rüşdi Paşa, Sultan Murad zamanında tam istiklâl ve istibdâda alışıp...", Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir, 40 Tetimme*, yay.haz. Cavid Baysun, 3. baskı (Ankara: TTK Yay., 1991), 168.

19. J.W. Redhouse, *A Lexicon, English and Turkish*, 3. baskı (İstanbul, 1884), 3; *A Turkish and English Lexicon* (İstanbul, 1890), 89.

20. Örneğin N.M., *Lexique Turc- Français* (Constantinople: Imprimerie J.M.Minasse, 1891), 488.

21. Lewis, *Political Language of Islam*, 156.

ikinci yarısında, müstakil hükümranlığı karşılayacak şekilde gerek tarihyazımında gerekse siyasi jargonda kullanılmaya devam ediyordu.

Ahmed Cevdet Paşa, Mehmed Ali Paşa'nın bağımsızlık hevesini vurgularken, "Mısır vâlisi Mehmed Ali Paşa'nın dâire-yi istibdâda düşüp", Osmanlı ordularını hezimete uğrattığını ifade ederken, onun müstakil bir idare kurmasından bahsediyordu.[22] Ahmed Lütfi Efendi gibi kimi tarihçilere bakılırsa, Mısır valisinin isyanını bastırmak için halkın gönlünü fethetmek anlamında kullanılan "muamelât-ı istibdâdiye" ile isyanı bastırmak da mümkün değildi.[23] Istibdâdın muhalefetin sahiplendiği ve yeniden tanımladığı bir kavram hâline gelişi, şüphesiz Yeni Osmanlılar ile başlamıştı. Namık Kemal, Osmanlı tarihi üzerine bir yorum düşerken, "Düvel-i İslâmiye içinde zulm-i mütemirre mâil olan ashâb, kudret-i kazâyı gasb eder ve o suretle icrâ-yı agrâz eyler idi. İstibdâd-ı hôd-perestâne ve makâsıd-ı sâhife ve nesliye üzerine te'sîs-i hükûmet eden mülûk-ı tavâif ise kudret-i kazâyı gasb ile uğraşmakdan ise havza-yı hükûmetde hiç nâz-ı nasb etmeği icrâ-yı merâm içün daha eslem gördüler" diyerek kavramı yeni muhtevasıyla kullandığı gibi, zaman zaman da geleneksel anlamıyla kullanırdı.[24]

II. Abdülhamid döneminde ise muhalefetin politik lugatçesinde, artık nötr içeriğinden tamamen uzaklaşarak tam anlamıyla muhalif bir politik kavram hâline gelirken, bürokratik lugatçede, hatta merkeze yakın entelektüel çevrelerde zaman zaman hâlâ geleneksel anlamına atıf yapılabildiği görülür. 1890'larda sultana sunulan bir layihada şöyle denmektedir: "...velhâsıl pâdişah suret-i mutlak ve müstebîde ile icrâ-yı saltanât ider lâkin saltanât-ı mutlak ü müstebîdesi ma'kûl ve meşrû' olmak îcâb ider. Keyfe mâ yeşâ' müstebîd bi'r-rey' değildir. Padişâhın istibdâdı kanûnü'l hayy ile müfîd ve merbût olub kuvvet-i istibdâdiyyesi ise muhsan-ı dîn-i mübîn ve şer'-i şerîfin hıfz u. sıyâneti uğrunda olmak lâzum gelür." Ancak bunun mefhum-ı muhalifi şeklinde kullanıldığı da görülebilirdi: "Ecânibin ısrar ve talebleri üzerine ihdâs olunan ıslahât min-el-kadîm cârî olan sû-îstimâlât ve istibdâddan hâsıl olan fenalıgları men' itmeyüb belki tezyîd itmişdir."[25]

---

22. Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 1-12, 6.

23. Christoph K. Neumann, "Bad Times and Better Self Definitions of Identity and Strategies for Development in Late Ottoman Historiography", *The Ottomans and The Balkans: A Discussion of Historiography*, ed. Fikret Adanır ve Suraiya Faroqhi (Leiden: Brill, 2002), 75.

24. Namık Kemal, *Osmanlı Târihi* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1326), 79, 166. Namık Kemal, Yeniçeriler için de Hammer'e dayanarak şöyle bir yorumda bulunuyordu: "Hammer, böyle Ḥristiyan evlâdından bir fırka İslâm askeri tertîb olunmasını cehennemî bir fikr, müfsid-i ahlâk bir istibdâd askeri sıfatlarıyla yâd eder." Dolayısıyla merkezi bir mutlakiyetçi hükümet rejimi, hâlâ istibdat kavramıyla karşılanmaya devam etmektedir.

25. Ayşe Şakire Nebili, "II. Abdülhamid'e Sunulan "Devlet-i Aliyye'deki Islahatı Kanuniye" Adlı Lâyihanın Transkripsiyon ve Değerlendirmesi" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, 2019), 51, 77. Metindeki bazı okuma hatalarını aslıyla kontrol edip düzelttim.

Kavramın pejoratif içeriği zamanla gittikçe çeşitlenmeye başlar. Örneğin Osmanlı hariciyesi, Viyana'da yayımlanan *Reichwehr* gazetesindeki "Le régime de la terreur à Constantinople" başlıklı bir makaleyi "Dersâadet'te Ahvâl-i İdâre-i İstibdâd" olarak çevirmiştir.[26] Dolayısıyla istibdâd, terör rejimini ifade edecek ölçüde radikal bir içeriğe bizatihi II. Abdülhamid'in hariciye memurları tarafından kavuşturulmuştur. "Hâl-i istibdâd", Rusya'nın Bulgaristan'a ithal edip orada tesis ettiği otokratik rejim için yine II. Abdülhamid döneminde kullanılıyordu.[27] Bununla birlikte Ahmed Midhat Efendi gibi saraya daha yakın yazarlar, kavramın klasik anlamına matuf kullanabilmekteydiler: Ahmed Midhat tarafından yazılmış ve Avrupa'daki Jön Türkler ile aralarındaki bir polemiğe cevaben *New York Herald Tribune*'de 4 Eylül 1896'da çıkan bir makalede istiklal ve istibdâd konusunda eleştiriler yöneltilirken, yüzyıllardır devam edegelen usule uygun olarak bir hükümdar müstakil olmazsa adına hutbe okutamayacağı ifade ediliyor, bunun için de XIV. Louis ile Büyük Petro örnek gösteriliyordu; Abdülhamid istibdâdının meşruluğunu göstermek için başka *autocratie*'lerden örnekler veriliyordu.[28]

Rusya'da otokrasi kavramı hâlâ Çarlığın sahiplendiği başlıca siyasi kavram olmaya devam ederken Abdülhamid rejiminin reddettiği "devr-i istibdâd nizâmı" tanımı, 1908'den sonra devletin "eski rejime"ne atfen yalnızca siyasi matbuat ve mecmulara değil, bürokratik yazışmalara da girecektir.[29] Kavramın muhalifler arasında, politik düzlemde en çarpıcı ifadeleri arasına ise İsviçre'deki Jön Türk yayın organı *Osmanlı*'da rastlarız:

> *İstibdâd, ma'nâsız ihtişâmlar, galebeler, azimetler göstermek için ahâliyi taallüm ve tenvîrden mahrûm bırakarak beşeriyyet-i behîmîye derekesine atmakdır. Böyle bir dereke-yi behîmiyyetde yaşayan halk ise hayat-ı insâniyyeden maksûd olan mezâyâdan müstefîd olamaz. İstibdâdın ref'i, cehâletin zevâli; ta'lîm ve tenvirin kemâline vâ-bestedir.*[30]

Abdullah Cevdet, Vittorio Alfieri'nin *Della Tiranide* adlı eserini İstibdâd başlığıyla çevirerek, bu muhalif mefhumun yeni dönemdeki karşılığını tam olarak koyma iddiasındaydı.[31] Ayrıca Arap milliyetçisi Abdurrahman Kevâkibî'nin bu tercümeye dayanarak 1902'de çıkan *Tabâi'ül-İstibdâd* adlı kitabının da matbuatta tedavüle sokulmasıyla istibdâd, "çarpık ceberrut" anlamını da kazandı.[32] Matbuatta kavram,

---

26. BOA.HR.SYS. 195/23 (Mahmud Nedim Bey'den Tevfik Paşa'ya, 5 Mart 1900).
27. BOA.HR.SYS.1750/45 (14 Ağustos 1895).
28. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yay., 1992), 131.
29. BOA.DH.MKT. 2798/18 (1 Mayıs 1909/10 Rebiülâhir 1327).
30. *Osmanlı*, numero 54 (1900), Cenevre, s. 6.
31. Vittorio Alfieri, *İstibdâd*, çev. Abdullah Cevdet (Cenevre, 1317).
32. Bedri Gencer, "Haşin Modernlikten Narin Meşrûiyete İkinci Abdülhamid'in Meşrûiyet Siyaseti",

genel olarak despotizmin karşılığı olarak kullanılmaya başlamıştı ve anayasal monarşiye yeniden geçişten hemen sonra meclis tartışmalarında muhtemelen en sık kullanılan sözcüklerden biri hâline gelmişti.[33]

Bütün bu yeniden anlamlandırmalara karşın 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında siyasallaşan ve gittikçe kamuya mal olan bu kavram üzerinde bir uzlaşma olduğunu ileri sürmek zordur. Daha özelde, "idâre-i örfiye" sözcüğüyle de birlikte kullananlar vardır.[34] Ancak kavramın gittikçe despotizm olarak kabullenilmesiyle birlikte, II. Meşrûtiyet devrinin hemen başında, devr-i istibdâd üzerine arka arkaya kitaplar neşredilmeye başladı ve matbuat ile neşriyat sektörü istibdâd kavramının Abdülhamid dönemiyle özdeşleşmesinde büyük rol oynadı. Dönemin tanıklarından birinin deyişiyle "Meşrûtiyet inkılâbında her beğenmediğimiz şeyi, istibdâd devrine, padişahın vehmine ve zulmüne atfetmek âdet" hâline gelecekti.[35]

Tarihçiler, bürokratlar veya gazetecilerin hatırat yahut tarih kitaplarının başlıklarında Abdülhamid devri için kullanılan istibdâd kavramı, Osmanlı okur-yazarlarının "eski rejim"i için artık yeni bir tanımlamanın yerleştiğini gösteriyordu. 1908'den sonraki tarih kitaplarında, "tarih-i istibdâd" dendiğinde akla öncelikle Abdülhamid dönemi gelmekteydi.[36] Geç Osmanlı entelektüelleri için istibdâd içeride Abdülhamid rejimiyle özdeşleştirilmişken dışarıda bu kavramı en fazla temsil eden devlet Rusya olmaya devam ediyordu.[37] Yine de kavramın arkaik kullanımı da bir yandan devam ediyordu; nitekim sadece padişahlar için değil otoriter devlet adamları için de kullanıldığına rastlamaktayız.[38] Mesela Abdülhamid döneminin

---

Sultan II. Abdülhamid Dönemi (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yay., 2019), 63. Bedri Gencer'e göe "aslî mânâsıyla istibdâd, Weber'in patrimonyalizmini çağrıştıran Aristo'nun kullandığı şekliyle despotizmin karşılığıdır." Ancak bu, 1900'lerin başından itibaren tam anlamıyla kazandığı karşılıktır; nitekim Gencer'in de Ümit Hassan'a referansla vurguladığı üzere İbni Haldun başta olmak üzere modern öncesi dönem ve erken modern dönemde istibdâd, *tyranny* değil, otokrasi ve mutlakıyet karşılığıdır; hatta mutlak monarşi için dahi kullanıldığına rastlanırdı.

33. *La Patrie, Journal Ottoman publié en français*, 2ème Année, sy. 13 (27 Ocak 1909), 42.

34. M. Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)* (İstanbul: İletişim Yay., 1989), 169.

35. Cemil Topuzlu, *İstibdat-Meşrutiyet-Cumhuriyet Devirlerinde 80 Yıllık Hatıralarım*, yay. haz. Hüsrev Hatemi ve Aykut Kazancıgil, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Yay., 1982), xxii.

36. Osman Nuri, *Abdülhamid-i Sânî ve Devr-i Saltanâtı* (İstanbul: Matbaa-yı Osmaniye, 1327), 4.

37. "Sonra, mutlakıyetle yönetiş usulunun en muthiş bir istibdat tarzını temsil eden Rusya" hakkında Ebuzziya Tevfik Bey, "Evet, orada idarede en şiddetli bir istibdâd göze çarpıyordu. Ancak, müstebit olan hükümdar -Rus Çarı- hükümete aldığı adamları cidden büyük bir titizlikle seçiyor, bunların her anlamıyla olgun, zeki, tecrübeli olmalarına, yurtseverlikte denenmiş bulunmalarına dikkat ediyordu" diyerek Abdülhamid istibdâdının Çar istibdâdından daha fena olduğunu iddia ediyordu: "Çünkü, biliyordu ki istibdâdlı bir yönetimi bile devam ettirebilmek, memleketin dış politikasını başarıyla yürütebilmek, ülkenin şanını ve şerefini zedelemeden idare mekanizmasının çarklarını işletebilmek de yine akıllı, namuslu, işbilir ve yurtsever adamların kullanılmasına bağlıydı." Ebuzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, haz. Şemsettin Kutlu (İstanbul: Hürriyet Yay., 1973), 164.

38. Örneğin Ebuziyya, Ziya Paşa'nın Tanzimat'ın otoriter sadrazamı Âlî Paşa'ya karşı muhalefetini,

muhafazakâr entelektüellerinden Ahmed Midhat, V. Murad'ın tahta geçmesiyle meydanın "erbâb-ı istibdâd"a yani otoriter devlet adamlarına kaldığının atını çizer.[39] Yine de kavramın politik kullanımına da zaman zaman riayet ettiği de görülür: "Osmanlılığın bütün dünyayı böyle bir uhuvvet-i siyasiye altına almak sûretiyle adetâ medeniyet medeniyet olalı emsâli hiçbir yerde görülmemiş esas teşkîli Avrupaca görüldüğü ve daha doğrusu ta Almanya'da vâki Bohemya içlerine kadar medeniyet-i Osmaniye'nin birdenbire sirâyeti kendisini her tarafa gösterdiği bu ni'met-i ittihâd-ı halk üzerine istibdâd ile hükm sürenler çeşm-i hayretlerini patlatırcasına açmış olmakdan nâşî Osmanlılığın ne kadar mahsûd olduğu"nu belirten Ahmed Midhat, bir yandan da Midhat Paşa'nın Birinci Kanun-ı Esasi devrini bir "devr-i istibdâd" olarak tanımlayarak kavramı kendi döneminde yakın tarihin bir dönemiyle eşleştirmekteydi.[40]

Lakin muhalif düşünür ve tarihçiler için kavram kısa bir süre sonra I. Meşrutiyet dönemine değil, tamamen Abdülhamid dönemine çekildi. Mizancı Murad Bey'in *Enkâz-ı İstibdâd* İçinde[41] veya *Hürriyet Vâdisinde Bir Pençe-yi* İstibdâd[42] başlığını taşıyan hatıratları yahut Musa Kâzım Bey'in *Devr-i İstibdâd Ahvâli ve Müsebbibleri*[43] ve elbette Ahmed Rasim'in *İstibdâddan Hâkimiyet-i Milliyeye*'si ilk akla gelenlerdir ve bunlardaki kavramsal içerik despotizmden tiranlığa, birbirine aşağı yukarı yakındır. Yine de Ahmed Rasim ve kimi yeni kuşak tarihçiler, istibdâdı meşruti monarşinin devlet idaresine gelmesinden önceki devrin tamamı, yani mutlak monarşinin hâkim olduğu Osmanlı tarihi için de kullanacak kadar genişletmekte bir mahzur görmediler.[44] Diğer yandan tercüme eserlerde dahi başlıkların tahrif edilmesi pahasına, istibdâd kavramına yer açıldığı görülebiliyordu.[45] Haliyle tarihyazımı da kavramın bu dönüşümünden nasibini aldı ve "istibdâd devri" despotizm dönemi olarak geçmeye başladığı gibi artık "zulm ü istibdâd" şeklinde kullanımı

---

onun "meslekî istibdâdkârânesinden dolayı muhalif muhalif olduğundan onu devirmek istediğini" yazmıştı. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Sadrazamlar*, c. 1 (İstanbul: Dergâh Yay., 1982), 165.

39. Ahmed Midhat, kavramı tarihsel bir kavram olarak olarak kullanırken bazen otoriter ve bazen de zalim devlet adamlarını tanımlayacak şekilde "erbâb-ı istibdâd" olarak kullanırdı. Ahmed Midhat, *Kâinât, Kütübhâne-i Târih, Devlet-i Osmaniye* (İstanbul, 1298), 562, 628. Elbette gazetesinde kaleme aldığını çeşitli yazılarında, Abdülhamid'i bu kategorinin dışında tutardı. Ayrıca bkz. Ahmed Midhat, *Zübdetü'l-Hakayık* (İstanbul: Takvim-i Vekâyi Matbaası, 1295), 35.

40. Ahmed Midhat, *Üss-i İnkılâb* (İstanbul: Takvimhâne-i Âmire, 1294), 19, 236.

41. Mehmed Murad, *Enkâz-ı İstibdâd İçinde Züğürdün Tesellisi*, neşr. Ömer Faruk (İstanbul: Matbaa-yı Amedi, 1329).

42. Mehmed Murad, *Hürriyet Vâdisinde Bir Pençe-i İstibdâd* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1326).

43. Musa Kazım, *Devr-i İstibdâd Ahvâli ve Müsebbibleri* (İstanbul: Mertoğlu Kütübhanesi, 1327).

44. Ahmed Rasim, *İstibdâddan Hâkimiyet-i Milliyeye*, c. 1 (İstanbul: Kanaât Kütübhânesi, 1341), 41.

45. Örneğin Gegorges Dorys'in *Abdul-Hamid intime* (Paris, 1901) adlı eseri *Kızıl Sultan yahud Heykel-i İstibdâd* (mütercimi Yüzbaşı Adil, Kastamonu 1325) başlığıyla çevrilip basılmıştı.

daha da yaygınlaştı.[46] Başka eserlerde ise istibdâd kavramının imparatorluğun son günlerine kadar otokrasinin karşılığı olarak da kullanıldığını da belirtmek gerekir.[47]

HİSTORİYOGRAFİK BİR KAVRAM OLARAK İSTİBDÂD

Otokratik rejim olarak istibdâdın tarifini geç Osmanlı fikir hayatının birçok metninde okumak mümkündü. Yeni Osmanlılardan itibaren istibdâdın tarihsel olarak anakronik bir rejim hâline geldiği, Avrupa tarihinden örnekler verilerek anlatılmaya başladı:

> *Eskiden Avrupa'da hükûmeti takyid edecek ne bir şerîat ne de ahlâk gibi yerleşmiş örf ve âdet yok idi. Kurûn-ı âhirede ukalâ ve hükemâ yetişip 'sem u tâat mebnâ-yi hükûmet olduğunu bildikleri gibi can yongası denülen mala hükûmet-i istibdâdiyenin tasallutu pek ağır geldiği cihetle bir gün "La takata lenâ bih" deyip mebnâyı hedm edeceklerini hisseylediklerinden muteberândan bir meclis-i Meşâveret vârîdât ve masârif hesâbına bakmasını rey' eylediler.*[48]

Bir bakıma anayasal monarşi, tarihin kaçınılmaz bir gerçekliği olarak savunuluyordu ve istibdâdın eleştirisini içeren metinlerde, Garp veya İslâm tarihini de içerecek şekilde Şark tarihinden sayısız tarihsel örneklere rastlamak mümkündür.

İslâm tarihinin farklı devirlerine ilişkin kronolojik bir anlatıdan bağımsız olarak bir muhalefet silahı olarak devreye sokulduğuna II. Meşrutiyet dönemi matbuatından örnek vermek gerekirse, *Türk Yurdu* mecmuâsında çıkan makaleler akla ilk gelen örnekler arasında olacaktır. Ahmed Agayev'in "Zulm ve cebr ile akvâm-ı İslâmiyye arasına sokulmuş olan ve İslâmiyet'e tamamen zıd bulunan keyfî ve istibdâdî usûl-i idâre, medeniyyet-i İslâmiyye'nin sönmesine sebep olduğu gibi dîn-i İslâm'ın da çığrından çıkarak münharif olmasına sebep olmuştur"[49] cümlesi, Osmanlı entelektüelleri arasında serpilen tarihsiciliğin bir yansıması olduğu gibi, istibdâdın İslâm tarihinin başlıca "gerici" unsuru olarak gösterilmesi bakımından da dikkate değer.

---

46. Mesela Mehmed Şerif, "Mukaddime-i Mütercim", *Hükümdar* (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1335, 29. İlginçtir ki Makyevel'in 18. yüzyıl çevirilerinde despotizm, "hükûmet-i müstakile" olarak çevriliyordu.

47. Yusuf Behcet, "Rusya'da Fikr-i Hürriyetin İnkişâfı", *Darulfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuâsı*, Sene 1, sy. 6 (Kanûn-ı Sânî 1332): 582. 20. yüzyılın başında Yakındoğu'daki rejimleri ifade etmek için Batı dillerinden otokrasi kavramı, istibdâdın karşılığı olarak kullanılmaya devam ediyordu. Örneğin İran'daki anayasal hareketleri anlatan bir çalışmada, İran'daki meşrutiyete geçişin üçüncü aşaması şeklinde adlandırılan "istibdâd-ı sagir"in karşılığı olarak, *la petite autocratie* kullanılmıştır. Edward G. Browne, *Le Mouvement Constitutionnel Persan* (Paris: Imprimerie Georges Cadet, 1919), 23-24.

48. Midhat Cemal Kuntay, *Sarıklı İhtilâlci Ali Suavi* (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1946), 94.

49. Ahmed Agayev, "Türk Âlemi", *Türk Yurdu* 1, sy. 3 (1911) (yay. haz. M.Şefkatli-A.Tekin-M.Özden-N. Gültepe-S.A. Kahraman-H. Lekesiz), Tütibay Yayınları, Ankara 1998, s. 48.

Kavramın terminolojik kullanımına da yine aynı mecmuanın ilerleyen sayfalarında rastlayabiliyoruz. Yusuf Akçura, Cengiz Han üzerine kaleme aldığı bir tefrikanın alt başlıklarından birinde, "Cengiz'in Vefatı, Tabiatı ve İstibdâdı" başlığı altında, Moğol İmparatorluğu'nun mimarı Cengiz Han hakkında şunları yazıyor:

> *Bence efendiler. Cengiz kalp değil dimağdır, sırf dimağdır. Maksad-ı muayyenine erişmek için hiçbir mania önünde eğilmez, irkilmez; maksad uğrunda, en yakın en nafı', en muazzez şeyleri fedâdan çekinmez. Timuçin'in Cengiz olmasına pek çok yardımı dokunan Gökçeteb Tanrı bile maksada zararlı gibi görünür görünmez, derhal ortadan kalktı. Fakat maksad şahsî değil, millîdir, umumîdir.*[50]

Dolayısıyla Jön Türk devrinde bile bir tarih metninde istibdâdın böylesine olumlu bir iktidar imgesi üzerinden kurgulandığı görülebilir. Burada işaret edilen "milli maksat", bir bakıma Cengiz'in istibdâdının millî karakteriyle eş anlamlıdır; "milli istibdâd", II. Abdülhamid'in "saray istibdâdı"nın karşısına koyulur; *Türk Yurdu* dahil birçok mecmua ve matbuat kelimenin bağlamı ve anlamı "Yıldız istibdâdı"ndan bahsedilirken başka, "milli istibdâd"ı yani görkemli dönemleri işaret eden bağlamda ise başka olur.

Istibdâd, tarihyazımında öncelikle iktidarın kanunlarla sınırlı olmadığı bir rejim olarak yorumlanıyordu. Tarihte "istibdâd yanlısı" Hüsrev Paşa gibi devlet adamlarına rağmen Tanzimat Fermanı'nın ilanı istibdâd idaresinden çıkışın ilk kapısı olarak düşünülse de, "istibdâda alışmış olan ricâl", "ahkâm-ı kanuniye"ye uymaya razı olmuyordu.[51] Geç Osmanlı dönemi tarihçileri arasında kavramı artık arkaik görülmeye başlayan anlamına uygun kullanmaya devam edenler de bulunuyordu: "Re's-i kârda eşhâsın tebdîli umûr-ı devleti derleyüb toparlamağa çâre-sâz olamıyor idi. Keyf mâ yeşâ hareket etmek manâsına olan istibdâdın önü alınamıyor ve kanunun kuvvetini hâkim etmeğe muvaffâkıyyet elvermiyor idi."[52]

Cumhuriyet döneminde ulus-devletin tarih yazımının önemli temsilcilerinden Yusuf Akçura gibi bazı entelektüeller arasında hâlâ kavramı özgün mahiyetinde kullanabilenlere rastlanıyordu ve istibdâdı tam olarak mutlak monarşi yönetimine karşılık kullananlara rastlamak şaşırtıcı değildi: "Fiillen Osmanlı padişahları, mutlak ve müstebid birer hükümdardı; ancak bu istibdâda karşı fetva, makamının da nazarî bir silâhı, hal' fetvası vardı."[53]

Cumhuriyet döneminde uzunca bir süre tarihyazımında istibdâd, baskı rejimi anlamında kullanılmaya devam etmiştir. Yılmaz Öztuna, II. Abdülhamid

---

50. Yusuf Akçura, "Müverrih Léon Cahun ve Muallim Barthold'a Göre Cengiz Han", *Türk Yurdu* 1-2, 167.
51. Abdurahman Şeref, *Tarih Musâhabeleri* (İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1339), 49, 70.
52. Şeref, *Tarih Musâhabeleri*, 189.
53. Yusuf Akçura, *Osmanlı Devletinin Dağılma Devri (XVIII. ve XIX. Asırlarda)*, 3. baskı (Ankara: TTK, 1988), 3-4.

için "Bizzat padişah bile, kendi kurduğu rejimin esiri olmuş, istibdâdın ağırlaşması karşısında sessiz kalmıştı" diye yazar.[54] Dolayısıyla istibdâd, başlı başına müstakil bir rejim olarak padişahı dahi kuşatan bir fenomene dönüşmüştür ve Çarlık Rusya hâlâ istibdâdın sembolü olarak birçok çalışmada gösterilmeye devam eder.[55] Osmanlı tarihçiliğinde özel olarak II. Abdülhamid dönemine işaret etse de genel olarak keyfi idare anlamında Osmanlı tarihinin çeşitli safhalarına da atfedilen bir kavram hâline gelir.[56]

II. Abdülhamid dönemi, Cumhuriyet döneminin resmi tarih yazımının II. Meşrutiyet devrinden aldığı mirasla istibdâd devri olarak yansıdı. Abdülhamid ve istibdâd kelimelerinin birbirini tamamladığı Cumhuriyet dönemi tarih yazımında istibdâd devri yine de Abdülaziz dönemine, hatta birçok çalışmada çok daha geriye doğru götürüldü.[57] Kemalist tarih yazımında mutlakıyet ile istibdâd arasına belirsiz bir sınır koyuluyordu: "Mahmud ile Osmanlı saltanatında az çok muntazam bir mutlakıyet rejimi başlamıştır. Mutlakıyetle istibdâdın hattı fasılını bulmak müşkül olduğundan, Mahmud II'nin ıslahatı, hükümdarın istibdâdını arttırmıştır denebilir."[58] Böylelikle II. Mahmud dönemi, sultanın istibdâdının arttığı dönem olarak nitelendiriliyordu. Bu yaklaşım daha sonra akademik tarih yazımının hâkim paradigmasına da yerleşecekti. Nitekim Halil İnalcık, 1964'te yayımladığı bir makalesinde, Sened-i İttifak'ı, Sultanın mutlakıyet ve istibdâdını sınırlayan bir belge olarak ele almış, ayanların kaldırılmasıyla birlikte ise "tam bir istibdâd" devrinin geldiğini ileri sürmüştü.[59] Bir başka deyişle istibdâd, Yeni Osmanlılar döneminden itibaren yaygın olan politik içeriğinin yanında ama daha da kapsayıcı bir kavram olarak, akademik tarihyazımında asli mahiyetine uygun olarak yeniden tanımlanıyordu. Bu kapsayıcı anlam II. Mahmud dönemini de "devr-i istibdâd" altında dönemselleştirmeyi mümkün kılmaktaydı. Lakin tarihçiler istibdâddan her zaman despotizmi anlamıyorlardı. Niyazi Berkes, Osmanlı modernitesinin gelişimini ele aldığı meşhur eserinde kavramsal belirsizliğe şöyle açıklık getirmekteydi:

---

54. Yılmaz Öztuna, *Başlangıcından Zamanımıza Kadar Türkiye Tarihi*, c. 12 (İstanbul: Hayat Kitapları, 1967), 147-148.

55. Yeri gelmişken vurgulamak gerekir ki mutlak bir hükümdar ve emperyal bir devletin bir karışımı olarak Rus otokrasisi (*samoderzhavie*) algısı, devam ederek en belirgin teşekkülünü, "Rusya'nın vücut bulmuş hâli" olarak kabul edilen I. Nicholas döneminde almıştı. Richard Wortman, *Russian Monarchy: Representation and Rule (Collected Articles)* (Boston: Academic Studies Press, 2013), xv.

56. İsmail Hâmi Danışmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, c. 3 (İstanbul: Türkiye Yay., 1972), 28, 194.

57. Örneğin Enver Ziya Karal'ın Osmanlı tarihinin bu safhasını ele aldığı eseri, "istibdat devri" başlığını taşıyordu; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi, cilt VIII, Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907)* (Ankara: TTK, 1962), 215.

58. *Tarih III, Yeni ve Yakın Zamanlarda Osmanlı-Türk Tarihi* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1931), 107, 140.

59. Halil İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gulhane Hatt-ı Humayunu", *Belleten* 28, sy. 112 (1964): 608.

...Tanzimat, hükümdarın yetkilerini kısma gibi bir değişiklikle böyle bir rejimin uzantısıdır. Kimi gözlemciler bunu eski despotizme, kimileri istibdat yönetimine, kimileri de ilkel yasalı bir rejime benzetmişlerdir. Gerçekte bu, Avrupa'da Fransız Devrimi'nin yıktığı, Avrupa'nın başka yerlerinde de yıkılma hâlinde olan ve Ancien Régime terimi ile adlandırılan devlet türüne çok benzer. Bu modeli istibdat yönetimi olarak tanımlamak, bir yüzyıl kadar sonra kurulan Cumhuriyet rejiminin ilk aşamasını diktatörlük rejimi olarak nitelendirmek gibi eksik ve yanıltıcıdır. Fakat Mahmut'un mutlakıyetçi monarşi yönetimine bir istibdat yönetimi benzerliği veren yanlar da yok değildi.[60]

Osmanlı modernleşme sürecinin aşamalarını "istibdâd" kavramı üzerinden tanımlamak konusunda tarihçilerin 19. yüzyıl yazarlarından devşirdikleri kavramsal kullanımı esnekti. Örneğin Berkes genel olarak kullanılan "Tanzîmât-İstibdâd-Meşrûtiyet" dönemselleştirmesinin dışında birinci meşruti monarşi dönemini, Celâleddin Paşa'nın kullanımını devralınarak "anayasalı istibdâd" veya Demokrat Parti devrini "demokratik istibdâd" dönemi olarak tanımlıyordu.[61] Bu noktada bir yoruma göre istibdâd, Osmanlı ve Türkiye tarihinin değişmez gerçeklerinden biri olarak kendini tekrar eden bir döngüydü.[62] Nispeten güncel literatürde, doğrudan Abdülhamid dönemine ilişkin çalışmalarda bile istibdâdı geleneksel Osmanlı tarih yazımından devşirerek kullanmaya devam edenler olduğu gibi,[63] "istibdâd" merkezli geç Osmanlı dönemselleştirmesinden imtina eden çalışmalar da vardır.[64] Bu çekimserlik, muhtemelen kaynakların dilinin tarihçinin kavramsal dünyasına nüfuz etmesine ve onu şekillendirmesine duyulan şüpheyle de ilgilidir. Abdülhamid'in saltanatı-

60. Bu, yeni rejimin niteliği belirinceye kadarki girişimlerin geçiş dönemlerine özgü çelişkiler içinde kalmasından ileri gelen bir şeydir. Bu yüzden hükümdarın ve onun mutlak yetkesini uygulayanların eylemleri bize keyfi işler olarak gözükür. Tanzimat, buna bir son verme çabasının ürünüdür. Böyle geçişlerde girişilen eylemlerin keyfi uygulamalar olarak gözükmesi doğaldır; çünkü bu eylemlerin yerleşmiş, rasyonel, hukuksal kuralları henüz doğmamıştır. Bu açıdan bu geçiş döneminin rejimini ilkel yasalı bir rejim olarak nitelendirmek de yanıltıcıdır. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, yay. haz. Ahmet Kuyaş (İstanbul: YKY, 2002), 171. Metin, İngilizce orjinali ile farklılıklar içermektedir ancak Türkiye'deki tarih yazımında istibdâdın temsil ettiği kavramsal çerçeveyi anlamlandırmak için Türkçe tercümesi daha elverişlidir.

61. Niyazi Berkes, *Türk Batı Sorunu* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975), 41, 146.

62. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi (Makaleler IV)* (İstanbul: İletişim Yay., 1991), 315-316.

63. Orhan Koloğlu, *Avrupa Kıskacında Abdülhamid* (İstanbul: İletişim Yay., 1998), 124, 126. İstibdadın Abdülhamid'e değil de "istibdat beyleri"ne mal edildiğine ilişkin birçok yoruma yer verilmiştir. Örneğin "İstibdat sorunu: ülkenin geri kalmasında devri sabıkın istibdat derebeyleri ve Babıali paşaları suçludur. Hükümeti mutlakayı onlar oluşturmuşlardır. Osmanlı sistemini çökerten, iktidarın Babıali'de toplanması olmuştur." Bu yorum hâliyle sultanın istibdat peşinde olmadığı iddiasını beraberinde getirmiştir.

64. Nadir Özbek, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar, Meşrûiyet, 1876-1914* (İstanbul: İletişim Yay., 2002), 330.

nın istibdâdla ilişkisine bakıldığında onun "mutlakiyeti saltanatının damgası yaptığı ve ona meşrûluk kazandırmak için hilâfeti kullandığı düşünülür" diyen Kemal Karpat gibi tarihçiler, kaynakların bağlamı ve dilindeki kullanımına bağlı kalarak istibdâdı genellikle mutlakıyet anlamına gelecek şekilde kullanmaktaydı.[65] Burada tiranlık "zulm" kavramına yaklaşsa da[66] özellikle Jön Türk devri üzerine yapılan akademik çalışmaların bir kısmında, II. Meşrutiyet dönemi siyaset söyleminin tarihyazımına aktarımına örnekler de görmek mümkündü; mutlakıyet rejimi, istibdâdın tanımlandığı rejimdi.[67] Yine de ikisinin geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet tarihyazımında kesin bir şekilde birbirinden ayrıştığını ileri sürmek zordu. İlber Ortaylı, istibdâdın otoriter yönetimi ifade edecek şekilde kullanılmasına Tanzimat döneminde başlandığı tespitini yapar; Tanzimat döneminde despotizm karşılığı olarak kullanılmasına karşın "Tanzimat öncesi dönemde istibdâd, İslâm ülkesindeki bir yöneticinin olağan yönetimini ifadede kullanılabilecek bir sözdü" diye ekler ve Latinlerin *dictator*'u gibi "güçlü yönetimi" anlamında kullanır.[68] Keza istibdâdı yalnızca Abdülhamid dönemine indirgenemeyecek bir historiyografik kavram olarak düşünenler ve otokrasi, zulüm, baskı ve tiranlığın bir bileşimi olarak kullananlar, Jön Türk ama özellikle İttihat ve Terakki idaresinin 1911'den itibaren kaydığı rejimi de istibdâd olarak tanımlıyorlardı.[69] Bu nedenle Ortaylı'nın kullanımı, kavramın Osmanlı tarih yazımının lugatçesi çerçevesinde bir açıklama niteliği taşımaktadır. Binaenaleyh II. Abdülhamid rejimi üzerine yapılan bazı çalışmalarda, dönemin tartışmalı kavramlarının başından gelen bu kavramı kullanmaktan imtina eden yahut onu doğrudan otokrasi rejiminin karşılığı olarak kullanan tarihçiler, aslında tarihsel bağlama da riayet etmekteydiler. [70]

---

65. Kemal H. Karpat, *The Politization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 23, 153, 172, 196.

66. Bu konuda ayrıca bkz. Ahmet Mumcu, *Osmanlı Hukukunda Zulüm Kavramı* (Ankara: Phonix Yay., 2007).

67. Tarihçilerin yabancı dillerden çevrilen çalışmalarında da örneğin "monarşizm" teriminin karşılığı olarak da sözcüğün bu şekilde çevrilmesine itiraz etmedikleri, bunu da tarihsel bağlamına uygun olarak kullanmaya dikkat ettikleri görülür. Örneğin bkz. Aykut Kansu, *1908 Devrimi*, çev. Ayda Erbal (İstanbul: İletişim Yay., 1995), 95. Yine aynı yazarın bir başka çalışmasına da müracaat edilebilir; Aykut Kansu, *İttihadcıların Rejim ve İktidar Mücadelesi 1908-1913*, çev. Selda Somuncuoğlu (İstanbul: İletişim Yay., 2016), 90, 118.

68. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (İstanbul: Hil Yay., 1987), 207.

69. Tanıl Bora, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasî İdeolojiler* (İstanbul: İletişim Yay., 2017), 53.

70. Örneğin "Abdülhamid istibdâdı"nın, "Abdülhamid otokrasisi" olarak kullanımı için bkz. Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909* (Londra: I.B. Tauris, 1999), 17, 20. Benzer şekilde 19. yüzyılda bazı Osmanlı tarihçilerinin "aydınlanmış istibdâd" ile özdeşleştirdikleri Tanzimat'ın modernist ve merkezi bürokratik yapılanmasını da dönemin aydın-bürokratlarının jargonundan devşirerek "aydınlanmış otokrasi" olarak kavsamsallaştırmak mümkündü.

Kavramsal tarih ve kavramların tarihi üzerine çalışan tarihçiler, aynı zamanda ideoloji analistleri, hafif veya dramatik olsun anlamın daimi bir mutasyona uğradığı farkındalığından esinlenirler. Ayrıca gevşek bir şekilde bir arada tutulan, iyi bilinen bir dizi kavramdan oluşan ideolojiler olarak adlandırdığımız semantik paketler de bu mutasyona direnişleriyle karakterize edilir.[71] İdeolojik semantik paketlerde çoğu zaman böyle bir direniş olsa da kavramların mutasyona uğradığı gerçeği, historiyografik metinlerde yakından izlenebileceği gibi, aynı dönemde geniş bir yelpazede kullanılan bir kavramın anlamsal bütünlüğünü kaybettiği de bir gerçektir.

Historiyografik açıdan bakıldığın istibdâdı anlam bütünlüğüne sahip bir kavram olarak görmek yerine, değişken ve esnek bir kavram olarak ele almak gerekir. Despotizm, tiranlık, otokrasi, mutlak monarşi gibi farklı rejim türlerini kapsadığı gibi merkeziyetçilik, baskı, istikrar veya müesses gibi kelimelerle de bütünleşebilen bir kavramdı istibdâd. Tarihsel bir tercih olarak görülebildiği gibi tarihsel bir mecburiyet olarak tarihsici bir paradigmaya da yerleştirilebilirdi. Bireylerle özdeşleştirilebileceği gibi, onlardan bağımsız bir yönetimsellik karakteri olarak da görülebilirdi. Aynı şekilde, genelde belli bir dönemle özdeşleştirilebildiği gibi anlamsal değişkenliğine bağlı olarak farklı dönemlere de ikame edilebilirdi. Her ne kadar karşısına konumlandırılan kavramlarda da belli bir bütünlük olmasa da ideolojik semantiğe göre historiyografik semantikte daha esnek bir çağrışımı vardı. Yine de Türkiye'de ana akım historiyografide "istibdâd", bir kalıp olarak Osmanlı Devleti'nin spesifik bir dönemine, kabaca 1878 ile 1908 arasındaki yaklaşık otuz yılı tanımlayan bir üst başlık şeklinde yerleştirildi. Ancak bu kavramın bu dönemle ilişkilendirilmesini sağlayan tarihsel fenomenlerin bir kısmını, başka dönemlerde de görebilmek, kavrama yüklenen anlamların sorgulanmasını gerektirir.

Diğer yandan modern *Begriffigeschichte*, yalnızca kronolojik bir olaylar dizisine yönelik bir siyaset tarihine, teorilerin ve hipotezlerin buluşsal kullanımını bile reddeden pozitivist "eskimiş" tarihyazımına, sosyopolitik özelliklerinden yoksun bir fikirler tarihine, hatta tarihsiciliğe aykırı olarak, yapısal tarihe yönelimli bir yaklaşım olarak ortaya çıktı. *Begriffigeschichte*, *Geschichtliche Grundbegriffi* yani tarihin temel kavramlarıyla yakından bağlantılıdır.[72] Bu noktada istibdâdın Osmanlı ve

71. Michael Freeden, "Conceptual History, Ideology and Language", *Conceptual History in the European Space*, ed. Willibald Steinmetz, Michael Freeden, Javier Fernández-Sebastián (New York: Berghahn, 2017), 119.

72. Ham Ericb Bodekcr, "Concept-Meaning-Discourse. *Begriffigeschichte* Reconsidered", *History of Concepts: Comparative Perspectives*, ed. Iain Hami'siier-Monk, Kaiun Tilmans ve Frank Van Vree (Amsterdam: Amsterdam University Press, 1998), 52.

Türkiye tarihyazımındaki temel kavramlardan biri olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorunsalı gündeme gelmektedir.

19. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı Devleti'nde kayda değer bir siyasal rejim tartışması var olmadığından dolayı istibdâd kelimesi tarihyazımında dikkate değer bir nitelik taşımıyordu. İstibdâdın politik ve historiyografik bir kavram olarak doğuşu, Osmanlı Devleti'nde rejim tartışmalarının kamuoyunda gündeme gelmesine denk gelir. Bir başka deyişle istibdâd, Osmanlı'da siyasal rejim tartışmalarındaki aktörlerin, Avrupa'dan aktarılan politik terminolojiyi tercümelerindeki kavramsal arayışlarında yeniden tanımlanan bir kavramdır. Tarihyazımında, özellikle Osmanlı'dan Cumhuriyet'e siyasal sistemin değişim ve dönüşümünün tartışıldığı metinlerde ise sıkça başvurulan kavramlardan biri hâline geldiğini ileri sürmek mümkündür. Esasında, 19. yüzyıl Osmanlı tarihi daha önce öne sürüldüğü üzere Darülfünun, hürriyet veya meşrutiyet gibi yeni kelimelerin izinden gidilerek yeniden inşa edilebilir bir alandır; bu uyarlamalar, Osmanlı toplumuna, çevresindeki sosyal ve siyasi gerçeklikleri yeniden inşa etme imkânı verdiği gibi, imparatorluğunu ve dış dünyayı yorumlamanın yeni yollarını sağlıyordu.[73] İstibdâdın da modern bir kavram olarak aslında 1860'larda yeniden uyarlanan bir kelime olarak efkâr-ı umumiyeye politik bir kavram olarak mal olmasına karşın historiyografiye mal olması için 20. yüzyılın başını beklemek gerekecekti.

73. Murat R. Şiviloğlu, *The Emergence of Public Opinion: State and Society in the Late Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 250.

KAYNAKÇA

Abdurahman Şeref, *Tarih Musâhabeleri*, Matbaa-yı Âmire, İstanbul 1339.

Ahmed Agayev, "Türk Âlemi", *Türk* Yurdu, c. 1, sy. 3 (1911), yay.haz. M. Şefkatli - A. Tekin - M. Özden - N. Gültepe - S. A. Kahraman - H. Lekesiz, Tütibay Yayınları, Ankara 1998, ss.15-17.

Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, II.Cilt – I.Kitap, haz. Şevki Nezihi Aykut, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2018.

Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir, 40 Tetimme*, (yay.haz. Cavid Baysun) (3.Baskı), TTK Yayınları, Ankara 1991

Ahmed Midhat, *Kâinât, Kütübhâne-i Târih, Devlet-i Osmaniye*, Tercümân-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul 1298.

Ahmed Midhat, *Zübdetü'l-Hakayık*, Takvim-i Vekâyi Matbaası, İstanbul 1295.

Ahmed Midhat, *Üss-i İnkılâb*, Takvimhâne-i Âmire, İstanbul, 1294.

Ahmed Vâsıf Efendi, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr*, yay.haz. Mücteba İlgürel, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1978.

Akçura, Yusuf, "Müverrih Léon Cahun ve Muallim Barthold'a Göre Cengiz Han", *Türk* Yurdu, C.1, S. 3 (1911), yay.haz. M.Şefkatli-A.Tekin-M.Özden-N.Gültepe-S.A. Kahraman-H. Lekesiz, Tütibay Yayınları, Ankara 1998, ss.166-167.

Akçura, Yusuf, *Osmanlı Devletinin Dağılma Devri (XVIII. ve XIX.Asırlarda)*, (3.Baskı), Türk Tarih Kurumu Yayınevi, Ankara 1988.

Alfieri, Vittorio, *İstibdâd*, çev. Abdullah Cevdet, Matbaa-yı İctihad, Cenevre 1317.

Ayalon, Ami, *Language and Change in the Arab Middle East: The Evolution of Modern Political Discourse*, Oxford University Press, Oxford 1987.

Bayram, Filiz, "Enverî Tarihi, 3. cild (Metin ve Değerlendirme)", İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2014

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, yay.haz. Ahmet Kuyaş, Yapıkredi Yayınları, Ankara 2002.

Berkes, Niyazi, *Türk Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1975.

Bodekcr, Ham Ericb, "Concept - Meaning - Discourse. *Begriffigeschichte* Reconsidered", *History of Concepts: Comparative Perspectives*, ed.Iain Hami'siier-Monk-Kaiun Tilmans-Frank Van Vree, Amsterdam University Press, Amsterdam 1998, ss.51-64.

Browne, Edward G., *Le Mouvement Constitutionnel Persan*, Imprimerie Georges Cadet, Paris 1919.

Danışmend, İsmail Hâmi, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, c. 3, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1972.

Deringil, Selim, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, I.B. Tauris, Londra 1999.

Dorys, Gegorges, *Kızıl Sultan yahud Heykel-i İstibdâd*, çev. Yüzbaşı Adil, Kastamonu Matbaası, Kastamonu 1325.

Ebuzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, yay.haz. Şemsettin Kutlu, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1973.

Freeden, Michael, "Conceptual History, Ideology and Language", *Conceptual History in the European Space*, ed. Willibald Steinmetz, Michael Freeden, Javier Fernández-Sebastián, Berghahn, New York 2017, ss. 118-138.

Gencer, Bedri, "Haşin Modernlikten Narin Meşrûiyete İkinci Abdülhamid'in Meşrûiyet Siyaseti", *Sultan II.Abdülhamid* Dönemi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2019, ss. 33-93.

Hanioğlu, M.Şükrü, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İletişim Yayınları, İstanbul 1989.

İnalcık, Halil, "Sened-i İttifak ve Gulhane Hatt-ı Humayunu", *Belleten*, c. XXVIII, sy. 112 (1964), ss. 603-622.

İzzî Süleyman Efendi, *İzzî Tarihi (Osmanlı Tarihi 1157-1165/ 1744-1752)*, yay.haz. Ziya Yılmazer, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2019.

Kansu, Aykut, *1908 Devrimi*, çev. Ayda Erbal, İletişim Yayınları, İstanbul 1995.

Kansu, Aykut, *İttihadcıların Rejim ve İktidar Mücadelesi 1908-1913*, çev. Selda Somuncuoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul 2016.

Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi, cilt VIII, Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1962.

Karpat, Kemal H., *The Politization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press, Oxford 2001.

Khuri-Maksidi, Ilham, "The Conceptualization of the Social in the Late Nineteenth and Early Twentieth-Century Arabic Thought and Language", *A Global Conceptual History of Asia, 1860 – 1940*, ed. Hagen Schulz – Forberg, Pickering & Chatto, Londra 2014, ss. 91-110.

Koloğlu, Orhan, *Avrupa Kıskacında Abdülhamid*, İletişim Yayınları, İstanbul 1998.

Kuntay, Midhat Cemal, *Sarıklı İhtilâlci Ali Suavi*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1946.

La Patrie, Journal Ottoman publié en français, 2me Année, No 13 (27 Janvier 1909).

Lewis, Bernard, *Political Language of Islam*, Chicago University Press, Chicago 1986.

Lewis, Bernard, "The Impact of the French Revolution on Turkey: Some Notes on the Transmission of Ideas", *Journal of World History*, V. I, No. I (1953), ss. 105-125.

Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi (Makaleler IV)*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

Mehmed Şerif, "Mukaddime-i Mütercim", *Hükümdar*, Hukuk Matbaası, İstanbul 1335.

Mehmed Murad, *Enkâz-ı İstibdâd İçinde Züğürdün Tesellisi*, neşr. Ömer Faruk, Matbaa-yı Amedi, İstanbul 1329.

Mehmed Murad, *Hürriyet Vâdisinde Bir Pençe-i İstibdâd*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1326.

Meninski, Fracisco à Mesgnien, *Complementum Thesauri Linguarum Orientalium seu Onomasticum Latino-Turcico-Arabico-Persicum*, c. I, Viyana 1687.

Mumcu, Ahmet, *Osmanlı Hukukunda Zulüm Kavramı*, Phonix Yayınları, Ankara 2007.

Musa Kazım, *Devr-i İstibdâd Ahvâli ve Müsebbibleri*, Mertoğlu Kütübhanesi, İstanbul 1327.

Mütercim Ahmed Âsım Efendi, *Âsım Efendi Tarihi*, c. I (yay.haz. Ziya Yılmazer), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.

N.M., *Lexique Turc- Français*, Imprimerie J. M. Minasse, Constantinople 1891.

Namık Kemal, *Osmanlı Târihi*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1326.

Nebili, Ayşe Şakire, "II.Abdülhamid'e Sunulan 'Devlet-i Aliyye'deki Islahatı Kanuniye' Adlı Lâyihanın Transkripsiyon ve Değerlendirmesi", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, 2019.

Neumann, Christoph K., "Bad Times and Better Self Definitions of Identity and Strategies for Development in Late Ottoman Historiography", *The Ottomans and The Balkans: A Discussion of Historiography*, ed.Fikret Adanır – Suraiya Faroqhi, Brill, Leiden 2002, ss. 57-78.

Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayınları, İstanbul 1987.

Osmanlı Arşivi, Hariciye Siyasi (BOA.HR.SYS), Dosya: 195, Gömlek. 23; Dosya: 1750, Gömlek, 45.

Dâhiliye Mektûbî, (DH.MKT), Dosya: 2798, Gömlek: 18.

Osmanlı, (Journal Bi-Mensuel, Organe de la Jeune Turquie), Numero 54 (1900), Cenevre.

Osman Nuri, *Abdülhamid-i Sânî ve Devr-i Saltanâtı*, İstanbul, Matbaa-yı Osmaniye 1327.

Özbek, Nadir, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar, Meşrûiyet, 1876-1914*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

Öztuna, Yılmaz, *Başlangıcından Zamanımıza Kadar Türkiye Tarihi*, c. 12, Hayat Kitapları, İstanbul 1967.

Redhouse, J.W., *A Lexicon, English and Turkish*, (3.Baskı) İstanbul 1884.

Reinkowski, Maurus, *Düzenin Şeyleri, Tanzimat'ın Kelimeleri: 19.Yüzyıl Osmanlı Reform Politikasının Karşılaştırmalı Bir Araştırması*, çev. Çiğdem Canan Dikmen, Yapıkredi Yayınları, İstanbul 2017.

Reinkowski, Maurus, "The State's Security and the Subjects' Prosperity: Notions of Order in Ottoman Bureaucratic Correspondence (19th Century)", *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, ed. Hakan T. Karateke-Maurus Reinkowski, Brill, Leiden 2005, ss. 195-212.

Rosenthal, Erwin I. J., *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge University Press, Cambridge 1962.

Sahhâflar Şeyhi-zâde Seyyid Mehmed Es'ad Efendi, *Vak'a-nüvîs Es'ad Efendi Tarihi (Bâhir Efendi'nin Zeyl ve İlâveleriyle, 1237-1241/ 1821-1826)*, yay.haz. Ziya Yılmazer, Osav Yayınları, İstanbul 2000.

Şiviloğlu, Murat R., *The Emergence of Public Opinion: State and Society in the Late Ottoman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

Tarih III, Yeni ve Yakın Zamanlarda Osmanlı-Türk Tarihi, Devlet Matbaası, İstanbul 1931.

Topal, Alp Eren, *From Decline to Progress: Ottoman Concepts of Reform (1600-1876)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Ankara 2017.

Topuzlu, Cemil, *İstibdat-Meşrutiyet-Cumhuriyet Devirlerinde 80 Yıllık Hatıralarım*, yay.haz. Hüsrev Hatemi - Aykut Kazancıgil, İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayınları, İstanbul 1982.

Turnaoğlu, Banu, "Despotism (Istibdâd) in Ottoman Political Thought", *History of Political Thought*, V. XLI, No. 1, (Spring 2020), ss.16-42.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1992.

Wortman, Richard, *Russian Monarchy: Representation and Rule (Collected Articles)*, Academic Studies Press, Boston 2013.

Yılmaz, Hüseyin, "From *Serbestiyet* to *Hürriyet*: Ottoman Statesmen and the Question of Freedom during the Late Enlightenment", *Studia Islamica*, V. 111, No. 2 (2016), ss. 202-230.

Yusuf Behcet, "Rusya'da Fikr-i Hürriyetin İnkişâfı", *Darulfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuâsı*, Sene 1, sy. 6 (Kanûn-ı Sânî 1332), ss.581-597.

OSMANLI TARİH YAZICILIĞINDA İSTİMALET: TESPİT Mİ? İNŞA MI?

NAGEHAN ÜSTÜNDAĞ*

* Lisans eğitimini Hacettepe Üniversitesi Tarih bölümünde tamamladı. Aynı alanda Yüksek Lisans eğitimini Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde bitirdi. 2014 yılında Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde " 18. Yüzyılda Vidin Şehrinin Sosyo-Ekonomik Panoraması (1790-1808)" adlı tezi ile doktora derecesi aldı. Halen Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nde görev yapmaktadır. Osmanlı Kentleri, Osmanlı Toplumsal ve Ekonomik Dönüşümü, Osmanlı Dönemi Balkan şehir ve toplumu konuları ile ilgilenmektedir.

Osmanlı tarih yazıcılığı çerçevesinde sıkça kullanılan ancak içeriği ve sınırları konusunda netlik kazanmamış kavramlardan biri istimalettir. Kelimenin sözlük anlamı meylettirme, cezbetme, gönül almadır. "İstimalet vermek" tatlı sözle kandırmaya çalışmak, ikna etmek anlamındadır.[1] Kelimenin tarihsel anlamı ise reayaya ve özellikle gayrimüslim ahaliye hoşgörülü davranmak, onların kalplerini kazanmak, bu sayede Osmanlı egemenliğini genişletmek ve fetihleri kolaylaştırmak olarak özetlenebilir.[2]

Bu çalışmada istimalet teriminin ne olduğundan ziyade Osmanlı tarih yazıcılığı çerçevesinde ne içerikte kullanıldığı tartışılmaya çalışılacaktır. Bu amaçla terimin Osmanlı kaynaklarında ne şekilde kullanıldığını tespit etmek üzere özellikle Osmanlı kroniklerinden örnekler verilecektir. Daha sonra Türkiye'de Osmanlı tarihi alanındaki literatürde ne içerikte kullanıldığı açıklanmaya çalışılacaktır. Terimin kullanımında zamansal bir değişim olup olmadığını görebilmek için literatür incelemesinde kronolojik sıra takip edilmiştir. Çalışmanın temel amacı istimalet teriminin tarihsel ve tarihyazınsal kullanımında bir fark olup olmadığını görmektir.

Gerek "istimalet" gerekse "istimalet politikası" biçiminde olsun, Halil İnalcık'ın çalışmalarından sonra bu terimler Osmanlı tarih yazıcılığı içinde çokça kullanılmış ve İnalcık'ın inşa ettiği çizgiler çerçevesinde ve çoğunlukla aynı örnekler üzerinden açıklanmıştır. Tımar defterlerinin dışında bu örneklendirmede kullanılan en önemli kaynaklardan biri Osmanlı kronikleri olmuştur.

OSMANLI KRONİKLERİ NE SÖYLÜYOR?

Kuruluş dönemi söz konusu olduğunda, Osmanlı kronikleri her türlü tarihi bilgi üretiminin en temel başvuru kaynakları olmuştur. Bu durum istimalet terimi için de geçerlidir. Kroniklerden elde edilen veri, terimin kullanımda olup olmadığını belirlemek ve en azından hangi içerikte kullanıldığını anlamak açısından hayatidir. Bu konuda en önemli dikkat noktalarından biri, kroniklerin yazımının Osmanlı kuruluş dönemiyle arasındaki zaman farkıdır. Bu zaman farkı, terimin kuruluş döneminde geçerli olup olmadığından ziyade yaklaşık iki yüz yıl sonra kuruluş devriyle ilgili algının ne olduğunu ya da ne şekilde kurulduğunu göstermektedir. Bu nedenle kroniklerde istimalet teriminin hangi mahiyette geçtiği aşağıda gösterilmeye çalışılacaktır.

---

1. Pars Tuğlacı, *Okyanus Ansiklopedik Sözlük*, c. 4 (İstanbul: Cem Yay., 1985), 1252.

2. Veysel Öz, "Ferîdun Bey'in Münşeât Mecmuası'nda Bulunan İstimâletnâmeler ve Osmanlı'da İstimâlet Siyaseti" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 19.

Anonim Tevarih'te Osmanlı'nın Rumeli'ye geçişi anlatısında ilk kez istimalet kelimesini görürüz: "Ol yörenin kâfirlerin incitmediler, istimâlet virdiler. Kâfirler dahi çünkim emn ü âmân içinde oldular ve hatunların ve oglanların ve kızların hoş tutdılar."[3] Yine Sultan I. Murad'ın Rumeli seferinde "Andan Murad Gazî ol hisarun kâfirleriyle ahidleşüp avratlarıyla oğlı kızlarıyıla istimâlet virüp giri yirlerine göndürdiler"[4] şeklinde geçmektedir. Bununla beraber yine aynı kronikte terimin sadece gayrimüslimler için kullanılmadığına da tanık oluruz. Düzme Mustafa olayında, Rumeli halkını Sultan Murad saflarına çekmek için Mihal oğlu Mehmed Bey'den destek istenmiştir. İstimalet terimi bu destek çerçevesinde kullanılmıştır: "Yâ Mehmed Beğ! Rûmililü evvelden seni severler. Gel var su kenarına, anlara istimâlet eyle: Bolay ki Rûmililü seni göricek bize meyil iderler."[5]Ayrıca Budin tahtındaki kraliçeyle mücadele tasvirinde de kraliçenin askerleri cesaretlendirmesi çerçevesinde istimalet kelimesi kullanılır: "Amma avret dahi gayret idüp askerine vâfir mal döküp istimâlet virüp muhkem dayanup ziyâde ceng iderdi."[6] Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla istimalet kelimesi sadece gayrimüslimler için kullanılmamıştır. Daha ziyade cesaretlendirme, izin verme, teşvik etme, kandırma/ikna etme gibi kullanımları bulunmaktadır.

Bir başka kronik olarak Kâtib Çelebi'nin *Fezleke*[7] adlı eserinde istimalet terimi birkaç kez geçer ve Celali ayaklanmalarının anlatımı bölümünde kullanılır. Ayaklanmalara katılan kişilerden bazılarının cezalandırılması, padişahtan af dileyenlerin ise affedildikleri hikâye edildikten sonra terim bu bağlama yerleştirilir: "Günâhlarımız 'afv olunursa hıdmet-i Padişahî'de dâmen-der-miyân ideriz" diyü 'arz-ı hâl eyledikleri pâye-i serîre 'arz zımnında "Mâ-mâa, 'afv u istimâlet olunmak münasibdir" diyü kelimât-ı şefâ'at-âmizi derc itmeğin..."[8] Aynı bahiste affedilenlerin bazılarına bölük ağalığı verildiği ve hilatlerle istimalet sağlandığı ifade edilmektedir. Bununla birlikte yine eşkıya reislerinden olan Tavil isimli kişiye de istimalet için beylerbeylik emri verildiği ve kabul ettiği kaydedilmiştir.[9] Kâtib Çelebi'de gördüğümüz fark, istimalet teriminin Müslümanlar için kullanılmasıdır. Düzen bozan ya da devletin emirlerine karşı gelen Müslüman kişiler için talep etmeleri hâlinde affedilecekleri vaadi, hediye ve görev itası gibi uygulamaları göstermektedir.

Oruç Bey Tarihi'nde ise Cimnik Kalesi'nin fethi anlatılırken terime denk geliriz: "Ve girü ol yörenin kâfirlerini incitmediler, istimaletler verdiler. Emn ü eman

3. *Anonim Tevarih-i Âl-i Osman*, haz. Nihat Azamat (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1992), 19.
4. *Anonim Tevarih-i Âl-i Osman*, 27.
5. *Anonim Tevarih-i Âl-i Osman*, 62.
6. *Anonim Tevarih-i Âl-i Osman*, 149.
7. Kâtib Çelebi, *Fezleke*, haz. Zeynep Aycibin, c. 1 (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016).
8. Kâtib Çelebi, *Fezleke*, 353.
9. Aynı yerde.

içinde oldular. Hatunlarını ve dahı oğlanlarını ve kızlarını be-gayet hoş dutdılar. Cimnik kal'asının kâfirleri bu gazilerle müttefik oldılar Gelibolu feth olundu sene 758."[10] Bir diğer sayfada terim bu kez akıncılar için kullanılmıştır. Sultan Murad dönemi anlatısında İzladi derbendinde Turhan Bey kâfirlerle savaştıktan sonra akıncılara cesaret vermek için yaptığı konuşmadan istimalet vermek olarak bahseder: "...istimâlet virüp cevâblaşup didi kim: Bunlar bir avuç kâfirdür, bunları tagıdup sonra varup her birinüz çiftünüz süregidüp varun diyüp, akıncılara bu istimâleti virüp..."[11]

İstimalet kavramının bir politika ya da sadece Osmanlı'ya özgü bir durum gibi algılanmadığını, daha ziyade cesaretlendirme içeriğinde bir kelime olarak kullanıldığını *Oruç Bey Tarihi*'nde şu ifadelerde görmek mümkündür: "..Yanko la'in bu hâli görüp bilüp leşkerine istimâlet virüp, ben Türk'ün ardını almaga giderin diyüp leşkerini gafil kılup..."[12] Benzer bir içerikte Kazıklı voyvodanın yağma saldırıları anlatılırken görülebilir: "...meselâ bir vaktde leşkerine istimalet virüp, leşkerini altı bölük idüp altı tarafdan geçün diyüp..." şeklinde çoluk çocuk demeden çevre halkı kılıçtan geçirdiğini aktarmaktadır.[13] Yine Moton Kalesi fethinde, kalenin gayrimüslim askerlerinin Türklerin kaleyi alamayacağı hakkındaki inançlarından bahsederken "irâ keşîşleri, batrıkları, kasîsleri, ruhbanları istimâlet virüp korkman diyü bu kaleyi kimesne alımaz diyü söylerlerdi"[14] biçiminde tamamen cesaret verme anlamında kullanılmıştır. Aynı zamanda gayrimüslim askerlerine cesaret verildiği gibi, karşı tarafta Anadolu Beylerbeyi Sinan da benzer bir şevklendirme içindedir: "Beglerbegi Sinân Beg münâdi idüp çagırdı kim, pâdîşah başı içün Allah yoluna ve Hazret-i Risâlet salla'llâhu aleyhi ve sellem aşkına yagma diyüp, münâdîler her tarafdan çağırdılar. Ehl-i İslâm leşkeri dahı bu istimâleti işidüp yürüdiler."[15]

İstimalet teriminin dönemsel kullanımını tespit etmek için başvurulacak bir başka eser, Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın nasihatname niteliğindeki *Nesayihü'l-vüzera ve'l-ümera*'sıdır. Bu eserde, hemen bütün Osmanlı siyasetnamelerinde bulunan reayayı koruma üzerine temel görüşler belirtmiştir. "Derbeyân-ı Ahvâl-i Reâyâ ve Mazarrat-ı Zulm ve Sitem-i Gurebâ"[16] bölümü padişahın ve tüm idarecilerin asıl vazifesinin reayayı korumak olduğunu anlatmaktadır, özellikle vurgulanan, gayrimüslim veya Müslüman olması fark etmeden adaletin ve reayanın can

10. *Oruç Bey Tarihi*, haz. Necdet Öztürk (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2007), 20.
11. *Oruç Bey Tarihi*, 64.
12. *Oruç Bey Tarihi*, 74.
13. *Oruç Bey Tarihi*, 116.
14. *Oruç Bey Tarihi*, 201.
15. *Oruç Bey Tarihi*, 201.
16. Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, der. ve çev. Hüseyin Ragıp Uğural (Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yay., 1969), 73-77.

ve mal güvenliğinin sağlanması gerektiğinin belirtilmesidir: "Reâyâ vedia-yi hâlik ül-berâyâdır."[17] İstimalet terimi bu eserde tamamen reayayı korumak ve kollamak içeriğinde kullanılmış olup, İslâmî referansıyla birlikte verilmiştir.

İSTİMALET TERİMİ VE HALİL İNALCIK ETKİSİ

İstimalet kelimesinin tarihsel anlamı Halil İnalcık tarafından inşa edilmiştir. Kavramın tanıma ve içeriğine dair tüm akademik çalışmalarda atıf yapılan ilk eser İnalcık'ın 1954'te yayımlamış olduğu "Ottoman Methods of Conquest"[18] başlıklı makalesidir. Makalede Osmanlı fetihlerinin tedrici olarak iki aşamada yapıldığı tespit edilmiş ve bu aşamalar şöyle belirtilmiştir: Önce siyasi himaye altına almak, daha sonra yerli hanedanları tasfiye ederek doğrudan egemenlik kurmak. Bu doğrudan egemenlik ise Halil İnalcık'ın tespitiyle tımar sisteminin uygulanması anlamına gelmektedir.[19] Elbette burada vurgulanması gereken en önemli nokta istimalet teriminin Osmanlı Devleti'nin Rumeli fetihleriyle alakalı olarak konu edildiğidir. Devletin doğal yayılma alanı ve ilk fetihleri Rumeli bölgesinde olduğu için tarihsel kaynaklara bu terimin yansıması da bu olay örgüsü içerisinde yer bulmuştur. Dolayısıyla istimalet teriminin fetih, iskân ve tımar sisteminin uygulanmasıyla bağlantısı bu çerçevede kurulmuştur.

İnalcık istimaleti bir politika olarak şu şekilde tanımlamıştır: "...yerel koşullar ve sınıflarla *tedrici asimilasyonu hedefleyen* Osmanlı kurumları arasında gerçekleşen *muhafazakâr bir uzlaşma*yı ifade ediyordu."[20] Bu politikanın örnek vakaları olarak, Osman Gazi'nin Harmankaya ve diğer yerlerin tekfurlarıyla başta ittifak kurup akabinde bunu vasallık ilişkisine dönüştürmesi gösterilmiştir.[21]

---

17. Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 75.

18. Halil İnalcık, "Ottoman Methods of Conquest", *Studia Islamica*, sy. 2 (1954): 103-129. Makalenin Türkçesi için bkz. "Osmanlı Fetih Yöntemleri", çev. Oktay Özel, *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde, der. Oktay Özel ve Mehmet Öz (Ankara: İmge Kitabevi Yay., 2000), 443-472.

19. İnalcık, "Osmanlı Fetih Yöntemleri", 443.

20. İnalcık, "Osmanlı Fetih Yöntemleri", 443 (İtalikler makale yazarına aittir).

21. Osmanlı kuruluş döneminde Osmanlı yönetici sınıfı ile yeni fethedilen bölgelerdeki yerli halk arasındaki ilişkiyi değerlendirirken, tespit edilen "müsamahakâr" tavrı İnalcık, Paul Wittek'in "uc kültürü" tanımlamasıyla açıklar. Halil İnalcık, "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na XV. Asırda Rumeli'de Hıristiyan Sipahiler ve Menşeleri", *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi* içinde (İstanbul: Eren Yay., 1996), 69. Burada bir varsayım olarak ortaya koyulan "müsamahakâr" tavır, Osmanlı kronikleri *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*, Âşık Paşazâde ve Neşrî'nin eserlerinden alıntılarla kanıtlanır. Bu alıntılar, Osman ve Orhan Beylerin kâfirlerle işbirliği yaptığını ya da ittifakla davrandıklarını izah eden örneklerdir. Burada üzerine düşünülmesi gereken nokta "müsamaha gösterme" tespitinin kroniklerden doğrudan mı yoksa yorum yoluyla mı çıkarıldığıdır. Çünkü bu kelime rahatsızlık duyulan bir duruma rağmen sabır ve anlayış gösterildiğini ifade etmektedir. Peki, gerçekten tarihsel seyirde Osman ve Orhan Bey etraflarında Hıristiyan olan yöneticiler, askerler ve halktan rahatsızlık duyuyor-

İnalcık, Osmanlı'nın kuruluş döneminde istimaletin bir politika olarak benimsenmesinde Yıldırım Bayezid'i bir dönüm noktası olarak belirlemektedir. Osman ve Orhan Bey döneminde vasallar ve güçlü uç beylerinin işbirliğiyle kurulan "yarı feodal" yapı Bayezid'le birlikte "gerçek İslâmî saltanat"a dönüşmüştür. Burada merkezileşmeyi sağlayan, kapıkulu ordusunun güçlenmesi ve tımar sisteminin (deftere yazılmak anlamında) uygulanmasıdır. Kanıtlarına ulaşabildiğimiz bu defterler sayesinde, İnalcık'a göre sisteme dahil edilen unsurlara verilen haklar kanunen garanti altına alınmış yani resmileşmiştir. Bu nedenle, fethedilmiş topraklarda yeniden Osmanlı egemenliğinin kurulmasını isteyen en önemli gruplardan biri bu defterlerle hakları korunan ya da kazanan kesimlerdir.[22] Yani bir başka deyişle, içerisine gayrimüslim ve yerel unsurların da katıldığı tımarlı sipahi grubudur. Bu durumun kanıtları İnalcık'ın 15. yüzyıla ait defterler üzerindeki çalışmasında ulaştığı veriler çerçevesinde desteklenir. Bu verilere göre, defterlerde kayıtlı olan vilayet yöneticilerinin ve tımarlı sipahilerin büyük çoğunluğunun Osmanlı öncesi yerel askeri ya da soylu sınıf mensuplarından müteşekkil olduğu görülür.[23]

Tımar sistemine dahil olan Hıristiyan unsurlar konusunda İnalcık'ın vurgusu bu tebaaya gösterilen müsamaha ve kanunlar önünde eşit değerlendirilme hakkı üzerinedir. Tımar sahibi olan sipahiler dinlerine bakılmaksızın aynı haklara sahiptir ve kanun ve uygulama açılarından eşit değerlendirilmektedir. Bununla birlikte zaman içerisinde tımarlı sipahi grubu içerisindeki Hıristiyan sipahi nüfusu çok da yavaş sayılamayacak bir hızda azalmıştır. İnalcık bu durumu "kendiliğinden gerçekleşen sosyal bir hadise" olarak açıklar.[24] Bu noktada akla şu soru gelmektedir: Din değiştirme konusunda sistemli bir baskı olmamasına rağmen ve tımar sistemine rahatlıkla ve Müslümanlarla aynı haklar çerçevesinde katılan gayrimüslim unsurlar neden din değiştirmek istemiş olabilirler? Örnek verilen tımar defterlerinin takip eden nüshalarında neden gayrimüslim nüfusun hızlıca azaldığını görürüz? Bu durum dönemi tanımladığı düşünülen istimalet, müsamaha, hoşgörü kavramlarıyla çelişmez mi? Bu sorulara verilecek cevaplar muhakkak ki çok çeşitlidir. Ancak konunun tartışılmasıyla farklı bakış açıları ortaya çıkarılabilir.

---

lar mıydı? Yoksa dönemin ortak yaşam realitesi olarak dini inanışları politik ve güncel bir ittifakta pek de önemli değil miydi? Bununla beraber ikinci bir tartışma sorusu, kroniklerin Osmanlı kuruluş dönemiyle olan zamansal uzaklığı meselesidir. Dönemin olaylarını ve algısını, artık yerleşmiş bir devlet geleneği ve ideolojisi çağında aktaran kronikler, değer yargısı belirten tanımlamalarıyla kendilerini mi yoksa yazdıkları dönemin yaşama algısını mı ifade etmektedir? Bu sorunun tartışılması "müsamaha" kelimesinin kullanılma sebebi üzerine düşünmeyi gerekli kılar. Müsamaha ya da daha sık kullanımıyla hoşgörü istimalet teriminin Osmanlı tarih yazımı içerisindeki anahtar kelimelerini oluşturur.

22. İnalcık, "Osmanlı Fetih Yöntemleri", 445-446.

23. İnalcık, "Osmanlı Fetih Yöntemleri", 455.

24. İnalcık, "Stefan Duşan'dan", 92-93.

İnalcık'ın Balkan sahasını tahkik ederken Osmanlı yöneticilerinin "müsamaha" göstergesi olarak tespit ettiği kanıtlardan bir diğeri de *baştina* uygulamasıdır. Bu uygulama Bosna'da Osmanlı öncesi dönemde önemli görevler karşılığı ırsi ve daimi mutlak mülk olarak verdikleri arazi parçasının, Osmanlı fethinden sonra da sahiplerinin elinde bırakılmasını ifade eder. Önemli miktarda *baştina* eski sahiplerinin elinde görünmektedir. Bu uygulama da tıpkı tımara dahil edilen gayrimüslim sipahiler gibi Osmanlıların eski dönemden kalan kurumlara müsamahasını yansıtmaktadır.[25]

Burada vurgulanması gereken bir diğer husus, istimalet uygulamasının Rumeli fethiyle söz konusu edilmesiyle birlikte, İnalcık tarafından artık bir politika olarak tanımlandıktan sonra başka bölgelerde izlerinin bulunmaya başlanmasıdır. Bu izler de yine İnalcık tarafından işaret edilmektedir. "Osmanlı Fetih Yöntemleri" isimli çalışmada İnalcık, "Asimilasyon" başlığı altında Osmanlı öncesi soyluların tımar sistemine entegre edilmesinin, Balkanlar'da olduğu gibi Anadolu topraklarında da yapıldığını ifade eder. Örnek durum olarak ise Karaman vilayetinin Osmanlılarca fethinin ardından Karaman soylularının toprak üzerinde daha önce sahip oldukları haklarını ve konumlarını muhafaza ettiklerini gösterir.[26]

İnalcık yukarıda bahsedilen iki makalesinde istimalet terimini açıklayıp örneklerle inşa etmesine rağmen, istimaleti bir politika olarak tanımladığı ilk metni "The Status of the Greek Orthodox Patriarch Under the Ottomans"tır.[27] Aslında bu makalede de "Osmanlı Fetih Yöntemleri" makalesinde bahsettiği bir süreci tanımlamasına rağmen bu sefer "istimalet politikası" ifadesini kullanmıştır.[28] Halil İnalcık ile başlayan istimalet teriminin bu inşa süreci, İnalcık'tan sonraki çalışmalara da referans olmuştur. Bu çerçevedeki akademisyenlerden biri de Mücteba İlgürel'dir. İlgürel, istimaletin Osmanlı siyaseti olarak adlandırılması ve bunun bilinçli bir politika olarak görülmesi hususunda Osmanlı tarih yazıcılığında referans teşkil eden isimlerden biri olmuştur. 1994 yılında XII. Türk Tarih Kongresi'ndeki bildiri başlığı "Osmanlı Devleti'nde İstimalet Siyaseti"dir. Bu bildiride Halil İnalcık'ın 1991 yılındaki "Osmanlı Fetih Metodları" makalesine atıf yaparak başlamış ve İnalcık'ın bu politikaya dair tespit ettiği tüm noktaları takip etmiştir.[29] İlgürel'in bu çalışmasında 'hoşgörü' vurgusu çok baskındır. Kelimenin anlamı açıklanırken "reayaperverlik (19. yüzyıl) veya engin hoşgörü"[30]

---

25. İnalcık, "Stefan Duşan'dan", 96-97.
26. İnalcık, "Osmanlı Fetih Yöntemleri", 459-460.
27. Halil İnalcık, "The Status of the Greek Orthodox Patriarch Under the Ottomans", *Turcica* 23 (1991): 409.
28. Elias Kolovos, "İstimalet: What do we actuall know about it", ed. Marinos Sariyannis, *Political Thought and Practice in the Ottoman Empire* içinde (Rethymno, 2019), 59.
29. Mücteba İlgürel, "Osmanlı Devleti'nde İstimalet Siyaseti", *XII. Türk Tarih Kongresi* içinde, c. 3 (Ankara: TTK, 1994), 941-947.
30. İlgürel, "Osmanlı Devleti'nde İstimalet Siyaseti", 941.

ifadesi kullanılmıştır. Bu çalışmanın bir diğer özelliği, Halil İnalcık'ın Osmanlı kuruluş dönemi ve Rumeli fethi süreciyle sınırladığı istimalet politikasını tüm Osmanlı siyasal yaşamına teşmil etmesidir. "Özellikle Hıristiyan reayaya karşı takip edilen hoşgörülü siyasetin tarifi demek olan istimalet, imparatorluğun son devrine kadar uygulanmıştır."[31] Dahası, İlgürel bu siyaseti "siyasi olgunluk" olarak tanımlamış ve Osmanlı'dan önce Türkiye Selçukluları zamanından örnekler vererek bu politikanın bilinçli bir şekilde Osmanlılar tarafından devralındığını tespit etmiştir. Hatta daha iddialı bir yorum olarak bu hoşgörülü tutumun eski Türk gelenekleri içinde yer aldığını ve bu geleneklerin Osmanlı idarecilerinde sürdürüldüğünü, İslâm ile birlikte ise zımmi hukuku alanıyla birleşerek en geniş tanımına/kapsamına ulaştığını belirtmiştir.[32] İlgürel'in bu bağlantısıyla istimalet terimi bir politika olarak tespit edilmiş olup neredeyse Türk tarihinin erken dönemlerinden Osmanlı İmparatorluğu'nun sonuna kadar takip edilen bilinçli, esas bir politik tutum görünümü kazanır. İlgürel'in zımmi hukuk ile istimalet arasında kurduğu bağlantı reayaperverlik olarak Kurân'da referansını bulmuş olur: "Böylece Kurân'da zikredilen 'Telîfî'l-Kulûb' maddesi Osmanlı siyasetinde istimalet adıyla anılır olmuştur. Tabiatıyla bu tabir bürokraside de yer almıştır. Devlete cizye vergisi ödemiş olan gayrimüslimin hukuk yönünden Müslümandan farkı kalmıyordu."[33] Bu noktada hukuk önünde eşitlik vurgusu teoride daha kabul edilebilir dursa da realitede bu derece müsavi bir konumun var olup olmadığı üzerine düşünülmelidir. Ancak bu yorum daha sonraki çalışmalarda Osmanlı hoşgörüsü için temel teşkil etmiş, gerek Kurân'da geçen ayet gerekse zımmi hukuku bağlantısıyla gayrimüslim reaya üzerindeki tutum bir politika olarak tanımlanmaya başlamıştır. İlgürel çalışmanın devamında fetihler neticesinde itaat gösteren halkın "devletin şefkatli kollarına" alındığını ve bu sayede mülk ve toprak sahibi olabilme imkânına kavuştuğunu belirtiyor. Hele Müslümanlığı seçen gayrimüslimler "Allah'ın padişaha bir vediası olarak telakki olunuyor", böylece hoşgörünün en önemli neticesi, yumuşaklıkla İslâm'ın yayılması gerçekleşmiş oluyordu.[34] Bu yumuşak siyaset istimalet hükmü, istimaletname[35] veya istimalet kâğıdı[36] adı verilen resmi yazılarla da belgelenir, böylece devletin tebaasına taahhüdü resmiyet kazanmış olurdu.[37]

---

31. Aynı yerde.
32. İlgürel, "Osmanlı Devleti'nde İstimalet Siyaseti", 941-942.
33. İlgürel, "Osmanlı Devleti'nde İstimalet Siyaseti", 942. Ayrıca bkz. Mücteba İlgürel, "İstimalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul, 2001), 362. Kurân'da geçen biçimi için bkz. https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Tevbe-suresi/1295/60-ayet-tefsiri. Erişim Tarihi. 09.03.2023.
34. Aynı yerde.
35. Selaniki Mustafa Efendi, *Tarih-i Selaniki*, haz. Mehmet İpşirli, c. 2 (Ankara: TTK, 1999), 586, 769.
36. Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 289,317.
37. İlgürel, "İstimalet", 362.

İlgürel'in çalışmalarından sonra, Osmanlı kuruluş dönemi devlet organizasyonu ve ideolojisini araştırdığı *The Nature of the Early Ottoman State* adlı çalışmasında Heath Lowry, İnalcık'ın "Osmanlı Fetih Metodları" çalışmasındaki izleği genişleterek takip eder.[38] Kuruluş dönemini açıklarken başvurduğu kaynaklardan biri olan Âşıkpaşazade tarihinde gayrimüslimlere yönelik Osmanlı seçkinlerinin gösterdiği ödüllendirici tavrı İnalcık'ın istimalet ya da "iyi niyet" olarak adlandırdığını belirtir. Lowry'nin bu tespitinde dikkat çeken nokta, istimalet kavramının İnalcık tarafından kuruluş dönemini tanımlayan bir olgu olarak tanımlandığını belirtmesidir. İnalcık'ın 1954 tarihli çalışmasında istimaletten bahis olmamakla birlikte 1991 tarihli çalışmada bu terimin kullanıldığına özellikle dikkat çekilmiştir.[39]

Lowry erken dönem Osmanlı yöneticilerinin bilinçli bir politika olarak Hıristiyan komşularına ve halka gönül alıcı davrandığını tespit eder. Her ne kadar kroniklerde, meşruiyet ve devletin temel prensibini ifade etmek adına İslâm'ı yayma ve gaza gibi dini amaçlar övülüyorsa da Lowry'ye göre o dönem Osmanlı toplumunu bir arada tutan ve bu işbirliklerini yürüten etmen savaş ve kazançtır, kendi deyimiyle "talan kardeşliği"dir.[40] 14. yüzyılın belgelerinin tüm tanıklığı ile kuruluş dönemi Osmanlı toplumu, Selçuklu pratiğine de uygun olarak, Müslüman ve Hıristiyanların birbiriyle karıştığı "akış halindeki bir uç toplumu"dur. Dolayısıyla pratik amaçlar ve ortak hedeflerin varlığı toplumsal gruplar/aktörler arasındaki din farkının idareye dahil olabilme sürecinde herhangi bir problem ve tartışma yaratmamaktadır.[41] Lowry bu toplumsal ilişki biçimini şu şekilde tasvir eder:

> *Osmanlı Devleti'nin kuruluş çağlarında tamamen 'Türk' karakterine sahip olduğu ya da aynı sebepten saf 'Müslüman' olduğu iddialarının reddi... Tam tersine, yetenek ve hizmetin ödüllendirildiği, kişinin dinine fazla bakılmadığı, aynı şekilde etnik kökeninin ya da sosyal statüsünün de umursanmadığı çok yönlü bir toplumdu. Dev bir amip gibi genişleyen, faydalı olan her şeyi içine alan ve değişen ihtiyaçlar ışığında gerektiğinde yeni bir şekil alan talan konfederasyonu olarak tasvir edilebilir.*[42]

Bu işbirliği ve uzlaşmacı tavır istimalet politikası olarak tanımlanabilir. Ancak Lowry bu politikayı sadece genel bir hoşgörü anlayışında değil siyasi varlık sağlamanın bir zorunluluğu olarak da görmektedir. Bu zorunluluk demografik bir sebebe dayanmaktadır. 15. yüzyıl sonuna kadar hızlı fetihler sebebiyle yeni alınan böl-

38. Heath Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State* (Albany: State University of New York Press, 2003). Türkçe çevirisi için bkz. Heath W. Lowry, *Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı*, çev. Kıvanç Tanrıyar (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2010).

39. Lowry, *Erken Dönem*, 101.

40. Lowry, *Erken Dönem*, 77.

41. Lowry, *Erken Dönem*, 102-103.

42. Lowry, *Erken Dönem*, 105.

gelerin tamamen fethi yapan unsurlar tarafından kontrole alınması –insan gücü açısından– mümkün değildir. Yerli unsurlar, daha önce de belirtilen bu uzlaşmayla sisteme entegre olmakta bir beis görmemişlerdir. Ancak Lowry 16. yüzyıl sonrasında bu sürecin dönüşüm noktasını da belirler. Merkezi bürokrasinin iradesinin devlete dikte ettirildiği bir döneme geçildiği için bu uzlaşma anlayışının hâkim olan kesimler tarafından algısının da farklılaştığını belirtir.[43] İşbirliği ya da uzlaşma artık hoşgörü terimiyle karşılanan doğal bir üstünlük vurgusuyla yer değiştirmiştir. Muhtemelen bu durum, Osmanlı devlet mekanizmasının tam ve mükemmel daha doğrusu en olgun halini referans alarak çalışan tarihçilerin, kuruluş devrinde de bu dönemin izlerini ve ideolojisini bulma isteğiyle dönemi değerlendirirken istimalet kavramına hoşgörü içeriği kazandırmasını açıklayabilir.

İstimalet kavramı genellikle Osmanlı kuruluş dönemi ve Rumeli fetihleri çerçevesi içerisinde değinilen bir konuyken, akademik tarih yazımı çerçevesinde 2000'li yıllar itibariyle özel bir ilgi gördüğünü söylemek mümkündür. Bu çerçevede, 2010 yılında istimalet politikası bir yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır. Veysel Öz tarafından hazırlanan bu tez, 1553'te Rumeli Beylerbeyi Sokullu Mehmed Paşa'nın hizmetine kâtip olarak giren ve daha sonra Divan-ı Hümayun kâtipliğine ve dergâh-ı ali müteferrikalığı görevine getirilen Ferîdûn Ahmed Bey'in *Münşeâtü's-selâtîn* eserindeki istimaletname metinlerini incelemektedir. İlahiyat Fakültesi bünyesinde yapılan bu çalışma, Halil İnalcık ve Mücteba İlgürel gibi isimlerin istimalet çalışmaları hakkında genel bir bilgi derlemiş ve istimaletnamelerden konuyla ilgili verileri aktarmıştır. Bu çalışma, istimalet konusunun kapsamının ne kadar geniş ele alınabileceğini örneklemek açısından özellikle önemlidir. İstimalet Osmanlı devletinin kuruluşundan son devrine dek bilinçli olarak uygulanan bir politika olarak aktarılmış, tüm toplum tabakalarına sirayet eden bir "adalet ve hoşgörüye dayanan yönetim" olarak özetlenmiştir.[44] Bu genel çerçeve Osmanlı hoşgörüsü konusunda hemen her eserde tekrar edilecektir. Burada sorgulanması gereken iki önemli konu vardır. Bunlardan biri, istimaletin bir politika olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı ve eğer böyleyse devletin gelişim süreci içerisinde uygulama farklılıkları olup olmadığıdır.

Öz, çalışmasında istimalet siyasetinin başlıca unsurunu "fethedilen yerlerin halkına iyi davranma, dış düşmanlara karşı can ve mal güvenliğini sağlama, dini konularda serbestiyet verme, vergi hususunda kolaylık gösterme" olarak tespit etmiştir.[45] İstimaletin "iyi davranma" tanımlamasıyla kapsamı geniş ve yoruma açık bir durumla eşitlenmesi, kavramın her yöne çekilebilirliğini besleyen bir durum-

43. Lowry, *Erken Dönem*, 112.
44. Öz, "Ferîdun Bey'in Münşeât Mecmuası'nda...", 20.
45. Öz, "Ferîdun Bey'in Münşeât Mecmuası'nda...", 22.

dur. Böylece terimin tarihsel anlamı Halil İnalcık'ın çizdiği olay ve zaman sınırıyla kalmayacaktır. Osmanlı kuruluş dönemi ve Rumeli fetihleri sınırı değişmektedir. Bu genişletmeyle istimalet terimi Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışına kadar uzanan bir zaman süreci içerisinde hüküm sürdüğü her coğrafyaya teşmil edilebilen bir içerik kazanır.

İstimaletin bir politika olarak kurgulanması ve giderek genişleyen bir anlam kazanmasının belki de en önemli sebebi istimalet ve istimaletname vermek terimlerinin Osmanlı jargonunda kullanımı ve bu kullanımın 18. yüzyıl sonuna dek bir şekilde devam etmesidir. Üstelik bu kullanımda özellikle 15. yüzyıldan itibaren sadece gayrimüslimler değil devlet mekanizmasının uzlaşmak veya anlaşmak istediği tüm gruplar kastedilmiştir. Bu nedenle istimalet verilen gruplar arasında Celali isyancılarından Arap topraklarına ve Anadolu'da isyan eden çeşitli kişi ve gruplara, Kürt aşiret liderlerinden Rus tarafına geçen Sırp köylülerine ve huzursuzluk yaratan yeniçerilere kadar geniş bir yelpaze bulunur.

Öz çalışmasında, Feridun Bey'in *Münşeat Mecmuası*'nda bulunan Osmanlı evraklarına dayanarak, istimalet kelimesinin içeriğini gönül alma, hoş sözlerle gayretlendirme, maddi yönden ödüllendirme olarak aktarmıştır. Bu maksat için gerçekleştirilen uygulamalar ise yönetici kesime süslü hançer, kılıç ve hilat gönderme, askerlere gönül alıcı sözler söyleme, para ve toprak verme, halka da yaşadıkları bölgelerde din ve vicdan hürriyeti sunma olarak tespit edilmiştir.[46] Evraklarda istimaletle beraber kullanılan kavramlar ise şu şekilde gösterilmektedir: adalet, müdara, iskân, tergib, af ve merhamet.[47] Özellikle iskân meselesi hemen her zaman istimaletle birlikte açıklanan bir olgu olmuştur.

İskân meselesi, istimaletin bazı durumlarda sebebi bazı durumlarda ise sonucu olarak değerlendirilen ancak her şekilde özellikle Balkan fetihlerinde mutlaka istimaletle birlikte anılan ve açıklanan bir kavramdır. İskânın sözlük tanımı "sürekli oturmak üzere bir kimseyi bir yere yerleştirmek, yurt edindirmek, boş bir yeri meskûn hâle getirmek" şeklindedir.[48] İnalcık'ın tespit ettiği gibi özellikle Rumeli fetihleri ve bölgede Osmanlı egemenliğinin kalıcı olması sürecinde bölge halkının yaşam koşullarında bir düzelme görülürken bir diğer tarafta bölgeye yeni grupların iskânı gerçekleşmiştir. Bu durum, İnalcık sonrası çalışmalarda iskân ve istimalet kavramlarının bir arada anılması ve bir kavram açıklanırken mutlaka diğerine referans gösterilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu tarz çalışmalara bir örnek Hüdai Şentürk'ün "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Devrinde Rumeli'de Uyguladığı İskân

46. Öz, "Ferîdun Bey'in Münşeât Mecmuası'nda...", 27-53.
47. Öz, "Ferîdun Bey'in Münşeât Mecmuası'nda...", 53-62.
48. Yunus Koç, "İskan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ek-1 (Ankara, 2020), 649.

Siyaseti ve Neticeleri" isimli çalışmasıdır.[49] Şentürk bu makalesinde Rumeli'ye yapılan göçlerin ekonomik ve demografik açıdan yoğun bir baskı neticesinde gerçekleştiğini belirtmiştir. Rumeli fethine katılan gazilerin burada yerleşmek arzusu, konar göçer ve fakir köylülerin yeni bir yere yerleşip geçimlerini kolaylaştırma arzusu, gaza sonucu elde edilen mülkler gibi pek çok unsur bölgenin şenlendirilmesi ve bir başka açıdan Türkleştirilmesi gibi politik amaçlarla birleşince Rumeli topraklarına yönelik yoğun bir göç başlamıştır. Bu iskân faaliyeti açıklanırken bölge halkına iyi davranılması meselesi elbette istimaletle ilişkilendirilmiştir. Burada vurgulanması gereken bir nokta Şentürk'ün istimalet ve Osmanlıların halka iyi davranışlarına yönelik veriler için atıf yaptığı kaynağın başka bir okumayla da yorumlanabileceğidir. *Ruhi Tarihi*'nden yaptığı bir alıntı "Ita'at idenlere milkler ve kendler virüb enva' riayet iderlerdi.... Ve ba'zı eyyam olurdı ki kefereden bin kişi imana gelürdi" şeklindedir.[50] Ancak *Ruhi Tarihi*'ne bakıldığında, bu alıntıda atlanan bazı kısımlar dikkate alındığında ilgili kısmın farklı bir şekilde yorumlanabileceği görünmektedir:

> *Ve her ne yeri ki feth iderlerdi pirlerden ve cüvanlardan İslâma dâ'vet iderlerdi. Ita'at idenlere milkler ve kendler virüb enva riayet iderlerdi. İta'at itmeyüb, harac dahi kabül itmeyenleri kendülerin kılıcdan geçürüb oğulların ve kızların esir iderlerdi. Ve ba'zı eyyam olurdı ki kefereden bin kişi imana gelürdi. Askeri İslâm hayli bari galebe oldı.*[51]

Bu hâliyle anlatı, İslâm'ı kabul etmeyen ve haraç da vermek istemeyenlerin kılıçtan geçirildiğini ifade ederken pek de istimalet siyasetinin gönül alma, hoşgörü gösterme, halka dini inançlarında özgürlük sağlama gibi daha önceki durumlarda vurgulanan özelliklerini doğrular gibi görünmemektedir. Alıntıda görüleceği gibi vurgu özellikle haraç vermemek üzerine yapılmıştır. Bu okumayla aslında dini bir değişiklikten ziyade devletin kanunlarına uymamak ve bu yolla otoritesine karşı gelmek durumunda hoşgörü ya da uzlaşının söz konusu olmadığını anlayabiliriz.

İstimaletin geniş kapsama ulaşmasına örnek verilebilecek çalışmalardan bir diğeri 2014 yılında Mehmet Ali Ünal tarafından yazılan "İstimalet Siyaseti Çerçevesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Kürd Politikası" isimli makaledir.[52] Yazar istimalet tanımıyla başladığı çalışmasında bu siyasetin Rumeli'de yüzyıllarca isyan çıkmasını engellediğini belirtmiştir. İmparatorluğun İslâm kültürü vurgulanarak

---

49. M. Hüdai Şentürk, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Devrinde Rumeli'de Uyguladığı İskan Siyaseti ve Neticeleri", *Belleten* 57, sy. 218 (1993): 89-112.

50. Şentürk, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Devrinde...", 93.

51. Ruhi Çelebi, "Tevarih-i Al-i Osman", haz. Halil E. Cengiz ve Yaşar Yücel, *Belgeler* 14, sy. 18 (1989): 385.

52. Mehmet Ali Ünal, "İstimalet Siyaseti Çerçevesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Kürd Politikası", *Tarihte Türkler ve Kürtler Sempozyumu Ankara: 9-10 Ocak 2014, Sempozyuma Sunulan Bildiler* içinde (Ankara: TTK, 2014), 141-159.

tüm sistemin bir ahlak ve inanç nizamını ifade ettiği belirtilmiştir.[53] Çalışmada istimaletin İslâm inancı içerisindeki yeri özellikle vurgulanmış, doğu ve güneydoğudaki Kürt aşiret liderlerinin Safevi mücadelesinde istimaletle Osmanlı tarafına çekilmek istediğinin örnekleri verilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Ünal'ın makalesi istimalet kavramının sadece gayrimüslimler üzerinde değil Müslüman unsurlar üzerinde de kullanılan bir ikna veya pazarlık politikası olarak değerlendirilmesinin bir örneği olmaktadır.

İstimaletin İslâm inancı ve şeri hukuk bağlamına oturtulmasıyla ilgili bir başka çalışma Murat Tuğluca'nın "Osmanlı Hukukunun Yeniden Üretiminde Balkan Fetihleri ve İstimâlet Politikası" isimli makalesidir.[54] Burada Osmanlı hukukunun yeniden üretiminin, şeri kanunlar içerisinde örfi hukuka açılan yer ve yeni fethedilen bölgelerde eski uygulamaların halkın isteği de dikkate alınarak uygulanmasına örnekler verilmiştir. Tuğluca'nın çalışması, istimalet kavramının adalet, reayaperverlik ve zimmet hukukuyla kurulan bağını örnekleyen bir yaklaşım sunmaktadır. Ancak Osmanlı idari pratiğinde eski/yerel uygulamaların dikkate alınması her ne kadar raiyyetperverlik, reayanın korunması gibi ideolojik/fikri bir temele sahipse de ekonomik ve bunun idari temelli bir yaklaşım olduğunu unutmamak gerekir.

İstimalet politikasının Halil İnalcık'ın çalışmalarından sonra Osmanlı tarih yazıcılığında aldığı içerik Saim Savaş'ın çalışmasında net bir şekilde görülebilir. Bu çalışmada istimalet politikası genellikle Osmanlı'nın Balkan sahasındaki ilerleyişini gözetmek; reayanın can ve mal güvenliğini, dinlerinde serbestlik tanınmasını, eski feodal bağlardan kurtulmalarını sağlamak; Ortodoks kilisesini ve manastırları himaye etmek, dini liderleri vergilerden muaf tutmak, dini vakıfları desteklemek; feodal yerli askeri grubu Osmanlı askeri sınıfı içine almak şeklinde genişletilmiştir.[55] Bu geniş kullanım daha önce zikredilen Veysel Öz'ün çalışmasıyla benzer içeriktedir. Savaş, çalışmasında istimalet politikasının Anadolu ve Arap topraklarında da uygulandığını ifade etmiş, bu iddiasını arşiv kaynaklarında geçen "istimâlet vermek, istimâlet üzre olmak, istimâleti müş'ir ahkâm-ı şerîfe vermek" kalıplarına dayandırmıştır. Kullanılan örnekler 16. yüzyıldan başlayarak 19. yüzyıla kadar değişiklik göstermektedir. Yazar özellikle Safevi tehdidinin güncel olduğu süreçte, bölgedeki Kürt hâkimleri ve aşiret sahiplerine karşı istimalet verildiğini belirtmiştir. Mesela Veziriazam Mehmed Paşa'nın yolladığı bir telhiste geçen "ümîd ve istimâleti müş'ir ahkâm-ı şerîfe ile her

53. Ünal, "İstimalet Siyaseti Çerçevesinde...", 143.

54. Murat Tuğluca, "Osmanlı Hukukunun Yeniden Üretiminde Balkan Fetihleri ve İstimâlet Politikası", *Studies of The Ottoman Domain* 4, sy. 6 (2014): 21-38.

55. Saim Savaş, "İstimâlet: Bir Osmanlı Yönetim Klasiği", *Ötekilerin Peşinde-Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*, haz. Mehmet Öz ve Fatih Yeşil (Ankara: Timaş Yay., 2015), 489.

birine hil'at ve kılıç gönderilmek" cümlesi bu istimalet siyasetinin kanıtı olarak sunulmuştur. Benzer şekilde Diyarbakır beylerbeyinin ve Bağdat beylerbeyinin, bölgelerindeki aşiret beylerine verdiği çeşitli hediyeler de istimalet politikasının uygulanış biçimlerinden biri olarak sunulmuştur.[56]

Saim Savaş'ın çalışmasında Arap coğrafyasında istimalet uygulaması için verilen örneklerden biri, Mısır'da isyan başlatan beylere karşı 1787-88 tarihinde yollanan "üslub-ı hâkimane ile istimâlet virilmek" emrini içeren bir belgedir. Yazar bu belgedeki ifadeyi istimalet politikasında bir değişim olarak tanımlamıştır. Burada vurguyu hâkimane üslup konusuna dikkat çeken yazar, bu üslubu tatlı sert bir yöntemle muhatabın kazanılması olarak yorumlamıştır. Ancak uygulamanın ne şekilde olduğu, daha doğrusu verilen emrin ne şekilde anlaşılıp uygulandığına dair bir veri sunulmamıştır. Bir noktada, Savaş'ın makalesindeki tüm örnekler aslında istimalet politikasının farklı bir işleyişine, daha doğrusu Osmanlı tarihçilerinin istimalet kavramının içeriğini genişletmesine işaret etmektedir; çünkü özellikle kuruluş döneminde bu politika çeşitli işbirliği ve uzlaşı örnekleriyle açıklanmakla birlikte, 16. yüzyıl sonrası için Osmanlı jargonundaki sözel bir ifadeye ve birkaç hediyeye dönüşmüş durumdadır. Saim Savaş'ın makalesinde 18. ve 19. yüzyıla ait belgelerden "orduya istimalet ve kuvvet verilmesi", Tepedelenli Ali Paşa'nın bazı adamlarını hilat giydirerek kendi tarafına çekmesi ("taltîf ve te'lif ve istimalet virüb"), 1830'da Silistre eyaletinde bazı reayanın Rus tarafına geçmesine karşı istimalet verilmesi teşvikinin yapılması gibi örnekler ve en nihayetinde 1825-1826 tarihli yeniçeri ocağına ilişkin hatt-ı hümayunda yeniçerilerin bazılarına istimalet ve gayret verilmesi tembihi gibi örnekler yazarın ve onun şahsında Osmanlı tarihçilerinin istimalet kavramının içeriğini bir davranış biçiminden sözel bir övgüye kadar genişlettiklerinin bir örneğini sunar. Bu nokta reaya ya da yönetici, Müslüman ya da gayrimüslim gibi bir ayrım gözetilmeden, merkezi devletin işbirliği yapmaya ya da uzlaşmaya çalıştığı her grubu ve kişiyi ve hatta her uzlaşma yöntemini istimalet kavramına dahil etmektedir. Bu çerçeveden bakınca, hilat göndermek, hediye vermek, güzel/ikna edici/gönül okşayıcı sözler söylemek, askeri sınıf içine almak, görevlerine devam etmelerini sağlamak, dini inanışlarına karışmamak/ya da izin vermek gibi tarihsel süreçler içerisinde görülen birbirinden farklı her uygulamayı hemen imparatorluğun her bölgesini kapsayıcı olarak bu politikanın içine sokmaktadır. Peki, bu ne kadar doğrudur?

İstimalet kavramının Osmanlı tarih yazıcılığındaki muğlak içeriği ve tam olarak neyi kapsadığıyla ilgili en önemli ve ayrıntılı çalışma Elias Kolovos'un "İstimalet: What do we actually know about it" başlıklı makalesidir.[57] Kolovos

56. Savaş, "İstimâlet: Bir Osmanlı Yönetim Klasiği", 454-455.

57. Elias Kolovos, "İstimalet: What do we actually know about it", ed. Marinos Sariyannis, *Political Thought and Practice in the Ottoman Empire* içinde (Rethymno, 2019), 59-70.

bu çalışmasında istimalet kavramının sözlük anlamından başlayarak, Halil İnalcık ve ondan sonraki Osmanlı tarihçilerinin kavramı hangi içerikte kullandığını açıklamıştır. Daha sonra özellikle kronikler ve bazı mühimme kayıtlarında kavramın hangi içerikte kullanıldığını tespit etmiştir. Terimin özellikle 16. yüzyılda Osmanlı kaynaklarında yoğun olarak görülmeye başladığını tespit etmiş, bu nedenle politik bir kavram olarak daha çok bu yüzyılın ürünlerine bakarak değerlendirebileceğini belirtmiştir. Yazar özellikle istimaletname evrakının üretimini bu politikleşmenin belirgin bir sonucu olarak değerlendirir.[58] Kolovos'un temel yorumu, istimaletin tebaaya karşı bir havuç ve sopa siyasetinin yerine göre uygulanması olduğudur. Bununla beraber, yazar istimalet teriminin bir fetih yönteminden fazlası olduğunu ve problem çıkaran her bir grup için havuç-sopa ikilisinin çeşitli kullanım alanlarını kapsadığını belirtir, en azından terimi bu şekilde okumak gerektiğini vurgular.[59]

SONUÇ

Bu çalışma çerçevesinde gerek Osmanlı tarihi kaynaklarında gerekse alandaki literatür çalışmalarında istimalet kavramının içeriği ve ne şekilde anlaşıldığı açıklanmak istenmiştir. Kavram Osmanlı kroniklerinde daha ziyade kelime anlamıyla özdeş biçimde kullanılmıştır. Osmanlı jargonunda kandırma, gönül alma, uzlaşma, cesaret verme gibi anlamlara sahip olmuştur. Osmanlı tarih yazıcılığında ise Halil İnalcık vasıtasıyla bir politika olarak tanımlanmıştır. Duruma ve muhatabına göre hoş sözler söylemek, gönül almak, hediye ve rütbe vermek, işbirliği yapmak, cesaret verici sözler söylemek, bazen de çeşitli vaatlerde bulunmak gibi birbirinden farklı kullanılış biçimleri söz konusudur. Özellikle Osmanlı'nın kuruluş döneminde Hıristiyan müttefiklerle birlikte çalışmak ve din farklılığını bu ortaklıkta görmezden gelmek biçiminde açıklanan bu politika, Rumeli'nin fethi ve iskânında çok önemli bir tutum olarak tanımlanmıştır. Bununla birlikte kaynaklarda, özellikle mühimmelerde "istimaletname, istimaletname vermek" biçiminde tanımlanan durum, merkezi idare tarafından "hoşgörü"nün belgelenmesi ve resmi olarak onaylanması biçiminde değerlendirilmiştir. Ancak bu istimaletnameler daha önce de belirtildiği gibi merkez tarafından verilen rütbe ve hediyelerin söz konusu olduğu durumlarda kullanılmıştır. Bu nedenle istimaletnamenin bir tutumdan ziyade maddi ve somut bir taltifi içerdiği düşünülebilir.

58. Kolovos, "İstimalet: What do we actually know about it", 62.
59. Kolovos, "İstimalet: What do we actually know about it", 63, 70.

Burada tartışma konusu edilebilecek husus, yönetsel birtakım problem çözme taktiklerinin istimalet politikası olarak aynı başlık altında toplanıp toplanamayacağıdır. Gerek Osmanlı'da gerekse çağdaşlarında çeşitli biçimlerde görülen uzlaşma, pazarlık, kandırma gibi problem çözme yolları sadece Osmanlı'ya özgü bir politika olarak açıklanabilir mi? Üstelik devletin kuruluşundan yıkılışına dek hemen her aşamada izlenebilen bu tür uygulamalar, belirli bir döneme ve duruma sıkıştırılabilir mi? İstimalet politikası denince devletin zor kullanarak ortadan kaldıramayacağı problemleri çözme ve erteleme biçimini anlayabilir miyiz? Bununla birlikte halka karşı gösterilen itaat temelli beklenti sadece istimalet kavramıyla açıklanabilir mi? Bu ve bunun gibi soruların net bir cevabı olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak Osmanlı tarih yazımında Halil İnalcık'ın oluşturduğu kavramın çeşitli zamansal ve mekânsal farklılıklara bakılmaksızın kullanıldığını ve kullanılmaya devam edildiğini söylemek gerekir. Bu nedenle istimalet, içeriği ve sınırları giderek muğlak bir hâle gelen terimlerden biridir.

KAYNAKÇA

Anonim Tevarih-i Âl-i Osman, (haz. Nihat Azamat), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1992.

Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler,* (der. ve çev. Hüseyin Ragıp Uğural, Türkiye ve Orta Doğu Âmme İdaresi Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1969.

https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Tevbe-suresi/1295/60-ayet-tefsiri.(Erişim Tarihi. 09.03.2023)

İlgürel, Mücteba, "İstimalet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, s. 23, İstanbul, 2001, ss. 362-363

İlgürel, Mücteba, "Osmanlı Devleti'nde İstimalet Siyaseti", *XII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, III. Cilt, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 199, ss. 941-947.

İnalcık, Halil, "Ottoman Methods of Conquest", *Studia Islamica*, No. 2, 1954, ss. 103-129.

İnalcık, Halil, "The Status of the Greek Orthodox Patriarch Under the Ottomans", *Turcica*, Vol 23, 1991, ss.407-436.

İnalcık, Halil, "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na XV. Asırda Rumeli'de Hıristiyan Sipahiler ve Menşeleri", *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, Eren Yayınları, İstanbul 1996, ss. 67-108.

İnalcık, Halil, "Osmanlı Fetih Yöntemleri", (çev. Oktay Özel), *Söğüt'ten İstanbul'a*, (der. Oktay Özel-Mehmet Öz), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, ss. 443-472.

Katip Çelebi, *Fezleke,* (haz. Zeynep Aycibin), c. 1, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2016.

Koç, Yunus, "İskan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ek-1, Ankara, 2020, ss. 649-650

Kolovos, Elias, "İstimalet: What do we actually know about it", Marinos Sariyannis (ed.), *Political Thought and Practice in the Ottoman Empire*, Rethymno, 2019, ss. 59-70.

Lowry, Heath, *Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı*, (çev. Kıvanç Tanrıyar), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

Lowry, Heath, *The Nature of The Early Ottoman State*, State University of New York Press, Albany, 2003.

Oruç Bey Tarihi, (haz. Necdet Öztürk), Çamlıca Basım Yayın, İstanbul, 2007.

Öz, Veysel, "Ferîdun Bey'in Münşeât Mecmuası'nda Bulunan İstimâletnâmeler ve Osmanlı'da İstimâlet Siyaseti," Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Ruhi Çelebi, "Tevarih-i Al-i Osman", haz. Halil E. Cengiz ve Yaşar Yücel, *Belgeler*, c. XIV, sy. 18, Ankara 1989, ss.359-472.

Savaş, Saim, "İstimâlet: Bir Osmanlı Yönetim Klasiği", *Ötekilerin Peşinde-Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan* (haz. Mehmet Öz- Fatih Yeşil), Timaş Yayınları, 2015, ss. 489-508.

Selaniki Mustafa Efendi, *Tarih-i Selaniki* (haz. Mehmet İpşirli), c. II, TTK Yay., Ankara, 1999.

Şentürk, M. Hüdai, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Devrinde Rumeli'de Uyguladığı İskan Siyaseti ve Neticeleri" *Belleten*, c. LVII, sy. 218, 1993, ss. 89-112.

Tuğlacı, Pars, *Okyanus Ansiklopedik Sözlük*, c. 4, Cem yayınevi, 8. baskı, İstanbul, 1985.

Tuğluca, Murat, "Osmanlı Hukukunun Yeniden Üretiminde Balkan Fetihleri ve İstimâlet Politikası, *Studies of The Ottoman Domain*, c. 4, sy. 6, 2014, ss. 21-38.

Ünal, Mehmet Ali, "İstimalet Siyaseti Çerçevesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Kürd Politikası", *Tarihte Türkler ve Kürtler Sempozyumu Ankara: 09-10 Ocak 2014, Sempozyuma Sunulan Bildiler*, TTK Yay., Ankara, 2014, ss. 141-159.

KAMUSALLIK KAVRAMI: 16. YÜZYILDAN GÜNÜMÜZE

ELİF EKİN AKŞİT*

* Ankara Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nden emekli öğretim üyesidir. Ankara Üniversitesi Kadın Çalışmaları Merkezi dergisi *fe: feminist eleştiri dergisi*'nin eş editörüdür. Araştırma alanları arasında modernleşme süreçleri, Türkiye'nin yakın tarihi, Osmanlı İmparatorluğu ile toplum, siyaset ve eğitim tarihi, edebiyat analizi bulunmaktadır. Yakın tarihli bazı eserleri: "Women's history at crossroads: Quantification of qualitative data and literary analysis, gender equality and space in Battal Ghazi texts", *Diyâr: Journal of Ottoman, Turkish and Middle Eastern Studies*, 2023; "Being A Girl in Ottoman Novels", *Childhood in the Late Ottoman Empire and After*, ed. Benjamin C. Fortna (Leiden: Brill, 2016); "Ottoman Empire", *The Oxford Encyclopedia of Islam and Women*, ed. Natana J. DeLong-Bas (Oxford: Oxford University Press, 2013).

GİRİŞ

On beş sene kadar önce "Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'de Kamusallık Kavramının Dönüşümü ve Dışladıkları" başlıklı bir makalede[1] kamusallık kavramının 19. ve 20. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'deki serencamını anlatmıştım. O zamanlar kamu kavramının, bu yazıda da değineceğim gibi Habermas'ın bu kavramın tarihçesini ve dönüşümünü ele aldığı kitabının Türkçeye çevrildiği, feminist yaklaşımların bizi özel alan ve kamusal alan kavramlarını sorgulamaya ittiği ve cumhuriyeti göçmen/Müslüman ile yeniden düşünmek zorunda kalan Fransa'da olduğu gibi[2] Türkiye'de de başörtüsü tartışmaları bağlamında kavramın sık sık gündeme geldiği bir dönemin sonuna denk geliyordu. O zamanlar başlayan ve takip eden dönemde sosyal medyanın yaygınlaşması ve gündelik tecrübemizin bir parçası hâline gelmesiyle feminizmin bizi sorgulamaya ittiği bu kamusal-özel ayrımı kalıcı olarak birbirinin içine geçmiş oldu. Daha sonra da bu eğilim Covid-19 pandemisinde zoom ve benzeri uygulamaların ve evden çalışmanın yaygınlaşmasıyla perçinlendi. Yakın zamanda yaşanan Maraş merkezli deprem felaketi, ev içlerini ve orada kurulan büyük dünyaları yıkar ve tüm ülkeye dağıtırken, kamusallığın devletle örtüşen boyutunun da belki yeniden konuşulmasının yeridir. Felaketlerin bildiğimiz anlamıyla bireysellik ve topluluk tanımlarının ötesine geçmemiz, *authenticité* kavramını sadece bireysel özgünlüğün bir dışavurumu olarak görmeyip, devletin ötesine geçen özgün ve yeni türden bir araya gelişleri fark edebilmek için de yeniden düşünmemiz gerekir belki. Bunu yaparken de kamusal alan kavramının kurulurken dinin karşısına rasyonelliği, kadınların karşısına erkekleri koyarak soyut bir fikir hâline gelmesinin post-rasyonel sorgusunun[3] yerini trans-rasyonel bir halin alıp almadığını da bir kez daha sorgulamak gerekir tabii.

Kitabın bu bölümünde dünyadaki gelişimi ve teorik ele alınışı kısmında göreceğimiz gibi, kamusallığın içerdiği akılcılık vurgusu itibariyle, 2009 yılında da bu kavramın ortaya çıktığı ve özellikle yansıdığı eğitim politikalarındaki dönüşüm süreçlerine odaklanarak konuyu ele almıştım. Yine aynı akılcılık vurgusu, her ne kadar sınıfsal içermeyi kısmen hedeflese de gerek dünyadaki gerekse Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'deki gelişiminde din ve dine dair olan ve kadınları dışarıda bırakarak ilerlediği için sınıfsal hedefine de belki çok yakın zamana kadar ulaşa-

1. Elif Ekin Akşit, "Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'de Kamusallık Kavramının Dönüşümü ve Dışladıkları," *SBF Dergisi* 64, sy. 1, 1-21.

2. Nilüfer Göle, "The Gendered Nature of the Public Sphere," *Public Culture* 10, sy. 1 (1997): 61-81; Armando Salvatore "Making Public Space: Opportunities and Limits of Collective Action Among Muslims in Europe," *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30, sy. 5 (2004): 1013-1031; Yasemin Nuhoğlu Soysal, "Changing Parameters of Citizenship and Claims-Making: Organized Islam in European Public Spheres," *Theory and Society* 26, sy. 4 (1997): 509-527.

3. Michael Bernard-Donals, "Against Publics (Exilic Writing)," *JAC* 28, sy. 1/2 (2008): 29-54.

mamıştı denebilir. Kadınların sadece kamusal alanda değil kamusallık ve akılcılık kavramlarının kendisindeki yeri konusu o zamanlar da çalışılmaya başlamış olsa da bu on beş senede dinin bu kavramın ortaya çıktığı dönemde ve sonrasında geliştirilirken bile azalmayan kamusal ısrarı üzerine daha fazla yazıldı. Bu bölümde bu gelişmeleri odağıma alacağım. Ek olarak, kamu kavramının Batı felsefesi ve Doğu'nun kavramları düşünüldüğünde, özellikle ilginç bir yerde durduğunu gözden kaçırmamaya çalışacağım. Böylece bu kavramın Türkiye tarihindeki gelişimine yeni bir açıdan da bakmış olmayı umuyorum. Batı ve Doğu felsefelerini ayıran en önemli çizgi olan bireyin Batı felsefesinin en temel kavramlarından biri olan kamu/kamusallıkla ilişkisinde pekâlâ Doğu felsefesinden "ilham" aldığı söylenebilir.[4] Bireyler arasındaki ilişkinin sadece kaçınılamaz değil aynı zamanda beslenmesi gereken bir ilişki olması ile bu eylemin özgür bir seçim olması arasında önemli bir fark var elbette. Sadece bireysellik değil bireyselliğin kişilerarası ilişkilerden bağımsız ayrı bir kişilerarası ilişki temeli olmasının belki de özeti olan özgürlüğün altını daha çok çizebilmek için, kamusallık söz konusu olduğunda bu ayrışmayı daha iyi anlayabilmek gerekiyor. Bu mesele kamusallık maddesinin sınırlarından daha öteye geçse de şimdilik bu konuda bir literatür değerlendirmesi ve yansımalarını da olabildiğince metne dahil etmeye çalışacağım.

Antik Yunan'daki kamusallığı[5] ya da *bios politikos*'u, evet Doğu ve Batı felsefeleri arasında birbirinden beslenen[6] ve nosyonu temellendiren ama sonuçta tarihsel olarak ayrı bir gerçekliğe tekabül eden, yine de bu coğrafyayla da doğrudan ilgili bir kavram dünyası olarak konumlarsak, kamusallık kavramının 18. yüzyıldan itibaren günümüzdeki anlamını alması hikâyesinde dışlanan iki nosyonun din ve kadınlar olduğunu görüyoruz. Antik Yunan'dakinden farklı olarak alt sınıflar bu modern gelişmede merkezi bir yer oynasa ve daha sonra kadınların ve hatta yeni yeni dinin de dahlini getirecek olsa da herhalde en önemli ortak payda kadınların

4. Ulrich Schimmack, Shigehiro Oishi ve Ed Diener, "Cultural influences on the relation between pleasant emotions and unpleasant emotions: Asian dialectic philosophies or individualism-collectivism?", *Cognition and Emotion* 16, sy. 6 (2002): 705-719. Birey konusunun, özellikle de Batı ve Doğu felsefesi, bireycilik ve kolektivizmin dinle olan ilişkisi bağlamında bilişsel psikolojide yeni bir dönüm noktası hâline gelmiş olması da ayrıca dikkate değer. Adam B. Cohen, Michael Shengtao ve Jacob Mille, "Religion and Culture: Individualism and Collectivism in the East and West," *Journal of Cross-Cultural Psychology* 47, sy. 9 (2016): 1236-1249; E.E. Sampson, "Reinterpreting individualism and collectivism: Their religious roots and monologic versus dialogic person–other relationship," *American Psychologist* 55, sy. 12 (2000): 1425-1432.

5. Kamusallığı oluşturan bir nosyon olarak arkadaşlık için bkz. Seray Kumlu, "Siyasal Bir Kategori Olarak Dostluk" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2023).

6. Kamusallık kavramı üzerindeki doğu felsefesi etkileri gerçekten üzerine çok az çalışılmış ve çalışmaya değer bir alan olarak ortaya çıkıyor. A.L. Macfie (ed.), *Eastern Influences on Western Philosophy: A Reader* (Edinburgh University Press, 2003). Bu kitapta özellikle Basil Guy'ın "Voltaire, Sinophile" makalesine dikkat çekmek isterim. Yine Basil Guy'ın "The French Image of China Before and After Voltaire," *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 21 (Geneva, 1963)'ni de eklemek isterim.

dışlanmasıydı bu başlangıç momentlerinde.[7] Kamusal alan da her ne kadar isminin önerdiği şekliyle bir alan değil aynı zamanda bir mekânsal soyutlama da olsa, tam soyutlanamadığı mekân ve toplumsallık, bu kavramın farklı dönemlerdeki farklı anlamlarının irdelenmesinde önemli nirengi noktaları oluşturmaktadır. Toplumsal cinsiyet ilişkilerine, bir yandan çoğu teorisyen tarafından "özel alan" denen kamusal alandan da muallak, tanımlanmamış alana dair bir dünya gibi davranılsa da "Özel olan politiktir" mottosunun da önerdiği gibi bu ilişkiler kamusal alanın da önemli bir parçasını, bu modern hikâyenin ta en başından beri oluşturmaktadır. Günümüzde şehir/*polis*'teki kamusal mekânların kadınlarca kullanılmasına dair araştırmalar bu hikâyeyi daha anlaşılır hâle getirmekte ve toplumsal ve siyasal ilişkileri anlamada bize yeni olanaklar sağlamaktadır. Özellikle Türkiye'nin başkenti Ankara örneğinde yapılan araştırmalar, devlet nosyonuyla kamusallığın örtüşmesi bahsine de yeni derinlikler getirir.[8] Dışarıda kalanlardan küçük bir kısmı olan ama farklı olarak kamusallığın oluşum süreçlerinde merkezde duran şehirli ve eğitimli kadınların kamusallığın oluşumunda ve dönüşümündeki rolleri önümüzdeki yıllarda da çalışılmaya devam edilecek bir konu olarak ön plana çıkıyor. Osmanlı'dan cumhuriyet dönemine bu topraklarda kadınların büyük katkısıyla gelişen yardım dernekleri ve bu derneklerin işaret ettiği kızların eğitimi konusunda özellikle modern devletle örtüşen ve örtüşmeyen tüm yönleriyle zuhur eden kamusallık tipinin gündelik siyasete yansımasına ve bu yansımanın kavramın soyut niteliğine olan katkısına da ilerleyen bölümlerde değinerek bu yazının amacına ulaşmasını umuyorum. Habermas'ın İngiltere, Fransa ve Almanya'da yaptığı, kamusallık kavramının dönüşümünün dildeki evrimini ele alan bir çalışmayı Türkiye'de yapan olmasa da[9] kavramın yakın dönem kullanımı ve bu kullanıma arka plan oluşturacak tarihsel gelişmeler ışığında bir harita çizmeye çalışacağım.

---

7. Kavramın tarihselliğine ve bu tarihselliğine uygun olarak dönüşümüne 2009 tarihli makalemde de değinmiştim, burada da değineceğim, ama kamu kavramını tarihsel ve hem de felsefi çerçeveleri içinde inceleyen güzel bir makale için bkz. Nazile Kalaycı, "Farklılıkların Temsili Sorunu ve Kamusal Alan," *Amme İdaresi Dergisi* 46, sy. 4 (Aralık 2013): 1-25. Ayrıca bkz. Ömer Çaha, "İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusala Dönüşümü", *Doğu Batı*, sy. 5, Kamusal Alan Özel Sayısı (2004): 81-103; Gülnur A. Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx* (İstanbul: Belge Yay., 2003); Filiz Ç. Zabcı, "Siyasal Kuramda Kamusal Alan Sorunsalı: Habermas ve Arendt" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997).

8. Elif E. Akşit, "Osmanlı İmparatorluğunda Kızların Eğitimi ve Özel Alan Kamusal Alan Dinamikleri," *Prof. Dr. Yahya Akyüz'e Armağan Kitabı* içinde, der. Cemil Öztürk (Ankara: Pagem Akademi, 2011), 157-166; Selda Tuncer, "Dışarı Çıkmak: Özelden Kamusala Feminist Bir Saha Hikâyesi," *Moment Dergi* 2, sy. 2 (2015): 30-58.

9. Kore için güzel bir örneği için bkz. Jeong-Woo Koo, "The Origins of the Public Sphere and Civil Society: Private Academies and Petitions in Korea, 1506-1800," *Social Science History* 31, sy. 3 (2007): 381-409.

KAMUSALLIK KAVRAMININ ORTAYA ÇIKIŞI

Türkiye'de, Habermas'ın *Öffentlichkeit* olarak kullandığı kavram hem daha doğrudan bir şekilde kamusallık ve hem de İngilizcedeki *public sphere*'in karşılığı olarak "kamusal alan" diye kullanılıyor. Habermas'ın 1962'de yazdığı kitabı 1989'da İngilizceye çeviren Thomas Burger, Fransızcasıyla aynı olan *publicity*'den ziyade *public space*'le karşılamış bu kavramı. Ama İngilizcedeki *sphere* kelimesi de *space* kelimesi de "alan" olarak çevrilebiliyor. *Alan* da *space* gibi, mekânsal olduğu kadar mekânsız da, çünkü hem boş bir alana ve hem de boşluğa işaret ediyor. Ama *sphere*, *space*'ten farklı olarak "atmo/sfer"de olduğu gibi illa su ve topraktan değil hava gibi daha soyut bir maddeden oluşan küreselliklere, dünyalara işaret ediyor. Kamusal alana boşluğu bir mekânsallık olarak eklemlemek tabii Habermas'ın kastettiği soyut anlamına mugayir ama küresel anlamına değil. Ama bu çeviriden kaynaklı eklemlenme deneyimden arındırılmışlık olarak düşünülebilecek bir kamusal alan tahayyülünden daha avantajlı da olabilir.

OSMANLI TARİHSEL DÖNÜŞÜMÜNDE KAMUSALLIĞIN YERİ

Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'de özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılda yaşanan modernleşme süreçleri kadınları ve köylüleri eğitimle bir dönüşüme ve belki de yeni kurulan soyut bir alana dahil etmenin en önemli aracıydı. Zira mesela Fransa'da kamusal alanın ortaya çıkışı gibi anlarda kadınlar bir yandan kamusallığın oluşum süreçlerinin göbeğinde dururken, diğer yandan da soyutlandığı anda dışında kalanlardı. Bu kamusallığı, dışarıda kalışlarıyla kuranlardı belki de. Benim eğitim tarihi ve siyasetin cinsiyetini oluşturması eksenindeki araştırmalarım[10] dolayısıyla hem Osmanlı İmparatorluğu hem de Türkiye için seçtiğim evren, üzerinde özellikle durulan dönemin evrensel niteliği itibariyle devletin biçimlediği kamusallığı ve bu politikalardaki dönüşümleri merkeze alıyor. Bunu da eğitim politikalarındaki dönüşümler yansıtıyor. Tabii bu meselelerin derinliğine takip eden başlıklarda girmeden önce temel bir soruyu bir kez daha sormak gerekiyor: Osmanlı İmparatorluğu'nda Avrupa'dakine benzer bir kamusal alan mı oluşmuştu; birbirlerinden tamamen farklılar mıydı yoksa bu iki durum arasında bir durum mu söz konusuydu? Yakın zamanda kaybettiğimiz hocam Rifa'at Abou El Haj[11] çok fazla eser vermese de özellikle neo-Oryantalizm

10. Akşit, "Osmanlı İmparatorluğunda Kızların Eğitimi"

11. R.A. Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Oktay Özel ve Canay Şahin (Ankara: İmge Kitabevi, 2000).

konulu çalışmalarında Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa deneyiminden farklılığı üzerine bina olan çalışmaları eleştirmeye odaklanmıştı. Osmanlı'da kamusal alanla ilgili en yeni çalışma da onun yazdıklarını doğrular nitelikte.[12]

BURJUVAZİNİN ORTAYA ÇIKIŞI VE MODERN DEVLET KAVRAMIYLA İLİŞKİSİ

Ben de kamu kavramın dönüşümüyle ilgilenirken farklılıklardan çok paralelliklerin üzerinden gittim. 19. yüzyıl bu kavramının günümüzde kullanıldığı gibi devlet anlamı kazanmasının gerçekleştiği dönem oldu. O zamanlar yaygın olarak kullanılan "amme" ve "umum" ve Türkçeye Tunguzcadan geçen, Yunus Emre'nin "Adımız miskindir bizim/Düşmanımız kindir bizim/Biz kimseye kin tutmayız/Kamu âlem birdir bize" dörtlüğünde ve başka yerlerdeki bir-çok anlamındaki kamu kelimesi de devletle ilgili bir anlam kazanıyor bu dönemde: Derlemek toplamak anlamına gelen "kamu"-mak, "her", "tüm", "hep" gibi anlamlarda kullanılan terime, gelişmelerin farkında bir Osmanlı aydını olan Şemseddin Sami düveli, yani devletle ilgili anlamı da ekliyordu.[13]

Osmanlı arşivlerinde "menafii-i umumiye" ve "menfaat-i umumiye" (kamu menfaati) gibi ifadelerle yansı bulan kamu kavramı, "umum" ile beraber ama daha sınırlı bir şekilde kullanılan "amme" kelimesiyle beraber uzun 19. yüzyılın ikinci yarısına damgasını vurdu.[14] Tanzimat döneminden itibaren toplumda, devletin yardım eden ve meşruluk sağlayan, vatandaşın daha fazla içinde olduğu bir-çokluk olarak düşünülebileceği fikri uyanıyordu. Bu formül hem devletin kendi gücünü çoğaltabileceği hem de vatandaşlık fikrinin ve vatandaşın var olabileceği bir alan olarak kamusallığı mümkün kılıyordu. Ama bu formülün hayata geçmesi için geçmişle ilişkinin ve aidiyetlerin de yeniden düşünülmesi gerekiyordu.

Bu imkânların peşinde, yakın geçmişle mesafelenmek Tanzimat dönemi zihniyetlerine de onların eleştirisine de damgasını vurdu. Bu mesafelenme Fransız Devrimi fikrini mümkün kılan *ancienne régime* etiketi aracılığıyla geçmişin en azından teorik olarak tamamen geride kalmış ilan edilmesine dayanıyordu. 19. yüzyıl Osmanlı'sı bu anlamda bu fikrin daha devletçi bir şekilde şekillenmesine sahne oldu. Bu mesafelenişin en doğrudan yolu kadınlardan geçiyordu.

---

12. Aslıhan Gürbüzel, *Taming the Messiah: The formation of an Ottoman political public sphere, 1600–1700* (Oakland, California: University of California Press, 2023).

13. Akşit, "Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'de Kamusallık Kavramının Dönüşümü"; Sevan Nişanyan, Sözlerin Soyağacı-Etimolojik Sözlük, http://Www.Nisanyansozluk.Com/Search.Asp?W=-Kamu", 2008; Kaşgarlı Mahmud, *Divan-ı Lügat't-Türk* (İstanbul: Amire Matbaası, 1333); Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki* (Dersaadet: İkdam Matbaası, 1317).

14. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), HR.HMŞ.İŞO. 173/25, 22/Ra/1307; DH.MKT. 280/45, 09/Ra/1312; Y..PRK.HR. 23/43, 21/N /1314; A.MKT.UM. 423/9, 09/S /1277.

TANZİMAT SONRASI EĞİTİM YOLUYLA KURUMSALLAŞMASI VE DEVLETLE BÜTÜNLEŞMESİ

Tanzimat döneminden itibaren takip edebildiğimiz kadarıyla kadınlar Osmanlı İmparatorluğu'nda da Fransız devrimini yaratan momentin "salon"larla –ya da bir siyasallık kategorisi olarak eylemliliği taşıyan dişil "doğurucu emek"le–[15] doğduğu gibi beraber çay içmek için bir araya geldiklerinde yeni meseleler konuşmaya başladılar.[16] Bu yeni konuların göbeğinde eğitim yer alıyordu. Sistematik eğitimin kamusallaşması, yani devlet desteğiyle seçkin evlerden çıkıp okullara taşınması kavramın da yaygınlaşması anlamına geliyordu. Her ne kadar Habermas'ın üç ülkede yaptığı gibi kavramın eğitim metinlerinde ve hukuk metinlerindeki evrimini Türkiye'de tam olarak gösteren bir çalışma halihazırda bulunmasa da daha sonra hukuki metinlerden ve ders kitaplarından, yapılabilecek bu çeşit çalışmalara arka plan oluşturması açısından eğitim sürecini ve arka planındaki dernek-dergi ikilisini göz önünde bulundurarak kavramın evrimi değerlendirilebilir.

Eğitimin kamulaşması süreçleri sonucu daha önce ev içi eğitim vesilesiyle öğrenilen Arapça, Farsça gibi dillerin yanına Fransızca, İngilizce; ut gibi müzik aletlerinin yanına piyano; hatta tarihin yanına matematik gelmeye başlamıştı.[17] Böylece, sadece harem-i hümayunun değil evlerdeki haremlerin yapısı hürriyet fikriyle değişmeye başlıyor, kamusal alan ironik bir şekilde evlerin içinden geçen bir eksen çerçevesinde oluşuyordu. Harem ve ev içi eğitim modellerini devralan sanayi mektepleri özel eğitimi kamusal eğitime dönüştürürken, giderek artan sayılarda kadın ve erkeğin eğitimini ve çalışma yaşamına dahlini sağlayacaklardı.[18] Kamu kavramı bu kurumların bizzat içinde oluşuyordu.

Aynı zamanda, 18. yüzyıldan itibaren kurulan askeri, idari ve tıbbi okullarda da yeni eğitim anlayışları yeşeriyordu. Giderek daha fazla sayıda kız ve erkek çocuğu evlerinden uzaklaşırken okula ve öğretmenler aracılığıyla okul kurucularına bağlayan kamusal eğitim 1869'dan itibaren hız kazandı. Okullar doğrudan devlet tarafından olduğu gibi devletin de yakından takip ettiği dernekler tarafından da kuruluyordu. Mithat Paşa'nın karısı, Enver Paşa'nın karısı, Ahmet Cevdet Paşa'nın kızları Emine Semiye ve Fatma Aliye Hanımlar gibi devletle bir yandan doğrudan akrabalık yoluyla ilişkili, öte yandan da bağımsız kadınlar gibi seçkinler aracılığıyla

15. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu* (İstanbul: İletişim Yay., 2003), 68, 37; Fatmagül Berktay, "Heidegger ve Arendt'te Özgürlük: Bir Kesişme Noktası", *Defter* 42 (2001): 25-37.
16. S.D. Kale, "Women, Salons, and the State in the Aftermath of the French Revolution," *Journal of Women's History: Women and the State* 13, sy. 4 (2002): 54-80.
17. E.E. Akşit, *Kızların Sessizliği* (İstanbul: İletişim Yay., 2005).
18. Akşit, *Kızların Sessizliği*, 92-96.

Osmanlı'ya özgü bir kamusallık da meydana gelmiş oldu.[19] Terbiye-i umumiyenin bu yeni failleri okul açmayı, eskilerini tamir ettirmeyi önemsiyorlardı.[20] İttihat ve Terakki yaygın olarak düşünüldüğü gibi özellikle askeri faaliyetlerinin değil bu gibi dernek-okul-dergi faaliyetlerinin de sayesinde bildiğimiz şeklini almış oldu.[21]

I. Meşrutiyet'te dernekler, devlet, vatandaş ve kamusallık meselesi Arapça "onlar" anlamına gelen *hum* zamiri etrafında tartışıldı.[22] Onlara oy veren, onlarca temsil edilenlerin failliği nereye kadardı? Vekiller seçilmişliklerinin gölgeleyemediği hatta muhtemelen yeni olmasından kaynaklanan seçkinci bir tavırla, "onlar"ı bir yandan kendilerinden aşağı görüyor ama bir yandan da tartışacak kadar ciddiye alıyorlardı. II. Abdülhamid meclisi kapattığında vekiller bir süre (uzunca bir süre, otuz yıl) olmayacak olsa da dernekler kısmen baki kaldı. Kamusal bir temel mesele olan yardım faaliyetlerini devletle bütünleştiren böylece II. Abdülhamid olmuş oldu.[23] 1912-13 Balkan Savaşları sırasında genişleyen Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti Hanımlar Heyet-i Merkeziyesi de bu kamusal *plexus*'un sivil bir parçası oldu. Enver Paşa'nın eşi Naciye Sultan tarafından 1916'da kurulan Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyeti ise bu ağın sosyoekonomik ayağını oluşturuyordu.[24]

Hem sosyoekonomik hem eğitime yönelik en önemli kurumlardan biri Midhat Paşa'nın kurduğu sanayi mektepleri olmuştu. 1868'den itibaren yaygınlaşan ve büyüyen, cumhuriyet dönemine de taşınacak olan bu fabrika-okullarda hem kızlar hem erkekler rüştiye derslerine ek olarak iş dersleri de görürken halk ve devlet arasında yeni kamusal bağlar da oluşturmaya başlamışlardı.[25] İttihat ve Terakki Cemiyeti 1908 sonrası sanayi mekteplerini devralırken hayırsever derneklerin devletle bütünleşmesini de sağlamış olacaktı. Habermas'ın tanımladığı anlamda kamusal alanın dağılışı süreci Osmanlı İmparatorluğu'nda bu noktada gerçekleşiyordu. Kamusallık sırayla önce Tanzimatçı, sonra Meşrutiyetçi ve İttihatçı seçkinlerin birliği

---

19. 1876'da Midhat Paşa'nın eşi, Paşa'nın kurduğu kız sanayi mekteplerinin de ilişkide bulunduğu askeriye ağları çerçevesinde, yaralı askerlere yardım için bir cemiyet kurdu. Bunu 1887 tarihli, Hıristiyan kadınlardan müteşekkil Beyne al-Nas Fukaraperver Uhuvveti, 1897'de Aliye'nin kurduğu bir cemiyet ve 1898'de de Emine Semiye'nin Şefkat-i Nisvan'ı izledi (Fatma Aliye ve Mahmut Esat, *Çok Eşlilik/ Taaddüd-i Zevcât*, ed. Firdevs Cambaz [İstanbul: Hece Yay., 2007]; N. Özbek, "Philanthropic Activity, Ottoman Patriotism, And The Hamidian Regime, 1876-1909," *Int. J. Middle East Stud* 37 [2005]: 63, 67).

20. BOA, Y.PRK. 26/78, 1310; Özbek, "Philanthropic Activity, Ottoman Patriotism...", 61.

21. O.N. Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1941), 382; N. Özbek, "Defining The Public Sphere During The Late Ottoman Empire: War, Mass Mobilization And The Young Turk Regime (1908-18)," *Middle Eastern Studies* 43, sy. 5 (2007): 796.

22. C. Oktay, *Hum Zamirinin Serencamı* (İstanbul: Bağlam Yay., 1991).

23. Özbek, "Philanthropic Activity, Ottoman Patriotism...", 56, 57, 72.

24. T. Özkiper Oktar, *Osmanlı Toplumunda Kadının Çalışma Yaşamı: Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyeti* (İstanbul: Bilim Teknik Yay., 1998), 103.

25. İyilik yapma iktidarı için bkz. J. Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar (İstanbul: İletişim Yay., 2000), 196; Abdülhamid'in stili için bkz. Özbek, "Philanthropic Activity, Ottoman Patriotism...", 59-81; sanayi mekteplerini devralış için bkz. Akşit, *Kızların Sessizliği*.

olan ailelerce yaratılmış ama başta bu ailelerin de yer aldığı eğitim kurumları aracılığıyla devletle eşanlamlı hâle gelmeye başlamış, İttihat ve Terakki iktidarıyla bu bütünleşme bir anlamda tamamlanmıştı.

Devletle örtüşen bu kamunun oluşumu sağlayan en önemli faktörlerden biri de kuşkusuz, eğitimin sadece yeni bir vatandaş tipini değil bizzat devlet kadrolarını yetiştirmesiydi ve İttihat ve Terakki de askeriyedeki alaylı-mektepli çatışmasında mekteplilerin bir zaferiydi. Galatasaray (Mekteb-i Sultani) ve bilhassa cumhuriyetin kurucu unsurlarından birisi olacak olan Mülkiye bu sürecin en önemli mekânlarındandı. Galatasaray'ın toplumsal etkisi olduğu kadar kamusal alan üzerindeki etkisinin de sınırlı olduğu kısmen Bernard daha çok da 70'lerde Szyliowicz tarafından dile getirilmişti. Szyliowicz'e göre Galatasaray mezunları 1920'lerden itibaren Mülkiye'ye gittikleri oranda ancak etkili olmuşlardı.[26] Cevdet Paşa her ne kadar bu kurumun ilk yıllardaki gelişimini yeterince etkili bulmayıp müdahale etse de bu müdahalesi Mülkiye'de tecrübe ile kamu yönetiminin birleştirilmesiyle başarının sağlanmasına yol açmıştı. Böylece, yakın zamana kadar giderek daha fazla Mülkiyeli devlet kademelerinde yer almaya başlamıştı.[27] Mülkiye öğrencilerinin çoğu ayan, eşraf, bey, efendi, paşa çocuğu ise de dörtte biri taşradan, mesela özellikle Antalya İbradı gibi belli yerlerden gelen öğrencilerdi ve bu grup derslerde ve önemli kademelere gelmekte daha dirayetliydi. Yani yeni bir kamusallık mantığının eğitimin verildiği ve uygulamasının yapıldığı bu okul, Abdülhamid ve II. Meşrutiyet dönemlerinde kamusallığın toplumsallık boyutunu da karşılamaya başlıyordu.[28] Ama 1940'lara kadar kadınlar bu sürece dahil olmadıkları gibi daha uzun seneler görevlendirmelerde de geride kalacaklardı.[29] Kamusallık çemberinin Türkiye Cumhuriyeti'nde köy enstitülerine uzanan genişlemesinde kadınların dahli hep sorunlu olmuştu. Bu süreçte yeni vatandaşlık anlayışları yerleşirken doğum anından devşirilen hayat yeni iktidar biçimlerinin dayanağıydı. Ne var ki kadınların dışarıda bırakılmasıyla sağlanan yeni biz tanımları, kadınların içinde bulunduğu ilişkiler ağlarına yönelik bilinçli özensizlikle de perçinleniyordu.

---

26. Lewis'ten akt. J.S. Szyliowicz, "Elite Recruitment in Turkey: The Role Of The Mulkiye," *World Politics* 23, sy. 3 (1971): 376-377, 386, 389.

27. Szyliowicz, "Elite Recruitment in Turkey...", 385-386; C. Emre, *Yönetim Bilimi Yazıları* (Ankara: İmaj Yay., 2003), 10, 30.

28. C.H. Dodd, "The Social And Educational Background Of Turkish Officials," *Middle Eastern Studies* 1, sy. 3 (1965): 274; J.S. Szyliowicz, "Elite Recruitment in Turkey: The Role of The Mulkiye," *World Politics* 23, sy. 3 (1971): 380-388, 397.

29. *Yetiştik Çünkü Biz. Belgesel.* http: //www.candundar.com.tr/index.php?did=17#this, 2006. Can Dündar'ın belgeselinde Feriha Ayata, Türkiye'nin ilk kadın emniyet müdürü ve Mülkiye'nin 1940'larda ilk kız öğrencisi olduğu geçiyor. Hakkında başka hiçbir bilgi yok. Hatta belgeselde ismi Fehriye olarak geçiyor ve çok kısa, Şükrü Saracoğlu'yla dans etmesi üstüne bir anekdot var sadece. Ama daha sonra hızlıca kadın öğrenci sayısı artacaktı.

EĞİTİM

Osmanlı İmparatorluğu bağlamında kamusallığın oluşumunun tanımlanmasında başı çeken alanlar olan dernek-dergi-okul-fabrika-parti beşlisinin kadınlar yoluyla kamusallığın eviçlerine de sirayet etmesini sağladığını söylemiştim. Devletin kamusallığı devralışının tamamlanması Türkiye Cumhuriyeti tecrübesiyle mümkün oldu. Cumhuriyetin ilanı I. Meşrutiyet'ten beri resmi olarak tartışılan "onlar"ın yönetime resmen dahli anlamına geliyordu ama bu dahil oluş kolay olmayacaktı. Cumhuriyetin yeni yüzü olan kadınların "onlar"a dahil oluşu belki daha da problemliydi. Şehirli ve eğitimli kadınlar daha önce sanayi mektepleri gibi okullarla ve bunlarla bağlantılı yardım dernekleri üzerinden kamusal alana ucundan da olsa dahil olurken devrimin verdiği momentumla sınıfsal sınırları da aşındırarak kamusal alanın merkezini zorluyorlardı. Ne var ki ilginç bir şekilde bu okulların yerini alan enstitülerin yeni vurgusu sanayi değil evdi ve kamusal alan fikrinin yönetime aktarılmasının bir dışavurumu olarak gerçekleşen yeni cumhuriyetin ideolojisinin üretim merkezi ev olarak görülüyordu. Bu okulların mezunu olan kadınlar evlerini, bu evlerin elleriyle yaptıkları batılı dekorasyonlarını, çocuklarının üzerine diktikleri batılı kıyafetleri kamuya açarak yeni bir kamusal alanın yaratıcısı da olmuş oldular.

HUKUK

Bu süreçte gerçekleşen dil devrimi kamusal alanın evlere de yayılmasını olduğu gibi kamu sözcüğünün de yayılmasını sağladı. Hem "umum" karşılığı sıfat olarak kullanılmaya ek olarak amme karşılığı ad olarak da kullanılmaya başlanan bu kavram bu yeni niteliğiyle artık halk anlamına da gelmeye başladı.[30] Hukuk terimlerinin ve devlet kuruluşlarının isimlerinin Türkçeleştirilmesi bu süreçleri daha da hızlandırdı ve özellikle amme menfaati (kamu yararı) gibi yeni kavramlar bunu mümkün kıldı.[31] Örneğin 19. yüzyıldan beri etkili olan ve kamusal alanı inşa eden cemiyetler yerlerini umumun menfaatine uygun dernekler olarak Kadınlar Birliği, Türk Ocakları, Verem Mücadele Cemiyeti, Türk Tayyare Cemiyeti, Muallim Birlikleri, Himaye-i Etfal Cemiyeti, Türkiye İdman Cemiyetleri İttifakı, Veremle Mücadele Derneği ve Cemiyet-i Tedrisiye-i İslâmiye'ye bıraktı.[32] "Kamu kurum ve kuruluşları" ifadesi harf devrimini

30. Nişanyan, "Sözlerin Soyağacı-Etimolojik Sözlük",; "Kamu," *Tarama Sözlüğü*, TDK, 1969.

31. Başbakanlık Cumhuriyet Arşivleri (BCA) 30..10.0.0/44.284..20, 7/8/1940; 30..1.0.0/76.481..9, 18/3/1957; 30..18.1.2/82.19..10, 18/3/1938; 30..18.1.1/2.31..16, 23/1/1921.

32. BCA 30..18.1.1/14.42..6, 28/6/1925; 30..18.1.1/15.49..12, 5/8/1925; 30..18.1.1/15.49..13, 5/8/1925; 30..18.1.1/12.58..16, 2/12/1924; 30..18.1.1/4.39..3, 26/11/1921; 30..18.1.1/8.47..14, 16/1/1924; 30..18.1.2/7.62..12, 18/12/1929; 30..18.1.2/9.17..19, 2/4/1930; 30..10.0.0/80.526..3, 31/12/1929; 30..10.0.0/117.816..27, 7/7/1930;

müteakiben kurumsallaşırken, bu kurumların birçoğu kapatıldı ya da radikal dönüşümlere uğradı. Kamu kurum ve kuruluşları kamusallığı üstlendi.

Amme hizmeti umumun yönetime katılımını içerir gözükse de ve "onlar"ı hizmet eden değil hizmet edilenler olarak onore etse de bu şekilde dışarıda da bırakmış oluyordu.[33] Amme kudreti muallak bir fail olarak hem idare eden ve hem de idare edilen olmayı içermeye çalışıyordu belki de "amme idaresini tecessüm ve teşehhüt ettiren muhtelif idare hükmü şahıslarının teşkilatı" tanımıyla.[34] 2009'da kamu kavramının serencamı konusu üzerine doğrudan kafa yoran az sayıda yazardan biriydi Onur Karahanoğulları, ülkede pek çok kamu yönetimi bölümü varken hâlâ da öyle. Karahanoğulları'na göre 1933'te *Mukayeseli Hukuk-ı İdare* kitabı yayımlanan Muslihiddin Adil, idare eden ve hem de edilen kamu meselesini, devleti fertlerin yapamayacağı hizmetler için değil yaparlarsa "milli tesanüdün atisi ve mevcudiyeti için tehlike teşkil" edeceği yerde görevlendirdiğini ifade ederek çözmeye çalışmış.[35]

Meclis anlamında kullanılan kamutay kelimesi de kamusal alan fikrinin devletle örtüşmesinin önemli dışavurumlarından birisi. 1935'te "C.H. Partisi Kamutay grubu dün saat 15'te grup başkan oruntağı Erzincan saylavı Saffet Arıkan'ın başkanlığı altında" toplanmış ifadesine rastlanıyor.[36] Kelime sözlükte kayıtlara geçmiş ve bu cümle, kelimenin kullanıldığı yazılı ilk kaynak olarak geçiyor. "+tAy" eki Moğolca kurultay kelimesinden türetilmiş. Türkçede kamusal alan kavramıyla ilişki halindeki kamu, kamu/amme hizmeti/hukuku, kamuoyu, umumi gibi sözcüklerin siyasi kültüre yansımasının analiz edileceği kapsamlı bir hukuki metin taramasının gerekliliğine burada bir kez daha işaret edeyim ama burada da bu noktaya kadar anlattığım gibi "kamusal alan" kavramının bir hukuk terimi olmadığını değil, Demir ve Sesli, dahası kamu/amme hizmeti/hukuku, kamuoyu gibi kavramların bile hukuki kesinlikten yoksun olduğunu ifade ediyorlar.[37] 1950'de çokpartili hayata geçişle birlikte sosyal yaşam alanında küçümsenmeyecek ölçüde bir görüntü farklılaşması yaşandığı söylenebilir. 1950'li yılların başından itibaren başlayan yeni dönemde her biri farklı amaçlarla hareket eden ve adeta birer "çiçek" görünümünde olan sivil toplum unsurları ideolojik kamusalı çok ciddi bir irtifa kaybına uğratmıştır.[38] Siyasal partilerin 1980 sonrası Türkiye'sindeki söylemi "Daha az devlet, daha çok toplum" sloganı etrafında gelişmiştir.

30..10.0.0/80.526..8., 14/8/1930; 30..10.0.0/143.24..5, 8/10/1927; 30..10.0.0/174.205..4, 20/4/1926.

33. BCA 30..10.0.0/144.32..5, 20/10/1928; 30..10.0.0/144.32..8, 26/12/1929; 30..10.0.0/144.32..9, 15/1/1930.

34. O. Karahanoğulları, *Kamu Hizmeti: Kavram ve Hukuksal Rejim* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2002), 96, 97, 107; S. Derbil, "Kamu Hizmeti Nedir?," *AÜHF Dergisi* 7, sy. 3-4 (1950): 28.

35. Muslihiddin Adil s. 18'den alıntılayan Karahanoğulları, *Kamu Hizmeti*, 100.

36. "Kamutay," *Etimoloji Türkçe*, https://www.etimolojiturkce.com/kelime/kamutay, erişim 30.03.2023.

37. Şeyhmus Demir ve Mutlu Sesli, "Türkiye'de Kamusal Alan Kavramlaştırılmasının Muhtevası: Tektiplilik mi, Çoğulculuk mu?," *The Journal of Social Sciences Research* 2, sy. 1 (2007): 273-92.

38. Ömer Çaha, "İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusala Dönüşümü," *Doğu Batı* (1998): 91.

Kamunun kamusallığın aynı anda öznesi ve nesnesi olmasını idrak etme süreçlerinde, 1950'ler itibariyle köylülerin de halk eğitimi ve göç yoluyla bu denkleme dahil olmaya başlamasıyla denklem hem biraz da karışmış ve hem de "onlar" meselesi gerçek bir kapsayıcılığa doğru yol almaya başlamış oldu. Daha yirmi beş sene önce nüfusun yüzde seksenini oluşturan köylüler şehirli kamusallık biçimlerini dönüştürmeye, artık şehirli olmalarıyla yeni cumhuriyetin köy-kent nüfus dengesini de değiştirmeye başlamışlardı. Köy enstitüleri sadece kırdan-kentten gelenlerin değil, farklı etnik kimliklerin de kamusal alana dahlinin farkında olunmasının yolunu açmış oldu.

Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk meclisinde olduğu kadar olmasa da bu sefer şehirlilik ile vatandaşlığın özdeş olduğu bir eğitim dolayımıyla cumhuriyetin kuruluş yıllarında ortaya koyulan kamusallık, böylece 1950'lerden itibaren köylülükle dönüştü ve kadınların kamusallığı meselesiyle birleşerek başörtüsü meselesine taşındı.[39] Şu an inanılmaz belki ama başörtülü kadınların kamusal alana dahil olup olmadığı sorusu *hum* zamirinde olduğu gibi gerçek bir tartışma hâline geldi. Kadınların halkevlerine dahil olması bir yandan teşvik edilirken diğer yandan çocuk bakımı gibi hizmetlerin adeta kamusal alanı yok edeceğinden korkulduğu için, bunun mümkün olmamasıyla halkın kamusal alanın öznesi ve nesnesi olmasının mümkünatının idraki süreçlerine benzer ikilemler yaratmaya zaten devam ediyordu.[40] "Onlar"ın köylüleri de kapsamasıyla dinsellik de kamusallığın bir meselesi hâline geldi.

DEVLETTEN TOPLUMA

Martin Stokes, Zeki Müren'in hikâyesini 1950'lerden sonra toplumsal ve kültürel hayatın kesişiminde görüyor. Hem laikliğin eseri hem de çokpartili hayata geçişin serbestliğinde gerçekleşebilen bu popüler kültür fenomeninde, çelişkileri kapsayabilen, popüler kültürle yüksek kültürü bir araya getirdiği gibi toplumu ve devleti de bir araya getirebilen bir yön saptıyor.[41] Stokes 1992 yılında yayımlanan kitabı *Arabesk Olayı*'nda[42] bu sürecin bir sonraki adımını anlatmıştı.

Çağla Kubilay "İslâmci Söylemde Kamusal Alan Tasavvuru: Devletle Tanımlanan Kamusal Alanın Millete Tahvili ve Kamusal Alanın Reddi" başlıklı makalesinde *Yeni Şafak*, *Yeni Asya*, *Zaman*, *Milli Gazete* ve *Anadolu'da Vakit* gazetelerine

---

39. E. Özdalga, *The Veiling Issue, Official Secularism And Popular Islam İn Modern Turkey: Official Secularism And Popular Islam in Modern Turkey* (Londra: Routledge, 1998).

40. Alexandros Lamprou, *Nation-building in Modern Turkey: The'people's Houses', the State and the Citizen* (Bloomsbury Publishing, 2015); Elifhan Köse, *Sessizliği Söylemek: Dindar Kadın Edebiyatı, Cinsiyet ve Beden* (İstanbul: İletişim Yay., 2014); Elif E. Akşit, "Halk Eğitiminin Başarısı ve Başarısızlığı," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12 (2008): 371-98.

41. Martin Stokes, "Gözü Yaşlı Kamusal Alan: Türkiye'nin Sanat Güneşi Zeki Müren," *Journal* 4, sy. 4 (2015); *Aşk Cumhuriyeti* (İstanbul: Koç Üniversitesi Yay., 2012).

42. M. Stokes. *Arabesk Olayı*, çev. Hale Eryılmaz (İstanbul: İletişim Yay., 1998).

bakarak kamusal alan-devlet özdeşleşmesinin 90'lar itibariyle sorgulanmaya başlandığını ve "milletin alanında" bir nevi hegemonya mücadelesiyle yeni bir kamusal alan tasavvurunun ortaya çıktığını savunuyor.[43]

TERCÜMELER

Başörtüsü tartışması ironik bir şekilde toplumsal katkının meşruiyetini sorgulayan devletin bu katkının önünde halkevleri gibi açarken kapattığı kapıları toplumun açmasıyla sonuçlandı.

Bu tartışmaları tetikleyen Habermas'ın 1962'de yayımlanan kitabı 1989'da İngilizceye çevrildikten sekiz sene sonra 1997 yılında Türkçeye çevrilmişti.[44] O sırada Filiz Çulha Zabcı, "Siyasal Kuramda Kamusal Alan Sorunsalı: Habermas ve Arendt" başlıklı tezini bitirmiş, orada Habermas'ın yaklaşımını enine boyuna değerlendirmişti.[45] Ben 1998'de hem SBF'ye hem de Binghamton'a başladığımda, Habermas ODTÜ Sosyoloji ve kısmen Siyaset Bilimi bölümleri için bir süredir önemliydi. Binghamton'da Rifaat Abou El Haj da kamusal alanın buradaki tarihsel dönüşümünü çok önemsiyordu ve hem onun, önceki bölümlerde sözünü ettiğim kitabı hem de Nadir Özbek'in Osmanlı'da sosyal devlet konusundaki çalışmaları bu ilginin bir ürünü oldu. Cengiz Kırlı'nın kahvehaneler üstüne çalışmaları da bu dönemi kristalleştirdi.[46] Kudret Emiroğlu da bu konulara 2000 itibariyle çoktan girmişti.[47] Bu konuda bir literatür gelişmekteydi ve sonrasında da kamusal alan konusundan çok uzaklaşmadan serpildi.[48]

TOPLUMDA KULLANIMI (ÜNİVERSİTELER, SİVİL TOPLUM, MEDYA)

Kamu yönetimi bölümleriyle siyaset bilimi bölümlerinin hem birbiriyle yan yana hem de kendi içinde ayrışmış yapılarına ve iletişim fakültelerinin desteğine mukabil, kamusallık meselesi kamu yönetiminin siyaset bilimince sorgulanması ve dö-

43. Çağla Kubilay, "İslâmci Söylemde Kamusal Alan Tasavvuru: Devletle Tanımlanan Kamusal Alanın Millete Tahvili ve Kamusal Alanın Reddi," *Alternatif Politika* 1, sy. 3 (2009): 325-62.

44. Şeyhmus Demir ve M. Sesli, "Türkiye'de Kamusal Alan Kavramlaştırılmasının Muhtevası: Tektiplilik mi, Çoğulculuk mu?" *The Journal of Social Sciences Research* 2, sy. 1 (2007): 273-92.

45. Filiz Çulha Zabcı, "Siyasal Kuramda Kamusal Alan Sorunsalı: Habermas ve Arendt" (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997).

46. Cengiz Kırlı, "Kahvehaneler ve Hafiyeler: XIX. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol", *Toplum ve Bilim*, sy. 83 (Kış 1999-2000): 58-77; "Coffeehouses: Public Opinion in the Nineteenth Century Ottoman Empire," *Public Islam and the Common Good* içinde, haz. Armando Salvatore ve Dale F. Eickelman (Leiden: Brill Academic Publishers, 2004).

47. "Trabzon'da XIX. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kahvehane ve Kitabevi Bağlamında Toplumsal Tabakalanma, Kültür ve Siyaset", *Kebikeç*, sy. 10 (2000): 187-222.

48. Özkoçak, "Kamusal Alanın Üretim Sürecinde Erken Modern İstanbul Kahvehaneleri," 19-42; Uğur Kömeçoğlu, "Homo Ludens ve Homo Sapiens Arasında Kamusallık ve Toplumsallık: Osmanlı Kahvehaneleri," *Osmanlı Kahvehaneleri; Mekân, Sosyalleşme* içinde, ed. Ahmet Yaşar (ed.) (İstanbul: Kitap Yay., 2017), 55-90.

nüşmesi anlamına geldi. Özellikle kentleşme literatürüyle mimarlık fakültelerinin ve şehir bölge planlamanın da etkileşimi tamamlamasına sahne olan pek çok eser takip etti, Habermas çevirisini.[49] Belki devlet üniversiteleri bu ikiliğin birbiriyle bütünleşmeye başladığı alanlardıysa da özel üniversiteler ve özellikle de bunların hepsinin hem yazılarıyla parçası olduğu ve hem de bu sayede üniversite içi payelerini artırdığı yayınevleri bu dönüşümün önemli birer parçasıydı. İletişim Yayınları bu konuda başı çekmiş ve Kerem Ünüvar'ın, hemen akabinde Ömer Çaha'nın yazdıklarıyla *Doğu Batı* ve Liberte Yayınları tarafından takip edilmişti (1998).[50] 2000'de Kadir Cangızbay'ın konuyu bir cumhuriyet meselesi olarak tartıştığı *Hiçkimsenin Cumhuriyeti*[51] adlı kitabını ve Cihan Aktaş'ın İslâmcılık ve toplumsal cinsiyeti kamusal alanla ilişkilendirdiği makalesini[52] müteakip, bu konuda en etkili kitap Meral Özbek'in editörlüğünde 2004'te Hil Yayınları'ndan çıkan *Kamusal Alan*, hem dünya hem de Türkiye'de kamusallık konusunda barındırdığı çok sayıda makaleyle mihenk taşı oldu. Özbek'in "Kamusal Alan Kavramının Kamusallaşması ve Kamu Otoritelerinin Kamusal-Özel Alan Söylemleri" başlıklı makalesini daha etraflı tartışacağım. Türkiye'nin yakın tarihindeki başörtüsü tartışmalarının kamusal alan ve anayasa tartışması için merkeziliğine işaret ediyordu.

Yine Meral Özbek'in ÖDP, Erkan Kayılı'nın ve Filiz Koçali'nin Cumartesi Anneleri, Petra Holzer'in Bergama direnişi, Erbay Yucak'ın hâlâ geri dönülen bir mesele olarak depremzede dernekleri ve imece evleri üzerine yazıları; Hakan Koçak'ın sendikalar ve öğrenci hareketi değerlendirmeleri ve feminist yazının da yapı taşları olacak olan Aksu Bora'nın "Kamusal Alan Sahiden 'Kamusal' mı?" ve Pınar Selek'in "Hapishanede Bir Kadın Koğuşu ve Kamusallık" başlıklı makaleleri konunun Türkiye özelinde çok özgün tartışmalarını oluşturdu.[53] Ahmet Çiğdem de

---

49. Bu janranın ilk Habermas çevirisini önceleyen örneği için bkz. Bülent Diken, "Kamusal Yaşam ve Kent," *Birikim*, sy. 97 (1997): 70-78; H. Bülent Kahraman, Fuat Keyman, A. Yaşar Sarıbay ve İlhan Tekeli, *Katılımcı Demokrasi, Kamusal Alan ve Yerel Yönetim* (İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, Wald Yay., 1999). Daha yeni ve erişim, engellilik gibi görece az çalışılmış ama giderek artan konuları çalışan bir örnek için bkz. Nurşen Yılmaz ve Erdal Diktaş, "Kentsel Kamusal Açık Mekânların Engelliler Tarafından Kullanımının Ankara, Çankaya Örneğinde İrdelenmesi," *Journal* (2020): 411-68.

50. Füsun Üstel, "Devlet, Kamusal Alan ve Yurttaşlık," *Birikim*, sy. 93 (1997): 127-135; Tanıl Bora, "Sol Politikanın Dili: Yeni Bir Kamusal Dili," *Birikim*, sy. 110 (1998): 16-19; Kerem Ünüvar, "Osmanlı'da Bir Kamusal Mekân: Kahvehaneler," *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 2, sy. 5 (1998): 193-204; M. Erdoğan, *Demokrasi, Laiklik. Resmi İdeoloji* (Ankara: Liberte Yay., 2000); Fatmagül Berktay, "Heidegger ve Arendt'te Özgürlük: Bir Kesişme Noktası," *Defter* 42 (2001): 25-37; Fuat Keyman, "Kamusal Alan ve Cumhuriyetçi Liberalizm: Türkiye'de Demokrasi Sorunu," *Doğu Batı*, sy. 5 (1998): 57-72; Ferda Keskin, "Kamusal Alan ve Yalın Yaşam," *Doğu Batı*, sy. 5 (1998): 95-100.

51. *Hiçkimsenin Cumhuriyeti* (Ankara: Ütopya Yay., 2000).

52. Cihan Aktaş, "Kamusal Alanda İslâmcı Kadın ve Erkeklerinin Değişimi Üzerine: Bacıdan Bayana," *Birikim*, sy. 137 (2000): 36-47.

53. Özbek, "Kamusal Alan Kavramının Kamusallaşması...", 515-527 ve "Özgürlük ve Dayanışma Partisi

"Kamusal Alan, Kamusal Din ve Kamusal Akıl" başlıklı makalesinde çetrefil din meselesini tartışıyordu.

Konu daha sonra günümüze kadar üniversite dergilerinde tartışılmaya devam etti. Örneğin Şeyhmus Demir ve Mutlu Sesli'nin 2007 tarihli "Türkiye'de Kamusal Alan Kavramlaştırılmasının Muhtevası: Tektiplilik mi, Çoğulculuk mu?" makalesi[54] yine kavramın Türkiye örneğinde enine boyuna izinin sürüldüğü bir tartışmasını içeriyordu.[55] Bu literatüre en güncel katkılardan birini Martin Stokes yaptı. Stokes daha sonra yayımlanacak olan *Aşk Cumhuriyeti* kitabına da temel teşkil eden makalesi "Gözü Yaşlı Kamusal Alan: Türkiye'nin Sanat Güneşi Zeki Müren"de eski formlar ve modern duyguların, kontrolcü devletle temas kurmakta zorlandığı kendi kamusal alanını popüler kültür alanında yaratmaya çalışan bir toplumun haritasını çiziyordu.[56] Cumartesi Anneleri, başörtüsü tartışmasının getirdiği kamusallığın kadınlarla var oluşunun yanında, Müslüm Gürses'le toplu acı ritüelleri ekseninde yaralı ve yaralayıcılığı saklanamaz olmuş erkekliklerin anlaşılmasına ve belki de beklenmedik kamusal karşılaşmalar ekseninde iyileşmesine kapılar açıyordu.

DEMEÇ (DEVLET VE TOPLUM ARASINDA: BAŞÖRTÜSÜ TARTIŞMASI)

Habermas'ın Batı Avrupa geleneğinde gözlemlediği kamusal alanda olduğu gibi Osmanlı ve Türkiye'de gelişen "bürokratik yönetim geleneği"[57] de 1945'te çokpartili hayata geçişe kadar kamusallığı kadınlar ve dini dışlayarak kurmuştu. *Hum* zamiri tartışmasında da görüldüğü gibi köylüler ise dışlanacakları bir noktada bile değillerdi. Bu konudaki en analitik tartışma herhalde kamusal alan konusunun yoğun olarak tartışıldığı dönemin sonlarında yer alan Gülsüm Depeli'nin 22 Ekim-16 Kasım 2003 tarihleri arasında *Radikal*, *Cumhuriyet*, *Evrensel*, *Yeni Şafak*, *Zaman*, *Sabah* ve *Hürriyet* gazetelerinde çıkmış olan köşe yazılarını Türkiye'nin özgüllüğünde incelediği ve basın üzerinden Türkiye'de "kamusal alan"ın toplumda nasıl algılandığını değerlen-

---

Üzerine", 341-348; Kayılı, "Çıplak İtaatsizlik Olarak 'Cumartesi Anneleri,", 349-356; Koçali, "Cumartesi Anneleri'nin İnadı," 357-360; Holzer, "Bergama Direniş Hareketi," 361-372; Yucak, "Depremzede Dernekleri: Bir Yerel Örgütlenme Deneyimi," 373-380 ve "İmece Evleri: Depremzedelerin Dayanışma İçinde İs Yapma Deneyimi" 381-385; Çiğdem, "Kamusal Alan, Kamusal Din ve Kamusal Akıl", 501-514; Koçak, "Türkiye'de Sendikalar ve 'Kamu' Anlayışı," 389-394 ve "Karşıt Bir Kamusal Alan Olarak '80'ler Sonrası Öğrenci Hareketi," 589-594; Bora, "Kamusal Alan Sahiden "Kamusal" mı?," 528-538; Selek, "Hapishanede Bir Kadın Koğuşu ve Kamusallık," 595-608; Meral Özbek, ed., *Kamusal Alan* (İstanbul: Hil Yay., 2004).

54. *The Journal of Social Sciences Research* 2, sy. 1 (2007): 273-92.

55. Aynı dönemde başka bir örnek için bkz. Tuba Asra K. Hasdemir ve Mustafa Kemal Coşkun, "Kamusal Alan ve Toplumsal Hareketler,", *AÜSBF Dergisi* 63, sy. 1 (2008): 121-151.

56. *Partisyon Müzik ve Düşünce Dergisi* 4, sy. 4 (2015).

57. Metin Heper, *Bürokratik Yönetim Geleneği* (Ankara: ODTÜ İdari Bilimler Fakültesi Yay., 1974), 31, 51, 122, 165.

dirdiği makalesi oldu.[58] "Basın kamusalı"nda Kemalist söylemin "halk"ı dayanak ya da referans görmediğini bulan Depeli, Müslüman kız öğrencilerle laik seçkinlerin üniversite sınıfları, meclis, televizyon, konser salonları ve sokaklarda karşılaşmasını kamusal vitrinin penceresinin kırılması olarak tanımlıyordu.[59]

Başörtüsü bağlamı 1970'li yıllarda sosyal devletin içermiş olduğu yeni anlamları, kamu kavramının devletten olası kopuşlarının mahiyetini konu dışında bırakıyordu. "80 sonrası" başlığıyla yazılan tezler ve üretilen kitaplar da 70'lerin bu potansiyelini kenarda bırakıp sonrasında gelen baskıcılığın üzerinde durarak 1980'lerden sonra gelen boğucu ortamı anlamaya ve tedavi etmeye yönelik başlangıçlar yaparak da 2000'li yılların başında devletin kamusal alan tanımına dair resmi denebilecek açıklamanın bağlamını da kurmuş oluyor: YÖK Başkanı Teziç'e göre kamusal alan bir parkta polis kimlik kontrolü yaptığında tesettürlü bir kişiyi giysisinden ötürü tanıyamazsa oluşan bir şeydi mesela.[60] Bu tanıma göre kamusal alan gücün en çıplak hâliyle tezahür ettiği yerdi. Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu da bu tanıma, Diyanet'i kamusallığın esas sorumlusu olmaktan çıkarmaya çalışırken aslında merkezine yerleştirdiği bir yazı yazarak katkıda bulundu. Bardakoğlu'na göre kamu hizmeti yapan bu kurum devlet ile kamuoyu arasındaki dengeyi sağlamakla görevliydi. *Muslim World* dergisi için İngilizce olarak yazılan bu yazı, kamu hizmeti aracılığıyla düzenleyerek hizmet etmiş olmak tahayyülünü barındırıyordu.[61]

Bardakoğlu'nun sözleri gücünü halkın kolektif bedeninden alan modern devletin onu arızalı bireylerden kurtarırken hayata sadece tahammül ettiği izlenimini yaratıyordu. Kamusallığı soğurup aslında hiçbir zaman tanımlamayarak temsil sorununu hallederek başörtüsü tartışmalarıyla takip edecek uzun AKP iktidarının zeminini hazırlıyordu. 1945'ten 1952'ye, sonra da 1961'den itibaren, hukuk dilinin sadeleştirilmesi atılımında "amme" ve "umum" kelimeleri yerine de "kamu" kelimesi kullanılmaya başlanırken kamusal alanın nerede başlayıp nerede bittiği, bir mekân mı yoksa bir prensip mi olduğu, yoksa kolluk kuvvetlerinin bedenlerinde mi vuku bulduğu da tartışılıyordu. Böylece kamu ve devletin artık birbirinden ayrılmaya başlaması kadınların temsili yokluklarının sona ermesi demek olmasa da bir önceki bölümde ortaya koyulduğu gibi tartışmanın ağırlıklı olarak kadınlar etrafında dönmesine de engel olmuyordu.[62]

---

58. Gülsüm Depeli, "Basındaki Köşe Yazılarında Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları: Bir Analiz Denemesi," *Kültür ve İletişim* 10 (1), sy. 19 (2007): 9-40.

59. Nilüfer Göle, *İslâmın Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması* (İstanbul: Metis Yay., 2000).

60. Özbek, "Kamusal Alan Kavramının Kamusallaşması" ve *Kamusal Alan*.

61. "The Structure, Mission And Social Function Of The Presidency Of Religious Affairs (PRA)," *The Muslim World* 98 (2008): 176.

62. Aysel Günindi Ersöz, "Özel Alan/Kamusal Alan Dikotomisi: Kadınlığın 'Doğası' ve Kamusal Alandan Dışlanmışlığı," *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 18, sy. 1 (2015): 80-102.

2010'dan sonra kamusal alanın tartışılmasının harı biraz sönümlense de konunun daha detaylı ve sakin tartışmaları yapılmaya devam etti. İnternette irrasyonel ve yıkıcı kamusallık örneği olarak okur tartışmaları,[63] Özbek Köyü'nde 4 Mart 2012'de gerçekleşen taşocağı eyleminin Türkiye'deki kamusal alan tartışmalarına katkısı,[64] açılım sürecinde "Kürt sorunu"nun müzakere ve diyalog yoluyla çözülebileceğine olan inanışın bir dışavurumu olan Akil Adamlar Komisyonu,[65] yemek kanallarının kamu hizmeti yayıncılığı ve kamusal çerçevesinde incelenmesi,[66] bir kamusal alan olarak iş dünyasında kadınlar,[67] kent kıyılarının ve suyun kamusal sanatla dönüşümü ve Antalya-Konyaaltı sahili çerçevesinde yapılan kent mobilyalarının kamusal sanat niteliği bu yazının örnekleri oldu.[68] Arslantepe Sarayı, kaya mezarları, mağaralar gibi mekânlar, seramik, metal, taş formlar ve bu buluntular üzerindeki biçimleri çıkrık, iğ, dokuma tarağı, terazi, dirhem, kapı tokmağı, düven, harman makinesi, yağdanlık gibi etnografik kültür varlıklarını tasarımda tema olarak ele alan, Battalgazi'nin atı Aşkar'a atfen nal izlerini de taşıyan bir kamusal sanat örneğinde Malatya'nın Battalgazi ilçesindeki Çınar Park için tasarlanan özgün seramik pano uygulamasının estetik, kavramsal özellikleri ve tasarım süreciyle ilgili bir çalışma da bence kamusal sanata kayan kamusal alana yaklaşımda farklı janraların bir araya geldiği ilginç bir metin.[69]

63. Haldun Namanlıoğlu, "İnternette Yıkıcı Gemeinschaft: Okuyucu Tartışmalarında Albay Çiçek Olayı," *Selçuk İletişim* 6, sy. 3 (2013): 56-67.

64. Şakir Eşitti ve Mehmet Işık, "Özbek Köyü Taş Ocağı Eyleminin, Habermas'ın Kamusal Alan Kavramlaştırması Bağlamında Değerlendirilmesi," *Journal* 4, sy. 2 (2013): 21.

65. Ekin Kadir Selçuk, "Akil İnsanlar Heyeti, Kamusal Alan ve Demokrasi," *Journal* 4, sy. 1 (2014): 47-65.

66. Cem Kurtçu ve Artun Avcı, "Türkiye'de Kamu Hizmeti Yayıncılığı ile Tematik Yemek Kanalları İlişkisinin Kamusal Alan Bağlamında Değerlendirilmesi," *Journal* 4, sy. 1 (2021): 28-51.

67. Emrah Koparan, "Bir Kamusal Alan Olan İş Dünyasında Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Bağlamında Kadının Varlık Sorunsalı," *Global Journal of Economics and Business Studies* 9, sy. 17 (2020): 55-62.

68. Cemre Kılınç, Mehmet İnceoğlu ve Sema Balçık, "Kent Kıyılarının ve Suyun Kamusal Sanatla Dönüşümü," *ALKÜ Fen Bilimleri Dergisi* 3, sy. 2 (2021): 50-63.

69. Halil Fazıl Ercan, *İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi* 8, sy. 18 (2018): 44-57. Benzeri bir çalışma için bkz. Züleyha Altıntaş, "Kamusal Bir Yaşam Alanı 'Herkes İçin Barış' Heykeli," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5, sy. 4 (2016): 913-21. Eski Valilik binası, Silahtar Mustafa Paşa Kervansarayı, Eski Malatya Ulu Cami, Kömürhan, Çobanoğlu Konağı, Emiroğlu Konağı, Taş Han, Roma Mezar Anıtı, gibi eserler ve eserler üzerindeki motifleri Arslantepe, Cafer Höyük, Köşgerbaba gibi höyüklerde ve sahalarda arkeolojik araştırmalarla tespit edilen bu buluntular tarihle kamusal sanat arasında da ilginç bir bağlantı sağlıyor.

SONUÇ

Özetle bu yazıda, Habermas'ın yaptığı anlamda kamusal alan kavramının farklı tür metinlerindeki evrimini Türkiye'de incelemenin gerekliliğine ve bunu tam olarak yapan bir çalışmanın bulunmadığına işaret etmekle birlikte, böyle bir çalışma bir kavram tarihi metnini de aşacağından, bunu ben de yapmadım. Zaten kavramın Türkiye'de bu şekliyle Habermas'ın çevirisinden önce ama ancak 90'larda itibaren kullanılmaya başlanması bu kavramsal tarihin kısmen medyada, kısmen akademik metinlerde ele alınması anlamına geldi, burada yaptığım da bu oldu. Ama ben de daha sonra belki özellikle hukuki metinlerden ve belki de ders kitaplarından hareketle yapılabilecek çalışmalara zemin oluşturması için Osmanlı'dan itibaren kamusal alan olmasa da kamu kavramının ve eğitim süreçlerinin dernek-dergi ikilisiyle alakalarını kuran bir kavram olarak evriminin izini sürmeye çalıştım. Sadece Türkiye'de değil, tarihsel sürecinde sosyal devletin burjuva kamu alanının açtığı yeri doldurmasıyla giderek kazandığı devlet anlamının ötesinde, hapsolduğumuz toplum ve birey ikiliklerinden bir kaçış olarak 1990'larda özellikle başörtüsü tartışmaları ve Cumartesi Anneleri gibi kadınların kamusal alanda etkili varoluşları üzerine Türkiye'de yeniden gündeme gelen kamusallık kavramı, yer yer de bu ikiliklerin içine saplanılan bir konu oldu. Kadınların kamusal varlığı hâlâ, belki de kavramların özellikle onları dışarıda tutarak inşa edilmiş olması sebebiyle zor tanımlanıyor. 2009'da yazdığım kamusal alan makalesinde de dediğim gibi, kadınlardan arındırılarak kurulan devlet menşeli kamusallık ise aslında çoğu zaman en mahrem olduğunu düşündüğümüz yerlerden geçiyor.

Kamusal alanı yeniden tanımlamanın söz konusu olduğu bu noktada, kavramın tarihselleştirilmesindeki eksiklikler de göze çarpıyor. Günümüz tartışmaları 1925-1950 ve 1950 sonrası dönemin kamusallık bağlamında tarihselleştirmesinin eksik olduğu noktalarda kilitleniyor. Bu döneme ilişkin içeriden çalışmaların, yani 1950 sonrasında kaleme alınan kamu yönetimine ilişkin değerlendirmelerin tarihselleştirerek bu gözle okunması verimli olacaktır. Kısacası ben burada daha çok bu tarihselleştirmeyi toparlayıp belli bir dönüşümü geniş bir zaman diliminde ele alma başlangıcı yapmaya çalışsam da kuşkusuz konu, yeni çalışmaları bekliyor. Günümüz *metaverse*'in de hem yeni bir kültür alanı hem de yeni bir parasallık yaratma teşebbüsü anlamında bir kamusal alan denemesi olması çerçevesinde, gerek buralı kamusallık deneyimleri, gerekse "ev"in kamusal niteliğinin tartışmalara ve geçmişe yönelik incelemelere dahil edilerek gelecek tarihin düşünülmesi elzem gözüküyor.

KAYNAKÇA

Abou-El-Haj, R. A. *Modern Devletin Doğası: 16. yüzyıldan 18. yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Oktay Özel ve Canay Şahin, Ankara: İmge Kitabevi, 2000.

Akşit, E. E. *Kızların Sessizliği*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Akşit, Elif E. "Halk Eğitiminin Başarısı ve Başarısızlığı" *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)* 12 (2008): 371-98 https://doi.org/10.1017/S0145553200013791.

Aktaş, Cihan. "Kamusal Alanda İslâmcı Kadın ve Erkeklerinin Değişimi Üzerine: Bacıdan Bayana'.' *Birikim*, 2000/137:36-47

Akyazıcı Özkoçak, Selma. "Kamusal Alanın Üretim Sürecinde Erken Modern İstanbul Kahvehaneleri." Ahmet Yaşar (ed.) *Osmanlı Kahvehaneleri; Mekân, Sosyalleşme*, İstanbul: Kitap Yayınevi 2017, s. 19-42.

Altıntaş, Züleyha. "Kamusal Bir Yaşam Alanı 'Herkes İçin Barış' Heykeli." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5, sy. 4 (2016): 913-21.

Arendt, H. *İnsanlık Durumu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Bardakoğlu, A. "The Structure, Mission And Social Function Of The Presidency Of Religious Affairs (PRA)." *The Muslim World* 98 (2008): 173–81.

Bernard-Donals, Michael. "Against Publics (Exilic Writing)." *JAC* 28, sy. 1/2 (2008): 29-54.

Berktay, F. "Heidegger Ve Arendt'te Özgürlük: Bir Kesişme Noktası." *Defter* 42 (2001): 25-37.

Bora, Aksu. "Kamusal Alan Sahiden "Kamusal" mı?," Özbek, M., ed. *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil Yayın, 2004, 528-538.

Bora, Tanıl. "Sol Politikanın Dili: Yeni Bir Kamusal Dili," *Birikim*, no. 110, 1998, 16-19.

Çiğdem, Ahmet. "Kamusal Alan, Kamusal Din ve Kamusal Akıl," Özbek, M., ed. *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil Yayın, 2004, 501-514.

Cangızbay, K. *Hiçkimsenin Cumhuriyeti*. Ankara: Ütopya Yayınları, 2000.

Çulha Zabcı, Filiz. "Siyasal Kuramda Kamusal Alan Sorunsalı: Habermas ve Arendt" Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Ünversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

Demir, Şeyhmus ve Sesli, M. "Türkiye'de Kamusal Alan Kavramlaştırılmasının Muhtevası: Tektiplilik mi, Çoğulculuk mu?." *The Journal of Social Sciences Research* 2, sy. 1 (2007): 273-92.

Depeli, Gülsüm. "Basındaki Köşe Yazılarında Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları: Bir Analiz Denemesi". *Kültür İletişim* 10 (1), sy. 19 (2007): 9-40.

Derbil, S. "Kamu Hizmeti Nedir?", *AÜHF Dergisi* 7/3-4 (1950).

Diken, Bülent. "Kamusal Yaşam ve Kent". *Birikim*, sy. 97 (1997): 70-78.

Dodd, C.H. "The Social And Educational Background Of Turkish Officials" *Middle Eastern Studies*

1, sy. 3 (1965): 268-76.

Dündar, C. Yetiştik Çünkü Biz. Belgesel. http: //www.candundar.com.tr/index.php?did=17#this, 2006.

Emiroğlu, Kudret. "Trabzon'da XIX. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kahvehane ve Kitabevi Bağlamında Toplumsal Tabakalanma, Kültür ve Siyaset", *Kebikeç*, 10 (2000), s. 187-222.

Emre, C. *Yönetim Bilimi Yazıları*. Ankara: İmaj Yayınevi, 2003.

Erdoğan, M. *Demokrasi, Laiklik. Resmi ideoloji*. Ankara: Liberte Yayınları, 2000.

Ergin, O.N. *Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1941.

Göle, Nilüfer. *İslâmın Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması*. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.

Günindi Ersöz, Aysel. "Özel Alan / Kamusal Alan Dikotomisi: Kadınlığın 'Doğası' ve Kamusal Alandan Dışlanmışlığı". *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 18, sy. 1 (2015): 80-102.

Gürbüzel, Aslıhan. *Taming the Messiah: The formation of an ottoman political public sphere, 1600–1700*. Oakland, California: University of California Press, 2023.

Fatma Aliye ve Mahmut Esat. *Çok Eşlilik/Taaddüd-İ Zevcât*. Editör Firdevs Cambaz. İstanbul: Hece Yayınları, 2007.

Habermas, J. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000/ *The Structural Transformation Of The Public Sphere: An Inquiry Into A Category Of Bourgeois Society*, çev. Thomas Burger. Cambridge: Mıt Press, 1989.

Hasdemir, Tuba Asra K., Coşkun, Mustafa Kemal,"Kamusal Alan ve Toplumsal Hareketler", *A.Ü.S.B.F. Dergisi* 63/1, 2008, 121-151.

Heper, M. *Bürokratik Yönetim Geleneği*. Ankara: Odtü İdari Bilimler Fakültesi Yayınları, 1974.

Holzer, Petra. "Bergama Direniş Hareketi," Özbek, M., ed. *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil Yayın, 2004, 361-372.

Kahraman, H. Bülent & Keyman, Fuat & Saribay, A. Yaşar & Tekeli, İlhan. *Katılımcı Demokrasi, Kamusal Alan Ve Yerel Yönetim*. İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, Wald Yayını, 1998.

Karahanoğulları, O. *Kamu Hizmeti: Kavram Ve Hukuksal Rejim*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2002.

Kaşgarlı Mahmut. *Divanu Lügat-İt-Türk*. İstanbul: Amire Matbaası, 1333.

Kayılı, Erkan. "Çıplak İtaatsizlik Olarak 'Cumartesi Anneleri," Özbek, M., ed. *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil Yayın, 2004, 349-356.

Keskin, Ferda. "Kamusal Alan ve Yalın Yaşam", *Doğu Batı*,1998/5: 95-100.

Keyman, Fuat. "Kamusal Alan ve Cumhuriyetçi Liberalizm: Türkiye'de Demokrasi Sorunu", *Doğu Batı*, 1998/5: 57-72.

Kırlı, Cengiz. "Kahvehaneler ve Hafiyeler: XIX. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol", *Toplum ve Bilim*, Kış 1999-2000, s. 58-77.

Kırlı, Cengiz. "Coffeehouses: Public Opinion in the Nineteenth Century Ottoman Empire", Armando Salvatore ve Dale F. Eickelman (haz.), *Public Islam and the Common Good*, Brill Academic Publishers, Mayıs 2004.

Koçak, Hakan. "Türkiye'de Sendikalar ve 'Kamu' Anlayışı," Özbek, M., ed. *Kamusal Alan*. İstanbul:

Hil Yayın, 2004, 389-394.

Koçak, Hakan. "Karşıt Bir Kamusal Alan Olarak '80'ler Sonrası Öğrenci Hareketi," Özbek, M., ed. *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil Yayın, 2004, 589-594.

Koçali, Filiz. "Cumartesi Anneleri'nin İnadı," Özbek, M., ed. *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil Yayın, 2004, 357-360.

Koo, Jeong-Woo. "The Origins of the Public Sphere and Civil Society: Private Academies and Petitions in Korea, 1506-1800". *Social Science History* 31, sy. 3 (2007): 381-409.

Koparan, Emrah. "Bir Kamusal Alan Olan İş Dünyasında Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Bağlamında Kadının Varlık Sorunsalı," *Global Journal of Economics and Business Studies*, c. 9, sy. 17, 2020, 55 - 62.

Kömeçoğlu, Uğur. "Homo Ludens ve Homo Sapiens Arasında Kamusallık ve Toplumsallık: Osmanlı Kahvehaneleri" Ahmet Yaşar (ed.) *Osmanlı Kahvehaneleri; Mekân, Sosyalleşme*, İstanbul: Kitap yayınevi 2017, s. 55-90.

Köse, Elifhan. *Sessizliği söylemek: dindar kadın edebiyatı, cinsiyet ve beden*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Kubilay, Çağla. "İslâmci Söylemde Kamusal Alan Tasavvuru: Devletle Tanımlanan Kamusal Alanın Millete Tahvili ve Kamusal Alanın Reddi". *Alternatif Politika* 1, sy. 3 (2009): 325-62.

Kurtçu, Cem ve Artun Avcı. "Türkiye'de Kamu Hizmeti Yayıncılığı ile Tematik Yemek Kanalları İlişkisinin Kamusal Alan Bağlamında Değerlendirilmesi". *Journal* 4, sy. 1 (2021): 28-51.

Lamprou, Alexandros. *Nation-building in Modern Turkey: The'people's Houses', the State and the Citizen*. Bloomsbury Publishing, 2015.

Nişanyan, S. "Sözlerin Soyağacı - Etimolojik Sözlük", http://Www.Nisanyansozluk.Com/Search.Asp?W=Kamu", 2008.

Oktay, C. *Hum Zamirinin Serencamı*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1991.

Özbek, M., ed. *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil Yayın, 2004.

Özbek, M. "Giriş; Kamusal Alanın Sınırlan". *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil Yayın, 2004.

Özbek, Meral. "Kamusal Alan Kavramının Kamusallaşması ve Kamu Otoritelerinin Kamusal-Özel Alan Söylemleri," Özbek, M., ed. *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil Yayın, 2004, 515-527.

Özbek, Meral. "Özgürlük Ve Dayanışma Partisi Üzerine," Özbek, M., ed. *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil Yayın, 2004, 341-348.

Özbek, N. "Defining The Public Sphere During The Late Ottoman Empire: War, Mass Mobilization And The Young Turk Regime (1908-18)". *Middle Eastern Studies* 43, sy. 5 (2007): 795-809.

Özbek, N. "Philanthropic Activity, Ottoman Patriotism, And The Hamidian Regime, 1876–1909". *Int. J. Middle East Stud* 37 (2005): 59-81.

Özdalga, E. *The Veiling Issue, Official Secularism And Popular Islam İn Modern Turkey: Official Secularism And Popular Islam İn Modern Turkey*. London: Routledge, 1998.

Selçuk, Ekin Kadir. "Akil İnsanlar Heyeti, Kamusal Alan Ve Demokrasi". *Journal* 4, sy. 1 (2014): 47-65.

Selek, Pınar. "Hapishanede Bir Kadın Koğuşu ve Kamusallık," Özbek, M., ed. *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil Yayın, 2004, 595-608.

Stokes, Martin. *Aşk Cumhuriyeti*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012.

Stokes, Martin. "Gözü Yaşlı Kamusal Alan: Türkiye'nin Sanat Güneşi Zeki Müren". *Partisyon Müzik ve Düşünce Dergisi* 4, sy. 4 (2015).

Stokes, Martin. *Arabesk Olayı* çev. Hale Eryılmaz, İletişim Yayınları, 1998.

Szyliowicz, J.S. "Elite Recruitment in Turkey: The Role Of The Mulkiye" *World Politics* 23, sy. 3 (1971): 371-98.

Şemsettin Sami. *Kamus-u Türki*, Dersaadet: İkdam Matbaası, 1317.

Ünüvar, Kerem. "Osmanlı'da Bir Kamusal Mekan: Kahvehaneler". *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 2, sy. 5 (1998): 193-204.

Üstel, Füsun. "Devlet, Kamusal Alan ve Yurttaşlık", *Birikim*, 1997/93 (1997): 127-135.

Yılmaz, Nurşen, ve Erdal Diktaş. "Kentsel Kamusal Açık Mekânların Engelliler Tarafından Kullanımının Ankara, Çankaya Örneğinde İrdelenmesi". *Journal*, 2020, 411-68.

Yucak, Erbay. "Depremzede Dernekleri: Bir Yerel Örgütlenme Deneyimi," Özbek, M., ed. *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil Yayın, 2004, 373-380.

Yucak, Erbay. "İmece Evleri: Depremzedelerin Dayanışma İçinde İş Yapma Deneyimi." Özbek, M., ed. *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil Yayın, 2004, 381-385.

"Kamu," *Tarama Sözlüğü*, TDK, 1969.

"Kamutay," *EtimolojiTürkçe,* https://www.etimolojiturkce.com/kelime/kamutay, erişim 30.3.2023.

OSMANLI'DA TABİİYET: TANZİMAT DÖNEMİ İMPARATORLUK HUKUKUNDA UYRUK KAVRAMI

CENK REYHAN*

* Lisansını Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi'nde tamamladı (1992). Doktorasını, Prof. Dr. Özer Ergenç'in danışmanlığında, Osmanlı'da kapitalizmin kökenleri üzerine yaptığı tez ile Ankara Üniversitesi'nde yaptı (2002). Doçent unvanını, Yeni ve Yakınçağ Tarihi ABD'ndan aldı (2007). Gazi Üniversitesi'nde Yakınçağ Tarihi ABD'nda Doçent (2008) ve Profesör (2014) kadrosunda görev yaptı. Halen, Gazi Üniversitesi'nden ayrılarak 2018 yılında kurulan, Ankara HBV Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Yakınçağ Tarihi ABD'nda öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Çukurova Üniversitesi İİBF, Uluslararası İlişkiler Bölümü (2004-2005) ve Mersin Üniversitesi İİBF Uluslararası İlişkiler Bölümü (Bölüm Başkanı) (2005-2007) kurucu öğretim üyelerindendir. Memleket: Siyaset-Yönetim Dergisi Genel Yayın Yönetmeni ve Tarihyazımı Dergisi Yayın Kurulu üyesidir. Geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemlerine dair kapitalizm, mülki idare ve kamu düzeni, anayasa ve devrim hareketleri, dil ve yapı ilişkisi, yurttaşlık, garbiyatçılık konuları, ayrıca tarihbilim yöntemi üzerine çalışmaları vardır. Yayımlanmış Kitapları: *Osmanlı'da İki Tarz-ı İdare: Merkeziyetçilik - Adem-i Merkeziyetçilik*, Ankara: İmge Yayınları, 2007; *Türkiye'de Liberalizmin Kökenleri: Prens Sabahaddin*, Ankara: İmge Yayınları, 2008; *Osmanlı'da Kapitalizmin Kökenleri: Kent-Kapitalizm İlişkisi Üzerine Tarihsel-Sosyolojik Bir Çözümleme*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008; *Mülkten Ülkeye: Türkiye'de Taşra İdaresinin Dönüşümü (1839-1929)*, (Nizam Önen'le), İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

GİRİŞ

Modern devlet, basitçe ülkesel bir örgütlenmeden ibaret olmayan bir üyelik düzeni, bir vatandaş-yurttaş birliğidir.[1] Kişinin siyasal toplulukla bağı, vatandaşlık sorunuyla ilişkili bir şekilde sivil, siyasal ve sosyal haklar ve görevlerle gerçekleşir. Bu bağ sadece hukukla sınırlı değil, tarihsel referanslarla da ilişkilidir.[2]

Osmanlı "tabiiyet hukuku"nda dönemin terminoloji, dil ve anlam dünyasına göre, bir devlet ile kişi arasında kurulan bağı ve mensubiyeti ifade eden "tabiiyet ilişkisi", Orikağasızade Hasan Sırrı'nın belirttiğine göre:

> *Tâbi ile metbu'un herbirine bir takım hukuk ve vezaif bahş ve tahmil eder. Tâbiin vazifesi devletin yani cemiyetin vazettiği kavanin ahkâmına riayet ve müdafaa-i vatan gibi bir takım hidemat-ı umumiyeye iştirak etmek ve devletin vazifesi de tabiiyetini istihsal eden ve taht-ı tabiiyetinde bulunan efradın bil'l-cümle hukukunu muhafaza ve himaye eylemektir, ki tarafeynden herbirinin şu vazifeleri diğeri için birer hak teşkil eder.*[3]

Tâbi ve metbu ilişkisinde devletin vaz ettiği görevleri toplumun vaz ettiği görevler olarak algılayan ve böylece devleti toplumla özdeşleştiren Orikağasızade Hasan Sırrı'ya göre, taraflar için bu yönüyle "hak" ve "görevler" içeren "tabiiyet", doğuştan ve sonradan kazanılan olmak üzere ikiye ayrılır:

> *Tabiiyet-i asliye, ki herkesin evvel emirde haiz olduğu tabiiyete veyahut mevludatın mahall-i veladetlerine göre tayin olunur; yani tevellüt eden çocuklar ya peder ve maderlerinin mensup oldukları veyahut mülkünde tevellüt ettikleri devlet tebaasından addolunurlar. Bazı devletler de etfalin tabiiyet-i asliyesini tayinde hem ebeveynin sıfat-ı tabiiyetini hem de çocukların mahall-i veladetini nazar-ı itibarla tutarlar. Tabiiyet-i meksube ise zaten mevcut bulunan tabiiyet-i asliyenin ziya'ı ile yerine kaim olan tabiiyet-i cedidedir.*[4]

Konu üzerine Osman Affan'ın ifadesi tabiiyetin kazanılmasına dairdir:

---

1. Rogers Brubaker, Fransa ve Almanya'da Vatandaşlık ve Ulus Ruhu, çev. Vahide Pekel (Ankara: Dost Yay., 2009), 44.
2. Riva Kostoryano, "Alman Birliğini Yeniden Tanımlamak: Milliyetten Vatandaşlığa", Vatandaşlık ve Etnik Çatışma Ulus-Devletin Sorgulanması, haz. Haldun Gülalp, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: Metis Yay., 2007), 36-37.
3. Orikağasızade Hasan Sırrı, "Tabiiyet Hakkında Bazı Mütâlaât ve Kanun-i Osmâni" [1324/1908-1909], Osmanlı Hukukçuları Gözünden Tabiiyet Hukuku içinde, ed. Ahmet Kılıç, trs. Harun Karakaya (Ankara: Adalet Bakanlığı Yay., 2021), 90.
4. Orikağasızade Hasan Sırrı, "Tabiiyet Hakkında Bazı Mütâlaât", 90.

"Her şahsın tevellüdü itibariyle haiz olduğu tabiiyet demek olan tabiiyet-i asliye ya ebeveynin tabiiyeti yahut mahall-i veladet [doğum yeri] ve ikametin tabi olduğu devletin merbutiyeti ile tayin etmektedir."[5]

Suphi Nuri'nin ifadesiyle, hukuksal açıdan vatandaşlık, bir kişinin doğumla kazandığı "asli" ve sonradan kazanılan "müktesep" (kazanılmış) vatandaşlık olmak üzere ikiye ayrılır: 1- Asli tabiiyet: Bir kimsenin doğduğu zamandan itibaren haiz olduğu tabiiyettir. Hak diri doğmakla başlar. 2- Müktesep tabiiyet: Bir kimsenin asli tabiiyetini terkle yeni bir tabiiyete geçmesidir. Bu yeni tabiiyet muhtelif suretlerle elde edilir: a) Telsik usulüyle (adi, fevkalade ve kolaylıklı), b) Kanunun lütfuyla (nikâh), c) Muahedelerle (ilhak-ı erazi), d) Müsaade-i mahsusa ile tabiiyetten çıkma, e) Tabiiyetten ıskat, f) Tekrar asli tabiiyete dönme.[6]

Tanzimat dönemi reformlarında devlet ile kişi arasında nasıl bir tabiiyet-i Osmaniye ilişkisi gelişti ve bu hukuk nasıl bir uyrukluk örneğine karşılık gelir? Bu sorunsala yönelik yürüttüğümüz incelememizde sorun iç hukuk yönünden irdelenecek ve bu yapılırken üç dönem üzerinden ilerlenecektir: 1- Millet sistemi, 2- Tanzimat ve Islahat Fermanları, (1839-1856) 3- Tabiiyet-i Osmaniye Kanunu (1869) ve Kanun-ı Esasi (1876). İncelememizin kapsamı açısından aşağıdaki kavramlar açıklayıcıdır.

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bu kapsamda "tebaa" ve "vatandaş/yurttaş" kavramlarıyla ilişkili olarak "uyrukluk" kavramı hakkında kısa bir açıklama yapmak gerekmektedir. Ünsal'ı izleyerek iki kavram arasındaki fark belirlenebilir:

Salt hukuksal açıdan, uyruk ve yurttaş eşanlamlıdır. Ancak siyasal açıdan uyruk kavramı, geçmişin "tebaa"sı gibi, bireyi devletle ilişkilerinde pasif bir konumda bırakan anlayışa daha yakındır. "Yurttaş" ise sadece devlete karşı ödevlerinin değil, haklarının da bilincinde olarak siyasal yaşama etkin bir biçimde katılabilen aktif bireyi tanımlar. Siyasal hak ve sorumluluklar yurttaşlık kavramının özünü oluşturur, bu bağlamda uyrukla demokrasi arasında zorunlu olmayan, yurttaş ve demokrasi kavramları arasında doğrudan kurulan bir bağ vardır.[7]

---

5. Osman Affan, "Tabiiyet" [1330/1914-1915], Osmanlı Hukukçuları Gözünden Tabiiyet Hukuku içinde, ed. Ahmet Kılıç (Ankara: Adalet Bakanlığı Yay., 2021), 120.
6. Suphi Nuri, "Türk Vatandaşlığı Kanunu", İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası 10, sy. 59 (1932): 1774.
7. Artun Ünsal, "Yurttaşlığın Tarihsel Gelişimi", 75. Yılda Tebaadan Yurttaşa Doğru, ed. Artun Ünsal (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yay., 1998), 4: "Yurttaşın, oy verme, düşün-

Bu açıklama dahilinde, Aybay'ın "İnsan Hakları Açısından 'Vatandaşlık' (Uyrukluk)"[8] başlıklı makalesindeki vurguda vatandaşlık salt hukuki bir anlam taşımakta, konunun siyasal yönü kapsam dışında kalmakta; ayrıca, vatandaşlık ile uyrukluk aynı anlamda kullanılmaktadır. Halbuki Ünsal'ın vurgusuyla, demokrasiyle ilişkisi bakımından uyruk ile demokrasi arasında doğrudan bir bağ yokken, yurttaş ile demokrasi arasında doğrudan bir bağ vardır. Aybay'a göre, Türkçede kullanılan hukuki deyimlerin dört tane olduğunu söyleyebiliriz: tabiiyet, uyrukluk, vatandaşlık, yurttaşlık. Uyrukluğu tabiiyetin, yurttaşlığı da vatandaşlığın özdeş Türkçe karşılıkları olarak kabul edersek, deyimlerin sayısını ikiye indirmiş oluruz.[9] Aybay'ın bu tanımına göre, uyruk ile tabiiyet, vatandaş ile yurttaş aynı anlama gelmektedir. Kamu hukuku bağlamında uyrukluk,[10] devlet ile kişi ilişkisinin monarşik, meşruti ya da demokratik sistemlere göre değişen niteliğini tanımlar. Bu ilişkide uyrukluğun tabiiyet yönü tebaa kavramına ve bununla ilgili kelime grubuna ya da demokratik yönü vatandaş/yurttaş kavramlarına ve bunlarla ilgili kelime grubuna karşılık gelir, ki bunlar farklı dil, anlam ve yapı niteliklerini inşa eder. Aynı bakış açısıyla Osmanağaoğlu, *Türkçe Sözlük*'ten[11] hareketle, "vatandaş ve yurttaş eşanlamlı iki kelime iken tebaa ve uyruğun da eşanlamlı diğer iki kelime olduğu"nun görüldüğünü belirtir.[12] Vatandaş ile yurttaş kelimelerinin eşanlamlı kullanılmasını bir tarafa bırakırsak, uyruk ile tabiiyetin eşanlamlı olduğuna dair bu görüşlere katılmadığımızı belirtmeliyiz.[13] Nitekim adlarının da belirlediği gibi, monarşik yapıdan demokratik yapıya evrim sürecinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Tabiiyet-i Osmaniye Kanunu tebaayı; buna karşılık, Türkiye Cumhuriyeti'nin Türk Vatandaşlık Kanunu vatandaşı muhatap almaktadır. Buna göre, Osmanlı-Türk kamu hukukunda uyrukluğun gelişimi tabiiyetten vatandaşlığa doğru bir tarihsel dönüşüm geçirmektedir.

Yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda, incelememiz "vatandaşlık" kavramı üzerinden yürüyecektir. Bunu yaparken Aybay'ın "Tebaa-i Osmani'den T.C. Yurttaşına Geçiş"[14] başlığını; Ünsal'ın uyruk kavramına dair yasal-anayasal ile siyasal ayrımına yaptığı vurguyu ve Schanapper'in Türkçe çevirisinde "yurttaşlık ve va-

---

cesini açıklama, dine bağlı olma ve örgütlenme gibi temel hak ve özgürlüklere sahip olması ve siyasal yaşama katılım düzeyi, demokrasinin başta gelen ölçülerindendir."

8. Rona Aybay, "İnsan Hakları Açısından "Vatandaşlık" (Uyrukluk)", İnsan Hakları içinde, kolektif (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2000), 179-194.

9. Rona Aybay, Yurttaşlık (Vatandaşlık) Hukuku: Ders Kitabı ve Temel Yasa Metinleri (Ankara: AÜ SBF Basın ve Yayın Yüksek Okulu Basımevi, 1982), 4.

10. Aybay, Yurttaşlık (Vatandaşlık) Hukuku, 10.

11. Türkçe Sözlük (Ankara: TDK Yay., 1981), 772, 831.

12. Cihan Osmanağaoğlu, Tanzimat Dönemi İtibarıyla Osmanlı Tâbiiyyetinin (Vatandaşlığının) Gelişimi (İstanbul: Legal Yay., 2004), 25.

13. Bkz. incelememizde dn. 82-83.

14. Rona Aybay, "Tebaa-i Osmani'den T.C. Yurttaşına Geçişin Neresindeyiz?", 75 Yılda Tebaadan Yurttaşa Doğru içinde, der. Artun Ünsal (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1998), 37-42.

tandaşlık" başlığındaki ayrımı da aklımızda tutacağız.[15] Yine bu açıklamayla ilişkili olarak, her ne kadar 20. yüzyılın yeni kelimelerinden olsa da incelememiz "uyruk" kavramını içerecektir. Buna göre, incelememizde devlet ile kişi ilişkilerinde, seçmiş olduğumuz veri tabanı ve zaman diliminde geç Osmanlı döneminin "tabiiyet" ilişkisi (cumhuriyet döneminin "vatandaşlık" ilişkisinden farklı olarak) "uyrukluk" olarak anlamlandırılacak, bu yapılırken uyrukluğun "toprak bağı ilkesi" ve "kan bağı ilkesi" ile diyalog kurulacaktır.

OSMANLI İMPARATORLUK YAPISINDA TABİİYET: KAVRAM VE KELİME GRUBU

Devlet ile kişi ilişkisinde, Mahmud Fuad "himaye edilen/mahmi" ve "himaye eden/metbu" ilişkisinin sınırlarını belirler. Tebaa/tâbi olanın, nerede olursa olsun, tâbi olunan metbu devlete karşı sahip olduğu himaye hakkına karşılık, devlete karşı görev ve sorumluluklarına değinen Mahmud Fuad'ın ifadesiyle "tabiiyet":

> *Her ferdin bir devletle olan irtibatıdır. Her devlet nezdinde acanib [ecnebiler/yabancılar] ile tebaa beyninde kanunen mevcut olan fark-ı külli ve tebaanın nerede bulunur ise bulunsun devlet-i metbuasına karşı haiz bulunduğu hakk-ı mahmiyeti ve mükellef olduğu vezaif-i askeriye ve saire-i ve münakehat, talak, sinn-i rüşt ve vesaya gibi mevadda mütedair hususatta, devlet-i metbuası kavaninin düsturü'l-amel tutulmasını talep etmekteki hakk-ı nazarı dikkate alınır ise tabiiyet mesailinin haiz olduğu ehemmiyet tezahür eyler.*[16]

Orikağasızade Hasan Sırrı tabiiyet ilişkilerinde millet kavramını devletle ilişkilendirir, O'na göre "millet":

> *İşte bu münasebettir ki tabiiyet lafzı ile ifade olunur ve tabiiyet denilen münasebet ile merbut bulunan ve millet namı verilen cemiyet ise devletten başka bir şey değildir. Zamanımızda devlet ve millet tabirleri ıstılahat-ı hukukiye miyanında [hukuk bilimleri arasında] kelimat-ı müteradifeden [birbirine bağlı kelimelerden] addolunmaktadır.*[17]
>
> *Fi'l-hakika devlet millet birdir. (..) Olsa olsa millet rükn-i esasi [temel direği] olup, devlet onun üzerine inşa olunmuş bir binadır.*[18]

---

15. Dominique Schnapper, Yurttaşlar Cemaati: Modern Ulus Fikrine Dair, çev. Özlem Okur (İstanbul: Kesit Yay., 1995), 82.

16. Mehmet Fuad, Tabiiyyet [1312/1896-1897] içinde, trs. Cihan Osmanağaoğlu (İstanbul: Derin Yay., 2006), 25. Kanunun transkripsiyon metin için bkz. Tabiiyyet, 83-86. Krş. Affan, "Tabiiyet", 119.

17. Orikağasızade Hasan Sırrı, "Tabiiyet Hakkında Bazı Mütâlaât", 89.

18. Aynı yerde.

Orikağazade Hasan Sırrı'ya göre insan toplumları, huy ve ahlakı, mizaç ve adetleri, fikir ve duyguları, amaç ve ihtirasları bir, beden ve uzuvları birbirine benzeyen fertlerden oluşur. Fertlerinde bu vasıfların hemen hemen hepsi çeşitli olmakla beraber, birtakım hususlarda tek dil ve adeta tek vücut insanlardan oluşmuş toplumlar da mevcuttur; "kavim" ve "ümmet"ler, *peuple* çoğunlukla birinci kısım tanıma; "millet"ler, *nation* ikinci kısım tanıma girer. Bu şekilde ikili bir tasnif yapan Orikağasızade Hasan Sırrı devamında, bu toplumlara mensubiyetin, dahil/içeride olmanın ve mensup olmamanın, hariç/dışarıda olmanın farkına değinir:

> *Birinci kısımda bulunan cemiyetler efradının haiz olduğu intisab [mensubiyet] fıtri olduğundan kabil-i zeval değildir; kendileri nerede bulunsalar yine o cemiyetten hariç olamazlar. Halbuki ikinci kısma dahil olan cemiyetleri terkip eden efrad fıtraten o cemiyete mensup olmayıp, belki bir takım avarız sevkiyle ona peyda-yı münasebet eylediklerinden, o münasebeti muhafaza veya izae etmek hususunda serbesttirler.*[19]

Orikağasızade Hasan Sırrı'nın açıklamasında üç kavram da kimlik ve aidiyet kapsamında "kültürel bağ"la ilişkilendirilerek tanımlanmakta; kişilerin "kavim" ve "ümmet" kavramlarıyla doğuşuyla topluma dahil/içerde olma haline, buna karşılık "millet" kavramıyla toplumdan hariç/dışarıda olma hâline vurgu yapılmaktadır. Bu tanımlamada her bir kavramın muhatabının devletle kurduğu ilişkiyi "yasal-anayasal bağ"la ilişkilendirecek olursak, üç kavramda da "tebaa" kavramı ve "tabiiyet bağı" ortaya çıkar.[20]

Bu yapısallık içinde tabiiyet terminolojik olarak lisan-ı şer'ide "dar" ifadesiyle tanımlanmış, "dar" dahi "darü'l-İslâm", "darü'l-harb" kavramlarıyla ikiye ayrılmıştır.[21] Osman Affan'a göre:

> *İstiman, yani akd-i zimmet gibi bir ahd-i müebbet hükmünü tazammun etmeyip [kapsamayıp] yalnız dar-ı İslâm'da bir müddet ikamet maksadını teshil edebilirler. Evlat ise din ve dar itibariyle ebeveyne ve din ve darın tebayünü [uyuşmaması] hâlinde hayrü'l-ebeveynine tâbi tutulduğundan ebeveyninin Müslim veya zımmi veya müstemen veya harbi olmasına nazaran evlat dahi Müslim veya zımmi veya müstemen veya harbi olmak lazım gelir. Ancak ebeveyni muhtelifi'd-din ved-dar olmakla validesi kabul-ı Nasraniyet veya zimmet ederek validi Mecusi yahut har-*

---

19. Orikağasızade Hasan Sırrı, "Tabiiyet Hakkında Bazı Mütâlaât", 91. Krş. Affan, "Tabiiyet", 120. Sarkis Karakoç'un yaklaşımıyla karşılaştırmak için bkz. incelememizde dn. 113.

20. İktidarın toplumla arasında kurduğu ilişkide muhatabın "ümmet" olarak algılandığına dair Yazır'ın görüşüyle karşılaştırmak için bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, "İnneme't-Taatu Fi'l-marûf", [1327/1911-1912] Osmanlı Anayasası'na Dair içinde, haz. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Klasik Yay., 2018), s. 208. Ayrıntı için bkz. incelememizde dn. 38. Modern anlamından farklı olarak, İslâm-Osmanlı geleneğinde "millet" kelimesinin dinsel topluluk-cemaat anlamında "ümmet"e karşılık geldiğine dair bkz. incelememizde dn. 63-64, krş. incelememizde dn. 70-71.

21. Affan, "Tabiiyet", 120.

bi kalan velet, hayrü'l-ebeveynine tabiiyet kaidesi hükmünce teb'an li'l-ümm kitabi ve zımmi addolunur. İşte tabiiyet-i asliye hakkındaki kavaid-i fıkhiyenin hulasası bundan ibarettir.[22]

Osmanlıca lûgatler-sözlükler "tabiiyet" konusunda ne söylüyor?

Ferit Devellioğlu'nun *Lûgat*'ında[23] "tabiiyet: tâbilik, tâbi olma" bir devletin tebaasından bulunma, uyrukluk olarak geçer (s. 1011). Aynı kavram havuzundan "tâbi'" birinin arkası sıra giden, ona uyan, boyun eğen, bağlı kalan, birinin emri altında bulunan (s. 1011); "tebaa": tâbi olma, uyma (s. 1045); "tâbiin çoğulu, tebaa": uyruk, bir devletin hükmü altında bulunan kimse(ler) (s. 1045); "tebea": tâbi olanlar, uyanlar, uyruklar (s. 1046); "tebean": tâbi olarak, uyarak (s. 1046) olarak tanımlanır. Aynı kelimeler Şemseddin Sami'nin sözlüğünde[24] şöyle tanımlanır: "Tabiiyet, aslı Lûgat-ı Arabi'de olmayıp tâbi sıfatına 'ye' masdariyet ilavesiyle teşkil olunmuştur, tâbi olma, uyma, peyrevlik" (s. 378) anlamına gelir. Aynı kavram havuzundan; "tâbi": tebaa, tevabi, birinin arkası sıra giden, tabiiyet ve iktifa eden, itaat ve inkıyat eden, muti, münkad (s. 370); "tebea", bir devletin taht-ı hükmünde bulunan ahali (s. 377-378); Tebe'an: tâbi olarak, uyarak, tabiiyet ederek (s. 377) anlamlarını taşır.

Tabiiyet kavramının kavram havuzundaki/kelime grubundaki diğer kelimelerle devam edersek:

Devellioğlu'nun Lûgat'inde; "vatandaş": yurttaş, hemşehri (s. 1139); "vatan": yurt (s. 1139) olarak tanımlanır. Fakat vatandaşla eşanlamlı olarak verilen yurttaş kelimesi, lûgatte olması gereken 1162. sayfada yoktur. Halbuki; "hemşehri": bir memleketli, yurttaş (s. 357) olarak lûgatteki yerini alır. Sami'nin sözlüğünde; "vatandaş": bir memleket ahalisinden olan, hemşehri, memleketli (s. 1493); "vatandaşlık": hemşehrilik, memleketlilik (s. 1493); "vatani": vataniye, vatana mensup ve müteallik veya ait (s. 1493); "yurt": yer, memleket, maskat-ı re's (doğum yeri), mesken, meva (sığınacak yer, makam, yurt), ikametgâh, hane; ayrıca, tasarruf olunan arazi, emlak olarak çok geniş bir şekilde tanımlanır. "Yeri yurdu yok": serseri, hane-i berduş (s. 1558) demektir. "Vatan": cem'i evtan, bir adamın doğup büyüdüğü veya yaşadığı memleket (s. 1493); "yurtlanmak": ikametgâh ittihaz etmek, yerleşmek, göçebelikten kurtulup bir yerde sakin olmak, arazi ve emlak kazanmak, arazi sahibi olmak (s. 1559); "yurtlandırmak": hane ve meva kazandırmak, hayme-nişinleri iskân etmek, arazi kazandırmak (s. 1558-1559) anlamları taşır. "Yurtluk": malikâne, arazi, bir hanedanın malikânesi, ocaklığı (s. 1559) demektir. Hatta bu kapsamda,

22. Affan, "Tabiiyet", 120-121.
23. Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat (Ankara: Aydın Kitabevi Yay., 1993).
24. Şemseddin Sami, Kamus-ı Türki (İstanbul: Çağrı Yay., 2010).

"yurtluk arazi"nin varlığı da yurt kavramının vatanla, ülkeyle ilişkisizliğine dair bir gösterge olarak değerlendirilebilir.

Tanzimat Fermanı'nda geçen "halk" kelimesinin anlamı da yine Osmanlı dil, terminoloji ve anlam dünyasıyla uyumlu olarak, Hıristiyanlık öncesi Grekçedeki *laos*/halk, *laikos*/halksal kelimeleri Hıristiyanlık döneminde *clericus*, yani din adamları dışında olan kişiler için kullanıldığından[25] farklı bir anlam taşır. Devellioğlu'nun *Lûgat*'inde; "halk": insanlar, insanlardan bir bölük, ahali (s. 318) demektir. Bir yerde oturan anlamındaki "ehl" kelimesinin (s. 209) çoğulu olan "ahali" (s. 14), halk, insanlar hep anlamdaştır. Sami'nin sözlüğünde; "halk": yaratma, yaradış, icat, ihtira, iftira, kurma, insanlar, cemiyet-i beşeriye, umum, cemaat, güruh, kalabalık (s. 576); "halk-ı âlem": bütün insanlar (s. 576); "beyne'l-halk": umum arasında (s. 586); "ahali": bir memleketin yerlileri, bir memlekette oturanlar, sekene (örneğin Anadolu, Rum ili, İstanbul ahalisi) halk, umum, nas. (s. 232) anlamları taşır. Kelimenin anlamı, "gürûh"a (cemaat, bölük, takım (Devellioğlu, s. 300; Şemseddin Sami, s. 1160) kadar genişler.

Kelime frekansları/kullanım sıklıkları açısından değerlendirildiğinde, mesela "halk" kelimesi Tanzimat Fermanı'nda bir kez geçer: "memalik-i Devlet-i âliyemizin mevki-i coğrafîsine ve arazi-i münbitesine ve halkın kabiliyet ve istidadlarına nazaran." Fakat bu ifade de "tebaa", ahali vb. anlamında içkindir: "bi'l-cümle tebe'asının refah ve ma'muriyyeti"; "imar-ı memalik ve enha ve terfih-i ahali"; aynı kullanımla, Kanun-ı Esasi'de (md. 11) "asayiş-i halkı ve adab-ı umumiyeyi ihlal etmemek"; buna karşılık, heyet-i mebusan müntehiplerine dair geçen ifade yine ahaliyi vurgular (md. 72): "vilayet ahalisinden intihap." Kanun-ı Esasi'de "tebaa" kelimesi on bir kez geçer, örneğin, "tebaa-i Devlet-i âliyeden olmayan" (md. 68). Islahat Fermanı'nda halk kelimesi geçmez, tebaa kelimesi geçer, örneğin, "kâffe-i sunuf-ı tebea-i şahanemin."

Türk Dil Kurumu'nun sözlüğünde, Türkçe "halk" şu anlamları taşır. 1. Aynı ülkede yaşayan, aynı kültür özelliklerine sahip olan, aynı uyruktaki insan topluluğu, folk, örneğin, Türk halkı; 2. Aynı soydan gelen, ayrı ülkelerin uyruğu olarak yaşayan insan topluluğu, örneğin, Yahudi halkı; 3. Bir ülke içerisinde yaşayan değişik soylardan insan topluluklarının her biri, örneğin, Bağımsız Devletler Topluluğu'nun halkları; 4. Belli bir bölgede veya çevrede yaşayanların bütünü, ahali, örneğin Ömer Seyfettin'den, "bütün köy halkı orada idi"; Bir ülkedeki yurttaşların bütünü, kamu, örneğin Orhan Veli Kanık'tan, "bilmiyorlar ki halk, halkın diliyle konuşan sanatkârla birliktir."[26] Ömer Seyfettin (köy halkından kastedilen ahalidir) ve Orhan Veli Kanık'ta (halktan kastedilen vatandaştır) terminolojik olarak kelime ve kavramdaki değişim açıktır.

---

25. Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2008), 18.
26. https://sozluk.gov.tr/ (Erişim Tarihi, 15.01.2023).

Tanımlamadaki anlamdaş vatandaş ve yurttaş kelimeleri bizi yine modern kavramların dışına atıyor. "Yurttaş" kelimesi iki sözlükte de yoktur. Eşanlamlı kullanılan "vatandaş" kelimesi hemşehrilik, memleketlilik, ahalilik anlamlarını taşır. "Yurt" kelimesi ise memleket (belgelerdeki ifadeyle, örneğin, Kanun-ı Esasi md. 1; çoğulu, memalik, memleketler, bir devletin toprağı (mülk, Devellioğlu, s. 721)[27] anlamındadır, modern ulus-devlet çağına dair ülke anlamında değil.

Namık Kemal'in, "Bu malumdur ki mevcut olan muahedelerimiz iktizasınca ecnebiler mülkümüzde bir hal-i istinada bulunurlar"[28] ifadesindeki "mülk" ile; Orikagasızade'nin, "memalik-i Osmaniye'de ikamet eden bir kimse (...) bir mülkte ecnebi sıfatiyle bulunur"[29] ifadesindeki "mülk" de yine memalik/memleketler anlamındadır, ülke anlamında değil. Bu kapsam dahilinde, Sultan II. Abdülhamid'in Meclis'i açış nutkunda (20 Mart 1877), nutkun ilk neşrinde geçen bir ifade sureti şöyledir: "Devletimizin tamamiyet-i mülkiyesini ve istiklalini düvel-i Avrupa'nın zaman-ı ahdisi altına almış ve bu musalaha."[30] Benzer bir ifade Ömer Seyfettin'e aittir: "Avrupalılara teslim ile tamamiyet-i mülkiyesini son defa bir kere daha tasdik ettirecek."[31]

Kelime frekansları açısından değerlendirildiğinde, "vatan" kelimesi Tanzimat Fermanı'nda iki kez geçer: "devlet ve millet gayreti ve vatan muhabbeti artıp" ve "muhafaza-i vatan için asker vermek ahalinin fariza-i zimmeti ise de."[32] Her ne kadar Tanzimat Fermanı'nda "vatan muhabbeti" ve "mühafaza-i vatan" kelimeleri geçiyorsa da, ki vatan kavramının kökeni açısından önemlidir, son çözümlemede Ferman yine Osmanlı geleneksel terminoloji, dil ve anlam dünyası içinden konuşmaktadır: "devlet muhafaza-i memaliki için."[33] Ferman'da "mülk" kelimesi iki kez, "memalik" kelimesi dört kez geçer.[34] Memalik, ahali ile tamlanmaktadır, modern liberal-demokratik anayasallığa dair vatandaş ya da halk ile değil: "mema-

27. "Kamu yönetimi"ni/"bürokrasi"yi ifade eden anlamdaki "mülkiye" terimi –ki mülkiye memurları memalikin taşra yönetimine doğrudan müdahil olurlar– incelememizin kapsamının dışındadır. Carter V. Findley, Kalemiyeden Mülkiyeye: Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi, çev. Gül Çağlalı Güven (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1996), 15; Oliver Bouquet, Sultanın Paşaları (1839-1909), çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: İş Bankası Yay., 2016), 61. Aynı şekilde, "emlak-arazi mülkiyeti"yle ilişkili "mülk" terimi de incelememizin kapsamında değildir. Bkz. Martha Mundy ve Richard Saumarez Smith, Modern Devlete Giden Yolda Mülk Siyaseti: Osmanlı Suriyesi'nde Hukuk, Yönetim ve Üretim, çev. Süleyman Kızıltoprak (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2013).

28. Namık Kemal, "Tabiiyet-i Osmaniye", [1285/1869-1870], Osmanlı Hukukçuları Gözünden Tabiiyet Hukuku içinde, ed. Ahmet Kılıç, trs. Harun Karakaya (Ankara: Adalet Bakanlığı Yay., 2021), 101.

29. Orikağasızade Hasan Sırrı, "Tabiiyet Hakkında Bazı Mütâlaât", 91-92.

30. Suna Kili ve Şeref Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri: Sened-i İttifaktan Günümüze (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2000), 57, dn. 6.

31. http://www.lugatim.com/s/tamamiyet (Erişim Tarihi, 15.01.2023).

32. Kili ve Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, 22.

33. Kili ve Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, 22.

34. Kili ve Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, 21-23.

lik-i mahrusemiz ahalisi." "Memalik" ile "ahali" ilişkisini belirleyen bu tamlama üç kez geçer. Bu ilişki bir kez de şu şekilde kurulur: "ahali-i memalikten her ferd." Islahat Fermanı'nda vatan kelimesi geçmez. Kanun-ı Esasi'de "vatan" kelimesi iki kez geçer. Birinci kullanımda padişah ve vatan aynı sadakat içinde kategorileşir: "zat-ı haziret-i padişahiye ve vatanına sadakat" (md. 44). İkinci kullanımda, Islahat Fermanı'ndaki gibi, "vatanın esbabı müdafaa ve muhafazasına" (md. 64) şeklinde geçer.[35] "Halk" kelimesinde ise iradeyle ilişkili, siyasal bir "özne" olmaya dair bir belirteç yoktur.

Bu açıklamalara göre Osmanlı terminoloji, dil ve anlam dünyasında şu sonuca ulaşmaktayız: "Vatandaş": hemşehrilik, memleketlik, ahalilik vb.;
"Yurt": memleket, ikametgâh, doğum yeri, mesken ve hane/ocak vb.;
"Halk": ahali, kalabalık, yerli, gürûh vb. ile eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Son çözümlemede, Devellioğlu'ndaki "uyruk" kelimesi, kavramın etimolojisini net bir şekilde açıklamaktadır: "Uyruk": XX. yüzyıl 'neologisme' (yeni kelimeleri)ni göstermektedir" (s. xiv).

Her ne kadar "uyruk" kelimesi 20. yüzyılın yeni kelimelerinden olsa da incelememizin kapsamı açısından açıklayıcıdır. Zira devlet ile kişi arasındaki ilişkiye dair "uyruk" ve "uyrukluk" kelimeleri Osmanlı İmparatorluğu döneminde tabiiyet, Türkiye Cumhuriyeti döneminde vatandaşlık bağları üzerine inşa edilir. Bu yönüyle uyrukluk, devlet ile kişi arasında monarşik ya da demokratik vb. siyasal rejimlerden ve zamandan bağımsız –herhangi bir siyasal rejime ve zamana bağlı olmayan– bir anlam taşır.

Bununla ilişkili olarak "uyruk" kelimesi, Devellioğlu'nun *Lûgat*'inde de (s. 1124) Şemseddin Sami'nin sözlüğünde de (s. 230) olması gereken sayfalarda yoktur. *Kubbealtı Sözlüğü*'nde de "uyrukluk", tabiiyet olarak tanımlanır.[36] Bu açıklama, Osmanlı terminoloji, dil ve anlam dünyasının devlet ile kişi ilişkilerindeki "tebaanın ulü'l-emre mutlak itaatı" (itaat: boyun eğme, dinleme, alınan emre göre davranma; Devellioğlu, s. 467) geleneğine dair "biat" (kabul ve tasdik muamelesi; Devellioğlu, s. 99) geleneğiyle de uyumludur. "Ubudiyet", bu geleneğe dair bir başka kavramdır ve mensubiyet, hulus, itaat-i müfrite; makam-ı tevazu ve mahviyette (tasavvuf) hukuk ve muarefeye bedel dahi kullanılır.[37] Aslında "ubudiyet" kavramı ve bu kavrama dair kulluk, bağlılık, sadakat, itaat vb. kelime grubu bizce *Kubbealtı Sözlüğü*'ndeki "aynı" anlamlılıktan ziyade, "tabiiyet" ile "uyrukluk" arasındaki "fark"ı da belirtmektedir.

---

35. Kili ve Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, 447, 449. Krş. Orikağasızade Hasan Sırrı, "Tabiiyet Hakkında Bazı Mütâlaât", 90: "müdafaa-i vatan"

36. http://lugatim.com/s/uyruk (Erişim Tarihi, 15.01.2023).

37. Şemseddin Sami, Kamus-ı Türki, 927. Ubudiyet: Kulluk, kölelik, birine aşırı bağlılık (Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, 1116) anlamı taşır.

Bu gelenek içinden, ulemadan Elmalılı Hamdi Yazır şeriat açısından ulü'l-emre "itaat"in vacip ve caiz, "muhalefet"in ise inkâr olduğunu ifade eder: "İtaat vacibat ve caiziat-ı şeriye şamil, muhalefet yalnız münkere münhasırdır."[38] Yazır'a göre:

> *Bu ulü'l-emrin velayet-i ammeye ve vücub-ı itaate mazhariyeti için lazım gelen menba'ı "minküm" lafz-ı şerifi göstermiştir. ... Minküm"deki [onlar] muhatabin ise ümmettir. ... Demek oluyor ki, ümmetin imama vuku' bulan beyatındaki şerait veçhile taayyün eden ulü'l-emre itaat vacibdir.*[39]

"İnneme't-taatu fi'l-marûf"/itaat marûf olan hususlardandır. O'nun ifadesiyle:[40]

> *İşte bu düstur-ı kat'i ki bi'l-cümle Müslümanlar nezdinde mübeccel; mübecceliyeti nisbetinde muta' [itaat olunan] olmak lazım geleceği gibi hukuk-ı esasiyesinin evvel ve ahir meydana gelen nazariyat-ı gamızası [anlaşılmaz olması] da onun tefsir ve tavzihi arkasında dolaşmakta bulunmuş ve bulunacaktır.*[41]

Bir tür şer'i yetki olarak nitelendirilebilen "velayet" kavramı, fıkıhta, "rızası olup olmadığına bakılmaksızın bir sözün başkası hakkında geçerli ve sonuç doğurucu kılınması" (tenfiz-infaz/hükmünü yürütmek) demektir.[42] Reaya-raiyyetle ilgisi bakımından değerlendirildiğinde; "velayet", sözlüklerde "sığır, koyun sürüsü" anlamına gelen raiye/raiyet kelimesinin çoğuludur. İslâm dünyasında yönetici konumundaki askeri tabaka ile ulemanın dışındaki vergi mükellefi tebaayı ifade eden bu terim, 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'ne haraç ödeyen gayrimüslim tebaa için de kullanılmıştır. "Raâ" fiilinin Kurân-ı Kerim'deki türevlerinin iki anlamı vardır: "Sürüleri otlatmak, hayvanları yaymak" ve "birinin çıkarlarını gözetmek, bakmak, mukayyet olmak, gütmek."[43] "Velayet ilkesi"ne göre, Allah'ın ve onun resulünün hizmetkârı olan padişaha "itaat", Allah'a ve resule "biat" etmektir. Osmanlı padişahı, halife unvanını da aldıktan sonra İslâm dininin koruyucusu ve şeriatın yorumcusu konumuna gelerek siyasal açıdan daha da güçlenecektir.[44]

---

38. Yazır, "İnneme't-Taatu Fi'l-marûf", 208. "Bununla beraber, itaat yeknesak olarak vacibdir. Fakat muhalefet, emr-i münkerin derece-i kubhuna [günah-suç] göre mendub [şer'an yapılması mecbur olmayan], vacib [şer'an yapılması mecbur olan] kısımlarına ayrılır." "Burada nazar-ı dikkatten kaçmaması gereken bir nokta vardır ki asıl mevzu'-i bahs hilaf-ı kanun emre adem-i itaat lüzumdur." (Aynı yerde.) Krş. Mustafa Sabri Efendi, "Hilaf-ı Kanun Verilen Emirlere İtaat Lâzım mıdır? ve Zimmette Berâetin Asıl Olması Ne Demektir?", [1327/1911-1912], Osmanlı Anayasası'na Dair içinde, haz. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Klasik Yay., 2018), 216-220.

39. Yazır, "İnneme't-Taatu Fi'l-marûf", 206.

40. (Buhari, Ahkâm, 4'e atıfla), Yazır, "İnneme't-Taatu Fi'l-marûf", 205.

41. Aynı yerde.

42. H. Yunus Apaydın, "Velâyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 43 (İstanbul, 2013), 16.

43. Mehmet Öz, "Reâyâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 34 (İstanbul, 2007), 490.

44. "'Mutlak ve teokratik Osmanlı düzeninin reayası' açısından düşünüldüğünde Arapçada otlatılan

Tüm bu açıklamalardan, Ünsal'ın kavramsallaştırdığı, ki biz de aynı kavramsal çerçeveyi izliyoruz, devlet ile kişi ilişkilerinde modern anlamda "vatandaş" kavramı ve bu kavramda içkin "uyrukluk" ilişkisi çıkmaz. Nitekim Ünsal'ın vurgusuyla, "vatandaş sözlüklerde bile yoktu",[45] olan da yukarıdaki anlamlarla tanımlanıyordu. Bunun için, Ünsal'a göre dönemin ünlü sözlüklerine bir göz atmak yeterlidir. 1850'de Paris'te ikinci baskısı çıkan *Dictionnaire Turc-Français*'de, örneğin, "reaya" ve "tebaa" sözcükleri yer alırken "vatandaş" kelimesi bulunmuyordu. Yine, kısaca *Redhouse* olarak bilinen ve 1890'daki ilk baskısından günümüze kadar gelen *A Turkish-English Lexicon*'da "tebaa" ve "vatan" sözcükleri görülürken, "vatandaş" kelimesi yoktu. *Redhouse*'a göre, vatan sözcüğünün karşılığı bir kişinin doğduğu yerdi, "vatan gayreti" ise günümüzün yurtseverlik anlayışını tanımlıyordu. Buna karşılık, vatandaşlık bilinciyle ilişkili olarak, Ünsal'ın ifadesiyle, "hamiyet" kelimesi ise bir kişinin doğru bir şey yaptığı inancıyla ortaya koyduğu davranış anlamına geliyordu. Ünsal'ın açıklaması üzerinden devam edilirse, "hamiyet" kelimesi ile kamu söylemi arasındaki ilişki, "cumhuriyetçi yurttaşlık" kavramına kapı aralar. Hamiyet kelimesinin izini sürersek, bu kelime, Tanzimat Fermanı'nda ve Kanun-ı

---

hayvan sürüsü anlamına gelen 'raiyyet'ten üretilen 'reaya' sözcüğü hükümdarın hüküm ve yönetimi altında yaşayan ve korunan, vergi veren tüm Müslüman ve Müslüman olmayan halkları simgeliyordu". Artun Ünsal, "Yurttaşlık Zor Zanaat", 75. Yılda Tebaadan Yurttaşa Doğru içinde (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yay.,1998), 5.

45. Ünsal, "Yurttaşlık Zor Zanaat", 13. Yunanca'daki idiotes kelimesinden İngilizceye idiot olarak geçen kelime, özel zevklerini kamu görevinin önüne koyan ve bu nedenle gerçekten önemli şeyler hakkında bilgisiz olan demekti. Charles Freeman, Mısır, Yunan ve Roma, çev. Suat Kemal Angı (Ankara: Dost Yay., 2003), 255. Aksine, "cumhuriyet" kelimesiyle ifade edilen res publica, kamu malı, kamuya veya devlete ait görev ve menfaatlerin toplamı ya da devlet anlamına gelmektedir. Bihterin Dinçkol, "Atina Demokrasisinden Roma Cumhuriyetine- 'Demos'tan 'Populus Romanus'a", Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi (Prof. Dr. Bülent Tahiroğlu'na Armağan) 23, sy. 3 (2017): 760. Roma'da res publica, kamusal iyinin kişisel iyiden üstün olması üzerine kurulmuştur. Dinçkol, "Atina Demokrasisinden Roma Cumhuriyetine", 764. Esasen, kamu kavramı cumhuriyetçi düşüncenin özüdür. Res publica'nın karşılığı olarak "cumhuriyet" kelimesinin Osmanlı-Türk siyasal düşünce tarihinde kökenlerini Şinasi'nin Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı kasidesinde bulmak mümkündür. Şinasi, 1857 tarihli kasidesinde, Reşid Paşa'yı "reis-i cumhur" olarak tanımlayıp onu ahalinin "cumhurbaşkanı" olarak tasavvur eder: "Eya ehali-i fazlın reis-i cumhuru/Reva mı kim kalayım ehl-i cehl elinde esir" (kaside, 21. beyit) (Ey erdemli ahalinin cumhurbaşkanı/Cahil kişilerin elinde esir kalmak bana yakışır mı?). Sibel Yılmaz, "Şinasi'nin Düşünce Dünyası ve Mustafa Reşid Paşa'ya Yazdığı Kasidelerin Tematik Tahlili", Gazi Türkiyat 13 (Güz 2013): 176. "Ahali" kelimesi bir yana, ifadede vurgulanan, "fazl/erdem" (fazilet) kelimesi de ("cehl/cehalet-cahil"in kavramsal zıtlığı kapsamında) cumhuriyetçi doktrinde içkin bir kelime olması bakımından önemlidir. Şinasi, 1849 tarihli kasidesinde erdemle ilişkilendirdiği Mustafa Reşit Paşa için şöyle der: "Fazıl u Fazli-i merhumdan efdaldir / Kim daima etmededir fazl u fazilet i'lan (kaside, 20. beyit) (Rahmetli Fazıl ve Fazli'den daha erdemlidir ki daima iyilik ve erdemi ilan etmektedir.) Yılmaz, "Şinasi'nin Düşünce Dünyası", 172. Ayrıca, Yeni Osmanlıların cumhuriyet yönetimine dair yaklaşımları için bkz. İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", Tanzimat içinde, c. 2 (İstanbul: MEB Yay., 1999), 852-857. Özellikle, Namık Kemal cumhuriyet rejiminin "İslâmın ipdida-yı zuhurunda bir nevi cumhur[iyet]" (Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", 853) olduğuna dair İslâm tarihinde köken arar; Ziya Paşa, "idare-i cumhuriyetle hükümet-i şahsiyenin farkı"na (Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", 855-856) değinir.

Esasi'de geçmeyip, Islahat Fermanı'nda bir kez geçmektedir: "umum tebea-i şahanemizin mesai-yi cemile-i hamiyetkârâneleri." "Hamiyet" kelimesi Ferit Devellioğlu'nun Lûgat'inde "milli onur ve haysiyet" olarak tanımlanırken (Devellioğlu, s. 322); Şemseddin Sami'nin sözlüğünde, "insanın memleketini ve aile ve taallükatını tecavüz ve hakaretten himaye ve muhafaza etmesi gayreti" olarak tanımlanır (Şemseddin Sami, s. 559). Aynı sözcüğün öteki anlamları arasında ise "şeref", "inanarak yapma" ve "kamu ruhu" (*public spirit*) bulunuyordu. Bu sonuncu anlam, "kamu yararı" bilincini içerdiğinden, "vatandaşlık" kavramının ilk habercisi olarak görülebilir.[46] Nitekim bencil, başkalarına değer vermeyen ve özellikle "kamu bilincinden yoksun" kişi hamiyetsizdir ve Antik Yunan site-devletinde siyasal topluma ilgisiz, bencil kişi anlamında kullanılan *idiotes* kelimesini çağrıştırmaktadır.[47]

Konuyla ilgili olarak Toprak, "reaya", "ahali", "halk" kelimeleri ile "kul", fert", "yurttaş" kelimelerinden kelime grupları oluşturmakta ve tabiiyetten vatandaşlığa yönelik süreci bu gruplara göre anlatmaktadır:

> *Osmanlı'nın reayadan, Tanzimat'la ahaliye, II. Meşrutiyet'le birlikte halka yönelişi, birey düzeyinde de benzer bir çizgiyi izlemiştir. Kuldan ferde, fertten ise yurttaşa varılmıştır. Toplum ve birey arasındaki bu birliktelik aslında çağdaş bir toplumun genelinde izlediği ana çizgidir. Cumhuriyet'e yöneliş beraberinde örgütlü toplum anlayışı ve hak ve özgürlükle donanımlı bir yurttaş kimliğini getirmiştir.*[48]

Berkes'in "geleneksel Osmanlı düzeninde reaya"nın, hizmet ya da kulluk sınıflarına mensup olmadığını"[49] ve Findley'in "yönetici sınıfın, kul/köle nitelikleri taşıyan seçkinlerden oluştuğunu"[50] belirten ifadelerini de dikkate alarak, yukarıdaki açıklamalarımıza ek olarak, Toprak'ın belirlediği kelime gruplarının dilsel dönüşüm içinde, dönemsellik içeren bir sıradüzen içinde değil, aynı dönemde birlikte ve çoğu kez eş ya da yan anlamlı olarak var olduğunu belirtmeliyiz. "Kul" kelimesine gelince,[51] "Osmanlı Devleti'nin kapıkulu askerleriyle askeri ve mülki idarecileri için

---

46. Ünsal, "Yurttaşlık Zor Zanaat", 13.

47. Aynı yerde.

48. Zafer Toprak, "Cumhuriyet ve Yurttaş (1923-1950)", Bir Yurttaş Yaratmak: Muasır Bir Medeniyet İçin Seferberlik Bilgileri (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1998), 1. https://www.academia.edu/17510156/Bir_yurtta%C5%9F_yaratmak_Muas%C4%Bır_bir_medeniyet_i%C3%A7in_seferberlik_bilgileri.

49. Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 144.

50. Carter V. Findley, Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform: Babıâli, 1789-1922, çev. Ercan Ertürk (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2014), 14.

51. Kul kavramı ve kelime grubunun sözlüklerdeki karşılığı için bkz. Şemseddin Sami, Kamus-ı Türki; "kul", "hizmet için satın alınmış adam, köle, abd, bende, çaker (s. 1106); "çaker", kul, köle, abd (s. 500); "abd", kul, köle, bende, mahluk, Allah'ın yarattığı, insan (s. 926) anlamlarını içerir. Kul kelimesi, Devellioğlu'nun Lugat'inde olması gereken 527. sayfada yoktur; buna karşılık, Lugat'te; "abd", köle, kul, bende (s. 3); "bende", kul, köle, bağlı, (s. 84); "çaker", kul, köle, cariye, yanaşma (s. 151) olarak geçer. Kul kelimesiyle ilgisi bakımından ayrıca bkz. Mehmet Zeki Pakalın, "Kul Taifesi", Osmanlı Tarih

kullanılan",[52] dolayısıyla Osmanlı toplumsal yapısında bütün toplumu değil, yönetici-askeri sınıfı ifade eden bir terim olduğuna dikkat çekmek gerekiyor. Doğal olarak, bir yanda yönetici sınıfın "kulluk/kölelik" rolü, diğer yanda yönetilenlerin "sürü" statüsünde olması Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan herkesi sultana bağlı kılan araçlardı.[53]

Bir başka husus, uyrukluğun *jus soli*/toprak bağı ya da *jus sanguinis*/kan bağı ilkelerine göre oluşturulmasıdır. *Jus soli* ilkesi "toprak hakkı" anlamına gelir, "toprak ilkesi" olarak da anılır ve bir kişinin vatandaşlığını doğduğu yere/toprağa-coğrafyaya göre belirlemektedir; doğuştan vatandaşlık olarak da adlandırılır. *Jus sanguinis* ilkesi "kan hakkı" anlamına gelir, "soy ilkesi" olarak da anılır ve bir kişinin vatandaşlığını ebeveyninden birinin veya her ikisinin vatandaşlığına göre belirlemektir.[54] Uyrukluk verilen kişi ile uyrukluk veren devlet arasında doğum yeri, kan bağı, ikametgâh gibi nedenlere dayanan bağlar kısaca şöyle açıklanabilir:[55]

"Doğum yeri ilkesi/toprak esası (*jus soli*)":[56] Bu ilke, kişinin, doğduğu ülke hangi devletin egemenliği altındaysa o devletin uyruğu olmasını öngörür. Uyrukluğu "doğum yeri" ilkesine dayandıran devletler açısından ana-babasının uyrukluğu, kişinin uyrukluk kazanmasında bir rol oynamayacaktır. 1869 tarihli Tabiiyet Kanunname-i Hümayunu'nun bu ilkeyle ilgili 2. maddesi, Nazif Sururi'ye göre, bazı devletlerin kendi memleketlerinde "tevellüt edenleri bilâ-tefrik tebaasından addetmiş"tir. Bundan dolayı hükümetler arasında çeşitli zorluklar ve anlaşmazlıklar ortaya çıktığından, "memalik-i mahruse-i mülükânede tevellüt eden ecanibe" ergenlik çağına geldikten sonra, "tabiiyet-i saltanat-ı seniyeyi talep için salahiyet-i mahsusa itası daha münasip görülmüş binaenaleyh bihakkın talebe müsaade buyrulmuştur."[57]

"Kan bağı ilkesi/kan esası (*jus sanguinis*)":[58] Bu ilke, kişinin soy/nesep bağıyla bağlandığı anasının veya babasının (veya her ikisinin) uyrukluğunu almasını öngö-

---

Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, c. 2 (İstanbul: MEB Yay., 1993), 322.

52. Azmi Özcan, "Kul", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (Ankara, 2002), 348.

53. Findley, Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform, 21. Bu araçlar, cumhuriyetin ilanına değin geçen süreçte, İmparatorluk yapısını inşa eden kavram havuzunun yansımasıydı.

54.https://virtuelles-migrationsmuseum.org/en/Glossar/jus-soli-jus-sanguinis-principle-of-descent/ (Erişim Tarihi: 15.01.2023).

55. Aybay, Yurttaşlık (Vatandaşlık) Hukuku, 10-11.

56. Bu tabir Türk hukuk tarihi literatüründe "mevlit esası", "toprak esası", "doğum yeri esası" şeklinde de ifade edilir. Buna dair literatür için bkz. Hicri Fişek, Türk Vatandaşlık Hukuku (Ankara: AÜ Hukuk Fakültesi Yay., 1959), 41. Krş. Erdoğan Göğer, Türk Tâbiiyet Hukuku (Ankara: AÜ Hukuk Fakültesi Yay., 1974), 43-50.

57. Sururi, "Şerh-i Kanun-ı Tabiiyet", 61.

58. Bu tabir Türk hukuk tarihi literatüründe "nesil esası", "doğum esası", "nesep esası", "kan esası" şeklinde de ifade edilir. Fişek, Türk Vatandaşlık Hukuku, 24. Krş. Göğer, Türk Tâbiiyet Hukuku, 32-43.

rür. Kanunnamenin bu ilkeyle ilgili 1. maddesi, Nazif Sururi tarafından "tabiiyet hakkındaki ahkâm-ı fıkhiyeye muvafık" olarak tanımlanır. Zira, "Fıkh-ı şerif amme-i sekene-i dar-ı İslâm'ı tebaa-i asliye-i devletten addetmiş hatta memalik-i İslâmiye'ye hariçten gelecek ecnebileri müstemen ṇamıyla yad edip bir sene ikametten sonra onları da ehl-i zimmetten addeylemiştir."[59]

Dil ve yapı arasındaki bağı da vurgulayan bu yaklaşım, dönemin terminoloji, dil ve anlam dünyası hakkında ipuçları vermektedir. Uyrukluğu "kan bağı" ilkesine dayandıran devletler açısından, doğum yerinin ana-babanın ülkesinde veya yabanca bir devlet ülkesinde olması kişinin uyrukluk kazanmasında bir rol oynamayacaktır.

Uyrukluk verilmesi konusunda devletlerce uyulması gerekli sayılan hukuk ilkelerinden biri de "ergin (reşit) kişiye, istenci (iradesi) dışında uyrukluk verilemeyeceği"dir. Bu ilkeye karşın verilmiş uyrukluk başka devletlerce kabul edilmeyebilir. Bir devletin ülkesinde görevli diplomatların o ülkede doğan çocuklarına, o devletin uyrukluk yasalarının uygulanmaması gerektiği de uluslararası hukukun geleneksel kurallarından sayılabilir.[60]

Bu tarihsel-toplumsal koşullarda uyrukluğa dair terminoloji, dil ve anlam dünyasının sınırları kurumsal yapının sınırlarını da belirlemekteydi.[61] Belirtilmesi gereken bir husus da şudur ki Koselleck'in çözümlemesiyle değerlendirildiğinde, kavramlar ve gerçeklikler, her ikisi de birbirine atıfta bulunan, ancak birbirlerini ayırt edilebilir şekilde değiştiren kendi tarihlerine sahiptir. Her şeyden önce kavramlar ve gerçeklikler farklı hızlarda değiştikleri için, bazen kavramsallık gerçekliğin, bazen de gerçeklik kavramsallığın önüne geçer. Sonuç itibarıyla gerçek tarihin içerdikleri veya içermiş oldukları, dilsel ifadesini daima daha fazla veya daha az bulacaktır ve tarih daima dilsel olarak ifade edilebileceğinden daha fazla veya daha az içerecektir.[62]

---

59. Sururi, "Şerh-i Kanun-ı Tabiiyet", 59.

60. Aybay, Yurttaşlık (Vatandaşlık) Hukuku, 11.

61. Elbette bunun tersi de geçerlidir ve bir başka inceleme kapsamında araştırma konusudur. Nitekim, Marx ve Engels'in Alman İdeolojisi'nde belirtildiği üzere, dil, söylem ve bilincin –karşılıklı zihinsel ilişkilerin/geistige Verkehr– her şeyden önce maddi koşulların dolaysız bir ürünü, onların bir yansıması olduğu (Karl Marx ve Friedrich Engels, Alman İdeolojisi [Feuerbach], çev. Sevim Belli [Ankara: Sol Yay., 1999], 44; krş. Terry Eagleton, İdeoloji, çev. Muttalip Özcan [İstanbul: Ayrıntı Yay.], 95) gerçeğini reddetmiyor; Voloşinov'un, toplumun gerçek diyalektik üretilme sürecinin de altyapıdan başlayarak ortaya çıkan ve üstyapılarda tamamlanan bir süreç olduğu (Valentin Nikolayeviç Voloşinov, Marksizm ve Dil Felsefesi, çev. Mehmet Küçük [İstanbul: Ayrıntı Yay., 2000], 59) görüşünü aklımızda tutuyor, fakat incelememizin kapsamı dahilinde, dikkatimizi sadece bu yansımaya, kavramsal düzeyde, dil, terminoloji ve anlam dünyasına çeviriyoruz.

62. Reinhart Koselleck, Kavramlar Tarihi Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar, çev. Atilla Dirim (İstanbul: İletişim Yay., 2020), 69.

"Millet sistemi" ile ilgili olarak, Ortaylı'nın "millet" kelimesinin bugünkü modern anlamını taşımayıp *community-communitias* anlamında dini topluluğu karşılayan bir terim olduğu, "etnik grup" olarak ancak "kavm" kelimesinin kullanılabileceği, *nation* kelimesinin karşılığı olarak da "ulus" kelimesinin kullanılması gerektiği şeklindeki uyarısı önemlidir.[63] Lewis, Arapça *milla*'dan gelen "millet" sözcüğünün Kurân'da "din" anlamıyla kullanıldığını; sözcüğün daha sonra dini cemaati, özellikle İslâm "ümmet"ini ifade edecek şekilde genişlediğini ifade eder.[64] Tanzimat ve Islahat fermanlarında geçen "millet" kelimesi de bu kapsamda değerlendirilmelidir. Kelime frekansları açısından değerlendirildiğinde, Tanzimat Fermanı'nda geçen bir ifade bu kapsamdadır: "tebe'a-i saltanat-ı seniyyemizden olan ehl-i İslâm ve milel-i saire". Bunun dışında, "millet" kelimesi din ve devletin ihyası ve güvenlik sorunuyla ilişkili olarak iki kez geçer: "işbu kavanin-i şer'iye mücerred din ü devlet ve mülk ü milleti ihya için vaz'olunacak", "herkes ne devlet ve ne milletine ısınamayıp ve ne imar-ı mülke bakamayıp daima endişe ve ızdıraptan."[65] Islahat Fermanı'nda, "millet" kelimesi memleket ve bayındırlıkla ilişkili olarak bir kez geçer: "mülk ü milletimizin mamuriyet ve serveti". Buna karşılık, Ferman'da gayrimüslim dinsel topluluklarla-cemaatlerle ve onların ibadet işleriyle ilişkili olarak millet kelimesi dört kez geçer: "Hıristiyan vesair tebea-i gayr-i müslime cemaatlerine milletçe olan maslahatlarının idaresi", "lazım geldikçe patrik veya rüesa-yı milletin tasvibi"; "tebaa-i Devlet-i âliyemin cümlesi herhangi milletten olursa olsun", "her bir cemaati maarif ve hiref ve sanayie dair milletçe mektepler yapmağa mezun olup,"[66] Kanun-ı Esasi'de "millet" kelimesi, aynı kanun maddesinde, iki kez geçer; örneğin, "her kazada her milletin bir cemaat meclisi bulunacak ve bu meclisler tanzim edilecek nizamat-ı mahususası veçhile her milletin müntehap efradından mürekkep olacaktır" (md. 111). Bu anlamda, "her milletin bir cemaat" ifadesindeki "cemaat-dinsel topluluk" kelimesi hem bütünsel "toplum"sallık bakımından "ayrı"lık ifade etmesi hem de "dil"sel bakımdan millet sistemi ile cemaat ilişkisini vurgulaması bakımından önemlidir.

---

63. İlber Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet", Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, c. 4 (İstanbul: İletişim Yay., 1985), 996. Krş. Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, çev. Metin Kıratlı (Ankara: TTK, 1993), 321-348. Cevdet Küçük, "Osmanlılarda 'Millet Sistemi' ve Tanzimat", Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, c. 4 (İstanbul: İletişim Yay., 1985), 1007-1012. Millet sisteminin yapısal analizi için bkz. Gülnihal Bozkurt, Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasî Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914) (Ankara: TTK, 1996), 7-39. Krş. M. Macit Kenanoğlu, Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek (İstanbul: Klasik Yay., 2004).

64. Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, 333.

65. Kili ve Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, 21-23.

66. Kili ve Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, 24-29.

Osmanlı İmparatorluğu'nda uyrukluk ilişkileri "müslim", "zımmi", "müstemen" ve "harbi" kategorilerine ayrılmıştı. İslâm devletine tabiiyeti esas olarak itikat belirlediği için Müslümanların İslâm egemenliğindeki (darü'l-İslâm) ya da İslâm egemenliği dışındaki (darü'l-harp) topraklarda yaşamaları açısından bir farklılık yoktu. Müslüman nerede yaşarsa yaşasın tâbi olduğu İslâm devletinin tabiiyetindeydi. İslâm devletinin egemenliğinde yaşayan gayrimüslimler İslâm imparatorluğunda yaşamayı ve onun kurallarını kabul etmeleri karşılığında "zimmet akdi" çerçevesinde imparatorluğun tebaası olarak kabul edilirlerdi. "Müstemenler", darü'l-harpten darü'l-İslâm'a giren ve belli bir süre için burada yaşamak üzere aman dileyen gayrimüslimlerdi. Darü'l-harpte yaşayan gayrimüslimler ise "harbi" kelimesiyle ifade edilirdi. Söz konusu terim darü'l-İslâm'a izin almaksızın giren gayrimüslimleri de kapsamaktaydı, ki bu kişiler zımmi ve müstemen kategorisinde değillerdi. Bundan dolayı, canları ve malları masum değildi.[67] Bu bağlam Osmanlı açısından değerlendirildiğinde, Osmanlı memleketlerinde yaşayan herkes, Osmanlı tebaasının çocukları da, Osmanlı İmparatorluk sınırları içinde doğmuş olmaları şartıyla Osmanlı tebaasıdır.[68] Tanzimat dönemiyle birlikte Osmanlı bürokrasisinde "müslim", "zımmi", "müstemen" ve "harbi" gibi kavramlar bırakılıp "tebaa-i Devlet-i âliye" ile "ecnebi" gibi kavramlara geçilmiştir.[69]

Tanzimat reformlarıyla modern dönem öncesinde Osmanlı millet sisteminin temelini oluşturan ve "dil ve yapı"nın en temel talebi olan "adalet", yerini "eşitlik" kavramına bıraktı. Nitekim Tanzimat Fermanı da dahil olmak üzere bütün yasal düzenlemelerde Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki eşitlik vurgulanmaya başlandı. Bu ise Osmanlı uyrukluk hukukunda "segregasyon" pratiğinin sonu demektir. Bu uygulama, Osmanlı örneğinde "Müslümanlardan/millet-i hakime"den farklı hukuka tâbi olarak gayrimüslim tebaanın farklılıklarını koruma ve gelecek kuşaklara aktarma hakkını olduğu gibi hukuk önündeki eşitsizlik konumunu de içeriyordu.[70] Gayrimüslim cemaatler için imtiyaz ve ayrıcalık yaratıyor gibi görünen ve zaman zaman bu çerçevede "kült" hâline gelen "hoşgörü" kavramıyla ilişkilendirilerek yorumlanan "millet sistemi", gerçekte, dini farklılıklar üzerinden tanımlanan, Müslim ve gayrimüslim kesimleri hukuki statü açısından net bir şekilde ayıran "ontolojik bir eşitsizliğe" dayanıyordu.[71]

---

67. Osmanağaoğlu, Tanzimat Dönemi İtibarıyla..., 84-90. Ali Aslan Topçuoğlu, "Modern Hukuk ve İslâm'da Vatandaşlık Kavramının Hukukî Temeli", Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 16, sy. 3 (2012): 191.

68. Topçuoğlu, "Modern Hukuk ve İslâm'da...", 191.

69. Halil Cin ve Ahmed Akgündüz, Türk Hukuk Tarihi, c. 2 (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., 1996), 335.

70. Nuri Adıyeke, "Osmanlı Millet Sistemine Dair Tartışmalar ve Siyasal Bir Uzlaşma Modeli Olarak Osmanlı Millet Sistemi", Yeni Türkiye Dergisi 60 (2014): 3.

71. B. Ali Soner "Azınlıklar ve Vatandaşlık: Türk Vatandaşlığının İki Yüzü", Küreselleşme, Avrupalı-

Aslında Tanzimat düzenlemeleri Osmanlı millet sistemini geleneğe dayalı formattan çıkarıp yeni bir hukuksal formata dönüştürmüştür. "Dil ve yapı" birbirini etkileyerek, karşılıklı olarak değişiyordu.[72]

TANZİMAT FERMANI (1839), ISLAHAT FERMANI (1856) VE UYRUK KAVRAMI

II. Mahmud zamanında başlayan ve Tanzimat dönemi boyunca daha kapsamlı bir biçimde sürdürülen modernleşme hareketinin bir getirisi de din ve mezhep aidiyetine bakılmaksızın, Müslümanlarla gayrimüslimlere kanun önünde "eşitlik" tanımak vaadi oldu. Devlet artık uyruklarına eşit davranacaktır.

"Saltanat-ı seniyyemizin kuvvet ve miknet ve bi'l-cümle tebaasının refah ve ma'muriyet"ini[73] amaçlayan Gülhane Hatt-ı Hümayunu'na göre, "halbuki kavanin-i şer'iyye tahtında idare olunmayan memalikin payedar olamayacağı vazıhattan bulunmuş"tur.[74]

Devlet ile kişi ilişkilerinde "uyrukluk" bağı tebaanın saltanata tabiiyeti üzerinden kurulmuştu. Aşağıdaki alıntı devlet merkezli bir ilişkiyi ifade etse de "müsaadat-ı şahaneye" (hükümdarın izinlerine-hoşgörüsüne)[75] istisnasız ulaşılabileceğini

---

laşma ve Türkiye'de Vatandaşlık, der. E. Fuat Keyman ve Ahmet İçduyu (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2009), 363. Krş. Hakan T. Karateke, H. Erdem Çıpa ve Helga Anetshofer (der.), Osmanlı Toplumunda Ötekileştirme, Düşmanlık ve Nefret (16.-18. Yüzyıllar) (İstanbul: İletişim Yay., 2022).

72. Tüm geleneksel-yapısal tahakkümlere rağmen, "dil"sel ve bununla ilişkili bir şekilde "yapı"sal dönüşüm, imparatorluktan cumhuriyete değin yeni bir rejimin inşasıyla sonuçlanan modernleşme sürecine karşılık gelmektedir. Bu konuda ayrıntılı bir çözümlememiz için bkz. Cenk Reyhan, "Dil ve Yapı: Osmanlı-Türk Modernleşme Sürecinde Dilsel Dönüşümün Yapısal Dönüşüme Etkisi", Memleket Siyaset Yönetim 17, sy. 38 (Aralık 2022): 443-478. Koselleck'in ifadesiyle, konuşulan dil, eylem alternatifleri ve tarihsel olay dizileri arasındaki karmaşık ilişkiler bağlamında ele alındığında, kavramların ve durumların karşılıklı şekillendirdiği dört olasılık vardır: 1. Bir kelimenin anlamı ve kavradığı içerik eşzamanlı veya artzamanlı olarak birbirleriyle aynıdır. 2. Bir kelimenin anlamı aynı kalır, fakat kavradığı içerik değişir. Önceki anlamından uzaklaşır. Dolayısıyla, değişen gerçeklik dilsel olarak yeniden oluşturulmalı, yeniden kavranmalıdır. 3. Bir kelimenin anlamı değişir, fakat değişim öncesinde kavradığı gerçeklik aynı kalır. Dolayısıyla değişen semantiğin gerçekliğe uygun olması için dilsel olarak yeni ifade formları bulması gerekir. 4. Kelimeler ve durumların anlamları birbirlerinden tamamen bağımsız olarak gelişir, bu yüzden eski karşılıklılıklar artık kurulamaz. Hangi gerçekliğin hangi kavramla karşılanmış olduğu ancak kavram tarihi yöntemleriyle anlaşılabilir. Koselleck, Kavramlar Tarihi, 61-62. Ampirik açıdan elbette, ana formların sayısız çeşitlemeleri vardır. Koselleck, Kavramlar Tarihi, 62. Krş. incelememizde dn. 61.

73. Kili ve Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, 23.

74. Düstur, 1. Tertip, C. 1, s. 4-7. Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi: Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1808), c. 5 (Ankara: TTK, 1994), 263-266. Tanıl Bora, Murat Gültekin (ed.), "Tanzimat Fermanı", *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* (İstanbul: İletişim Yay., 2001), 449-451.

75. Osmanlı'da hoşgörü kültü için krş. Hakan T. Karateke, H. Erdem Çıpa, Helga Anetshofer (der.),

can, ırz, namus ve mal güvenliği vb. konularında "ittifak-ı ârâ" (oybirliği) ile güvence vermeyi vaat etmesi bakımından önemlidir. Tanzimat Fermanı'ndaki ifade şöyledir:

> *Tebaa-i saltanat-ı seniyemizden olan ehl-i İslâm ve milel-i saire bu müsaadat-ı şahanemize bilâ-istisna mazhar olmak üzre can ve ırz ve namus ve mal maddelerinden hükm-i şer'î iktizasınca kâffe-i memalik-i mahrusemiz ahalisine taraf-ı şahanemizden emniyet-i kâmile verilmiş ve diğer hususlara dahi ittifak-ı ârâ ile karar verilmesi lazım gelmiş olmakla...*[76]

Kelime frekansları açısından değerlendirildiğinde, "yüce saltanatımız halkından olan Müslüman ahali ve diğer milletlere" ifadesinde de görüldüğü üzere metinde altı kere geçen "halk" kelimesi iradeye dair "demos" (halk-yurttaşlar topluluğu) ile ilişkili olmayıp, geleneksel literatürdeki ve cümleyi de tamladığı gibi, tâbilik/tabiiyete ait olarak "a**h**ali"ye karşılık gelir. Islahat Fermanı'nda, saltanata bağlılığı ifade eden "tebaa-i saltanat-ı seniyem" on kere geçer. Gayrimüslim uyruklara ayrıca vurgu "tebaa-i gayr-i müslime" şeklinde altı kere geçer. Devlete bağlılığı ifade eden "tebaa-i Devlet-i âliye" bir kere geçerken toprak bağını ifade eden "kâffe-i tebaa-i mülukânem" iki kere geçer.

Islahat Fermanı'nda ve ekteki notta artık, Tanzimat Fermanı'ndakinden farklı olarak, Kurân ve eski düzene "gönderme" yoktur; hatta İslâm hukukuna aykırı esaslar bile vardır. Sadrazam, hariciye nazırı ve şeyhülislam ile büyük devletlerin elçilerinin katıldığı tartışmalar sonunda Tanzimat kurallarını tekrarlayan, açıklayan ve genişleten bir ferman olarak yayınlanan Islahat Fermanı'nda şeriattan "söz" edilmemektedir. Yalnız Müslüman-Hıristiyan eşitliği konusunda cizyenin kaldırılması ve Hıristiyanlar için de askerlik görevi koyulması öngörülmektedir. 1848'de Britanya elçisinin büyük bir olay hâline soktuğu din değiştirme olayı sonucunda verilen garanti gereğince din değiştirenlerin cezalandırılmayacağı ek bir notta açıklanmakla birlikte, metinde bu sorun "kimsenin dinini değiştirmeye zorlanamayacağı" biçimine sokulmuştur.[77]

Osmanlı Toplumunda Ötekileştirme. Eserin giriş bölümündeki ifadeyle, bu terim, gerçekte pekâlâ tarihçiler için kendi sınırları içinde makul bir biçimde açıklanabilen ve değerlendirilebilen bir olgu olabilir. Fakat bir efsaneden başka bir şey değildir (s. 10). Eser, bu efsanenin bilimsel eleştirel bir değerlendirmesini içeren makalelerden oluşmaktadır.

76. Kili ve Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, 23.

77. Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 216. Davison'ın ifadesiyle Islahat Fermanı, Tanzimat Fermanı'ndan farklı olarak çelişkili bir nitelik taşımıyordu. Dönemin Osmanlı belgelerinde alışılmadık derecede açık ve öz bir dil kullanılması nedeniyle daha modern bir görünüm sunmakla kalmıyor, ayrıca, dinsel hukuka, Kurân'a ya da eski kanunlarla imparatorluğun parlak dönemlerine tek bir kelimeyle bile değinmiyordu. Bu durum psikolojik açıdan tehlikeliydi. Yalnız, Ferman bütün olarak ileriye bakıyordu, geriye değil. Roderic Davison, Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform (1856-1876), çev. Osman Akınhay, c. 1 (İstanbul: Papirüs Yay., 1997), 71. Din ayrımı gözetmeden eşitliğe yaptığı vurguya rağmen, Ferman'ın kısmen Hıristiyan ve diğer gayrimüslim cemaatlerin haklarını sıralaması, özellikle de reform

Islahat Fermanı'na göre, dönemin "asar-ı medeniyet ve malumat-ı müktesebe"nin gereği her milletin kendi idari sisteminde, Babıâli'nin gözetiminde ve onunla müzakere halinde, ıslahat yapması ve sonuçların onun onayına sunulması; bu işlemin teşkil olunacak meclisler aracılığıyla yürütülmesi ve hatta her cemaatin ruhban ve dünyevi meclislerinin olması vurgulanmaktadır.[78] Böylece eski millet sisteminde önemli bir değişiklik yapılıyordu.

Dilde başlayan dönüşümün yapıya yansıması elbette ki hemen söz konusu olmadı. Yine de, Findley'in ifadesiyle, 19. yüzyılda farklı dinlere mensup kişilerin eşit olduğunun ilan edilmesi "millet" sisteminde ifadesini bulan eski özerk dinsel cemaatler sisteminin hukuki konumunu büyük ölçüde değiştirdi. Ortak "Osmanlı vatandaşlığı" ve "vatanseverlik" kavramlarının daha fazla benimsenmesine yönelik çalışmaları vasıtasıyla, Osmanlı devlet adamları ve aydınları bu "yeni ilke"yi hayata geçirmeye ve bunun devlet için yeni bir güç kaynağı oluşturmasını sağlamaya çalıştılar. Ancak pek çok başka vakada olduğu gibi, "reform"lar eski kalıpları tam anlamıyla ortadan kaldırmadı.[79]

1856 Islahat Fermanı'yla başlayan eşitlikçi reformlar çok önemli değişiklikler sağladı. "Eşitlik" ve "Osmanlılık" ülkülerinin en fark edilebilir değişiklikleri yaptığı alan devlet kurumları oldu.[80] Ferman'ın bu nitelikleriyle bir başka önemli özelliği, "Osmanlılık" kavramının ilk kez burada belirtiliyor olmasıdır. Berkes'in ifadesiyle, Ferman'ın başında tebaadan "vatandaş"[81] terimiyle söz edilmektedir. Fakat, der Berkes ve kelimelerin Osmanlıca ve Fransızcadaki lingüistik farklarına vurgu yapar. Şöyle ki, Osmanlıcadaki bu terimin Fransızcadaki *citoyen* karşılığı kullanıldığı şüphelidir, çünkü resmi Fransızca çeviride "vatan" sözcüğünün *pays*, "millet" sözcüğünün *patrie* ile karşılanması gösteriyor ki "dil çağdaşlaşması" sürecinde terimler eski anlamlarını yitirirken Batılı anlamlarını da henüz kazanmamış bulunuyorlardı. Zaten Tanzimat döneminde, anlam (semantik) evrimine özgü kavramlar kargaşası derinleşmeye başlamıştır.[82] Ünsal'ın incelediği *Dictionnaire Turc-Français*'de sadece *concitoyen*'den söz edilmesi de Osmanlılarda *citoyen*, yani modern yurttaş anlayışı-

---

yapılmasını öngördüğü millet örgütlenmelerini sürdürmesinde örtük bir ikilik vardı. Millet sınırları bulanıklaşıyordu ama hâlâ vardı; tam eşitlik, eşitlikçi Osmanlılık, teoride henüz geleceğe ait bir beklentiydi. Davison, Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform, 71.

78. Bozkurt, Alman-İngiliz Belgelerinin..., 57.

79. Findley, Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform, 25. Böylece, özerk dini cemaatler modelinin, resmi politika olan "eşitlikçi Osmanlılık"la bir arada var olduğu bir dönem başladı. Denilebilir ki, özerk dini cemaatler modeli hiçbir zaman tam olarak ortadan kalkmadı Findley, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform*, 26.

80. Findley, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform*, 26.

81. Bkz. "Saltanat-ı seniyemizin tezyid-i kuvvet ve miknetini ve revabıt-ı kabiliyeyi vatandaşî ile birbirine merbut" Kili ve Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, 24-25.

82. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 216-217.

nın henüz bulunmadığını yansıtmaktadır. Ünsal, Osmanlı İmparatorluğu'nun bu son dönemlerinde "vatan" yani "yurt" kavramı bulunsa bile "vatandaş" yani "yurttaş" anlayışının henüz doğmamış olduğu sonucuna ulaşır.[83] Bu kapsamda, Islahat Fermanı'nda bir kez geçen "vatandaşî"[84] kelimesi belki vatandaşlığın kökenine, vatandaş kavramının tarihsel oluşum sürecine dair çağrışım yapabilir[85] ama modern bireyin politik özneliğini ifade etmez.

Hıristiyan ve sair gayrimüslim tebaa cemaatlerine daha önce verilmiş bütün imtiyazlar ve ruhani muafiyetlerin tekrar kabul edildiği Islahat Fermanı'nda, Tanzimat Fermanı'nın tanıdığı hak ve özgürlükleri, benimsediği esasları bir "kerre dahi tekit ve teyit kıldığı" vaatlerde[86] Müslüman ile gayrimüslim tebaa arasında her yönden tam bir eşitlik sağlamak vardı.[87]

Kelime frekansları açısından değerlendirildiğinde, Islahat Fermanı'nda geçen "revabıt-ı kabiliye-yi vatandaşî ile birbirine merbut olan" (vatandaşlık yeteneği ile birbirine bağlı olan)[88] ifadesinde dile gelen "vatandaş", kelime olarak vardır ama kavram ve kavram havuzu henüz üretilmiştir. Cümlenin devamı

---

83. Ünsal, "Yurttaşlık Zor Zanaat", 13. Ünsal'ın sözlüklerdeki ifadelerden çıkardığı sonuca göre, "Yurt vardır, yurttaş yoktur." Davison, 19. yüzyıla kadar "doğum ve ikamet yeri" anlamına gelen "vatan" kelimesinin yüzyıl ortasına gelindiğinde hem halk dilinde hem de resmi kullanımda Fransızca patrie olan "anayurt"a karşılık gelmeye başladığını belirtir. Davison, Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform, 93, dn. 15. Davison, Islahat Fermanı'nın resmi Fransızca metninde "millet" kelimesinin patrie şeklinde çevrilirken Türkçe metinde görülen "vatan" kelimesinin iki kez pays şeklinde çevrilmesini "tuhaf" bulur. Krş. Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 216-217. Daha sonra "vatandaş" citizen yerine, patriotism "vatanseverlik" şeklinde kullanılmaya başlanacaktır. "Vatan" kelimesi ise anayurt anlamında kullanılmaya devam etti. Davison, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 93, dn. 15. Krş. incelememizde dn. 34-35, 46-47. Mustafa Reşit Paşa'nın, Mabeyn-i Hümayun başkâtibine sunduğu ve padişaha "sadakat"ini sürekli ifade ettiği tezkerede, "vatan ve millet" kelimeleri birbirini tamamlayan iki kelime olarak bir arada geçer: "vatan ve millete muzır olacak şeyler", "vatan ve millete menfaatli". Cevdet Paşa, Tezâkir, yay. Cavid Baysun (Ankara: TTK, 1991), 1-12, 75.

84. Kili ve Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, 24-25. Kelimeye dair Bianchi'nin yorumu şöyledir: "Sözlüklerde daha önce Arapça, Farsça ve Türkçe'de farklı şekilde karşılanan bu vatanseverlik sözcüğü, bu kez bu belgenin Türkçe metninde tamamen yeni bir Arapça-şahıs biçimiyle karşımıza çıkıyor." T.X. [Thomas Xavier] Bianchi, Khaththy Humaion ou Charte Impeériale Ottomane du 18 Fevrier 1856, en Français et en Turc (Hatt-i Humayun), c. 1 (Paris: Typographie Orientale de Madame Veuve Dondey-Dupré, 1856), 4, dn. 1.

85. Cihan Osmanağaoğlu, Tanzimat Dönemi İtibarıyla Osmanlı Tâbiiyyetinin (Vatandaşlığının) Gelişimi (İstanbul: Legal Yay., 2004), 27.

86. Düstur, 1. Tertip, c. 1, 7-14. Çeviriyazımızı karşılaştırmak için bkz. Kili ve Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, 24-29; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi: Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1808), c. 5 (Ankara: TTK, 1994), 258-264. Bora ve Gültekin, "Islahat Fermanı", 451-454.

87. Tanör, Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri, 97-98. Mustafa Reşit Paşa'nın Mabeyn-i Hümayun'a sunduğu layihada, 1856 Paris Anlaşması şartlarının dördüncü maddesine atıfla, "şimdiye kadar hiçbir varaka-i resmiyede görülmeyen hukuk-ı politikiye tabiri ki ehl-i İslâm ve Hıristiyan tebaayı her hususta müsavat-ı kamile hâline sokacak bir sözdür" ifadesi Islahat Fermanı'nın eşitlikçiliğine vurgu yapar. Cevdet Paşa, Tezâkir, 76. Paşa'nın, aynı layihada "bundan böyle millet-i hâkime ile millet-i mahkûme beyninde hiçbir güne fark kalmadığını" (Cevdet Paşa, Tezâkir, 79) belirten ifadesi de bu eşitlikçiliğe dair vurgudur.

88. Kili ve Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, 24-25.

yine Osmanlı terminoloji, dil ve anlam dünyası içinden, "tebaa-i şahanem" (Ferman'da bu tamlama beş kez; "tebaa" kelimesi yirmi iki kez geçer) olarak devam eder.[89] "Tebaa" kelimesi, Tanzimat Fermanı'nda bir kez "tebaa-i saltanat-ı seniyemiz" tamlamasıyla geçer. Diğer iki kullanımda, mamuriyet ve akça toplamayla ilişkili olarak kullanılır: "bi'l-cümle tebaasının refah ve mamuriyeti", "akça dahi tebaanın vergisiyle hasıl olacağına binaen."[90] Kanun-ı Esasi söz konusu olduğunda, kanunun 8.-26. maddeleri zaten doğrudan "tebaa-i Devlet-i Osmaniye'nin hukuk-ı umumiyesi"ne dair olup, burada "tebaa" kelimesi, hak ve sorumluluklarla ilişkili olarak yedi kez, toplamda –başlık dahil– on kez geçer. "Halk" kelimesi bir kez, asayişle ilişkili olarak geçer: "asayişi halkı ve adabı umumiyeyi ihlâl etmemek şartile" (md. 11).[91] "Ahali" kelimesi bir kez, vilayette yaşayanlarla ilişkili olarak geçer: "mensup oldukları daire-i vilayet ahalisinden intihap etmeğe mecburdur" (md. 72).[92] "Vatandaş" kelimesi yoktur. "Tabiiyet" kelimesi uyrukluk anlamında iki kez geçer. "Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan efrad" (md. 8), "tabiiyet-i ecnebiye iddiasında bulunan kimseler" (md. 68).[93] İki kez geçen "vatan" kelimesi "zat-ı haziret-i padişahiye ve vatanına sadakat" (md. 46) ve "memleketin emniyet-i dahiliyesine ve vatanın esbab-ı müdafaa ve muhafazası" (md. 64) ifadelerinde olduğu gibi, sadakat ve müdafaa-muhafazayla ilişkili olarak kullanılır. "Memalik" ise "memalik-i Devlet-i Osmaniye" başlığında da ifade edildiği gibi, Osmanlı Devleti ile ilişkili olarak, memleketler anlamında, başlık da dahil dört kez geçer: "Devlet-i Osmaniye memalik ve kıtaat-ı hazıra" (md. 1), "memalik-i Osmaniye'de maruf olan bi'l-cümle edyan" (md. 11), "memalik-i Osmaniye'de herkesin mesken ve menzili" (md. 22).[94]

TABİİYET-İ OSMANİYE KANUNNAMESİ (1869), KANUN-I ESASİ (1876) VE UYRUK KAVRAMI

Osmanlı Devleti'nin çözüm aradığı sorunlardan birisi, 18. yüzyıldan itibaren gayrimüslim Osmanlı tebaasının ecnebi devletlerin himaye ve tabiiyetine girmeye başlamasıdır. Tabiiyet sorununun çözümünde hukuki boyut tebaanın eşitliği üzerine kurulmuştu. Tanzimat ve Islahat fermanlarıyla hayata geçirilmeye çalışılan reformlarla din ve mezhep farkı gözetmeksizin, herkes Osmanlı şemsiyesi altında

89. Kili ve Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, 24-29.
90. Kili ve Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, s. 21-23.
91. Kili ve Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, 44.
92. Kili ve Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, 50.
93. Kili ve Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, 44, 50.
94. Kili ve Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, 43-45.

toplanacaktı. Osmanlıcılık olarak adlandırılan bu politika Osmanlı Devleti'nin uyruk politikasına da yansımıştır.[95]

1869 yılında yayınlanan Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi[96] ile Osmanlı Devleti'nin uyrukluk konusunu hukuki açıdan düzenleme aşamasına geçmesi, Müslim ve gayrimüslim tebaa arasındaki hukuksal eşitsizliği giderme gereğinden değil, gayrimüslim tebaanın yabancı devletlerin tabiiyetine geçmek suretiyle Osmanlı Devleti'nin bu devletlere tanıdığı kapitülasyonlardan yararlanma eğiliminin önüne geçmek amacından doğdu. Kanunnamenin yürürlüğe girmesi, Müslüman olup olmamanın tabiiyet üzerindeki etkisini sona erdirdi; Osmanlı tabiiyetinin kazanılma esaslarını ana hatlarıyla düzenledi. Kanunnamede, Osmanlı tabiiyetinin kazanılması "kan esası" ve "toprak esası" üzerine inşa edilirken, Osmanlı memleketlerinde ikamet eden herkes ilke olarak Osmanlı tebaası sayıldı ve yabancı bir devletin tebaası olduğunu ileri sürenlerin bunu kanıtlaması gerektiği hükme bağlandı (md. 9). Bu esas, Osmanlı'da tabiiyetin zaten ikamet etme koşuluyla atfedilmiş olması gerçeğiyle uyumludur.

1876 yılında yayınlanan ve ilk Osmanlı anayasası olan Kanun-ı Esasi de tabiiyete ilişkin olarak düzenleme getirdi ve bu düzenlemede Osmanlı tabiiyetinde bulunan herkese din ve mezhep farkı gözetilmeksizin "Osmanlı" denileceği belirtildi (md. 8).[97]

Osmanlı Devleti'nin uyrukluk sorunlarıyla ilgili olarak devletlerarası düzeyde karşılaştığı zorluklar Tabiiyet-i Osmaniye Kanunu'nun yapılmasında temel etkenlerdendir. Kanun'un gerekçesinde bazı gayrimüslim Osmanlı tebaasının bir müddetten beri pasaport alarak ecnebilik iddiasında bulunmasından şikâyet edilmiş, bu tür suiistimallerin önlenmesi için Avrupa ülkelerinde olduğu gibi bir tabiiyet kanununun yapılmasının zorunluluğuna dikkat çekilmiştir.[98] Hem Yunanistan'ın bağımsızlığı sonrasında Mora muhacirleri ve Osmanlı Rumlarının tabiiyeti

95. İbrahim Serbestoğlu, "Zorunlu Bir Modernleşme Örneği Olarak Osmanlı Tabiiyet Kanunu", OTAM 29 (Bahar 2011): 209. Serbestoğlu'nun açıklamasıyla, Osmanlı Devleti ecnebi devletleriyle tabiiyet tartışmalarına yol açan bu tür suiistimallerin çözümü için yabancı devletlerin uyarılması, Osmanlı reayasından Avrupa tüccarı adıyla imtiyazları olan sınıfın oluşturulması, Tanzimat reformlarıyla tebaanın eşitliğinin sağlanmaya çalışılması gibi çeşitli yollara başvurmuştu. Ancak bu girişimlerden istenilen sonuç alınamamıştı (s. 193). Dış politika açısından ayrıntılı bir inceleme için bkz. İbrahim Serbestoğlu, Osmanlı Kimdir?: Osmanlı Devleti'nde Tabiiyet Sorunu (İstanbul: Yeditepe Yay., 2014).

96. BOA, Y.EE., 41/133.14 Şevval 1285/28 Ocak 1869; Düstur, 1. Tertip, C. 1, s. 16-18.

97. Banu Şit, "Modern Vatandaşlık Kavramına Bir Bakış", Türkiye Barolar Birliği Dergisi 76 (2008): 70. Bu konuda çok ayrıntılı bir çözümleme için Osmanağaoğlu Tanzimat Dönemi İtibarıyla Osmanlı..., 173-249.

98. Serbestoğlu, "Zorunlu Bir Modernleşme Örneği...", s. 205. Ünsal'a göre de, Tabiiyet Kanunu'nun yapılmasının arkasında yatan temel neden gayrimüslim tebaanın Batılı devletlerin yurttaşlığını kazanmasını ve bunu Osmanlı sınırları içerisinde kapitülasyonlardan faydalanmak amacıyla kullanmalarını kontrol ve durdurmaktı. Ünsal, "Yurttaşlık Zor Zanaat", 12.

hem de Cezayirlilerin durumu Osmanlı Devleti'nin tabiiyet konusunda hukuki boşluğunu ortaya koymuştur.[99]

Tabiiyet-i Osmaniye Kanunu'nda da Osmanlı vatandaşlığının kazanılmasında "kan bağı esası" ve "toprak bağı esası" belirtilmiştir. Osman Affan'a göre,

> *Kanunname-i Hümayun'un 1. maddesinde "valideyni veya yalnız validi tabiiyet-i Devlet-i âliyede bulunduğu hâlde tevellüt eden eşhas Devlet-i âliye tebasından maduddur" denilmiş olmakla tabiiyet-i asliye hakkındaki hükmün, zaman-ı tevellüde izafet edilmiş olmasından anlaşılmaktadır.*[100]
>
> *Tabiiyet-i asliyenin tayini hakkında diğer bir kaide dahi mahall-i veladet veya ikametin tabi bulunduğu devlet tabiiyetinin sıfat-ı tabiiyet-i validinden kat'-ı nazar tayini tabiiyette esas tutulmakta olmalıdır.*[101]
>
> *Kanunname-i Hümayun'un birinci maddesinde gösterilmiş olduğu veçhile validini Osmanlı olduğu hâlde tevellüt eden her şahıs; kanunen tebaa-i Osmaniye'den addedilip, valideyninin tabiiyeti muhtelif olarak yalnız validi tabiiyet-i Osmaniye'de bulunduğu hâlde tevellüt edenler dahi hayrü'l-ebeveyne tabiiyetinden tabiiyet kaidesi icabınca validine tabi tutulur. Sıfat-ı tabiiyet-i asliye, ebeveynin yahut hayrü'l-ebeveynin tabiiyetinden ibaret olduğu; (...) hayrü'l-ebeveynine tabiiyet kaidesi hükmünce Osmanlı addolunacakları beyan edilmiştir.*[102]

Orikağasızade Osman Sırrı, Osmanlı Devleti'nin tabiiyet siyasetini değerlendirirken iki hususu da dikkate aldığını vurgular, hem ana-babadan gelen "kan bağı esası"na hem de doğulan yerle kurulan "toprak bağı esası"na vurgu yapar:

> *Tarafeyn için bu veçhile hukuk ve vezaif meydana getiren tabiiyet bidayetten mevcut olmak veya sonradan istihsal edilmek itibariyle ikiye ayrılır, ki birincisi tabiiyet-i asliye, diğeri tabiiyet-i meksûbedir (...) Devlet-i âliye tabiiyet-i asliyenin tayininde ebeveynin sıfatına riayet ediyor, yani Osmanlı ebeveynden meydana gelen çocukları tebaa-i Osmaniye'den addediyor (...) Buna mukabil tebaa-i ecnebiyeden birinin telsiki, yani, tabiiyete kabulü için kabul talebinde bulunan kimsenin, memalik-i Osmaniye'de yahud ecnebi bir memlekette tevellüt etmiş olmasına göre, hakkında mütefavit muamele icra ediyor.*[103]

Bununla ilişkili bir başka husus "mahall-i veladet" (doğum yeri) konusudur:

---

99. Serbestoğlu, "Zorunlu Bir Modernleşme Örneği...", 202. Krş. Engelhardt, Tanzimat ve Türkiye, çev. Ali Reşad (İstanbul: Kaknüs Yay., 1999), 313-317.
100. Affan, "Tabiiyet", 121.
101. Affan, "Tabiiyet", 122.
102. Affan, "Tabiiyet", 121.
103. Orikağazsızade, "Tabiiyet Hakkında Bazı Mütâlaât...", 90.

Şu hâlde Devlet-i âliyenin tabiiyet hususundaki mesleği ebeveynin sıfat-ı tabiiyesine esasen riayet olmakla beraber, memalik-i Osmaniye'de tevellüt edenler hakkında, mahall-i veladeti de nazardan dûr tutmamaktadır.[104]

Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi, İslâm dünyasında din ilkelerinden bağımsız seküler vurgulu ilk uyrukluk düzenlemesidir.[105] Yeni Kanun laikleşme ve Osmanlılık yönünde bir adım olmasının yanında, Davison'un açıklamasıyla, eskiden uygulanan "İslâmiyet'e geçme" ölçütü yerine, "uyrukluk ile uyrukluğa kabul edilme"ye ilişkin olarak modern siyasal kalıplar getirmiştir. Böylece imparatorluk, Avrupa'nın laik standartlarına adım atmış oluyordu. Buna ek olarak, yeni kanun imparatorluk topraklarında oturan herkesin, aksi kanıtlanmadıkça, Osmanlı uyruğu sayılacağını ve dahası, Osmanlı uyruğundaki hiç kimsenin Babıâli'nin ön onayı olmadan başka bir devletin vatandaşlığına geçemeyeceğini de belirtiyordu. Bu hüküm, her türden Osmanlı Hıristiyanları ile Levanten kalabalığın kâğıt üzerinde vatandaşlık değiştirerek büyük devletlerin korumasını elde etmelerinin önlenmesini hedefliyordu.[106]

O zamanki Avrupa devletlerinin uyrukluk yasalarından ve özellikle 1851 yılında çıkarılmış Fransız kanunundan esinlenerek hazırlanan Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi, Müslüman olup olmamanın uyrukluk bakımından önem taşımasına son veriyor ve İslâm dünyasının uyrukluk hukuku alanında bir dönüm noktası olarak ortaya çıkıyordu. Bu kanun, telsik (m. 3 ve 4) müsaade ile uyrukluktan çıkma (m. 5), iskat (m. 6) ve evlenmenin kadının uyrukluğuna etkisi (m. 7) gibi, çağdaş bir uyrukluk yasasında yer alması gereken ana sorunlara çözümler getiren, yayınlandığı zamana göre ileri görüşlü ve oldukça "liberal" bir kanundu.[107]

Kanunname, Osmanlı uyrukluğunun kazanılması bakımından kural olarak "soy-nesep" (kan bağı/*jus sanguinis*) ilkesini benimsemişti. Ana babası veya yalnızca babası Osmanlı tabiiyetinden olan çocuklar, Osmanlı uyruğu sayılıyorlardı (md 1). Doğum yeri (toprak/*jus soli*) ilkesine de istisnai olarak yer vermişti: Osmanlı ülkesinde doğanlar erginliğe (sinn-i rüşte) ulaşmalarından başlayarak üç yıl içinde

104. Orikağazsızade, "Tabiiyet Hakkında Bazı Mütâlaât...", 91.

105. Aybay, *Yurttaşlık (Vatandaşlık) Hukuku*, 25. Serbestioğlu da bu kanunun "İslâm dünyasının ilk seküler vatandaşlık kanunu" ("Zorunlu Bir Modernleşme Örneği...", 193.) olduğuna vurgu yapar, her ne kadar Osman Affan asli tabiiyetin kazanılmasını "kavaid-i fıkhiyenin hulasası" olarak değerlendirse de. Affan, "Tabiiyet", 121.

106. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform*, c. 2, 30.

107. Aybay, *Yurttaşlık (Vatandaşlık) Hukuku*, 25. Aybay şöyle bir dipnot ekler: "10 Şevval 1285-11 Kanunusani 1284; Takvim-i Vekayi, No. 1044. Metnin ilk yayınlanışında, başlık "Tabiiyet-i Osmaniye'ye Dair Nizamname" biçiminde iken, Düstur, 1. Birinci Tertip'te metin "Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi'dir" başlığı altında yayınlanmıştır.

Osmanlı uyrukluğu elde etme yolunda istemde bulunabileceklerdi (md. 2). Kanunname'nin ilginç bir özelliği de Osmanlı İmparatorluğu'nda "ikamet eden" herkesi Osmanlı uyruğu saymasıydı. Yabancı uyrukluk ileri sürülmesini engellemek amacıyla konulduğu anlaşılan bu hükme göre, yabancı uyrukluğu ileri sürenlerin bunu kanıtlaması gerekiyordu (md. 9).

Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi'nden yedi yıl kadar sonra yayınlanan ilk Osmanlı anayasası, Kanun-ı Esasi (1876), "Osmanlı vatandaşlığı" siyasetinde içkin; hatta, Osmanlı uyruk hukukunun ideolojik temeli olan Osmanlıcılık ideolojisinin-siyasetinin vardığı en üst nokta oldu. Anayasa ile vatandaşlık kurumu en üst hukuk metni tarafından tanındı; dinsel bağlanma, devlet ile kişi ilişkisini belirlemede bir ölçüt olarak alınmayıp, devlete ve hanedana bağlılık esas sadakat odağı oldu.[108] Osmanlıcılık siyaseti,[109] ayrımcı-geleneksel siyasete tamamen zıt bir anlayışla bu tür bölümlenmenin olmadığı eşitlikçi bir siyasal-toplumsal yapı tasavvurunu zorunlu kılmaktaydı. Akçura'nın tanımlamasıyla, bu siyasetin asıl amacı,

> *Osmanlı memleketlerindeki Müslim ve gayrimüslim ahaliye aynı siyasi hakları tanımak ve vazifeleri yüklemek; böylece aralarında tam bir müsavat husule getirmek; fikirlerce ve dince tam serbesti vermek; bu müsavat ve serbestiden faydalanarak, söz konusu ahaliyi aralarındaki din ve soy ihtilaflarına rağmen yekdiğerine karıştırarak ve temsil ederek, Amerika Birleşik hükümetlerindeki Amerikan ulusu gibi müşterek vatanla birleşmiş yeni bir ulus, Osmanlı ulusu meydana çıkarmak ve bütün bu zor ameliyatın neticesi olarak da, Devlet-i Âliye-i Osmaniye'yi asli şekliyle yani eski hudutlariyle muhafaza eylemekti.*[110]

Aslında Tanzimat reformlarıyla ulus ile vatandaşlığı birbirinde içkinleştirmiş bir tanımlamaya ulaşıyoruz. Osmanlılık doktrinine göre, etnik, dinsel/mezhepsel aidiyetler dikkate alınmayıp, devlet ile kişi ilişkilerinde Osmanlı Devleti'ne bağlılıkta "tabiiyet ilişkisi" ön plandadır. Nitekim, Tanzimat döneminin bu temel siyaseti, Kanun-ı Esasi'nin uyruklukla ilgili sekizinci maddesinde ifadesini bulur:

---

108. Osmanağaoğlu, Tanzimat Dönemi İtibarıyla..., 253.

109. Hıristiyan ve Müslüman unsurların vücuda getirdiği Osmanlı vatandaşlığına dayalı Tanzimat fikri; Abdülhamid döneminin Sünni İslâm'ı güçlü bir biçimde vurgulayan "Osmanlılık" fikrinden çok farklıydı. Selim Deringil, "II. Abdülhamid Döneminde Devletin Kamusal İmajının Dönüşümü: İdeolojik Meseleler ve Tepkiler (1876-1908)", Simgeden Millete II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet içinde (İstanbul: İletişim Yay., 2007), 161.

110. Yusuf Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset (Ankara: TTK, 1991), 19. Ali Kemal bu tanıma karşı çıkar ve Osmanlı, İslâm ve Türk kelimelerinin birbirinden ayrılamayacağını öne sürer. Ali Kemal'e göre, bunları ayrı düşünmek tekliği üçe bölmektir (Kemal, (Akçura içinde), 37). Üç siyaseti değerlendirdikten sonra, Ali Kemal şu sonuca ulaşır: "Osmanlı milliyet-i vahdeti imiş, İslâm ittihadı imiş, Türklerin tevhidi imiş öyle müphem şeylerle uğraşmak, vazifemizden hariç olduğu anlaşılmaz mı? Biz Türklerin fertler itibariyle yükselmesine çalışanlardanız." (s. 43).

Madde 8: Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine her hangi din ve mezhepten olur ise olsun bilâ istisna Osmanlı tabir olunur ve Osmanlı sıfatı kanunen muayyen olan ahvale göre istihsal ve izae edilir.[111]

İlk Osmanlı anayasasında yer alan bu hüküm, din ve mezhep farkı gözetilmemesi ve uyrukluğun kazanılması veya yitirilmesinde keyfi uygulamalara son verilip, bu işlemleri yasaya bağlama isteğini göstermesi bakımından ilginçtir. Kanun-ı Esasi'yi modern ulus-devletin gelişim sürecinin önemli bir aşaması olarak değerlendirmek mümkündür. Şöyle ki, Tanzimat dönemi fermanlarının ve Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi'nin belirlediği, dini ilkelerden bağımsız Osmanlı vatandaşlığı, devletin ilk anayasası olan Kanun-ı Esasi'de de tanımlanarak anayasal bir hüküm hâline geldi. Böylece, Namık Kemal'le kutsal bir nitelik atfedilen vatana ve devlete bağlılıkla birleştirilerek, ulus hâline getirilmeye çalışılan toplumun üyelerinin kimler olduğu[112] saptanmış oluyordu.

Sarkis Karakoç'un Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi'nin 6. maddesiyle ilgili, Osmanlı tabiiyeti ve memalik-i Osmaniye ilişkisine yönelik olarak, dahilde/içerdekiler ve hariçte/dışardakiler olanlara dair ifadesi şöyledir:

Tabiiyet-i Osmaniye'den ıskatları irade-i seniye-i hazret-i padişahiye iktiran edenler memalik-i ecnebiyede iseler memalik-i Osmaniye'ye girmeleri memnu olduğu gibi memalik-i Osmaniye'de bulunanlar dahi irade-i seniyenin şerefsudurunu müteakip (...) hudut haricine çıkarılacaktır. Tebaa-i Osmaniye'den ıskat olunan eşhasın esamisi[nin] (...) memalik-i Osmaniye'ye avdet etmemelerine...[113]

Buna göre, memalik-i Osmaniye'de/dahilde-içeridekiler, ecnebi bir memlekette/hariçte-dışardakilerden ayrılmış olur.

Kanun-ı Esasi'de uyruklara tanınan hak ve özgürlükler "Tebaa-i Devleti Osmaniye'nin Hukuk-ı Umumiyesi" (md. 8-26) başlığı altında toplanmıştır.[114] İlgili maddelere göre,[115] Osmanlı Devleti uyruğu olan herkes, din ve mezhebi ne olursa olsun "Osmanlı" sayılır (md. 8); bunlar yasa önünde ödevler bakımından eşittirler (md. 17); Osmalılar kişi özgürlüğüne (md. 9) ve kişi dokunulmazlığına sahip olup

111. Düstur, 1. Tertip, c. 4, 18. (Tüm maddeler için bkz. 2-20.) Çeviriyazımızı karşılaştırmak için bkz. Kili ve Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, 43-55.

112. Orikağasızade, "Tabiiyet Hakkında Bazı Mütâlaât...", 90-91.

113. Sarkis Karakoç, "Tabiiyet Kanunu ve Tabiiyet Kalemi Harç Tarifesi" [1341/1925], Osmanlı Hukukçuları Gözünden Tabiiyet Hukuku içinde, ed. Ahmet Kılıç, trs. Betül Kayar, Abdullah Vefa Karakaş (Ankara: Adalet Bakanlığı Yay., 2023), 179-180.

114. Kili ve Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, 44-45. İçerik analizi için bkz. Tanör, Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri, 145-146. Recai Galip Okandan, Âmme Hukukumuzun Anahatları: Türkiye'nin Siyasî Gelişmeleri, c. 1 (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., 1977), 166-171.

115. Tanör, Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri, 145-147.

yasanın gösterdiği yollar dışında cezalandırılamazlar (md. 10); konut dokunulmazlığı tanınmıştır (md. 22); her türlü eziyet, işkence, müsadere ve angarya yasaktır (md. 24, md. 26).[116]

1876 Kanun-ı Esasisi'nin içeriğinde, meşruti yönetimi kökünden yıkabilen fakat sorumsuz-sorumlulukla ilgili maddi ve manevi yaptırımlardan masun bir hükümdar tipolojisine uygun bir idari yapı söz konusudur.[117] Nitekim, II. Abdülhamid'in "istibdat" yönetiminde feshedilen meclis ve askıya alınan Kanun-ı Esasi, Jön Türk devrimi sonucunda II. Meşrutiyet döneminde yeniden uygulanmaya konulmuştur.[118]

SONUÇ

İncelememizin zamansal boyutu ve veri tabanı açısından 1839-1876 yılları arasındaki Osmanlı uyruk hukuku nasıl değerlendirilmelidir?

Osmanlı uyruk terminolojisinde, Ferit Devellioğlu'nun Lûgati ve Şemseddin Sami'nin Sözlüğü örneklerinde, "vatandaş" kelime ve kelime grubuna rastlanılmaz; buna karşılık "tebaa" kelime ve kelime grubu ile yoğun bir şekilde karşılaşılır. Lûgatlerde ve sözlüklerdeki uyrukluğa dair kavram ve kelime gruplarını da dikkate aldığımız zaman, devlet ile kişi ilişkilerinde Osmanlı döneminde modern anlamda "vatandaş" kavramı ve bu kavramda içkin bir "uyrukluk" ilişkisi ortaya çıkmaz. Uyrukluk, modern-demokrasi öncesi tabiiyet düzeyindedir. İncelediğimiz hukuk metinlerde geçen "kelime frekansları" da bu tür bir tabiiyet ilişkisini ortaya çıkarmaktadır.

Osmanlı terminoloji, dil ve anlam dünyasında birbirlerinde içkin olarak, örneğin "halk" kelimesinde, iradeyle ilişki bağlamında siyasal "özne" olmaya dair bir belirteç yoktur. Bunun gibi, vatandaş kelimesi hemşehrilik, memleketlik, ahalilik vb.; yurt kelimesi, memleket, ikametgâh, doğum yeri, mesken ve hane/ocak vb.; halk kelimesi, ahali, kalabalık, yerli, güruh vb. ile eşanlamlı olarak kullanılmakta; son çözümlemede, "uyruk" kavramının tanımı ise 20. yüzyılın yeni kelimelerine

---

116. "Şu var ki", der Tanör, Kanun-ı Esasi "kişi güvenliğini bir başka hükmüyle yok etmektedir. Abdülhamid'in diretmesi sonucu 113. madde metnine konan hüküm padişaha, "hükümetin emniyetini ihlâl ettikleri" bir polis soruşturması sonucu belli olanları (!) sürgüne gönderme yetkisi veriyor." Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri, 145. (Vurgu Tanör'e ait. C.R.)

117. Okandan, Âmme Hukukumuzun Anahatları, 285.

118. 7 Zilhicce 1293 [24 Aralık 1876] Tarihli "Kanunu Esasinin Bazı Mevaddı Muaddelesine Dair Kanun" Düstur, II. Tertip, c. 1, 638-44. Bu süreçte Kanun-ı Esasi'nin bazı maddelerinde yapılan 1909 değişikliklerinin anayasal anlamı için bkz. Osmanağaoğlu, Tanzimat Dönemi İtibarıyla Osmanlı..., 302-303. Krş, Tanör, Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri, 196-197; Okandan, Âmme Hukukumuzun Anahatları, 285-288. Maddeler için bkz. Kili ve Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, 85-86, 88.

karşılık gelmektedir. Lûgatler ve sözlükler, kelime düzeyinde yurt, vatan, halk terimlerini içerse de bu kelimeler kavramsal içerik açısından henüz modern yurttaş anlamlarını yansıtmamaktadır. Bu durum, "kavram"ın "olay"dan önde gitmesine, "dil"in eylem hâlinde bir "tarih"in imkânına hükmetmesine yani olayların ardışıklığından farklı bir zamansal yapıya sahip olmasına bağlanabilir.[119]

İç hukuk yönünden, siyasal-anayasal metinler açısından değerlendirildiğinde, Osmanlı'da millet sisteminden Tanzimat ve Islahat fermanlarına ve Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi'nden Kanun-ı Esasi'ye değin yaşanan anayasal gelişmelerde, her ne kadar modern bir "vatandaşlık bağı" söz konusu değilse de, süreç geleneksel tebaa/tabiiyet hukukunun "tabiiyet bağın"ndan, modern uyrukluk hukukunun "yurttaşlık bağı"na doğru bir Osmanlı vatandaşlığının inşası yönünde evrilmektedir. Tarihsel koşulların belirleyiciliğinde, 20. yüzyılda "uyruk" kelimesinin ve doğal olarak bununla ilgili kelime gruplarının ortaya çıkması bu evrimi zorlamaktadır.

Monarşik, meşruti ya da demokratik siyasal rejim tiplerinden ve tarih-zamandan bağımsız bir kelime olarak "uyruk" ve "uyrukluk", "tabiiyet"ten farklı olarak, yeni bir kavram ve yeni bir devlet-kişi ilişkisi inşa edecek, bu inşa geleneksel yapının "tebaa" kavram ve kelime gruplarından modern yapının "vatandaş" kavram ve kelime gruplarına doğru ilerleyecektir.

119. Koselleck, Kavramlar Tarihi..., 35. Bkz. incelememizde dn. 62, 72; krş. incelememizde dn. 61.

KAYNAKÇA

OSMANLI ARŞİVİ (BOA)

BOA, Y.EE., 41/133.14 Şevval 1285/28 Ocak 1869.

RESMİ YAYINLAR

Ceride-i Resmiye, 7 Şubat 1337 (1921), s. 1-2.

Resmi Ceride, 24 Mayıs 1340 (1924), Numara 71, s. 4-7.

Düstur, I. Tertip, C. 1, s. 4-7.

Düstur, I. Tertip, C. 1, s. 7-14

Düstur, I. Tertip, C. 1, s. 16-18.

Düstur, I. Tertip, C. 4, s. 4-20.

Düstur, II. Tertip, C. 1, s. 638-44.

YAZMA, LAYİHA, HATIRAT

Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara: Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.

Cevdet Paşa, *Tezâkir*, yay. Cavid Baysun, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991, 1-12.

Mehmet Fuad, *Tabiiyyet*, [1312/1896-1897] içinde, trs. Cihan Osmanağaoğlu, "Transkripsiyon Yapanın Önsözü"), İstanbul: Derin Yayınları, 2006, s. 1-14.

Mustafa Sabri Efendi, Hilaf-ı Kanun Verilen Emirlere İtaat Lâzım mıdır? ve Zimmette Berâetin Asıl Olması Ne Demektir?", [1327/1911-1912], *Osmanlı Anayasası'na Dair* içinde, haz. Asım Cüneyd Köksal, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s. 216-220.

Namık Kemal, "Tabiiyet-i Osmanîyye", [1285/1869-1870], *Osmanlı Hukukçuları Gözünden Tabiiyet Hukuku* içinde, ed. Ahmet Kılıç, trs. Harun Karakaya, Ankara: Adalet Bakanlığı Yayınları, 2021, s. 101-104.

Nazif Sururi, "Şerh-i Kanun-ı Tabiiyet", *Osmanlı Hukukçuları Gözünden Tabiiyet Hukuku* içinde, ed. Ahmet Kılınç, Ankara: Adalet bakanlığı Yayınları, 2021, s. 59-86.

Osman Affan, "Tabiiyet", *Osmanlı Hukukçuları Gözünden Tabiiyet Hukuku*, [1330/1914-1915] içinde, ed. Ahmet Kılıç, Ankara: Adalet Bakanlığı Yayınları, 2021, s. 117-134.

Orikağasızade Hasan Sırrı, "Tabiiyet Hakkında Bazı Mütâlaât ve Kanun-i Osmâni", [1324/1908-1909], *Osmanlı Hukukçuları Gözünden Tabiiyet Hukuku* içinde, ed. Ahmet Kılıç, trs. Harun Karakaya, Ankara: Adalet Bakanlığı Yayınları, 2021, s. 87-92.

Sarkis Karakoç, "Tabiiyet Kanunu ve Tabiiyet Kalemi Harç Tarifesi", [1341/1925], *Osmanlı Hukukçuları Gözünden Tabiiyet Hukuku* içinde, ed. Ahmet Kılıç, trs. Betül Kayar, Abdullah Vefa

Karakaş, Ankara: Adalet Bakanlığı Yayınları, 2023, s. 161-206.

Yazır, Elmalılı Hamdi, "İnneme't-Taatu Fi'l-marûf", [1327/1911-1912], *Osmanlı Anayasası'na Dair* içinde, haz. Asım Cüneyd Köksal, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s. 205-209.

LÛGAT-SÖZLÜK

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1993.

Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2010.

ARAŞTIRMA ESERLERİ

Nuri, Adıyeke, "Osmanlı Millet Sistemine Dair Tartışmalar ve Siyasal Bir Uzlaşma Modeli Olarak Osmanlı Millet Sistemi", *Yeni Türkiye Dergisi*, 60, 2014, s. 1-13.

Bianchi, T. X. [Thomas Xavier], *Khaththy Humaion ou Charte İmpeériale Ottomane du 18 Fevrier 1856, en Français et en Turc, (Hatt-i Humayun)*, c. I, Paris: Typographie Orientale de Madame Veuve Dondey-Dupré, 1856.

Apaydın, H. Yunus, "Velâyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 43, İstanbul, 2013, s. 15-19.

Aybay, Rona, "İnsan Hakları Açısından "Vatandaşlık" (Uyrukluk)", *İnsan Hakları*, (Kolektif), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000, s. 179-194.

Aybay, Rona, "Tebaa-i Osmani'den T.C. Yurttaşına Geçişin Neresindeyiz?", *75 Yılda Tebaadan Yurttaşa Doğru* içinde, der. Ünsal, Artun, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 37-42.

Aybay, Rona, *Yurttaşlık (Vatandaşlık) Hukuku: Ders Kitabı ve Temel Yasa Metinleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1962.

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008, s. 216.

Bora, Tanıl ve Gültekin Murat (Ed.), "Tanzimat Fermanı", *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 449-451.

Bora, Tanıl ve Gültekin Murat (Ed.), "Islahat Fermanı", *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 451-454.

Bouquet, Oliver, *Sultanın Paşaları (1839-1909)*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2016.

Bozkurt, Gülnihal, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasî Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996.

Brubaker, Rogers, *Fransa ve Almanya'da Vatandaşlık ve Ulus Ruhu*, çev. Vahide Pekel, Ankara: Dost Yayınları, 2009.

Davison, Roderic, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform, (1856-1876)*, c. I-II, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Papirüs Yayınları, 1997.

Deringil, Selim, "II. Abdülhamid Döneminde Devletin Kamusal İmajının Dönüşümü: İdeolojik Meseleler ve Tepkiler (1876-1908)", *Simgeden Millete II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 111-139.

Dinçkol, Bihterin, "Atina Demokrasisinden Roma Cumhuriyetine "Demos"tan "Populus Romanus"a", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi – Hukuk Araştırmaları Dergisi*, Prof. Dr. Bülent

Tahiroğlu'na Armağan, 23, sy. 3, 2017, s. 751-765.

Eagleton, Terry, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.

Engelhardt, *Tanzimat ve Türkiye*, Türkçesi: Ali Reşad, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

Findley, Carter V., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform: Babıâli, 1789-1922*, çev. Ercan Ertürk, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.

Findley, Cartey V., *Kalemiyeden Mülkiyeye: Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*, çev. Gül Çağlalı Güven, Tatih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996.

Fişek, Hicri, *Türk Vatandaşlık Hukuku*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1959.

Freeman, Charles, *Mısır, Yunan ve Roma*, çev. Suat Kemal Angı, Ankara: Dost Yayınları, 2003.

Göğer, Erdoğan, *Türk Tâbiiyet Hukuku*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1974.

Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi: Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1808)*, c. V, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994.

Karateke, Hakan T., Çıpa, H. Erdem, Anetshofer, Helga (Der.), *Osmanlı Toplumunda Ötekileştirme, Düşmanlık ve Nefret (16.-18. Yüzyıllar)*, İstanbul: İletişim Yayınları, İstanbul, 2022.

Kenanoğlu, Macit, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

Kili, Suna; Gözübüyük, Şeref, *Türk Anayasa Metinleri: Sened-i İttifaktan Günümüze*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2000.

Koselleck, Reinhart, *Kavramlar Tarihi Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*, çev. Atilla Dirim, İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.

Kostoryano, Riva, "Alman Birliğini Yeniden Tanımlamak: Milliyetten Vatandaşlığa", *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma Ulus-Devletin Sorgulanması*, haz. Haldun Gülalp, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 35-58.

Küçük, Cevdet, "Osmanlılarda 'Millet Sistemi' ve Tanzimat", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. 4, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, s. 1007-1012.

Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 1999.

Mundy, Martha ve Smith, Richard Saumarez, *Modern Devlete Giden Yolda Mülk Siyaseti: Osmanlı Suriyesi'nde Hukuk, Yönetim ve Üretim*, çev. Süleyman Kızıltoprak, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.

Okandan, Recai Galip, *Âmme Hukukumuzun Anahatları: Türkiye'nin Siyasî Gelişmeleri*, c. I, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1977.

Ortaylı, İlber, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, c. IV, 1985, s. 996-1001.

Osmanağaoğlu, Cihan, *Tanzimat Dönemi İtibarıyla Osmanlı Tâbiiyyetinin (Vatandaşlığının) Gelişimi*, İstanbul: Legal Yayıncılık, 2004,

Öz, Mehmet, "Reâyâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 34, İstanbul, 2007, s. 490-493.

Özcan, Azmi, "Kul", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 26, Ankara, 2002, s. 348-350.

Pakalın, Mehmet Zeki, "Kul Taifesi", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. 2, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993, s. 322.

Reyhan, Çenk, "Dil ve Yapı: Osmanlı-Türk Modernleşme Sürecinde Dilsel Dönüşümün Yapısal Dönüşüme Etkisi", *Memleket Siyaset Yönetim* 17, sy. 38, Aralık 2022, s. 443-478

Serbestoğlu, İbrahim, *Osmanlı Kimdir?: Osmanlı Devleti'nde Tabiiyet Sorunu*, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2014.

Serbestoğlu, İbrahim, "Zorunlu Bir Modernleşme Örneği Olarak Osmanlı Tabiiyet Kanunu", *OTAM*, 29/Bahar 2011, s. 193-214.

Soner, B. Ali, "Azınlıklar ve Vatandaşlık: Türk Vatandaşlığının İki Yüzü", *Küreselleşme, Avrupalılaşma ve Türkiye'de Vatandaşlık*, der. E. Fuat Keyman-Ahmet İçduyu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 359-391.

Sungu, İhsan, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", *Tanzimat*, c. II, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, s. 777-857.

Suphi Nuri, "Türk Vatandaşlığı Kanunu", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 10, sy. 59, 1932, s. 1769-1786

Şit, Banu, "Modern Vatandaşlık Kavramına Bir Bakış", *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, 76, 2008, s. 64-82.

Tanör, Bülent, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.

Topçuoğlu, Ali Aslan, "Modern Hukuk ve İslâm'da Vatandaşlık Kavramının Hukukî Temeli", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* XVI, sy. 3, 2012, s. 185-216.

Ünsal, Artun, "Yurttaşlık Zor Zanaat", *75. Yılda Tebaadan Yurttaşa Doğru*, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları,1998, s. 1-36.

Ünsal, Artun, "Yurttaşlığın Tarihsel Gelişimi", *75. Yılda Tebaadan Yurttaşa Doğru*, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları,1998. s. 4-11.

Voloşinov, Valentin Nikolayeviç, *Marksizm ve Dil Felsefesi*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Yılmaz, Sibel, "Şinasi'nin Düşünce Dünyası ve Mustafa Reşid Paşa'ya Yazdığı Kasidelerin Tematik Tahlili", *Gazi Türkiyat*, Güz 2013/13, s. 157-185.

İNTERNET

https://www.academia.edu/17510156/Bir_yurtta%C5%9F_yaratmak_Muas%C4%B1r_bir_medniyet_i%C3%A7in_seferberlik_bilgileri (Erişim Tarihi, 15.01.2023).

https://hukukidestek.net/segregasyon-ne-demek-malzeme/ (Erişim Tarihi, 15.01.2023).

http://lugatim.com/s/uyruk (Erişim Tarihi, 15.01.2023).

http://www.lugatim.com/s/tamamiyet (Erişim Tarihi: 15.01.2023)

https://sozluk.gov.tr/ (Erişim Tarihi, 15.01.2023).

https://virtuelles-migrationsmuseum.org/en/Glossar/jus-soli-jus-sanguinis-principle-of-descent/ (Erişim Tarihi, 15.01.2023).

OSMANLI MEMUR VE İŞÇİLERİ İÇİN MESAİ VE TATİL UYGULAMALARI

AHMET YÜKSEL*

* 1983 senesinde Sivas'ta doğdu. Lisans eğitimini 2003-2007 yılları arasında Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümünde aldı. Mezun olduğu bölüme 2009 yılında araştırma görevlisi olarak atandı. Aynı yıl Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yeni Çağ Tarihi Ana Bilim Dalında *Osmanlı Sefer Organizasyonlarına Taşradan Bir Bakış: Sivas Şehrinde Sefer Hazırlıkları (1787-1850)* isimli tez çalışmasıyla Yüksek Lisans eğitimini tamamladı. 2012 yılında aynı enstitünün Yakın Çağ Tarihi Ana Bilim Dalında doktora yaptı. II. Mahmud Devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nda İstihbarat Faaliyetleri isimli doktora tezi 2013 yılında Kitap Yayınevi tarafından yayımlandı ve TÜBA (Türkiye Bilimler Akademisi) telif eser ödülüne layık görüldü.
2013 yılında yardımcı doçentliğe atanan Dr. Yüksel, 2016 yılında doçent unvanını aldı. 2021 yılının mayıs ayında ise mensubu bulunduğu Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Tarih Bölümüne Yakın Çağ Tarihi profesörü olarak atandı. Yüksel'in Osmanlı istihbaratı ve bürokrasisi başta olmak üzere Osmanlı devlet ve toplum yaşantısına ilişkin çok sayıda çalışması bulunmaktadır. Farklı yayınevlerinden çıkmış sekiz kitabı ve yürütücüsü olduğu bir TÜBİTAK projesi bulunan Yüksel'in son çalışması 2022 yılında *Perapolis: Osmanlı Polis Tarihini Yeniden İnşa Denemesi* adıyla İçişleri Bakanlığı tarafından yayımlanmıştır. Dr. Yüksel, iki uluslararası ve bir ulusal sempozyum ile iki çalıştayın düzenleme kurullarında başkan ve üye olarak bulunmuş, ayrıca bu etkinliklerde sunulan bildirilerin kitaba dönüştürülmesi aşamasında editörlük görevini üstlenmiştir.

GİRİŞ

Çalışma kavramı yahut çalışma hayatının tarihsel gelişimi insanoğlununkiyle paralellik arz etmektedir. Nitekim çalışmak insanın ihtiyaçlarından kaynaklanan ve toplumsal ilişkileri sonucu ortaya çıkan bir olgudur. Sanayi Devrimi'nden önceki dönemlerde çalışma sadece doğal bir yaşam süren insanın günlük ihtiyaçlarını gidermek için giriştiği eylemi tanımlayan bir kavramdı. Devrim sonrası süreçte her şey gibi çalışma kavramı da değişim gösterdi. Kurumsal ve resmi açıdan anlam kazanan çalışma kavramı, artık endüstrileşmeye bağlı olarak ev ve iş yaşamı arasında sıkışan insanoğlu için bir örgütte düzenli şekilde istihdam edilme ve sarf ettiği emeğin karşılığını bir ücret olarak alma olgusuna dönüştü. Diğer bir deyişle insanlık Sanayi Devrimi ile birlikte doğal hayattan yapay bir yaşama geçerken "çalışma"nın tanımı da aynı düzlemde bir değişime uğramıştı.[1]

Bahsedilen gelişmeler doğrultusunda iş ve sosyal güvenlik hukuku Sanayi Devrimi'nden sonra hızla müstakil bir nitelik kazandı. Osmanlı zamanında bu hukuk kapsamındaki konu ve kavramlar isimlendirme yahut tanımlamalar farklı olsa da İslâm hukukunda asla ihmal edilmemiş, çeşitli başlıklar altında değerlendirilmişti. İslâm hukukunda çalışma hayatına ilişkin konular çalışanların yeme, içme ve dinlenme gibi doğal veya ibadet gibi manevi hak ve ihtiyaçları klasik dönem fıkıh kitaplarının "icâre" bölümünde veya "edebü'l-kādî" türü eserlerde dolaylı olarak ele alınmıştır. O dönem İslâm hukukçularınca öğretmenlik, işçilik ve memurluk gibi meslekler arasında iş akdi açısından herhangi bir fark gözetilmemiş, hepsi ortak hükümlere tabi tutulmuştur.[2]

İslâm hukukunun esas alındığı Osmanlı İmparatorluğu'nda çalışma süreleriyle izin ve tatiller tayin edilirken elbette İslâm'ın temel prensipleri gözetilmiş; çalışma hürriyeti, dinlenme, ibadet, ücret ve mesai gibi haklara özen gösterilmiştir.[3] Bununla birlikte batılı tarzda bir Sanayi Devrimi yaşanmadığından imparatorlukta işyeri ve çalışma hayatını düzenleyen modern kanunlarla karşılaşabilmek için biraz beklemek gerekecekti. Nitekim Osmanlı döneminde –emek tarihi açısından– bağımlı/ücretli mesai kavramı II. Mahmud devrinde ordu ihtiyaçlarını karşılamak gayesiyle kurulan Beykoz Kundura, Feshane ve Tophane gibi fabrikalar sayesinde anlam kazandı.[4] Ancak bu ilk fabrikaların işçileri askerlerdi. Osmanlı ekonomik

1. Kenan Ören ve Hasan Yüksel, "Geçmişten Günümüze Çalışma Hayatı," *HAK-İŞ Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi* 1, sy. 1 (2012): 36-44.

2. Mustafa Yayla, "Hafta Tatili (İslâm Hukuku)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul 1997), 133.

3. Hasan Doğan, "Arşiv Belgelerine Göre İslâm Hukukunun Geçerli Olduğu II. Meşrutiyet Döneminde Tatiller, İzinler ve Çalışma Süreleri", *Belleten* 82, sy. 294 (2018): 721.

4. Adnan Mahiroğulları, "Osmanlı Döneminde Kurulan İki İşçi Cemiyeti (Tütün Amelesi Saadet Cemiyeti, İzmir Elbise Amelesi Cemiyeti)", *Çalışma ve Toplum* 3, sy. 46 (2015): 11.

yapısı emeğini satarak geçinen bir işçi sınıfının doğmasına imkân tanımamıştı. Ne var ki dış dünyadan gelen rekabet, geleneksel Osmanlı üretim tarzını dönüştürmeye ve bir ücretli sanayi işçi sınıfını oluşturmaya başladı. Bir iş gününün sekiz saat olması, sağlıklı çalışma koşulları, ücretli yıllık izin, ücretli hafta tatili ve fazla mesai ücreti gibi istekler bugün bizim için "olmazsa olmaz" türünden isteklerdir.[5] Peki, Osmanlı işçi ve memurları açısından şartlar nasıldı? Günümüz çalışma hayatıyla alakalı dikkat çekilen vazgeçilmez şartlarının şekillenmesinde Osmanlı'dan Cumhuriyet'e nasıl bir miras kalmıştı?

MESAİ GÜNLERİ

İmparatorluğun kuruluş yıllarında sayıları hayli sınırlı olan Osmanlı bürokrat ve memurlar için her gün mesai vardı. Nitekim hükümet merkezindeki en temel yönetim birimi olan ve Orhan Gazi'den II. Mehmed'in ilk devirlerine kadar her gün hükümdarın başkanlığında toplanan Divan-ı Hümayun'un müzakereleri sabah namazından sonra başlayıp kuşluk vaktine, bazen de öğleye kadar devam etmişti.[6] Divan toplantıları 16. yüzyılın ortalarından itibaren haftada dört-beş kez yapılmaya başlanmış, daha sonra artan savaşlar nedeniyle iki güne inmiştir. Hükümet idaresinin Babıâli'ye geçişinden sonraki süreçte toplantılar bir ara tekrar dörde çıkmış, ancak sonra ikiye inmiştir. 18. yüzyıldan sonra ise daha çok elçilerin kabul edildiği ve yeniçerilerin üç aylıklarının verildiği günlerde toplanmıştır.[7]

Osmanlı memurları her gün, hatta bayramlarda bile hükümet merkezine veya Babıâli'ye gitmeye mecburdular. Divanın toplanmadığı pazartesi ve perşembe günleri (18. yüzyılın sonları), yani bu iki tatil gününde Babıâli memurlarından sadece kâtipler dairelerinden nöbetleşerek çıkabilirlerdi.[8] Nitekim Tanzimat'tan önceki döneme ait emirler Babıâli'de Kethüda Bey'in ve Defterdar Kapısı'nda Defterdar Efendi'nin akşamüstü dairelerinden çıkmadıkları sürece hiçbir memurun yerinden kımıldamaması yönündeydi.[9]

Başlayan modern devlet inşa süreciyle birlikte 19. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı'da zamanın organizasyonu konusunda yeni uygulamalar ortaya

5. Yavuz Selim Karakışla, "Osmanlı Sanayi İşçisi Sınıfının Doğuşu, 1839-1923", *Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine İşçiler 1839-1950* içinde, der. D. Quataert ve E.J. Zürcher (İstanbul: İletişim Yay., 1998), 28, 34.

6. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı* (Ankara: TTK, 1988), 1-2, 14, 24; Mustafa Nuri Paşa, *Netayicül-Vukuat (Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi)*, c. 1-2, haz. Neşet Çağatay (Ankara: TTK, 1980), 65-66.

7. Cengiz Orhonlu, *Osmanlı Tarihine Aid Belgeler, Telhisler (1597-1607)* (İstanbul: İÜEF Yay., 1970), xviii.

8. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı*, 255.

9. *Vak'anüvîs Ahmed Lûftî Efendi Tarihi*, c. 1, haz. Ahmet Hezarfen (İstanbul: YKY, 1999), 86.

çıktı. Bunlar 19. yüzyıl Osmanlı idari sisteminin temel özelliklerini oluşturan yasal-rasyonel düzenlemelerin ve patrimonyal geleneklerin tuhaf bileşiminin bir yansımasıydı. Yükselen bürokrasi ve ortaya çıkan yeni kurumlarla birlikte yeni duruma uygun düzenleme ve kanunlar yapıldı. Bahsedilen gelişme kendisini en açık şekilde kamuda başlayan mesai düzenlemesinde gösterdi.[10] Mesela II. Mahmud devrinden itibaren nezaretlerin oluşmasıyla birlikte sadece mesai bitiminde yapılacak işleri kalmayan kâtiplerin dairelerini terk edebilecekleri, amirlerin ise ortaya çıkabilecek herhangi bir acil iş üzerinde çalışmak üzere nazırlar gidene kadar dairelerinde nöbetleşerek kalmaları kararlaştırılmıştı.[11] İttihat ve Terakki döneminde, 1910'lu yıllarda ise "*eskiden olduğu gibi* amirlerin makamlarında bulundukları müddetçe memurların münasip miktarının nöbetleşerek dairelerinde bulunmaları gerektiği esası" Meclis-i Has ve Meclis-i Vükela tarafından kabul edilmişti.[12]

MESAİ SAATİ

Siyasi kültürüyle zaman kültürünün iç içe geçmiş olduğu Osmanlı İmparatorluğu'nun erken dönem kurumlarında mesai uygulamasını bir saat sistemi değil günlük ibadet döngüsü belirlemişti. Çalışma rutinleri gün ışığına göre şekilleniyor ve ibadet zamanlarında kesintiye uğruyordu. Örneğin –az evvel de dikkat çekildiği üzere– sarayda ve sonradan Babıâli'de toplanan divanın saatleri üç gündüz namazının (sabah, öğle, ikindi) birinden sonra başlayacak biçimde planlanırdı. Düzenli divan toplantılarının ne zaman yapılacağının bahsedildiği şekilde planlanması uygulaması 19. yüzyıla, hatta yüzyılın biraz ileriki dönemlerine kadar devam etmişti.[13]

Osmanlı İmparatorluğu'nda bir iş günü namaz vakitlerine göre bölümlere ayrılmakla birlikte mesai saatlerinin başlangıç ve bitişinin tayininde genellikle gün ışığı esas alınmıştı. Zira kuruluş yıllarından itibaren memurlar her gün güneş doğmadan vazifelerine gelir ve güneş batmadan bir saat evvel sadrazamın müsaadesiyle evlerine dönerlerdi.[14] Osmanlı memurları uzunca bir süre bu şekilde, yani

10. Avner Wishnitzer, *Alaturka Saatleri Ayarlama-Geç Osmanlı'da Zaman ve Toplum*, çev. Ercan Ertürk (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2019),.59 vd.

11. Carter V. Findley, *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform, Bâbıâli (1789-1922)*, çev. Latif Boyacı ve İzzet Akyol (İstanbul: İz Yay., ty), 163.

12. İlgili düzenlemelerin ayrıntısı için bkz. Ahmet Yüksel, "Osmanlı Devlet Dairelerinde Mesai Kavramı ve Uygulaması (18.-20. Yüzyıllar)", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 16, sy. 1 (2014): 26 vd.

13. Wishnitzer, *Alaturka Saatleri Ayarlama*, 32, 60-61.

14. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı*, 255.

saat kavramı olmaksızın mesailerine devam etmişlerdi. 1735 tarihli bir emirde "memurların her gün seher vaktinde hazır bulunacakları dairelerinde akşam yaklaşıncaya kadar oturup halkın işlerini görmeye gayret sarf etmelerinin *gelenekten* olduğu açıktır" denmekteydi.[15]

Mesai için saat kavramının ne zaman yerleştiği konusunda kesin bir tarih vermek güçtür, ancak vesikaların ışığında en erken tarih 18. yüzyılın sonları olarak tespit edilmiştir. Mesai için imparatorluğun son dönemlerine kadar kullanılan saat sistemi ise alaturkadır. Ezani veya gurubi olarak da tanımlanan bu saat sisteminde güneşin batışı 12.00 olarak kabul edilir ve yeni bir gün başlardı.[16] Bu sisteme ve mevsimlere göre mesai başlama vakti güneşin doğuşundan veyahut sabah namazından bir veya birkaç saat sonrasıdır (1.00, 2.00 gibi). Mesai bitişi ise güneşin batışından veya akşam namazından birkaç saat öncesine işaret eden 10.00 veya 11.00'dir. Osmanlılarda mesai saatleri için bugünkü alafranga (zevali/vasati) denen saat sisteminden 19. yüzyılın ortalarından itibaren, özellikle telgraf kullanımının yaygınlaşmasından sonra faydalanılmaya başlanmıştır.[17] Bu süreçte saat merkezli zaman yapılarının, bürokratik yaşamın giderek neredeyse tüm unsurlarını kapsar hâle gelen rasyonel kanun ve nizamnameler gibi sistem dışı bir standart işlevi görmesi ve sistem dahilindeki tüm bireylere eşit biçimde uygulanması amaçlanıyordu. Dahası günlük mesai saatleriyle işyerinde ne zaman ve ne kadar süreyle mola verileceği gibi hususlarda merkezi düzenlemeler yapılmaya başlandı. Kısacası Osmanlı memuruna bir mesai mefhumuyla iş disiplini kazandırılmaya çalışıldı.[18]

Alafranga saatin çeşitli devlet dairelerinde alaturka saatle birlikte kullanımı 1908 Jön Türk devrimi sonrasında önemli ölçüde artmıştı. Ancak imparatorluk çökene kadar Osmanlı saat sisteminin yerine tam manasıyla geçemedi. Nihayet 1926 yılı başlarında imparatorluğun kalıntıları üzerinde yeni bir siyasi düzen kurulduktan sonra eski saat sistemi yasaklandı ve her yerde alafranga saat kullanılmaya başlandı. Bunun gerekçesi olarak da uluslararası ilişkilerin doğurduğu zaruret hâline ve medeni dünyayla bütünleşme çabasına işaret edilmişti.[19]

---

15. BOA, C.ML, 665/27206; Gurre-i Cemaziyülâhır 1148/19 Ekim 1735.

16. Atilla Bir ve Feza Günergun, "Ahmed Muhtar Paşa'nın Tasarladığı Taşınabilir Güneşsaati ve Kullanımını Açıklayan 'El Basîtesi Risalesi'", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 10, sy. 2 (2009): 1.

17. E. İhsanoğlu ve F. Günergun, "Osmanlı Türkiyesi'nde Alaturka Saatten Alafranga Saate Geçiş", X. *Ulusal Astronomi Kongresi, 2-6 Eylül 1996*, İÜ Fen Fakültesi Astronomi ve Uzay Bilimleri Bölümü-Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathanesi ve Deprem Araştırma Enstitüsü, 434-441.

18. Wishnitzer, *Alaturka Saatleri Ayarlama*, 59 vd.

19. Wishnitzer, *Alaturka Saatleri Ayarlama*, 203.

Arşiv kayıtları, yemek veya namaz arasına ilişkin bilgilerden yoksun olmakla birlikte yakınçağın başlarından II. Abdülhamid devrinin sonlarına uzanan süreçte Osmanlı memurlarının ortalama çalışma süresinin sekiz ila dokuz saat arasında değiştiğini göstermektedir. Klasik bürokrasi düzeninden uzaklaştıkça bu sürenin azaldığı görülür. Çalışma saatlerinin imparatorlukta daima bir kaygı konusu olduğuna vurgu yapan Findley, mesainin kısa olmasını ve bir düşüş eğilimi göstermesini resmi kurumların çoğalması, bu münasebetle zaten şişkin olan memur sayısının gittikçe artması ve dolayısıyla iş hacminin daralmasıyla açıklıyor. Onun ifadesiyle dairelerdeki iş yoğunluğu dönemden döneme değişmekle birlikte bugünün uluslararası standartlarına göre pek ağır değildir, çünkü Tanzimat döneminde dahi resmi işlerin hacmindeki artış henüz birçok memurun yedi veya yedi buçuk saati işlerine hasretme noktasına henüz ulaşmamıştır. Hatta ramazan ayı dışında dahi zorunlu mesainin beş saatin altına düştüğü olmuştur.[20]

Osmanlılar veya bütün Müslüman topluluklar için özel önemi olan ramazan ayında memurların çalışma saatlerinde her sene düzenleme yapmak gerekmişti. O doğrultuda mesai başlangıcı birkaç saat ileri alınırdı. Mesela 1832 senesinde 3.30 olan mesai başlama saati ramazan ayı boyunca 6.00 olarak değiştirilmişti.[21] Akşam namazından birkaç saat öncesine denk gelen mesai bitiş vakti için ise oruç münasebetiyle herhangi bir uzatma yapmak imkânsız olduğundan hâliyle çalışma saatleri oldukça kısalıyordu. 1848 senesi ramazanında bütün memurların tatil günleri dışında gündüzleri 6.00'da dairelerinde hazır bulunup akşam 10.00'a kadar eksiksiz olarak her gün dörder saat halkın işleriyle meşgul olmaları "mübarek günlerde makul ölçüde" bulunmuştu.[22]

İmparatorlukta ulaşım vasıtalarının gelişip arttığı 20. yüzyılın başlarından itibaren ise ramazana özel mesai düzenlemeleri daha çetrefil bir hal aldı. Çünkü ulaşım vasıtalarının tarifelerini ramazan ayındaki mesai düzenlemelerine uygun olarak değiştirmek gelenekselleşmişti.[23] Bahsedilen bütün bu düzenlemeler ramazan bayramı bitince sona ermekteydi. 1817 tarihli bir kayıtta ramazan ayının mevcut mesai usulünü değişime uğrattığına dikkat çekildikten sonra "şu halde" mübarek günler ve bayram geçmiş olduğundan "yarınki" günden itibaren bütün memurla-

20. Findley, *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform*, 163-164; Findley, *Kalemiyeden Mülkiyeye*, 63.

21. BOA, C. DH, 212/10598; 20 Şaban 1247/24 Ocak 1832.

22. BOA, HR.MKT, 21/38; 28 Şaban 1264/30 Temmuz 1848.

23. Konuyla ilgili 1910, 1915 ve 1917 yıllarına ait yazışmalar için bkz. BOA, BEO, 3797/284773; 11 Ağustos 1326/24 Ağustos 1910; BOA, MV, 198/83; 28 Haziran 1331/11 Temmuz 1915; BOA, ŞD, 2838/44; 24 Şaban 1335/15 Haziran 1917.

rın 2.00'de iş başı yapıp akşam 10.00'da evlerine dönmeleri gerektiği bilgisi yer almaktadır.[24]

Memurların çalışma vakitleri İttihat ve Terakki Partisi'nin iktidarı döneminde daha sistematik olarak, ayrıca mevsimsel değişimleri gösterir yıllık çizelgeler şeklinde tanzim edilmiştir. Eylül 1909 tarihli bir mesai çizelgesi aynen aşağıdaki şekilde hazırlanmıştı:[25]

Aylar (Rumi)	Saat (Alaturka)		Öğle Tatili	Toplam Çalışma Saati
	Sabah	Akşam		
Şubat-Mart-Nisan	3'ten 6'ya	7'den 11'e		7
Mayıs-Haziran-Temmuz	2'den 5'e	7'den 11'e	2	7
Eylül-Teşrinievvel-Ağustos	3'ten 6'ya	7'den 11'e		7
Teşrinisani-Kânunuevvel-Kânunusani	4'ten 6.30'a	7.30'dan 11'e		6

Türkiye'de bugün uygulanan mesai sistemi ise cumhuriyetin ilanından birkaç yıl evvel şekillenmiştir. 1920 senesinde ve Abdurrahman Şeref Efendi'nin maarif nazırlığı sırasında nezaret personelinin 13 Mart Cumartesi gününden itibaren 9.30'da iş başı yapıp akşam 16.30'a kadar çalışmaları kararlaştırılmıştı.[26] Aynı yılın 1 Eylül Çarşamba gününden itibaren ise memurların çalışma saatleri 10.00-17.00 olarak belirlenmişti.[27]

Görüldüğü üzere Osmanlı memurları için –Ramazan ayı müstesna olmak kaydıyla– toplam mesai süresi dokuz saatten altı saate kadar gerilemiştir. İşçi sınıfı için ise bunun iki katından daha fazla bir çalışma süresi söz konusu olmuştu. Oysa İslâm ve Türk hukuk tarihinin ilk medeni kanunu olan ve çalışanları koruyucu önemli hükümleri bulunan Mecelle'nin 495. maddesiyle çalışma süresi sınırlandırılmıştı. Buna göre "bir kimse bir gün çalıştırmak için işçi tutsa çalışma süresi, o yerde geçerli olan örfe göre güneşin doğumundan ikindi vaktine veya gün batımına kadardı".[28] Osmanlı İmparatorluğu'nda çalışma hayatına yönelik önemli adımlardan birisi kabul edilen ve Maden-i Hümayun Nazırı Dilaver Paşa tarafından Ereğli

24. BOA, C.DH, 73/3603; 6 Şevval 1232/19 Ağustos 1817.
25. BOA, DH.MUİ, 3-2/65; 13 Ramazan 1327/28 Eylül 1909.
26. BOA, MF.MKT, 1240/75; 10 Mart 1336/10 Mart 1920.
27. BOA, MF.MKT, 1241/11; 21 Ağustos 1336/21 Ağustos 1920.
28. Banu Uçkan, "Mecelle'de İş Hukuku Düzeni", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 54, sy. 1 (1999): 167-168.

Kömür Havzası için hazırlanıp 1867 yılında uygulamaya koyulan 100 maddelik nizamnamede ise işçilerin günlük çalışma süreleri 10 saat olarak sınırlandırılmıştı. Ancak nizamnamedeki çalışma süreleri pratikte karşılık bulmamıştı. 16 saate varan, hatta günlük bir buçuk-iki vardiya (18-24 saat) ile gün doğumundan gün batımına kadar aralıksız çalışmaların yapıldığı bilinmektedir.[29] Arzu edilen çalışma saatlerine kavuşamayan işçiler çareyi grev hareketlerine kalkışmakta bulmuşlardı. Mesela Şark Demiryolu işçileri bir iş gününün sekiz saat olmasını arzu ederken İzmir tramvay işçileri 10, Beyoğlu lokanta garsonları ise 12 saate indirilmesini istiyorlardı.[30] Bir cemiyet veya sendika çatısı altında birleşen Osmanlı işçilerinin daha iyi çalışma koşullarına sahip olmak amacıyla giriştikleri mücadeleyi kazandıkları da vakidir. Mesela Tütün Amelesi Saadet Cemiyeti, 12 bin tütün işçisinin katılımıyla gerçekleştirdiği en büyük grev hareketi sayesinde 12 saat gibi hayli uzun mesai saatlerini 9,5 saate indirmeyi başarmıştı.[31]

19. yüzyılın sonları ile takip eden asrın başlarında özellikle tekstil ve tütün sektörlerinde yaşanan gelişmeler paralelinde çalışma hayatında daha fazla görünmeye başlayan kadın emekçiler de sağlıksız çalışma ortamı ve ücret düşüklüğünün yanında uzun çalışma sürelerine giriştikleri grev hareketleriyle tepki göstermişlerdi.[32] Örneğin 1910 yılında Bursa'daki 60 kadar ipek fabrikasında çalışan kadınlar günlük 14 saat mesaiye tepki olarak greve gitmişlerdi. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere günlük çalışma süresi imparatorluğun farklı bölgelerinde farklı şekillerde uygulanmıştı. Bir iş gününde 7 ila 9 saat gibi normal çalışanlara karşın 14 saat veya üzerinde mesai sarf etmek gibi oldukça ağır şartlarda işçilik yapan kadın ve erkekler olmuştu.[33]

Ücret düşüklüğüne rağmen çalışma saatlerinin fazlalığı Osmanlı işçi sınıfının giriştiği grev hareketlerinin imparatorluğun sonuna kadar sürüp gitmesine yol açmıştı. Ankara hükümetinin çalışma hayatıyla alakalı ilk yasal düzenlemesi ise 23 Eylül 1921 tarihli Ereğli Havza-i Fahmiyesi Maden Amelesinin Hukukuna Müteallik Kanun olmuştu. Bu yasayla bir işgünü 10 saatten sekiz saate indirilmek suretiyle işçilerin yükü hafifletilmişti.[34]

---

29. Büşra Yüksel, "Çalışma İlişkilerine Yönelik İlk Düzenleme: Dilaver Paşa Nizamnamesi ve Çalışma Hayatına Etkileri", *İş ve Hayat* 3, sy. 6 (2017): 167.

30. Karakışla, "Osmanlı Sanayi İşçisi Sınıfının Doğuşu", 34-35.

31. Tutku Vardağlı, "1908'e Giden Yolda İşçi Hareketleri: Selanik Vilayeti Tütün İşçileri", *Düne Bakarak Bugünü Anlamak-2008'den 1908'e Bakmak* içinde, yay.haz. Mutlu Dursun ve Tutku Vardağlı (İstanbul: Tarem Yay., 2009), 40.

32. Tuba Çınar, "Mücadele Yollarında Kadınlar: Osmanlı Çalışma Hayatında Kadın Hareketi", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 10, sy. 33, 131-132.

33. Kadir Yıldırım, "Osmanlı Çalışma Hayatında İşçi Örgütlenmesi ve İşçi Hareketlerinin Gelişimi (1870-1922)" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 136-137.

34. Mesut Gülmez, *Türkiye'de Çalışma İlişkileri (1936 Öncesi)* (Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yay., 1991), 283.

MESAİ SAATLERİ VE MEVSİMLER

Günlerin değişen uzunluğundan dolayı mesai saatlerini mevsimlere göre (hasbel-mevsim) değiştirmek Osmanlılarda teamül hâline gelmişti.[35] Nitekim konuya ilişkin geç 18. yüzyıl vesikalarında memurlar için çalışma saatlerinin "günlerin gereğine göre"[36] belirlendiğinden ve bu saatlerin "makul derecede"[37] olduğundan bahsedilmektedir. Aynı vesikalarda memurların "bu en kısa günlerde (kış mevsiminde) dairelerine erkence gelmelerinin memuriyetlerinin gereği olduğu";[38] yaz mevsiminde ise "günlerde bir vüsat (uzama/genişlik) olduğu için böyle vakitlerde dairelerine erken gelip geç gitmeleri gerektiği"[39] bildirilmek suretiyle çalışanlar mesaiyle alakalı yeni organizasyondan haberdar edilmişlerdi. Bu sürecin imparatorluğu yönetenlerce ne kadar dikkatle takip edildiği vesikalara şu ifadelerle yansımıştır: "...ve yaz mevsiminin an be an yaklaşmasından dolayı günlerde hasıl olmakta olan uzunluk münasebetiyle memurların Babıâli'de mevcut bulunmaları memuriyetlerinin gereğidir";[40] "Şu sıralar günlere de uzunluk gelmiş ve gelmekte olmakla şu mevsime nazaran..."[41] Dikkat çekilen uygulamayla alakalı bir örnek olmak üzere, 19. yüzyılda tersane çalışanları için mesai saatleri mart-ekim aylarında 07.30-16.30; nisan-eylül arasında 07.00-17.00; kasım ve şubat aylarında ise 08.00-16.00 olarak ayarlanmıştı.[42]

İşçi sınıfı için ise mesai saatlerinde mevsimlere göre geneli kapsar ve gelenekselleşmiş bir düzenleme yapılmadığından bu sınıfın o yöndeki talepleriyle sıklıkla karşılaşılmıştı. Mesela Kavala Tütün Rejisi işçileri, bir işgününün kışları sekiz, yazları dokuz saat olması yönünde bir talepte bulunmuşlardı.[43] Kavala ve Drama'da kadınlar da dahil tüm tütün işçileri 1908 senesinde giriştikleri grev sayesinde çalışma saatleriyle alakalı istedikleri mevsimsel düzenlemeleri kabul ettirmişlerdi. Çalışma saatleri bundan sonra yaz mevsimi için dokuz buçuk, kış mevsimi için dört ay yedi buçuk, sonraki dört ay da yedi saat olarak belirlenmişti.[44]

---

35. Findley, *Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform*, 163.
36. BOA, A.DVN.MHM, d., 202 Nolu defter, s. 6, hüküm: 10; 23 Cemaziyülevvel 1209/16 Aralık 1794.
37. BOA, A.MKT.MHM, 354/73; 16 Zilhicce 1282/2 Mayıs 1866.
38. BOA, C.DH, 81/4027; 8 Rebiyülevvel 1201/29 Aralık 1786.
39. BOA, A.DVN.MHM, d., 196 Nolu defter, s. 1, hüküm: 1. Benzer hükümler için bkz. Yüksel, "Çalışma İlişkilerine Yönelik İlk Düzenleme", 28-29.
40. BOA, C.DH, 47/2332; 3 Cemaziyülâhır 1234/30 Mart 1819.
41. BOA, C.HR, 127/6350; 23 Rebiyülevvel 1259/23 Nisan 1843.
42. Mustafa Gürbüz Beydiz, "Tersane-i Âmire'de Çalışan Zanaatkârlar", *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2, sy. 2 (2017): 391.
43. Karakışla, "Osmanlı Sanayi İşçisi Sınıfının Doğuşu", 34-35.
44. Yıldırım, "Osmanlı Çalışma Hayatında İşçi Örgütlenmesi...", 136-137.

ÖĞLE TATİLİ/MOLASI

1900'lerden önceki kayıtlarda Osmanlı memurlarının yemek veya dinlenmek için bir öğle tatili yaptığına ilişkin herhangi bir ibareye tesadüf edilememiştir. Bu münasebetle, mesai saatlerine denk gelen öğle ve ikindi namazları dışında memurların aralıksız çalışmış olmaları muhtemeldir. Öğle tatiline ilişkin en erken tarihli kayıt, pek geç olmakla birlikte şimdilik 1909 gibi durmaktadır. O sene, memurların sabahleyin saat 2.00'de (güneşin doğuşundan 2 saat sonra) işleri başına gelip, 4.30'a kadar çalıştıktan sonra 1,5 saat tatil ve teneffüs etmeleri, öğleden sonra ise 6.00'dan 10.00'a kadar aralıksız işleriyle uğraşmaları Dahiliye Nezareti'nden ilgili birimlere tebliğ edilmiştir.[45] Bir sene sonra da Meclis-i Vükela tarafından yaz mevsimine özel olmak üzere ve haziran ayından itibaren bütün mülkiye ve ilmiye memurlarının yemek ve istirahat için bir saat süreyle öğle tatiline çıkmaları kararlaştırılmıştır.[46] 1916 senesinde bir saatlik öğlen tatilinin yeterli olmadığını gerekçe göstererek, bu sürenin hiç olmazsa 1,5 saate çıkarılması yönünde artan talep üzerine Meclis-i Vükela öğlen tatiline yarım saat eklenmesini, öte yandan mesai çıkışlarının yarım saat ileri alınmasını uygun bulmuştu.[47]

İşçiler için verilen öğle tatili yahut molası ise yarım saat ile bir saat arasında değişmekteydi. Yarım saat molayı yeterli bulmayan işçilerin 1910 yılında bu sürenin bir saate çıkarılması yönünde talepte bulundukları arşiv kayıtlarına yansımıştır.[48]

HAFTA TATİLİ

Hafta tatili uygulaması genellikle gelişmiş uygarlıklara özgüdür. Sanayi Devrimi'nden önce Yahudi-Hıristiyan geleneğinde şekillenmiş, son şeklini modern hukuki hakları da kapsar biçimde Sanayi Devrimi'yle birlikte almıştır.[49] İslâm'ın inanç ve hukuk sisteminin vurguladığı hususlardan birisi, dinlenmek ve insan tabiatına uygun sürelerde işçi çalıştırmaktır. Bununla birlikte İslâm dininin temel kaynaklarında dinlenmek için belirli bir günün tatil olarak tayin edildiği tespit edilememiştir.[50] Sadece, ferdi ve içtimai yaşamı birçok cepheden ele alan ve genel olarak meseleci (kazüistik) tarzda oluşan fıkıh literatüründe hafta tatili konusuna çeşitli vesileler-

45. BOA, DH.MUİ, 3-2/65; 13 Ramazan 1327/28 Eylül 1909.
46. BOA, BEO, 3797/284773; 11 Ağustos 1326/24 Ağustos 1910.
47. BOA, DH.EUM.VRK, 16/58; 4 Eylül 1332/17 Eylül 1916.
48. Yıldırım, "Osmanlı Çalışma Hayatında İşçi Örgütlenmesi...", 410, 463.
49. Kürşat Demirci, "Hafta Tatili (İslâm'dan Önceki Din ve Toplumlarda)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul, 1997), 129.
50. Doğan, "Arşiv Belgelerine Göre İslâm Hukuku'nun Geçerli Olduğu...", 701.

le atıfta bulunulmuştur.[51] Hz. Peygamber veya dört halife dönemlerinde haftanın cuma veya bir başka gününün resmi tatil olarak seçildiğine dair herhangi bir kayıt yoktur. Bununla beraber cuma gününün özelliklerini göz önünde bulunduran bazı İslâm âlimleri şayet haftanın herhangi bir günü tatil yapılacaksa bunun cuma olması noktasında hemfikirdirler.[52] İslâm toplumunda cuma gününün tatil günü olarak yerleşmeye başlaması Emeviler döneminde olmuş, Abbasilerde ise cuma genel resmi bir tatil hüviyetine bürünmüştür.[53]

Başlangıçta Osmanlı İmparatorluğu'nda da hafta tatili olarak belirlenmiş bir gün yoktu. Önceki İslâm devletlerinde olduğu gibi cuma gününe dini hükümler dışında bir mahiyet verilmemişti. O gün mesaiye sadece namaz için ara verilirdi.[54] Kısacası önceleri çok fazla kamu kurum ve memuru bulunmadığından cuma namazı dışında bir hafta tatili uygulaması yoktu.[55] Memur sayısı artınca resmi dairelerde hafta tatili uygulamasına geçildi, ancak tatil için belirli bir gün söz konusu değildi. Mesela 18. yüzyılın ilk yarısında devlet dairelerinin tatil günü perşembeyken sonradan buna pazartesi de eklenmişti, ancak bu uygulama uzun ömürlü olmadı. Sadrazam İzzet Mehmed Paşa 1774 yılında yayınladığı bir emirle iş yoğunluğunu gerekçe göstererek hafta tatili uygulamasına son verdi. Memurların hafta tatiline yeniden kavuşabilmeleri için II. Mahmud devrini beklemeleri gerekmişti. 1831 yılı itibariyle Babıâli ve diğer bazı devlet dairelerinde perşembe ve pazar, Defterdarlık'ta pazartesi ve perşembe günleri tatil yapılmaya başlandı. Ancak Defterdarlık memurlarının haftanın iki gününü tatille geçirmelerinin işlerin aksamasına yol açtığı fark edilince tatil uygulaması sadece pazar günüyle sınırlandırıldı. Nihayet Mısır krizinin yol açtığı diplomatik ve bürokratik yoğunluk nedeniyle tüm imparatorluk dairelerinde haftalık tatil uygulamasından vazgeçildi. Kriz çözüme kavuştuktan sonra sadece Defterdarlık memurları için perşembe günleri tatil yapılmasına karar verildi (1833-1834).[56]

1836 yılına ait bir düzenlemeyle Babıâli memurları için de perşembeleri tüm gün resmi tatile çevrildi, ardından buna pazar günleri de eklendi. Ancak Tanzimat'ın ilanı sırasında pazar tatili terk edildi. Öte yandan, perşembeleri tatil yapan memurlar cuma günü de namaz münasebetiyle pek verimli çalışamadığından devlet dairelerinde işlerin iki gün üst üste aksamakta olduğu görüldü. Hem bunu

51. Yayla, "Hafta Tatili (İslâm Hukuku)", 133.
52. Cevdet Küçük, "Hafta Tatili (İslâmî Dönem)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul, 1997), 130; Hayreddin Karaman, "Cuma", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 8 (İstanbul, 1993), 85.
53. Ramazan Altınay, "Erken Dönem İslâm Toplumunda Zaman (Gün-Ay-Mevsim-Yıl) Anlayışı ve Günlük Hayata Etkileri", *Dinî Araştırmalar* 7, sy. 21, 227.
54. Küçük, "Hafta Tatili (İslâmî Dönem)", 130.
55. Bilal Eryılmaz, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme* (İstanbul: İşaret Yay., 2006), 183, n. 145.
56. Küçük, "Hafta Tatili (İslâmî Dönem)", 130-131.

gidermek hem de cuma namazına saygı için 1842 senesinde haftalık izin günü perşembeden cumaya aktarıldı.[57] Gümrük ve vergi daireleri istisna olmak üzere, Türkiye'de hafta tatilinin cuma günü olması, pazar gününün resmi tatil olarak kabul edildiği 1 Haziran 1935 tarihine kadar uygulanagelmiştir.[58]

İmparatorluğun ilk dönemlerinde resmi dairelerde hafta tatili uygulaması olmamasına karşın Osmanlı medreselerinde farklı gün ve sürelerde tatil yapılmıştı.[59] Mesela Fatih Sultan Mehmed devrinden itibaren salı günleri tatil yapmaya başlamış ve bu uygulama cumhuriyete kadar devam etmiştir. Savaş veya devlet işlerinin arttığı bazı dönemlerde ise tatillerin iptal edildiği bilinmektedir.[60]

Mesai saatleri gibi hafta tatili konusunda da Osmanlı işçi sınıfı için imparatorluğun yıkılışına değin genel bir standart oluşturulamamıştır. İşçilerin çalışma süreleri gibi istirahat ve tatilleriyle alakalı olarak İslâm hukuku kaynaklarında, işçinin görev ve haklarının ele alındığı icare akdinde bağlayıcı hükümler yoktur. Bu hususlar taraflar arasındaki anlaşmaya bırakılmış, akitte kararlaştırılamayan konularda örf ve âdet esas alınmıştır. İslâm toplumlarında çalışma hayatına ilişkin diğer pek çok kural gibi çalışanların hafta tatili hakları da söz konusu çerçeve içerisinde bir seyir takip etmiştir. Özellikle Sanayi Devrimi'nden sonra oluşan geniş işçi ve memur kesimleri açısından mesele daha bir önem kazanmıştır.[61]

Klasik dönem fıkıh literatürüne bakılınca işçi ve diğer çalışanlar için ücretli hafta tatili mümkün, hatta gereklidir. Zira tatil günleri için ödenecek ücret kişinin daha önce çalıştığı zamanlardaki emeğinin bir karşılığı olarak ele alınmış, temel hak ve hürriyetlerinin bir uzantısı olarak görülen çalışanın tatil yaparak dinlenmesi hususu sonraki günler için verimliliği artırıcı bir öğe olarak değerlendirilmiştir.[62] Tüm emekçi sınıfını kapsamamakla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nda işçilerin haftalık tatil yaptığına dair kayıtlar vardır. Mesela 1550-1557 yılları arasında Süleymaniye Camii inşaatında çalışan işçiler için cuma gününün hafta tatili olduğu tespit edilmiştir.[63] Bununla birlikte muhasebe ve ruznamçe defterlerinde yer alan kayıtlar farklı işyerlerinde farklı gün ve sürelerde tatil uygulandığını göstermektedir. Nitekim tatil günleri 1820'lerde pazartesi ve perşembeyken 1830'larda pazar olmuştur. Salı ve cuma günleri tatil yapılan işletmeler de olmuştur. Dolayısıyla her

57. Ali Akyıldız, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme* (İstanbul: İletişim Yay., 2009), 50-51.
58. Eryılmaz, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, 183, n. 145; Doğan, "Arşiv Belgelerine Göre İslâm Hukuku'nun...", 705.
59. Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), 43.
60. Doğan, "Arşiv Belgelerine Göre İslâm Hukuku'nun...", 703.
61. Yayla, "Hafta Tatili (İslâm Hukuku)", 133.
62. Aynı yerde.
63. Ömer L. Barkan, *Süleymaniye Cami ve İmareti İnşaatı (1550-1557)*, c. 1 (Ankara: TTK, 1972), 157 vd.

işkolunun kendine özgü bir tatil günü vardır, ancak o da belli bir gün ve periyoda bağlı değildir.[64]

Kurban ve ramazan bayramlarında memurlar gibi işçilere de ilk gün mutlaka tatil yaptırılırdı.[65] Gayrimüslim işçiler ise kutsal kabul ettikleri günlerde –Yahudiler cumartesi, Hıristiyanlar pazar günleri– tatil yapmaktaydılar.[66] 1867 yılında Ereğli Kömür Havzası için yürürlüğe sokulduğundan bahsettiğimiz Dilaver Paşa Nizamnamesi'nde Müslüman işçilere iki dini bayramda, gayrimüslim işçilere paskalya bayramında izin kullanma hakkı, ayrıca Müslümanlara cuma namazına gitme, Hıristiyanlara pazar günleri ibadetlerini yapıp dönme hakkı verilmişti. Ancak işçiler için hafta tatili söz konusu edilmemişti.[67]

Yukarıda da ifade edildiği üzere imparatorlukta işçilerle alakalı –bayram harici dönemlerdeki– örnek haftalık tatil uygulamaları dönemsel yahut bölgeseldi; çünkü 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren giderek artan grev hareketleriyle işçi sınıfının sahip olmak istediği haklar arasında ücretli hafta tatili her zaman yer almıştı. Sözün özü işçi sınıfının hafta tatili konusunda imparatorluğun sonuna değin genel bir standart oluşturulamamıştı. Dahiliye Nezareti'ne ait 31 Aralık 1919 tarihli yazıda ifade edildiği üzere, Osmanlı ülkesinde sanayi tam anlamıyla gelişmeyip düzenli bir işçi sınıfı oluşmadığından resmi yahut özel tüm ticaret ve sanayi kuruluşlarında çalışan görevli ve işçiler kendi dinlerine göre hafta tatili yapmaktaydılar. Aynı yıl içerisinde Ticaret ve Ziraat Nezareti tarafından hazırlanıp Şura-yı Devlet'e sunulan Hafta Tatili ve Müddet-i Mesai Kararnamesi isimli tasarıdan bir netice alınamamış, işçi sınıfının çalışma süreleri ve tatil günlerini düzenleyici bir mevzuat yürürlüğe koyulamamıştır.[68]

2 Ocak 1924 tarihinde TBMM tarafından oybirliğiyle kabul edilip 1935 yılına kadar yürürlükte kalan 14 maddelik Hafta Tatili Kanunu ile resmi dairelerde, genel veya özel ticari ve sınai kurumlarda görevli memur ve işçilerin haftada altı günden fazla çalıştırılması yasaklanmıştır. Bu kanunla ayrıca ilk defa Türk-İslâm tarihinde bütün Müslüman ve gayrimüslimler için cuma günü genel hafta tatili olarak kabul edilmiştir.[69] 1935 yılında yürürlüğe giren Ulusal Bayram ve Genel Tatiller Hakkında Kanun'la Türkiye'de hafta tatili pazar günü olarak ilan edilmiştir.[70]

---

64. Küçük, "Hafta Tatili (İslâmî Dönem)", 130.
65. Doğan, "Arşiv Belgelerine Göre İslâm Hukuku'nun...", 709.
66. Yayla, "Hafta Tatili (İslâm Hukuku)", 133; Küçük, "Hafta Tatili (İslâmî Dönem)", 131.
67. Yüksel, "Osmanlı Devlet Dairelerinde Mesai Kavramı", 168.
68. Doğan, "Arşiv Belgelerine Göre İslâm Hukuku'nun...", 705.
69. Küçük, "Hafta Tatili (İslâmî Dönem)", 131.
70. Gülmez, *Türkiye'de Çalışma İlişkileri*, 490-491.

YILLIK İZİN

Memurların yıllık izin haklarının Osmanlı bürokratlarının gündemine alınması ancak II. Meşrutiyet döneminde mümkün olmuştur. Bu hususta Adliye Nazırı'nın Sadaret'e gönderdiği 29 Mayıs 1910 tarihli yazı kayda değerdir. Nazırın deyimiyle, Osmanlı ülkesinde memurların yaz günlerinde terhis edilmeleri usulü henüz uygulamaya geçirilmemiştir. Mevcut vaziyet nedeniyle Mebusan Meclisi'nin öyle bir kanun çıkarabilmesi de pek mümkün gözükmemektedir. Halbuki hararetin çok arttığı bir mevsimde sürekli mesai ile meşgul olmak fikri insan hayatı üzerinde çok kötü tesirler bırakmaktadır. Bu açıklamanın ardından Nazır Bey hiç olmazsa diğer ülkelerde geçerli olan yıllık izin usulünün kabulüne kadar hükümet dairelerinin haziran, temmuz ve ağustos aylarında pazar günleri tatil edilmesini istemiştir.[71]

Osmanlı memurları için yıllık izin uygulaması söz konusu istekten kısa bir süre sonra devreye sokuldu. Bir sene veya daha fazla görev yapan memurlara, amirlerinin de onaylaması koşuluyla yılda bir ay izin kullanma hakkı tanındı. Memurlar yıllık izinlerini çeşitli zaman dilimlerinde parçalar hâlinde kullanabileceklerdi. Harcırah Kararnamesi'ne zeyil olarak yayınlanan 25 Temmuz 1910 tarihli nizamname uyarınca önceki iki yıla ait izinlerini de kullanabilmek koşuluyla en fazla üç ay izin yapabileceklerdi. O süre zarfında maaşlarını kesintisiz olarak alacak ve istedikleri yere gidebileceklerdi. Memurlara tanınan senede bir ay izin kullanma hakkı öğretmenler için geçerli değildi. Bugünkünden farklı olarak öğretmenlerin hepsi derslerin tatil edildiği dönemlerde görev yerlerini terk edebilme imkânına sahip değildi.[72]

Osmanlı'da çalışma hayatına yönelik yasal düzenlemeler[73] incelendiğinde işçilerin hafta ve bayram tatilleri dışında yıl içerisinde ücretli izin kullanmak gibi bir haktan mahrum olduğu görülmektedir.

EK MESAİ

Arşiv kayıtlarından takip edilebildiği kadarıyla imparatorlukta memurlar için gerçek manada bir ek mesai ve ek ödeme kavramının Osmanlı bürokratlarınca gündeme alınıp tartışılması I. Dünya Savaşı yıllarına tesadüf eder. Merkez teşkilatın dairelerinde görevli memurlardan asli vazifeleri dışında çalıştırılacak olanlara ücret verilmesi hususunda kaleme alınan 17 Temmuz 1917 tarihli bir sadrazam tezke-

71. BOA, BEO, 3762/282135; 16 Mayıs 1326/29 Mayıs 1910.
72. Doğan, "Arşiv Belgelerine Göre İslâm Hukuku'nun...", 712-713.
73. Bkz. Yıldırım, "Osmanlı Çalışma Hayatında İşçi Örgütlenmesi", 446-566.

resinde ek mesaiye ilişkin bir hayli bilgi vardır. Burada kaydedildiği üzere, çeşitli komisyonlara tayin edilen memurlara yevmiye veya huzur ücreti adıyla herhangi bir ödeme yapılmaması Meclis-i Mebusan Muvazene-i Maliye Encümeni tarafından karara bağlanmıştır. Bu münasebetle o tarz komisyonlarda görevlendirilecek-lere tatil günleri dışarıda tutulmak şartıyla mesai saati dahilinde veya haricindeki çalışmaları için para verilmeyeceğini Sadaret ilgili birimlere bildirmiştir. Ancak bu bildirime Maliye Nezareti itiraz etmiştir; çünkü nezarete göre ilgili karar sadece mesai saati dahilinde komisyonlarda çalışan memurlara yöneliktir, diğer vakitler-de vazifesi dışındaki işlerle meşgul edilenlere ücret ödenmesi zaruridir. Bu itiraz Vükela Meclisi'nde mütalaa olunduktan sonra haklı bulunmuş, mesai saati ve asli vazifesi dışında çalıştırılacak memurlara ücret ödenmesi kabul edilmiştir.[74]

1920 senesinde memuriyet mahalli ve mesai saatleri dışında çalıştırılan memurlara ek mesainin ne miktarda ve hangi şekilde ödeneceğine ilişkin beş maddelik bir nizamname kabul edilmiştir. Buna göre;

1. *Herhangi bir memur, asli vazifesini icra etmek üzere geçici olarak görevlendirilir veyahut mesai saatinin ve memuriyet mahallinin dışında çalıştırılırsa kendisine ücret ödenecektir.*
2. *Bahsedilen vazife münasebetiyle ilgili memurların ulaşım, konaklama ve iaşe masrafları memuriyet derecesine göre takdir edilip karşılanacaktır.*
3. *Bir nezaretin teşkilat kanununda mevcut olmayan bir hizmet için memur istihdam etmek gerekir ve o hizmet geçici olarak ilgili nezaretin memurlarına tevdi edilirse ayrıca ücret ödenecektir.*
4. *Her ne şekilde olursa olsun bahsedilen vazife ve hizmetler bizzat nazır tarafından yazılı olarak onaylanacaktır.*
5. *Ücretler aşağıda belirtilen miktar üzerinden ödenecektir:*
   a) Mesainin bittiği andan itibaren dört saate kadar vazife başında kalmaya mecbur olan memura asli maaşının bir günlüğünün yarısına, dört saatten fazlası için en fazla bir günlüğüne yakın bir ödeme yapılacaktır.
   b) İlgili memurların barınma, beslenme ve ulaşım masrafları en çok 100 kuruşa kadar karşılanacaktır.
   c) Asli vazifesini kendi dairesi dışında yapmak için geçici olarak görevlendirilen her memura asli maaşının beşte biri kadar ücret ödenecektir.[75]

Maliye Nezareti, imparatorluk hazinesinin ek mesaide bulunanlara ödeme yapacak güçte olmadığını bildiğinden söz konusu nizamnamenin uygulanması hakkında ilgili birimlere bazı açıklamalarda bulunma lüzumu hissetmişti. Nezaretin

74. BOA, MF.MKT, 1228/59; 17 Temmuz 1333/17 Temmuz 1917.
75. BOA, MV, 219/94; 26 Haziran 1336/26 Haziran 1920.

ifadesiyle imparatorluk o sıralarda güç bir dönemden geçmekteydi. Bu nedenle her memurun azami bir gayret içerisinde çalışması "hamiyet" sahibi olmanın gereğiydi. Normal mesai süresi haricinde bir gereklilikten doğan hizmetler eğer asli vazifeleriyle ilişkiliyse memurların ayrıca bir ikramiye almasına gerek yoktu. Bu münasebetle Meclis-i Vükela tarafından kabul edilen yukarıdaki esaslar ağır ve külfetli bir hizmet üstlenerek dairesindeki asli görevi dışında istihdam edilen memurlara hasredilmeliydi. Ayrıca ikramiyelerin günlük olarak değil, ilgili vazifenin tamamlanmasından sonra ödenmesi gerekli görülmüştü.[76]

Müteakip gelişmeler Maliye Nezareti'ni haklı çıkardı; çünkü ek mesai ve ödemelere ilişkin nizamname yürürlüğe girer girmez dairelerine uğramayan Osmanlı memurları zaman kavramını unutup daha fazla para kazanmak sevdasıyla ek mesai yapmaya başlamışlardı. Bu gelişme birkaç ay gibi kısa bir zaman zarfında imparatorluk karar alıcılarının dikkatini çekti ve Osmanlı hükümeti 1920 Kasım'ında "hazinenin halihazırda ek mesai gibi ilave masrafları karşılayacak güçte olmadığına" ilişkin bir itirafta bulunmak zorunda kaldı. En sonunda da "sadece yangınların önlenmesi amacıyla geceleri teftişlerde bulunmakla mükellef olan memurlardan başka kimseye ücret verilmemesi" yönünde yeni bir karara imza atıldı.[77]

İşçi sınıfı açısından ek mesai uygulaması emek tarihinin en fazla tartışılan meselelerindendi. Bu uygulamanın eksikliği Osmanlı İmparatorluğu da dahil hemen bütün ülkelerde işçileri mevcut düzene karşı harekete geçiren faktörlerin başında geliyordu. Nitekim Osmanlı işçi sınıfınca girişilen grev hareketlerinin sona erdirilmesi için sunulan listelerde gece vardiyası için iki katı ücret, fazla mesai için ekstra ücret ödenmesi yönünde talepler hep vardı.[78] Osmanlı İmparatorluğu'nda sınırlı olmak kaydıyla ek mesai uygulamasını da içeren bazı yasal düzenlemeler yapılmıştı. Örneğin fabrika hayatında çalışan işçilere yönelik devlet tarafından yapılmış yegâne yasal düzenleme olan 1893 Amele Nizamnamesi'nin (İşçi Yönetmeliği) 17. maddesinde "gece ve gündüz belirlenen saatler haricinde çalıştırılan işçilere sarf ettikleri mesai müddetine göre dörtte bir, yarım veya tam yevmiye verileceği" ifade edilmişti.[79] Ancak ek mesai ödenmesiyle alakalı imparatorluğun tüm işçilerini kapsar bir düzenleme yapılamamıştı. TBMM tarafından 1921 yılında kabul edilen 151 sayılı Ereğli Havza-i Fahmiye Maden Amelesinin Hukukuna Müteallik Kanun ile mesai dışında işçi çalıştıran işveren için işçiye ücretinin iki katı oranında bir mesai ücreti ödemesi kararlaştırılmıştır.[80]

---

76. BOA, DH.İ.UM, EK, 59/7; 6 Mayıs 1336/6 Mayıs 1920.

77. BOA, MV, 220/209; 17 Teşrinisani 1336/17 Kasım 1920.

78. Karakışla, "Osmanlı Sanayi İşçisi Sınıfının Doğuşu", 34-35.

79. Mehmet Kanar, "1893 Tarihli Amele Nizamnamesi (İşçi Yönetmeliği)", *Tarih ve Uygarlık-İstanbul Dergisi*, sy. 6 (2014): 270.

80. Alim Tetik ve Adem Korkmaz, "Osmanlı Döneminde Sosyal Politika Uygulamaları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 27, sy. 3 (2022): 438-439.

19. yüzyılın başından imparatorluğun çöküşüne uzanan süreçte mesai saatlerini düzenlemeye ilişkin olarak çıkarılan emirlerin hemen hepsinde vurgulandığı üzere memurların çoğu mazeret beyan etmeksizin ya dairelerine hiç uğramamakta ya da geç gelip birkaç saat geçirdikten sonra dairelerini terk etmekteydi. Mesela 1819 senesinde Babıâli'de görevli kâtiplerin birçoğunun devama hiç dikkat etmediği, edenlerin ise zaten geç geldikleri ve dairelerinden ikindi vakti yaklaşır yaklaşmaz çıktıkları tespit edilmişti.[81] 1823 senesinde ise Divan-ı Hümayun ve Amedi kalemlerinde görevli kâtiplerinin çeyreğe yakınının hiç işe uğramadıkları devrin kayıtlarına yansımıştı.[82]

Tanzimat öncesi dönemde kalemiye çevrelerinde uzun zamandır alışıldık bir vaziyet aldığı aşikâr olan mesai saatlerine uymama eğilimi Tanzimat dönemi ve sonrasına da sirayet etmişti.[83] Öyle ki Tanzimat ile birlikte Osmanlı bürokrasisi kamu kaynaklarını tüketen ve vatandaşların işlerini geciktiren bir mekanizma halini almış, bu nedenle halkın memurlardan şikâyeti artmaya başlamıştı.[84] 20. yüzyılın başları, biraz da imparatorluğun içinde bulunduğu durumla alakalı olarak, devamsızlığa ilişkin daha çarpıcı örnekler sunmaktadır. 1913 yılının mayıs ayında Mülkiye Müfettişi Mehmed Raşid teftişte bulunmak üzere Hüdavendigâr Vilayeti'ne bağlı Dinar Kazası'na gitmişti. Ancak saatin 10.00 olmasına karşın hükümet konağında hiçbir memura rastlamamıştı. Çağırtıp durumu sorduğu Kaymakam Cemil Bey'den "Bugün memleketin pazarı olduğu için memurlar vaktinde gelemezler, ancak kazamızdaki bütün işler zamanında görülür"[85] cevabını almıştı. Devamsızlıkla alakalı ilginç örneklerden bir diğerine ise 1917 senesinde İshak Paşa'da yapılmakta olan hapishanenin inşaatında devlete bağlı olarak çalışan memur ve işçiler imza atmıştı. 7.30'da vazifeleri başında bulunmaları gerekiyorken 14 Kasım 1917 sabahı yapılan teftişte inşaat alanında mutemetten başka kimseye rastlanmamıştı. Üstelik yapılan tahkikat neticesinde bu durumun hemen her gün yaşandığı ortaya çıkmıştı.[86]

Osmanlı hükümeti, memurların mesai saati tanımaz disiplinsizliklerini "tembelliklerine"[87] ve "daire amirlerinin konuya gereken hassasiyeti göstermeme-

81. BOA, A.DVN.MHM, d., 238 Nolu defter, s.4, hüküm: 7; Gurre-i Şaban 1234/26 Mayıs 1819.
82. Findley, *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform*, 85.
83. Findley, *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform*, 164.
84. Eryılmaz, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, 172.
85. BOA, DH.MTV, 14/10; 10 Cemaziyülahır 1331/17 Mayıs 1913.
86 BOA, DH.MB, HPS, 78/29; 29 Muharrem 1336/14 Kasım 1917.
87. BOA, C.ML, 313/12803; 24 Receb 1233/30 Mayıs 1818.

lerine"[88] bağlasalar da yapılan hizmete karşın alınan ücretin düşüklüğü memurların devamsızlık eğiliminin altında yatan en temel sebep olarak durmaktadır.[89] Bu nedenle kâtiplerden bazıları mesai saatleri içerisinde arzuhalci dükkânlarında dolaşarak özel kişilere para karşılığında dilekçe yazmak şeklinde tanımlanan "kâğıt haffaflığı"[90] işine bulaşmışlardı. O tarz hareketleri kâtipler zümresine –zillet ve hakareti– gerektirir bir gelişme olarak tanımlayan imparatorluk merkezi konuya ilişkin yayınladığı emirlerle kâtiplerin artık kalem odası, divanhane ve arzuhalci dükkânları civarında gezinmelerini yasaklıyordu.[91] Böyle ibareler içeren benzer emirler birbiri ardına yayınlanmıştı ama hiçbirisi II. Mahmud devrine ait olanı kadar ilgi çekici değildi; çünkü 1815 tarihli o emirde bugünün amir ve memurları arasında çok defa tekrarlanan diyaloğu anımsatan şöyle bir ibare vardı: "...bazı memurlar dışarıda ve diğer hizmetlerde vakit geçirirken kalemdeki görevi münasebetiyle kendilerine ihsan olunan atiyye ve tayînâtı almakta vakit kaybetmezler."[92]

Memurların mesaileriyle alakalı disiplinsiz davranışları Tanzimat'la birlikte, bürokrasinin ağırlık ve yoğunluk kazanmasının da muhakkak tesiriyle daha ciddi bir biçimde ele alınmıştı.[93] Üstelik Tanzimatçıların zamansal düzenlemeleri bürokrasiyle de sınırlı değildi. Yeniçeri Ocağı kaldırıldıktan sonra girişilen ordunun modernleştirilmesi sürecinde ihtiyaç duyulan yeni askeri yapı ve örgütlenme modeli beraberinde zamanla alakalı yeni düzenlemeleri getirmişti. Nitekim namaz vakitleri odaklı askeri mesai ve çalışma biçimine saat odaklı düzenlemeler eklenmişti. 1874 yılında çıkartılan bir kanunnamede askerlerin gündelik rutinlerinin organize edilmesi için ilk kez bir zaman cetveli kullanılmıştı.[94]

Tanzimat bürokratları mesaiyle ilgili aldıkları kararların, önceki devirlere ait türdeşleri gibi bir tehditten veya mevsim değişikliği nedeniyle saatlerde ayarlama yapılması gerektiğini bildirir kuru bir tekrardan ibaret olmadığını ifade etmekten çekinmemişlerdi. Amaçları sadece mesaide sürekliliği sağlamaktı. O doğrultuda kaleme alınan 1859 tarihli bir emirde, herhangi bir mazeretleri olmaksızın dairelerine zamanında gelip gitmeyenlerin derecelerine göre cezalandırılmasında "bir dakika gecikme olmayacağı" vurgulanmaktaydı. Bunun kuru bir tehditten ibaret olmadığı da işlerin ertelenmesine kimin sebebiyet verdiğinin ortaya çıkarılması için ilgili evrakların tarihlerinin inceleneceği vurgusuyla memurlara bildirilmişti.[95]

---

88. BOA, A.DVN.MHM, d., 238 Nolu defter, s.4, hüküm: 7; Gurre-i Şaban 1234/26 Mayıs 1819.
89. Findley, *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform*, 85; Findley, *Kalemiyeden Mülkiyeye*, 319.
90. Findley, *Kalemiyeden Mülkiyeye*, 229-230.
91. BOA, A.DVN.MHM, d., 210 Nolu defter, s.4, hüküm numarası yok; Gurre-i Receb 1215/18 Kasım 1800.
92. BOA, A.DVN.MHM, d., 236 Nolu defter, s. 4, hüküm: 9; 15 Rebiyülevvel 1230/25 Şubat 1815.
93. BOA, DH.MB.HPS, 78/29; 29 Muharrem 1336/14 Kasım 1917.
94. Wishnitzer, *Alaturka Saatleri Ayarlama*, 92, 104.
95. BOA, A.MKT.NZD, 294/25; 5 Rebiyülahır 1276/1 Kasım 1859.

Diğer bir bildirim, mesailerini aksatanların maaşlarında kesinti yapılacağı yönündeydi.[96]

II. Abdülhamid döneminde devrin genel bir karakteristiği olmak üzere jurnal usulüne geçildi. Memurlar tatiller dışındaki günlerde her sabah kendileri için hazırlanan jurnal cetvellerine imza atacaklardı. Özür bildirmeden devamsızlığı tespit edilen memurların maaşlarından kesinti yapılacaktı. Devamsızlığı tekrar edenler için ise meslektaşlarına ibret olacak bir ceza uygulanacaktı.[97] Bu dönemde imparatorluğun ordu ve eğitim neferleri için de zamanla alakalı tedbirler esneklik göstermeyecek biçimde ayarlanmıştı. Özellikle 1880'lerde Almanya ile yapılan askeri işbirliğinin etkisiyle orduda alafranga saat de kullanılmaya başlanmıştı. Zaman tasavvuru Osmanlı askeri okulları ve karargâhlarında çok daha katı ve kesin bir surette yerleşmeye başlamıştı. Geç dönem Osmanlı okullarında ise öğrencilere zamana uymanın ilerleme ve modernite kavramlarıyla özdeşleştirildiği bir dünya görüşü aşılanıyordu. Ayrıca sadece öğretmenler için değil öğrenciler için de derslere belirlenen saatte girme ve ders süresi sona ermeden asla çıkmama yükümlülüğü getirildi. Derse geç gelen öğrencinin cezalandırılması, öğretmenlere ise maaş kesintisi uygulanması o yıllarda başlamıştı. Wishnitzer bu konuyu şöyle açıklamıştır:

> *Bu katı zaman disiplini, zaman düzeninin bireysel ve millî gelişmenin vazgeçilmez bir unsuru olarak anlatıldığı eğitim içeriğiyle tamamlanıyordu. Geç dönem Osmanlı eğitim sistemi, standart hâle getirilmiş ders kitapları aracılığıyla zamandan tasarruf, dakiklik ve zaman düzeni gibi kavramların önemini tekrar tekrar vurguluyor ve bunları Hamid ve Jön Türk rejimlerinin ideolojisine yön veren nitelikler hâline getiriyordu.*[98]

Abdülhamid devrinde başlatılan jurnal usulü İttihatçılar tarafından daha ağır yaptırımlarla sürdürülmüştü. Mesela bütün hükümet dairelerinde uygulanması kararlaştırılan 13 Mart 1909 tarihli talimatnamenin ilk maddesi "memurların belirlenen saatlerde vazifeleri başında bulunmaları ve hizmetlerinden izinsiz olarak ayrılmamaları" yönündeydi.[99] 1910 senesinde mesaiye uymayanların birinci defada uyarılması, tekrar edenlerin maaşlarından kesinti yapılması kesin surette kararlaştırılmıştı.[100] Nihayet jurnallerden hareketle devamsızlığı tespit edilip maaşından kesinti yapılmış olmasına karşın hâlen uslanmayan memurların kayıtlarının silin-

96. BOA, C.DH, 345/17210; 11 Safer 1257/4 Nisan 1841.
97. BOA, MF.MKT, 736/18; 6 Eylül 1319/19 Eylül 1903.
98. Wishnitzer, *Alaturka Saatleri Ayarlama*, 108-124, 125-153.
99. BOA, DH.MUİ, 3-2/65; 13 Ramazan 1327/28 Eylül 1909.
100. BOA, DH.EUM.THR,38/65; 15 Haziran 1326/28 Haziran 1910.

mesi yönünde bir karar alınmıştı.[101] Ancak yapılan denetimler neticesinde devam cetvellerinin çoğu yerde ya yarım yamalak tutulmuş[102] ya da hiç tutulmamış[103] olduğunun tespit edilmiş olması jurnal usulünden beklenen faydanın sağlandığını söylemeyi zorlaştırmaktadır.

Kendi ifadeleriyle memleketin birlik ve selametinin temininden başka bir maksat gütmeyen ve bunu sağlamak için her türlü fedakârlıkta bulunmayı vaat eden İttihatçılar 1913 yılında daha ciddi ve hiyerarşiye ağırlık veren kararlar alacaktı. İlkin, devam cetvellerin "diğer vasıtalarla" sürekli teftişe tabi tutularak, gerçek mazereti olmadan geç gelen ve erken dönenler ile daire amirlerinin çıkışına kadar beklemeyen nöbetçi memurlara cezai işlem uygulanmasına hükmedildi. Hangi memur ne mazeretle olursa olsun eğer izin kullanacaksa, gerçek özür ve durumunu en geç bir gün önceden veya sonra yazılı olarak idareye bildirecekti. Aksi takdirde ücretinden kesinti yapılacaktı. Bu düzenlemenin en can alıcı kısmı, memurlardan hükümetin belirlediği programa uygun olarak vazifelerini ciddiyet, doğruluk ve sürat dairesinde görmelerinin istenmiş, kendilerinde o kanaat ve kabiliyeti göremeyenlerin istifa etmekte özgür olduklarının açıkça ifade edilmiş olmasıydı.[104]

Mesai saatlerine ilişkin düzenlemeler yeni kanun ve nizamnamelerle, usulsüzlükler de aynı şekilde imparatorluğun sonuna kadar sürüp gitmiştir. Mesela I. Dünya Savaşı'ndan yenik çıktığının tescillendiği 1918 senesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda bütün memurların alafranga saatle 9.30'da vazife başında bulunması gerekirken Dahiliye Nezareti personelinden çoğunu o saatte ve sonrasında dairelerinde gören olmamıştı. Bu nedenle 27 Şubat 1918 Çarşamba gününden itibaren "beş dakika" bile olsa geç kalan memurların maaşlarından kesinti yapılacağı ve bu konuda asla taviz verilmeyeceği ilan edilmişti.[105] Ayrıca o senenin başında memurların hastalık tedavisi gibi kabul edilebilir sebeplerle izin alabilecekleri; daire amirleriyle, kaymakam ve mutasarrıfların resmi işler münasebetiyle memuriyet mahallerinden ayrıldıkları zaman hangi amaçla nereye gideceklerini ve dönüp dönmeyeceklerini maiyetlerindeki en rütbeli memura anlatmaları, telgrafla da üstlerine bilgi vermeleri gerektiği, aksi takdirde şiddetli cezalara çarptırılmaları kararlaştırılmıştı.[106]

---

101. BOA, DH.MUİ, 3-2/65; 13 Ramazan 1327/28 Eylül 1909; BOA, BEO, 3797/284773; 11 Ağustos 1326/24 Ağustos 1910.
102. BOA, DH.MTV, 60/31; 5 Haziran 1329/18 Haziran 1913.
103. BOA, DH.MTV, 14/10; 10 Cemaziyülahır 1331/17 Mayıs 1913.
104. BOA, DH.MTV, 60/31; 5 Haziran 1329/18 Haziran 1913.
105. BOA, DH.EUM.LVZ, 41/85; 26 Şubat 1334/26 Şubat 1918.
106. BOA, DH.UMVM, 89/42; 25 Rebiyülevvel 1336/8 Ocak 1918.

SONUÇ

Sanayi Devrimi'nden önce yaşamın **yegâne** öznesi yahut yaşamanın başlıca gayesi gibi bir konumda yer alan çalışma kavramı ilerleyen süreçte günümüzün yerleşmiş kurallarına doğru alabildiğine hızlı, bir o kadar da çetin bir evrilme yaşamıştır. Çalışanlar daha az yıpranırken modern yaşamın insanlığa bahşettiklerinden daha fazla yararlanabilmenin yolunun çalışma kavramıyla sürekli iç içe yaşama mecburiyetinden kurtulmaktan geçtiğini fark edince işaret edilen evrilme süreciyle alakalı çetinlik de başlamış oldu. Bu aşamada çalışma hayatının özel yahut kurumsal oluşunun çok bir önemi de olmamıştı. Çünkü işçi yahut memurların denetiminden, dolayısıyla onların çalışma saatlerinin organizasyonundan da sorumlu olanlar çağın icap ettirdiği gereklere uygun bir iş disiplini oluşturmak noktasında son derece kararlıydılar. Bunun yolu da ilkin sağlam ve verimli bir mesai sistemi oluşturmaktan geçiyordu.

Osmanlı memurları ve daha çok işçileri açısından mesai özelinde yaşanan tarihsel değişim diğer ülkelerdekinden çok büyük farklılık arz etmemiştir. Şöyle ki emek tarihi açısından bakıldığında çalışma hayatının bugünün standartlarıyla mukayese edilemeyecek kadar zor olduğu, imparatorluğun bazı bölgelerinde öğle molası dışında herhangi bir tatil olmaksızın on altı saat çalışıldığı tespit edilmiştir. Devlete ait resmi işlerin özümsenmek suretiyle daha sağlıklı ve modern devletin doğasına daha uygun bir biçimde görülebilmesi için –ve de çok defa tabandan gelen bir talep olmaksızın– imparatorluğun karar alıcılarınca memurlara bahşedilen mesaiyle alakalı iyileştirmelere Osmanlı işçi sınıfının sahip olabilmesi dünyanın herhangi bir yerindeki emekçiler gibi işverene karşı girişilen amansız bir mücadeleyi mecbur kılmıştı. Daha insancıl çalışma saat ve şartlarıyla dinlenme ve yıllık değil ama ücretli haftalık izin hakkı bahsedilen mücadelenin birer mahsulüydüler.

İmparatorluk bürokrasisinde ise önceleri neredeyse tamamıyla ibadet saatlerinin biçimlendirdiği mesai sistemi uzunca bir süre başlama ve bitiş saatleri, öğle ve hafta tatili, yıllık izin, ek mesai ve nihayet ek ödeme gibi kavramlardan, ayrıca bir bütünlük ve devamlılıktan uzak olarak işletilmeye çalışılmıştı. Modern devlet inşa sürecinin bir uzantısı olarak Tanzimat'ın hemen öncesinde ve bilhassa sonrası süreçte taşradaki devlet dairelerini de kapsar tarzda mesai kavramının kapsamına giren birçok husus esaslı surette ele alındı. Batı'dakine benzer ve merkezinde alafranga saatin yer aldığı bir mesai sisteminin imparatorlukta yerleşmesi için II. Abdülhamid ile İttihat ve Terakki rejimlerinde daha köklü ve sistematik bir değişime gidilmişti. Mesai başlama ve bitiş saatleri ile haftalık ve yıllık tatilin sınırları, memurlarda herhangi bir anlam karmaşasına yer vermeyecek tarzda hazırlanan çizelge ve talimatnamelerle tespit edilmişti. Birbiri ardına yayınlanan yasalar cumhuriyet devrine ait mesaiyle alakalı esasları ana hatlarıyla ortaya çıkarmıştı. Ancak

bahsedilen dönem itibariyle imparatorluğun içerisinde bulunduğu siyasal karmaşa ile mali yetersizlikler, merkezi hükümetin memurlar için oluşturmaya çalıştığı mesai sisteminin tam manasıyla yerleşmesini engelledi. Her zaman ve herkes için geçerli olmamakla birlikte, mesaiye karşı çok kere yukarı yönde seyreden umursamaz ve disiplinsiz memur davranışları başvurulan sıkı tedbirlere karşın istenmeyen bir miras olarak ne yazık ki cumhuriyet devrine de intikal etmiştir.

I) BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ (BOA) VESİKALARI[107]

Mühimme Defterleri (A. DVN. MHM, d.): 196, 202, 210, 236, 238.

Sadaret Mektubî Kalemi Nezaret ve Devâir Yazışmalarına Ait Belgeler (A. MKT.NZD): 294/25.

Sadaret Mühimme Kalemi Evrakı (A. MKT. MHM): 354/73.

Babıâli Evrak Odası (BEO): 3762/282135; 3797/284773.

Cevdet Dâhiliye (C. DH): 47/2331; 73/3603; 81/4027; 212/10598; 345/17210.

Cevdet Hariciye (C. HR): 127/6350

Cevdet Maliye (C. ML): 313/12803; 665/27206.

Meclis-i Vükelâ Mazbataları (MV): 198/83; 219/94; 220/209.

Şûra-yı Devlet (ŞD): 2838/44.

Dâhiliye Nezareti Evrakı;

Mütenevvia (DH. MTV): 14/10; 60/31.

Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Evrak Odası (DH. EUM. VRK): 16/58.

Emniyet-i Umumiye Levazım Kalemi (DH. EUM. LVZ): 41/85.

Muhaberat-i Umumiye İdaresi (DH. MUİ): 3-2/65.

Tahrirat Kalemi (DH. EUM. THR): 38/65.

Umûr-ı Mahalliye-i Vilâyât Müdüriyeti Belgeleri (DH, UMVM): 89/42.

İdâre-i Umumiye Ekleri (DH. İ. UM, EK): 59/7.

Mebânî-i Emîriye ve Hapishâneler Müdüriyeti (DH. MB, HPS) 78/29.

Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi (HR. MKT): 21/38.

Maarif Nezareti Mektubi Kalemi (MF. MKT): 736/18; 1228/59; 1240/75; 1241/11.

II) BASILI KAYNAKLAR

Akyıldız, Ali, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme,* İletişim Yayınları, İstanbul 2009.

Akyıldız, Ali, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform,* İstanbul 1993.

Alim Tetik-Adem Korkmaz, "Osmanlı Döneminde Sosyal Politika Uygulamaları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 27, sy. 3, 2022, ss. 423-443.

Altınay, Ramazan, "Erken Dönem İslâm Toplumunda Zaman (Gün-Ay-Mevsim-Yıl) Anlayışı ve Günlük Hayata Etkileri", *Dinî Araştırmalar* 7, sy. 21, ss. 223-235.

---

107. Vesikalar "Fon Adı, Dosya/Gömlek Numarası, Hicri-Rumi/Miladi Tarih" şeklinde gösterilmiş, ayrıca tam künyeleri metin içerisinde aktarıldığından burada sadece defter ile dosya ve gömlek numaraları verilmiştir.

Baltacı, Cahit, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976.

Barkan, Ömer L., *Süleymaniye Cami ve İmareti İnşaatı (1550-1557)*, c. 1, TTK Yayınları, Ankara 1972.

Beydiz, Mustafa Gürbüz, "Tersane-i Âmire'de Çalışan Zanaatkârlar", *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2, sy. 2, 2017, ss. 382-399.

Bir Atilla-Günergun Feza, "Ahmed Muhtar Paşa'nın Tasarladığı Taşınabilir Güneşsaati ve Kullanımını Açıklayan 'El Basîtesi Risalesi'", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* X/2, 2009, ss.1-12.

Çınar, Tuba, "Mücadele Yollarında Kadınlar: Osmanlı Çalışma Hayatında Kadın Hareketi", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 10, sy. 33, ss. 130-152.

Davison, Roderic H., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform 1856-1876*, c. I, çev. Osman Akınhay, Papirüs Yayınları, İstanbul 1997.

Demirci, Kürşat, "Hafta Tatili (İslâm'dan Önceki Din ve Toplumlarda)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 15, İstanbul 1997, ss. 128-130.

Doğan, Hasan, "Arşiv Belgelerine Göre İslâm Hukuku'nun Geçerli Olduğu II. Meşrutiyet Döneminde Tatiller, İzinler Ve Çalışma Süreleri", *Belleten* 82, sy. 294, Ankara 2018, ss. 699-733.

Eryılmaz, Bilal, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, İşaret Yayınları, İstanbul 2006.

Findley, Carter V., *Kalemiyeden Mülkiyeye, Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996.

Findley, Carter V., *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform, Bâbıâli (1789-1922)*, çev. Latif Boyacı-İzzet Akyol, İz Yayıncılık, İstanbul (Baskı Tarihi Belirtilmemiş).

Gülmez, Mesut, *Türkiye'de Çalışma İlişkileri (1936 Öncesi)*, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, Ankara 1991.

İhsanoğlu, E. ve Günergun F., "Osmanlı Türkiyesi'nde Alaturka Saatten Alafranga Saate Geçiş", X. *Ulusal Astronomi Kongresi*, 2-6 Eylül 1996, İ.Ü. Fen Fakültesi Astronomi ve Uzay Bilimleri Bölümü-Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathanesi ve Deprem Araştırma Enstitüsü, ss. 434-441.

Kanar, Mehmet, "1893 Tarihli Amele Nizamnamesi (İşçi Yönetmeliği)", *Tarih ve Uygarlık- İstanbul Dergisi*, sy. 6, 2014, ss. 266-274.

Karakışla, Yavuz Selim, "Osmanlı Sanayi İşçisi Sınıfının Doğuşu, 1839-1923", *Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine İşçiler 1839-1950*, der. D. Quataert-E. J. Zürcher, İletişim Yayınları, İstanbul 1998, ss. 27-54.

Karaman, Hayreddin, "Cuma", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 8, İstanbul 1993, ss. 85-89.

Küçük, Cevdet, "Hafta Tatili (İslâmî Dönem)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 15, İstanbul 1997, ss. 130-132.

Mahiroğulları, Adnan, "Osmanlı Döneminde Kurulan İki İşçi Cemiyeti (Tütün Amelesi Saadet Cemiyeti, İzmir Elbise Amelesi Cemiyeti)", *Çalışma ve Toplum* 3, sy. 46, 2015, ss. 11-24.

Mumcu, Ahmet, *Divan-ı Hümayun*, Phoenix Yayınları, Ankara 2007.

Mustafa Nuri Paşa, *Netayicül-Vukuat (Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi)*, c. I-II, haz. Neşet Çağatay, TTK Yayınları, Ankara 1980.

Orhonlu, Cengiz, *Osmanlı Tarihine Aid Belgeler, Telhisler (1597-1607)*, İÜEF Yayınları, İstanbul 1970.

Ören, Kenan - Yüksel, Hasan, "Geçmişten Günümüze Çalışma Hayatı", *HAK-İŞ Uluslararası Emek ve*

Toplum Dergisi 1, sy. 1, 2012, ss. 34-59.

Uçkan, Banu, "Mecelle'de İş Hukuku Düzeni", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 54, sy. 1, 1999, ss. 159-173.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı*, TTK Yayınları, Ankara 1988.

Vak'anüvîs Ahmed Lûftî Efendi Tarihi, c. I, haz. Ahmet Hezarfen; c. V, haz. Yücel Demirel, YKY, İstanbul 1999.

Vardağlı, Tutku, "1908'e Giden Yolda İşçi Hareketleri: Selanik Vilayeti Tütün İşçileri", *Düne Bakarak Bugünü Anlamak-2008'den 1908'e Bakmak*, yay.haz. Mutlu Dursun-Tutku Vardağlı, Tarem Yayınları, İstanbul 2009, ss. 33-44.

Wishnitzer, Avner, *Alaturka Saatleri Ayarlama-Geç Osmanlı'da Zaman ve Toplum*, çev. Ercan Ertürk, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019.

Yayla, Mustafa, "Hafta Tatili (İslâm Hukuku)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 15, İstanbul 1997, ss. 132-134.

Yıldırım, Kadir, "Osmanlı Çalışma Hayatında İşçi Örgütlenmesi ve İşçi Hareketlerinin Gelişimi (1870-1922)", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2011.

Yüksel, Ahmet, "Osmanlı Devlet Dairelerinde Mesai Kavramı ve Uygulaması (18.-20. Yüzyıllar)", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* XVI, sy. 1, 2014, ss. 19-49.

Yüksel, Büşra, "Çalışma İlişkilerine Yönelik İlk Düzenleme: Dilaver Paşa Nizamnamesi ve Çalışma Hayatına Etkileri", *İş ve Hayat* 3, sy. 6, 2017, ss. 155-178.

4. BÖLÜM

BİLİM VE EĞİTİM

İLİM VE BİLİM KAVRAMLAŞTIRMALARI: TARİHSEL BİR SORGULAMA

HÜSEYİN GAZİ TOPDEMİR*

* 1981 yılında Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı'nda Lisans öğrenimine başladı; Descartes ve Sartre Bağlantısı başlıklı bitirme tezini hazırlayarak Lisans programını tamamladı (1985). Aynı yıl Bilim Tarihi Anabilim Dalında açılan Yüksek Lisans programına kabul edildi. 1987 yılında Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalında Araştırma Görevlisi olarak göreve başladı ve 1988 yılında Kemâlüddîn el-Fârâsî'nin İbn el-Heysem'in *Kitâb el-Menâzır* Adlı Optik Kitabına Yazdığı Açıklamanın Yakan Kürelerdeki Kırılmaya Ait Bölümünün Çevirisi ve Kritiği başlıklı tezle Yüksek Lisans programını tamamladı. 1989 yılında aynı anabilim dalında Doktora programına başlayan Topdemir, 1994 yılında da Işığın Niteliği ve Görme Kuramı Adlı Optik Eseri Üzerine Araştırma başlıklı teziyle doktora programını tamamladı. 2013 yılına kadar Ankara Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapan Topdemir'in bilimsel çalışma alanları, bilim tarihi ve bilim felsefesidir. Bu konularda kaleme aldığı birçok çalışması bulunmaktadır. Özellikle yoğunlaştığı konular fizik tarihi (mekanik, hareket ve optik) ve post-pozitivizmdir. Topdemir, uzun yıllar Ankara'da Türk Felsefe Derneği'nde yönetim kurulu üyeliği ve sekreterlik görevlerinde bulunmuştur; aynı zamanda Türk Bilim Tarihi Kurumu üyesidir. 2013 yılından itibaren Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalında profesör olarak çalışmalarını sürdürmektedir. Topdemir, 2014 yılında Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe ve Bilim Tarihi Uygulama ve Araştırma Merkezini kurmuş ve halen müdürlüğünü yürütmektedir.

Öncelikle bir adlandırmadan daha çok, bir etkinlik türü veya alanı olması bakımından düşünüldüğünde, bilim kavramlaştırmasının ve literatürde kullanılmasının sanılanın aksine oldukça yeni olduğunu, zira modern dönemle birlikte kavramın belirli niteliklere sahip bir yöntem dahilinde icra edilen gözlem ve deney verilerinin, matematik tabanlı bir açıklamayı esas alan entelektüel etkinliği ifade etmek üzere kullanıldığını, bu anlamda bir kullanımın da en çok 18. yüzyıl bilim devrimine kadar geriye götürülebildiğini hatırlatarak konunun tartışmasına girmekte yarar vardır. Burada bilim de dahil olmak üzere, bütün entelektüel etkinliklerin kendi kavramsal, kuramsal ve uygulamalı yapıları içerisinde ortaya koydukları ürüne "bilgi" dendiğini ve bu nedenle bilgi kavramlaştırmasının bilim ve diğer entelektüel etkinlikleri niteliklerine göre sınırlandırılmış ve dolayısıyla sınıflandırılmış bir biçimde kapsadığı, yani meta bir nitelik taşıdığı hususunun da öncelikle göz önünde bulundurulmasının gerekliliğine ayrıca göndermede bulunmak uygun olacaktır. Öte yandan Doğu'daki ve Batı'daki ifade ediliş biçimlerine yönelik dilsel incelemeler dikkate alındığında, bilim kavramının içlem ve kaplam[1] bakımından uğradığı değişimlerin bütünüyle bilgi temelli bir çizgide, yani bilgiye yüklenen anlam bağlamında gerçekleştiğini görmek son derece kolaydır. Başka bir deyişle entelektüel kültür unsurlarında gözlemlenen çeşitliliğin, ortaya koyulan ürünün niteliğine veya mahiyetine bağlı olarak dile getirilen adlandırmaya uygun şekilde gerçekleştiğini, bu yoldan bilim, felsefe, sanat, din, okült ve teknik bilgi kü-



1. Bir kavram ya kapsadığı tekillere göndermede bulunur, insan kavramının tek tek bireylere işaret etmesi gibi, o tekillere kavramın kaplamı denir ya da tekillerin ortak niteliklerini bildirir ki buna da içlem denir. Kavramın bu iki niteliği birbirlerine göre değişim gösterirler; yani kaplam fazlaysa içlem azalır, içlem fazlaysa kaplam azalır. Örneğin kavak kavramından ağaç kavramına geçildiğinde kaplam artar, içlem azalır. Çünkü ağaç kavramının sadece kavağı değil, örneğin çam, çınar, selvi vb. ağaçları da içermesi nedeniyle kaplamı daha geniştir. Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, (7. Baskı) (Ankara: Bilim Yay., 1996), 31-32.

melerinden söz edildiğini genel kaynaklarda bulmak zor değildir. Dolayısıyla meta veya üst kavram olan bilginin altında yığılan bilgilerin zaman içerisinde geliştirilen sınırlandırma ayraçlarına (*demarçation*) uygun bir biçimde sınırlarının çizilmesine dayanılarak sınıflandırıldığı ve adlandırıldığı anlaşılmaktadır. Bilim denen etkinliğin de bunlardan biri olarak entelektüel kültür tarihinde yerini aldığı açıktır.

Sözü edilen açıklamalar ışığında, bu durumda ve bu minvalde ilim kavramına yönelik kavramsal bir analiz yapıldığında ise, bu kavramın yaygın kullanımının çok daha eskiye gittiğini ve bilimi değil bilgiyi ifade ettiğini söylemek gerekmektedir. Başka bir deyişle, doğrudan doğruya bilmek fiilini ifade eden ilim sözcüğü zaman zaman bilim yerine kullanılsa da esas itibariyle bilgi sözcüğünün karşılığıdır. Bu bağlamda bilgi "herhangi bir şeyin bir şey olarak kavranması"[2] anlamına gelmektedir ki bu açıdan saf bilme edimiyle yönelen zihnin "bir şeyi her ne ise o olması" bakımından idrak etmesidir. Nitekim aynı kökten türetilmiş olan *âlim* (bilgin), alim (bilen), allame (çok bilgili), malum (bilinen), malumat (bilgi) vb. kelimelerin tümünün de bilgiyle ilintili şekilde kullanıldıkları göz önüne alındığında, kelimenin bu anlamı açık hâle gelmektedir.[3] Kelimenin bilmeyle ilintili yönünün aynı zamanda bilgiye konu edilmiş, bilinmekte olan nitelemelerinin yüklem yapıldığı adlandırmalarda da kendini gösterdiği göz önüne alınırsa ilim kelimesinin asıl anlamı açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu adlandırmalara bir örnek olarak Türkçedeki evren sözcüğünün karşılığı olarak kullanılan *âlem* sözcüğü verilebilir. Şöyle ki gündelik dilde kullanılan kâinat sözcüğü "var olanlar"[4] demek iken, *âlem* ve Batı dillerinde yer alan kozmos sözcükleri ise doğrudan doğruya üzerine konuşabilme imkânı elde edilmiş bilgi formlarını ifade etmektedir.[5] Buna göre, *âlem* sözcüğü ile düşünülür, akledilir, zihin tarafından belirli bir tarzda bilme ereğiyle yönelinmiş, başka bir deyişle merakın yarattığı hayreti, şüpheyi ve sarsılmayı[6] gidermek üzere inceleme ve araştırma konusu edilmiş, dolayısıyla da sonuçta bilinebilir hâle gelmiş evren ve dünya kastedilmektedir. Dolayısıyla bizdeki âlem ve Batı literatüründeki kozmos sözcükleri ontolojik olanın değil, epistemolojinin gerektirdiği anlamda kavranmış olmanın

2. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDK, 1975), 30.

3. Kavramların kullanım biçimleri Türk Dil Kurumu'nun Güncel Türkçe Sözlük web sayfasından alınmıştır. Bkz. https://www.sozluk.gov.tr (Erişim: 09.01.2023). Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, "İlim", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul, 2000), 109-110. Bunun dışında ilim sözcüğünün yaygın kullanımının bilme, biliş; bir şeyin doğrusunu bilme ve okuyarak öğrenilen bilgi şeklinde olduğu da görülmektedir. Bkz. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 7. baskı (Ankara: Aydın Kitabevi, 1986), 513.

4. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 579.

5. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yay., 2004), 204.

6. Bu ifadeler hakkında bilgi edinmek için bkz. Necati Öner, *Bilginin Serüveni*, 2. baskı (Ankara: Vadi Yay., 2008), 72-77.

ifadeleridir.[7] Öyleyse görüneni, var olanı, olup biteni ve varlığı açıklamanın yolu kavramlaştırabilmek, apaçık olmasa bile belirli bir biçimde ne olduğu hakkında bilgi sahibi olmak, başka bir deyişle aklın kabul edebileceği türden bir cevap bulmaktır.[8] Dolayısıyla bu türden bir bilme artık sadece bir bilgi olmanın ötesinde bir değer taşıdığından hem bir bilgi hem de varsayım veya kuram gibi bilimsel olan bir açıklamadır. Knidoslu Eudoksos'un (MÖ 408-355) ortak merkezli küreler modelinin[9] kesin olarak doğrulanmış bir kuramsal açıklama içermemekle birlikte aklın kabul edebileceği türden bir cevap olması bakımından ilk evren modeli olarak kabul edilmesi bu durumun güzel bir örneğidir. Bundan dolayı kavramlaştırma aynı zamanda insanın anlam arayışının bir ürünü ve sonucudur. Çünkü anlamak, anlamlandırmak ve açıklamak düşünen ve duyumlayan öznenin her tür bilme ediminin temel evrelerini oluşturmaktadır.

Bu bağlamda ilim sözcüğüne bizim literatürdeki kullanımı açısından bakıldığında ise kanı, sanı, kanaat veya hüküm, düşünmek, zannetmek, varsaymak, tahmin etmek, beklemek, ummak, düşlemek gibi çok sayıda bilme edimini ifade eden ve Osmanlı Türkçesinde zan veya hüküm karşılığında kullanılan "doksa"dan daha üst bir bilgiye karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Oysa Antik Grek düşünce dünyasında doksa-episteme ayrımının bulunduğu ve epistemenin hakiki bilgi olarak kabul edildiği, buna karşılık doksanın daha aşağı bir bilgi basamağını ifade etmek için kullanıldığı bilinmektedir. İlginç olan, doksa kavramının var olanlar üzerine geliştirilen bir söylem kümesi olan bilginin veya aynı anlama gelmek üzere, açıklamanın duyuma karşılık gelen kesimini adlandırmak[10] için kullanılmış olmasıdır. Buna karşılık episteme ise sistemli, düzenli ve tutarlı bilgi kümesini ifade etmektedir ki bu tür bilgi yığını bilim anlamına gelmektedir. Bu hâliyle bilim kavramı da yine anlama, anlamlandırma ve açıklamayı içerir; ancak artık sanmaktan öte açıklananın her ne ise o olduğundan emin olmayı, bir anlamda kesinliği ifade etmektedir. Bu yüzden gelenek içerisinde bilimsel bilgi için "sağlam ve güvenilir"[11] bilgi nitelemelerinin kullanılması uygun görülmüştür. Dolayısıyla episteme bilimin ürettiği bilgidir. Bu yüzden Antik Grek düşünce dünyasında duyuların sağladığı bilginin karşısına konulan episteme, doksanın değersiz olduğuna da bir göndermedir.

---

7. Hüseyin Gazi Topdemir, "Medeniyet Tasavvurunu Bilim Tarihi Üzerinden Okumak", *Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları*, sy. 30 (2019): 13.

8. Thomas S. Kuhn, *Kopernik Devrimi, Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi*, çev. Halil Turan, Dursun Bayrak ve Sinan Kadir Çelik (İstanbul: İmge Kitabevi, 2007), 31.

9. Hüseyin Gazi Topdemir ve Yavuz Unat, *Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 2. baskı (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 69.

10. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 74-76.

11. Aydın Sayılı, "Bilim Tarihi Perspektivi İçinde Bilgi ve Bilim", Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri içinde (Ankara: Ankara Üniversitesi, 1985), 5. Ayrıca bkz. Öner, *Bilginin Serüveni*, 77-83.

Platon'un dilinde episteme doğrudan ideanın bilgisini dile getirmekte, "bilgi ile algının birbirinden farklı olduğunu" ifade etmektedir. *Theaitetos*[12] diyaloğunda buna vurgu yaparken (186-e), devamında doğru ve yanlış olmak üzere iki türlü sanının olduğuna ve ancak doğru sanının bilgi olabileceğine (187-c) göndermede bulunmakta, ardından "yanlış sanının, yokluğu (yani olmayanı)[13] sanmak" olduğunu belirterek (189-b), yeterince dikkat çekici olduğunu düşündüğüm şu çıkarımda bulunmaktadır: Düşünmek "ruhun, incelediği konular hakkında kendi kendisiyle yaptığı bir konuşmadır (189-e)". Bu çıkarımından hareketle ruhun aslında yanılgıya düşmeyeceğini, yanılgıya düşmesinin nedeninin ise tamamen duyu yanılgısı olduğunu, dolayısıyla kişinin iddiasını kanıtlamasının gerekliliğini (191b-c) söylemektedir. Böylece Platon'un epistemenin kanıta dayalı bilgi olduğunu net bir şekilde belirttiği anlaşılmaktadır.[14] Üstelik Platon'un konu hakkındaki tutumu bu noktada da durmamakta ve doğru bilginin yalnızca diyalektik yoldan edinilen ideanın bilgisi olacağı iddiası kuvvetli bir şekilde tekrarlanmaktadır (253d-e).[15] Nihayet epistemenin üstünlüğünü göstermek adına, *Kratylos*[16] diyaloğunda düşüncesinde ısrarcı olduğunu belirtmek ve bu yoldan son darbeyi vurmak adına bu kez doksayı "bir tür atış" [amiyane ifadeyle atmasyon] olarak betimler ve "düşüncesizliği, ne edeceğini bilmemeyi ve (...) istenen ereğe ulaşmamayı (420c-d)"[17] belirten bir ifade olarak nitelendirerek onu küçümsemekten[18] hiçbir zaman geri durmaz.

Doğru veya aynı anlama gelmek üzere Türkçe literatürde onun yerine kullanılan gerçek bilgi, hakiki bilgi, diğer bir deyişle episteme meselesi Platon'dan sonra da bilgi felsefesinin bir problemi olarak ele alınmaya devam etmiş ve Aristoteles *Organon* adlı altı ciltlik eserinin *İkinci Analitikler* başlıklı dördüncü cildinde bu konuyu enine boyuna işlemiştir.[19] Sonuçta episteme de özünde bir açıklamadır; ancak onu diğer açıklama türlerinden, örneğin duyuya dayalı açıklamadan farklı kılan yönleri bulunmaktadır. Episteme yani gerçek bilgi, nedene dayalı veya nedeni gösterilerek yapılan açıklamanın yer aldığı bilgidir. Bu noktada Platon'un düşüncelerine benzer bir yaklaşım sergileyen Aristoteles için de episteme kanıta

12. Platon, "Theaitetos ya da Bilgi Üstüne", *Diyaloglar 2* içinde, çev. Macit Gökberk (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 181-270.

13. Ekleme ve vurgu bana aittir.

14. Platon, ünlü bilgi tanımını da bu açıklamalarının devamında vermekte ve "Kanıta (logos) dayanan doğru sanı bilgidir" demektedir. Bkz. "Theaitetos ya da Bilgi Üstüne", (201d), s. 257.

15. Platon, "Sofist ya da Varlık: Dil Üstüne", *Diyaloglar 2* içinde, çev. Ömer Naci Soykan (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 332.

16. Platon, "Kratylos Dil Üstüne", *Diyaloglar 1* içinde, çev. Teoman Aktürel (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982).

17. Platon, "Kratylos ya da Dil Üstüne", 236.

18. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 107-110.

19. Hüseyin Gazi Topdemir, "Aristoteles'in Bilim Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, sy. 32 (2000): 23-36; Hüseyin Gazi Topdemir, "Aristoteles'in Doğa -Fizik- Felsefesi", *Felsefe Dünyası*, sy. 39 (2004), 3-19.

dayanır.[20] Bütünüyle rasyonel bir yoldan çıkarımla elde edilir, çünkü Aristoteles'e göre, "bilmek kanıtlama yoluyla bilmektir ve kanıtlamadan kastedilen de bilimsel tasımdır".[21] Başka bir deyişle "kanıtlama gerekli öncüllerden hareketle oluşturulmuş bir kıyastır".[22] Bu anlatılanlar bilim dendiğinde Aristoteles'in de kanıta dayalı bilgiyi anladığını, bu anlamda diyalektik değil apodeiktik bilgiyi kastettiğini yani epistemenin elde edilmesine olanak sağlayan apodeiksisi, başka bir deyişle kıyas yoluyla[23] elde edilecek kesin, doğru ve zorunlu (71b-72a)[24] bilgilerin yer aldığı bir disiplini işaret ettiğini göstermektedir.

Bilimsel bilgiye yüklenen bu nitelikler zaman içerisinde özellikle de modern dönemden itibaren bilim tarihi ve bilim felsefesi gibi iki felsefe disiplininin doğuşundan başlayarak daha kapsamlı ve çeşitli hâle gelmiştir. Geleneksel olanlara ek olarak evrensel, genel geçer, birikimci, ilerlemeci, sistemli, düzeltilebilir, kanıtlanabilir ve nicel olmak gibi nitelemelerin yüklendiği bilimsel bilgiye, bir de belirli kuralları ve ilkeleri bulunan bir yöntem dahilinde elde edilmişlik özelliği atfedilmiştir. Bilimsel bilgiye yüklenen sıfatların sayısının çoğalması ise aslında birkaç önemli gelişmeye işaret etmektedir. Birincisi özellikle deneye dayalı bilimlerin her geçen gün artan başarılarının bir sonucu olarak bilimin her zamankinden daha fazla olağan hayatın akışı içerisinde görünür hâle gelmesidir. İkincisi buna koşut olarak bilimin doğasını anlamaya yönelik incelemelerin artmasıdır. Üçüncüsü bilimin doğasına ve nasıl bir etkinlik olduğuna ilişkin incelemelerin artmasına bağlı olarak bireysel ve toplumsal farkındalığın daha önceki dönemlerde olmadığı ölçüde fazlalaşmasıdır. Dördüncüsü ise bilim adlandırması altında sayılmayı bekleyen entelektüel etkinlik türlerinde çeşitliliğin ve sayısal olarak artışın ortaya çıkmasıdır. Birbiriyle ilintili olan bu gelişmeler sonucunda, özellikle de bilim tarihinin akademik bir disiplin hâline gelmesiyle birlikte, hem bilimsel etkinliğin ilke, kural ve yöntem gibi sınırlılıklarının gösterilmesi söz konusu olmuş hem de başka bir deyişle, matematikten başlayıp psikolojiye, astronomiden tarihe uzanan spektrumda yer alan bilimlerin birbirlerine benzerliklerinden çok benzemezlikleri söz konusu olduğu hâlde neden hepsine bilim dendiğinin anlaşılması mümkün olabilmiştir. Bütün bunlara ek olarak şunu da belirtmek gerekir ki çok sayıda, birbirinden az çok farklılık taşıyan veya benzer olmayan etkinlik türlerinin hepsine neden bilim dendiğini savunmak için bir etkinliğin bilim olarak kabul edilmesini sağlayan niteliklerin çoğaltılması yoluna gidilmiş ve buna bağlı olarak da daha kapsayıcı bir

---

20. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 109-110.
21. Aristoteles, *Organon IV, İkinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1996), 6.
22. Aristoteles, *Organon IV, İkinci Analitikler*, 12-13.
23. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 43-44.
24. Aristoteles, *Organon IV, İkinci Analitikler* (71b-72a).

adlandırmanın elde edilmesi amaçlanmıştır ve özü itibariyle böyle bir amaç son derece yararlı olmuştur. Çünkü sonuçta ne kadar çeşitliliğe sahip olursa olsun, spektrumu oluşturan bilim dallarının hepsinin insanın bilme isteğinin sonunda ulaşılmış bilgi formları olduğu açıktır. Bununla birlikte şu hususu da derhal dile getirmek gerekmektedir. İnsanın bilme isteği, aynı zamanda onun güç istencinin bir ürünü ve sonucudur. Eğer bu husus olduğu gibi hatırlanırsa, o zaman bilimin "alelade bilgiden farklı"[25] olduğunu kavramak da kolaylaşacaktır. Bilim tarihi araştırmaları bu hususu özellikle göstermiştir.

Kısaca belirtmek gerekirse, bilimi diğer entelektüel bilme formlarından özel kılan, iki temel boyutunun bulunmasıdır. Birincisi insanın saf bilme isteğinin tatmini, başka bir deyişle saf merakını veya bilme sevgisini giderme veya tatmin etme kaygısıyla yaptığı entelektüel bir etkinlik, diğeri de güç istencini doyurmak için, bu istencin en iyi biçimde hayat bulduğu bir etkinlik olan uygulamaya dönük yönünün olması. Bu ikinci kısım, tarih boyunca pragma, yarar veya iş olarak görülmüştür. Hatta bir bilgi türü olarak bilim tanımlarından bazılarının onun bir etkinlik olarak bu yönüne dayanılarak yapıldığı da söz konusudur. Bu hususu yine meta kavram olması bakımından bilgi üzerinden ortaya koymak mümkün olacaktır. Öncelikle düşünce tarihi boyunca ama özellikle de ortaçağlarda bilgi dendikçe hep "yarar" üzerinde durulduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Hatta bu bağlamda İslâm dünyasında "Uygulamasız bilgi meyvesiz ağaç gibidir"[26] diye bir sözün olduğunun hatırlanması konunun mahiyeti açısından aydınlatıcı olacaktır. Bununla birlikte uygulama denilince geniş bir anlam dünyasını göz önünde bulundurmak gerekir, çünkü yukarıda da değinildiği üzere, "saf bilme isteğinin" tatminini de aslında bir tür yarar olarak görmek mümkündür. Bu genişlik dikkate alındığında ise uygulama veya praksis denince örneğin bilimsel bilgiye dayalı teknik araç gereç yapımını ve nihayetinde sadece teknolojiyi anlamamak gerektiği açığa çıkar.

Diğer taraftan bilim tanımlarının tarihselliğine de bu bağlamda yer vermek mümkün olmaktadır. Konuyu enine boyuna irdeleyebilmek için öncelikle yaygın birkaç bilim tanımlamasından hareket etmek tartışmayı kolaylaştıracaktır. Bunun için klasik fiziğin son büyük temsilcisi Isaac Newton'un (1642-1727) ünlü *Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri* (kısaca *Principia*) adlı kitabının giriş bölümünde yaptığı tanımlamayla başlayabiliriz. Newton kitabının girişinde şunları belirtmektedir: Felsefenin bütün güçlüğü, hareket olgusunu inceleyerek, [hareketin gerçekleşmesine yol açan] doğal kuvvetleri belirlemek, [değişimleri düzenleyen yasalara ulaşmak][27] ve daha sonra bu kuvvetlere dayanarak meydana gelecek diğer olguları

25. Sayılı, "Bilim Tarihi Perspektivi...", 8.
26. Sayılı, "Bilim Tarihi Perspektivi...", 8.
27. Vurgu bana aittir.

öngörmekten kaynaklanıyormuş gibi görünmektedir.[28] Burada felsefe sözcüğünün hangi anlamda ve bağlamda kullanıldığı üzerinde de durulabilir, ancak ünlü bilginin bizim için şimdilik felsefe dedikçe doğa felsefesini kastettiğini bilmek yeterli olacaktır.

Newton'un açıklamaları analiz edildiğinde, onun öncelikle doğada gerçekleşen olguları gözlem yoluyla incelemenin, bu yoldan o olgularla ilintili doğal kuvvetleri belirlemenin, ardından da bu kuvvetler yardımıyla gelecekte meydana gelecek olguları öngörmenin bilim yapmak anlamına geldiğini düşündüğünü görmek mümkündür. Fazlasıyla olgucu (pozitivist) bir bakış açısıyla dile getirildiğine şüphe olmayan bu tanımlamanın analitik değerlendirmesine geçmeden önce, Newton'un sözlerine başlarken "felsefenin güçlüğünün" "olgunun sorgulanması" aşamasından kaynaklandığını söylemesine kısaca değinmekte yarar vardır. Bunun için de öncelikle onun bilimsel olduğunu iddia ettiği bu "araştırma izlencesi"nin "öngörmek" evresini neden bir güçlük olarak gördüğünü sorgulamak gerekmektedir; çünkü doğrusunu söylemek gerekirse, bilimin aslında geçmişle ve şimdiyle fazlaca sorunu olmamaktadır, olsa da nadirdir. Zira geçmiş olmuş, bitmiş, yaşanmış ve artık görünür bir değişimin gerçekleşmesinin beklenmediği bir zaman dilimidir. Burada karşılaşılabilecek en büyük güçlük, daha çok açıklamanın dayandırıldığı nedenin niteliği yani sahiciliği veya kurmaca olup olmadığı üzerinde olabilir. Dolayısıyla bilimsel açıklamanın veya aynı anlama gelmek üzere bilim yapma etkinliğinin asıl güçlüğü, henüz varlık olmamış olan, yani yaşanmamış olan, zaman ve mekân koordinatlarına dökülüp oluş veya bozuluş hâline gelmemiş olan, gelecek hakkında verilecek yargılarda ortaya çıkmaktadır. Ancak gel gör ki bilimden beklenen de zaten gelecek hakkında öngörülerde bulunmasıdır. Hatta biraz ileri giderek denebilir ki gelecek hakkında öngörüde bulunmayan bilgi, bilime ait olmadığı gibi bilimsel de değildir. Öncelikle bilinmektedir ki bilimi bilim yapan özelliği Newton ve diğer bilim ve düşün insanlarının ısrarla vurguladığı gibi öngörülerde bulunabilme gücüdür. Öngörülerde bulunamadığı ve öngörülerinin isabetli olmadığı durumlarda bilim, bilinenleri tekrar eden bir etkinlik olmaktan öteye gidemez. Zira geleceği kontrol etmek, yukarıda dile getirilen güç istencinin temel ve olmazsa olmaz amacıdır. Çünkü kontrol edilemeyen gelecek, tasarlanamaz da. Oysa insanlığın ilerlemesi hep bu kontrol edebilme ve kestirimde bulunabilmeyle gerçekleşebilmiştir. Tarihsel veriler ışığında "Nil Nehri'nin taşması kontrol edilemeseydi, Mısır uygarlığından söz etmek olanaklı olmazdı" dersek abartı sayılamayacak denli yerinde bir ifadede bulunmuş oluruz. Benzer şekilde nüfus artışlarının öngörülmesi, kalkınma planları hep ilerlemenin düzenli, sistemli ve kalıcı bir biçimde ger-

28. Isaac Newton, *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, çev. Andrew Motte (New York: Daniel Adee, 1846), 68.

çekleşmesini sağlamak içindir. Öyleyse bilimi bilim yapan başat nitelik geleceğin kestiriminde beklenen isabetli kararların verilmesini sağlayan bir etkinlik olmasıdır.[29] Newton'un tanımında bu hususa yaptığı derin vurguya dikkat edilmelidir. Öyleyse burada kastedilenin ilim değil bilim olduğu açıkça anlaşılmaktadır, çünkü olgulardan yasalara ulaşmayı kesin olarak ifade etmektedir.

BİLİM KAVRAMININ TARİHSEL ARKA PLANI

Diğer entelektüel uğraş alanlarında olduğu gibi, bilime ilişkin yapılan tanımlamalar zaman içerisinde değişime uğramış ve giderek daha kapsayıcı ve onun işlevsel yönünü öne çıkaran tanımlar yapılabilmiştir. Burada kavramın gelişim tarihinin açığa çıkmasına yardımcı olacak birkaç tanım üzerinde durmak yeterli olacaktır.

Batı bilim tarihi literatüründe karşılaşılan tanımlardan biri şöyledir: "Bilim, insanların çevreleri üzerinde kontrol kazanmalarını sağlayan davranış örüntüsüdür. Böylece bilim geleneksel zanaatlar ve teknolojiyle ilintili kabul edilmiş olur ve tarih öncesi insanların metalleri işleyebildiklerinde ve verimli tarım yapabildiklerinde bilimin gelişmesine de katkıda bulundukları kabul edilmiş olmaktadır."[30] Tanımda ilk bakışta öne çıkan hususun "kontrol etme" olduğu görülmektedir. Dolayısıyla tanım bilimsel çalışmanın saf kuramsal yönüne değil, bilimin ürettiği bilgilerin uygulamaya dönük özelliğine vurgu yapmaktadır. Başka bir deyişle, Atatürk'ün "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir" sözünün devamına "fendir" sözünü de eklemesinde olduğu gibi, herhangi bir bilgi değil, uygulanabilir özelliği olan yani bilimin ürettiği bilgiye göndermede bulunulmuş ve bu bağlamda bilim ile teknik bir arada ve birbirini besleyecek şekilde anlaşılmaya çalışılmıştır. Nitekim sözün devamında Atatürk, "İlim ve fennin haricinde mürşit aramak gaflettir, cehalettir, dalalettir"[31] diyerek ilim sözcüğüyle alelade bir bilgiyi değil, kurama dayalı, gözlemden ve deneyden elde edilmiş bilimsel bilgiyi kastettiğini, onun uygulamalı kısmına da fen dediğini açıkça belirtmiş olmaktadır. Gündelik kullanımda fen sözcüğüyle icatların ve teknik araç gereçlerin kastedildiği de bilinmektedir. Ayrıca şunu da eklemek gerekir ki "en hakiki mürşit" ifadesi insanlık tarihi boyunca hakikate götüreceğine inanılan çok sayıda mürşidin benimsendiğini, bunların da insanla-

29. Hüseyin Gazi Topdemir ve Yavuz Unat, *Bilim Tarihi ve Felsefesi* (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 5-6.

30. David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science* (Chicago: The University of Chicago, 1992), 1.

31. "Dünyada her şey için, maddiyat için, maneviyat için, muvaffakiyet için, en hakikî mürşit ilimdir, fendir; ilim ve fennin haricinde mürşit aramak gaflettir, cehalettir, dalâlettir. Yalnızca, ilim ve fennin yaşadığımız her dakikadaki safhalarının tekâmülünü idrak etmek ve terakkiyâtını zamanında takip eylemek şarttır." Bkz. Aydın Sayılı, Hayatta En Hakiki Mürşit İlimdir (Ankara: Gündoğan Yay., 1989), 1.

ra yararlı olabildiklerini, ancak en sonunda hakikate, doğruya götürecek bilginin bilimin ürettiği bilgi olduğu hususunda karar kılındığını ortaya koymaktadır.[32] Yine tanımda belirtilmek istenen bir diğer husus da bilimsel başarıların toplumsal ilerlemeye yol açacağına işaret edilmiş olmasıdır.[33] Araç gereç yapımının hayatı kolaylaştıran yararlılığı da düşünüldüğünde, yukarıda değinildiği biçimiyle bilimin ürettiği bilgilere güvenme ve bağlanma nedenlerini anlamak da kolaylaşmaktadır. Nitekim Francis Bacon'ın (1561-1626) *Büyük* Yenilenme (Great Instauration) adını verdiği toplumsal kalkınma programının temeline bilimi koyması ve bu bağlamda bilgiyi güç[34] olarak tanımlaması anlamlı hâle gelmektedir.

Almaşık bir tanım ise bilimi saf kuramsal bilgilerden oluşan bir yapı olarak, buna karşın teknolojiyi ise saf kuramsal bilgilerin gündelik hayatın problemlerinin çözümüne yönelik uygulanması biçiminde görerek bilim ve teknoloji arasında ayrıma gitmektedir. Bu görüşe göre, otomobil tasarımı ve yapımı teknolojisi, kuramsal mekanik, aerodinamik ve onu yönlendiren diğer kuramsal disiplinlerden ayrılmalıdır ve sadece kuramsal disiplinler "bilim" sayılmalıdır. Bilimi kuramsal bilgi olarak gören bu ikinci yaklaşımı benimseyenler, genellikle tüm kuramların (özellikleri veya içerikleri ne olursa olsun) bilimsel olduğunu kabul etmek istemezler, hatta onlara göre tanımlama görevi asıl bu noktadan itibaren başlar. Belirli türden kuramları, diyelim ki metafizik nitelikli olanları, dışlamak istiyorlarsa, bir kuramı bilimsel ve diğerini bilimsel olmayan olarak yargılamak için ölçütler (kriterler) önermeleri gerekir.[35] Böylece bu almaşık tanımda bilim ve teknik iki ayrı etkinlik olarak dikkatlice ayrılmış olmaktadır. Bu tanımın öne çıkardığı husus ise saf kuramsal çalışmaların sadece bilim olarak sayılmasıdır. Bu yaklaşımın bilimsel çalışmalara getirdiği en önemli katkı, herhangi bir bilim dalında araştırmanın dayandığı kuramların hangisinin bilimsel olduğuna nasıl karar verileceğine ilişkindir. Bu husus aslında bir yandan Galileo Galilei'nin (1564-1642) oldukça özenli kabul edilebilecek biçimde ele almaya çalıştığı bilimsel olan ile olmayanı ayırmak, yani sınırlandırmak için gösterdiği çabayı yeniden canlandırırken,[36] diğer yandan da 20. yüzyılın başlarından itibaren bilim felsefesinde söz konusu edilen sınırlandırma ayracı çalışmalarını ivmelendirmiştir. "Bir kuramın bilimsel olduğunun ölçütleri nelerdir?" sorusunu sınırlandırma arayışının temel sorusu olarak kabul eden bu bilim tanımı, bilim felsefesi çalışmalarına en fazla olanak ve ufuk kazandıran[37] tanımların başında gelmektedir.

---

32. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Aydın Sayılı, Hayatta En Hakiki Mürşit İlimdir.
33. Topdemir ve Unat, *Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 7.
34. Francis Bacon, Novum Organum, çev. Talip Kabadayı (Ankara: BilgeSu Yay., 2015), 49.
35. Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, 1.
36. John Losee, A Historical Introduction to the Philosophy of Science, 3. baskı (Oxford: Oxford University Press, 1993), 56.
37. Topdemir ve Unat, *Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 7.

Bilim olan ile olmayanı ayırma gayreti, entelektüel etkinlik alanlarını ayırmak için de gerekli bir yöntem sunmaktadır. Başka bir deyişle, diyelim ki felsefe etkinliğini bilimden ayırmak için de sınırlandırma ayracına gereksinim vardır. Zira böyle bir sınırlandırma eğer mümkün değilse o zaman saf kuramsal çalışmayı felsefeden ayırmak mümkün olamaz. Bu nedenle bilimin ne olduğu, doğası ve mahiyeti hakkında oluşturulacak belirlemelerin bizatihi bilimin ürettiği bilgiye yüklenen nitelemeler üzerinden kurgulanması yoluna gidilmiş, bu bağlamda "Bir iddia ancak ve ancak deneysel bir temele sahipse bilimseldir"[38] biçiminde normatif yaklaşımlar geliştirilmiş, hatta bu bağlamda deneyden elde edilmeyen açıklayıcı ifadelerin, başka bir deyişle varsayımların bilimde yerinin olamayacağı biçiminde bir norm dahi geliştirilmiştir. Özellikle Newton'un ısrarcı olduğu bu tutum bilimsel bilginin alelade bilgiden ne ölçüde farklı olduğunu göstermek için savunulsa da aynı zamanda bir sınırlandırma ölçütü görevi gördüğü anlaşılmaktadır. Newton açıkça "Deneyim her şeyi belirlemelidir"[39] demektedir. Bu konudaki ısrarını yukarıda değinildiği üzere bir norma dönüştüren Newton kendisi kadar ünlü *hyphotheses non fingo* (varsayım uydurmadım) yargısını geliştirmiştir. Yer çekim etkisinin kusursuz şekilde açıklamasını yaptıktan sonra, kütleye sahip her cismin çevresindeki cisimlere itme ve çekme şeklinde gerçekleşen belirli bir etkide bulunduğunu fark edince, çekim etkisini evrenselleştirerek kütle çekimi biçimine çevirmesi bu anlayışının bir sonucu ve başarısıdır.[40]

Bununla birlikte bilimsel bilgiyi diğer bilgi türlerinde ayırmak için bilim insanının nitelikleri üzerinden tanımlama yoluna da gidilmiştir. Bu türden değerlendirmelerden birini Bertrand Russell (1872-1970) yapmıştır. Russell'a göre, "Bilim insanını ayırt eden neye inandığı değil, ona nasıl ve neden inandığıdır. İnançları geçicidir, dogmatik değildir; otoriteye ya da sezgiye değil kanıta dayalıdır."[41] Bu tanımlamaya göre bilim, doğa hakkında özel inanışlardan oluşan bir toplamdır

38. Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, 2.

39. Isaac Newton, Gregory to Collins, c. 1 (1661-1675), The Correspondence of Isaac Newton içinde, düzenleyen: H.W. Turnbull (Cambridge: The Royal Society at The University Press, 1959), 259.

40. Newton'un bilim tarihinde büyük önem arz eden bu yaklaşımını daha yakından ve kendi tümceleriyle tanımak konunun anlaşılmasına daha fazla katkı sağlayacaktır. Onun konu hakkındaki düşünceleri zihninde nasıl bir bilim kavramlaştırmasına sahip olduğunu göstermektedir: "Neden böyle bir kuvvetin söz konusu olduğunu, fenomenlerden hareketle keşfedemediğim için hiç hipotez oluşturmadım; çünkü fenomenden çıkarsanmayan her şey hipotez olarak adlandırılmalıdır ve ister metafiziksel ister fiziksel ister okült nitelikte olsun, [fenomenlerden edinilmeyen] hipotezlerin deneysel felsefede yeri yoktur. Bu felsefede, belirli önermeler fenomenlerden çıkarsanır ve daha sonra tümevarım yoluyla genelleştirilir. Ben bu yoldan nesnelerin nüfuz edilemezliği, hareketleri, hareket ettirici kuvvet, hareket ve kütleçekim yasalarını keşfettim. Kütleçekiminin gerçekten var olması ve açıkladığımız yasalara uygunluk göstermesi ve gök nesnelerinin ve denizlerimizin tüm hareketlerini fazlasıyla açıklamaya hizmet etmesi bize yeter." Bkz. Isaac Newton, *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, çev. Andrew Motte (New York: Daniel Adee, 1846), 506-507.

41. Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, 2.

ve dolayısıyla "bilim" ve "bilimsel", daha çok onaylamak ve olumlu görmek istediğimiz ne varsa onunla ilintili her şeyi nitelendirmek için kullanılan genel ifadelerdir.[42] Bu yaklaşımın yol açtığı bir diğer bakış açısı da bilimsel bilgi ile bilimsel çalışma arasında ayrıma gitmek olmuştur.

Bilimsel bilgi ile bilimsel çalışma arasında ayrıma gitmek ilim-bilim ayrışması hakkında daha fazla aydınlanma sağlayacaktır. Zira bilimsel bilgi yani bilim, öğrenilen, kavranan bir bilgidir. Onu genel anlamıyla bilgiden yani ilimden farklı kılan da bilimsel denen bir yöntemle elde edilmiş olması ve gerektiğinde aynı yöntemle savunulur kılınmasıdır. Dolayısıyla haklı kılınması, gerekçelendirilmesi bilimsel bilgiyi özel kılan bir niteliğidir. Bilimin üstünlüğü bilimsel araştırma yoluyla ortaya koyduğu bilgilerden kaynaklanır. Bu yüzden kanıtlama her zaman önemsenmiştir. Bilimsel bilgiyi diğer bilgilerden farklı kılan da bu yönüdür. Filozof veya sanatçı herhangi bir konuda "bana göre" diyerek hareket edebilir. Ancak bilim insanı böyle davranamaz. Hatta filozofu ve sanatçıyı epeyce özgün kılan da "bana göre" ifadesine dayalı tutarlı bir düşünce sergileme becerisinde yatar. Filozof kendisinden önceki bir filozoftan etkilenebilir ama onu taklit edemez. Özgün olması beklenir. Bu anlamda felsefede ve sanatta çok daha fazla özgürlükten söz edilebilir. Oysa bilim insanı "bana göre" böyle diyemez. Diyorsa daha önceden ifade edildiği üzere, söz konusu ettiği bilgi henüz doğmakta olan bir bilgidir. Başka bir deyişle "oturmuş, tartışmalı yönü giderilmiş"[43] değil demektir. Bilimsel bilginin birikimsel olmasından söz edilmesinin nedeni de budur. Şüphesiz Popper'ın dediği gibi "Felsefeci, herkesçe bilinen bir sorun durumuna sarılamaz; ...en baştan başlamak"[44] durumundadır.

Yukarıda değinilen tanımlamaların tarihsel olduğu düşüncesine şunu da eklemek yerinde olacaktır. Sadece bilim tanımlamaları değil, bilim karşısında takınılan vaziyet alış da tarihsellik taşımaktadır. Ünlü Türk filozofu Fârâbî'nin (872-950) düşünceleri bu konuda yol gösterici olacaktır. Düşünce tarihinin kadim bilgelik çizgisinde yürüyerek kaleme aldığı *Erdemli Kent*, *Medeni Yönetim*, *Mutluluk Yoluna Yöneltme* ve *Mutluluğun Kazanılması* kitaplarında, Grek dünyasında kurgulanmış biçimiyle, bilgi-erdem kavramlaştırmasıyla ilintili şekilde bilginin hem erdemli birey hem de toplum açısından olmazsa olmaz yerini, önemini ve değerini detaylı olarak vurgulamıştır. Burada bilgi şüphesiz bilme istenciyle varlığa yönelen bireyin daha önce söz konusu edildiği üzere, bir şeyi bir şey olarak kavramasıyla ulaştığı sonuç olması bakımından öncelikle bir şeyin bilgisi, yani ilmi demektir. Bununla birlikte Fârâbî'nin bilgi karşısında aldığı bu vaziyet alışın en dikkat çeken

42. Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, 2; Topdemir ve Unat, *Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 7-8.
43. Sayılı, "Bilim Tarihi Perspektivi...", 6.
44. Karl Raimund Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka ve İbrahim Turan (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1998), 25.

tarafı, bilginin peşinde koşulması ve ona sahip olunması için bir gayret içerisine girilmesine vurgu yapması, bunu çıkarsız bir değerin simgesi olarak görmesidir. Burada bilgiyi, bütün entelektüel etkinlik sonuçlarını kapsayan meta bir kavram olarak görse de bilme eyleminin en yetkin halinden söz etmek için bilgi erdem bağlamını vurgulamış, aynı zamanda bilginin içselleştirilmesini veya davranışların ölçüsü yapılmasını belirtmek suretiyle birey açısından irfana[45] dönüştürülmesinin gerekliliğine göndermede bulunmuştur. Giderek bu türden bir bilmeyi Tanrı'yı da bilmeye götüreceğinden önemsemiş ve değerli görmüştür.[46] Bilgi karşısında bu türden bir vaziyet alışın Batı modern döneminin başlarında terk edildiği ve bilginin artık bir güç olarak tanımlandığına, yeni bir vaziyet alışın söz konusu edildiğine yukarıda Francis Bacon'dan söz edilirken değinilmişti. Demek ki hangi açıdan bakılırsa bakılsın, bilimin veya bilimin ürettiği bilginin mahiyeti, doğası, niteliği ve işlevi üzerine yapılacak her tür değerlendirmenin tarihsellik taşımasının[47] kaçınılmaz olduğu anlaşılmaktadır.

Bu bölümü tamamlamadan, konu üzerine ufak çaplı bir tartışmada bulunmak uygun olacaktır. Popper'ın felsefecinin herkesçe bilinen bir sorun durumuna sarılamayacağı savı ilk anda felsefi bilgiyi [ilim] yüceltiyor görünse de esasında Batı düşünce geleneğinde yerleşik hâle gelmiş ve bu yoldan bize de sirayet etmiş olan "Felsefe bütün bilimlerin kaynağıdır" anlayışının farklı bir yansımasından daha fazla bir şey değildir. Zira felsefenin çoğunlukla genel önermelerden oluştuğu su götürmez bir hakikat olmakla birlikte, aslında bir etkinlik olarak kaynağı, niteliği ve ortaya koyduğu bilgilerin mahiyeti açısından her dönemde tartışma konusu olmuştur. Ortaçağ ve Batı düşüncesinin yeniden doğuşunun başlangıcı kabul edilen Rönesans süresince felsefe "her şeyi kucaklayan" etkinlik olarak görülmekteyken, bu yerleşik anlayışın kırılması ancak doğa veya deneysel bilimlerin kazandığı dikkat çekici başarıların devamında gerçekleşti. Bu gelişme sürecinde aynı zamanda doğa felsefecilerinin kullandığı yöntemler özel bir kültürel otoriteye sahip olunca,[48] soru sormanın değeri ve önemi güncelliğini korumasına karşın, artık sorulara ve-

---

45. İlim gibi irfan da bir bilme türüdür. Bununla birlikte, "Sözlükte masdar olarak 'bilmek, tanımak, ikrar etmek', isim olarak 'bilgi' anlamına gelen ma'rifet (irfân) kelimesi ilimle eş anlamlı gibi kullanılmakla birlikte aralarında bazı farklar vardır. İlim tümel ve genel nitelikteki bilgileri, mâ'rifet tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifade eder. İlmin karşıtı cehil, mârifetin karşıtı inkârdır. Bu sebeple ilim kelimesi her zaman mârifetin yerini tutamaz." Bkz. Süleyman Uludağ, "Ma'rifet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara, 2003), 54-56.

46. Aydın Sayılı, "Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri", *Belleten* 15, sy. 57 (Ankara: TTK, 1951), 17; Hüseyin Gazi Topdemir, "Mutluluk Neden Bir Erdemdir? Fârâbî'nin *Mutluluğun Kazanılması* Kitabı Bağlamında Bir Çözümleme", Erdem Üzerine Tartışmalar içinde, (Düzenleyen: Abrim Gürgen) (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2020), 293-310.

47. Topdemir ve Unat, *Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 8.

48. Stefan Collini, "Önsöz", *İki Kültür* içinde, C.P. Snow, çev. Tuncay Birkan (Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2001), 5.

rilecek cevaplar önem kazanmaya başladı. Aslında ilim-bilim farklılaşmasının bir diğer temel nedeni de bu gelişme oldu. Nitekim bu ayrışmanın sanıldığı gibi çok büyük bir geçmişi de bulunmamaktadır.

Takdir edileceği üzere, bilginin edinilmesi, üretilmesi ve kamuoyuyla paylaşılması hususları, farklı ulusal gelenekler tarafından biçimlendirilmekte ve farklı toplumsal pratiklere dayandırılmaktadır. Örneğin bilimsel gelişmelerin giderek çeşitlenmesi ve kapsayıcı hâle gelmesiyle fen ve sosyal bilimleri kastetmek üzere "iki kültür"[49] biçiminde ayrıma gidilmesi ve hatta bu ayrışmanın kültürel geleneğin bütünlüğü açısından sıkıntı yaratacağı endişesinin Avrupa merkezli olması böyle bir toplumsal pratiğin sonucudur. Başka bir deyişle dünyanın her tarafının aynı anda böyle bir endişeyi duyacak durumda olmadığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan bu dönemde, deneysel bilimlerde ortaya çıkan etkileyici gelişmeler aynı zamanda teolojinin ve metafiziğin dışlanmasına yol açmış, bilim dendikçe fiziksel ve deneysel bilimler anlaşılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda şurası da artık açık hâle gelmiştir ki, bilim insanı (*scientist*) dendikçe de aslında fizik doğayı inceleyen kimse[50] kastedilmektedir. Elbette bugün artık yerleşik anlamları bulunduğundan bilim ve bilim insanı dendiğinde kimse sadece fizik dünyayı inceleyen birini anlamamaktadır.

BİLİM SINIFLANDIRMALARI

Kuruluş evresinde İslâm dünyasında gerçekleştirilen yoğun çeviri etkinliği sonucunda Grek, Pers, Hint ve Türk kültür gelenekleriyle tanışan entelektüeller, kısa bir süre sonra ister istemez bu kültürlerin birikimlerinde yer alan anlatımların dayandığı terminolojiyi karşılayacak kavramları ve terimleri üretmek veya geliştirmek durumunda kalmışlardı. Tarih boyunca ilk kez tarih sahnesine çıkan her uygarlıkta gözlemlenen ve önceki kültürlerin başarılarının alımlanması olarak da adlandırılabilecek çeviri sürecinin önemli ayaklarından biri budur. Çünkü bilim, felsefe ve sanat gibi entelektüel kültür alanlarının anlatım zenginliğinin ve çeşitliliğinin gündelik dilin imkânlarıyla geliştirilmesi mümkün değildir. O yüzden, gelişmiş kültürlerin dilsel zenginliğinin aktarılabilmesi için "dilin geliştirilmesi" şarttır. Başka bir deyişle, çevirinin sağlıklı işlemesi, yani "diğer dillerle bağ kurabilmek için gelişmiş filoloji bilgisi" gerekir. Bu aynı zamanda "ciddi bir terminoloji çalışması" demektir.[51] Nitekim bugünden bakıldığında son derece başarılı bir terim ve kavram

49. Böyle bir kavramlaştırmaya neden gereksinim duyduğunu bir deneyim olarak C.P. Snow, *İki Kültür* adlı kitabında detaylı olarak tartışmaktadır.

50. Collini, "Önsöz", 7-8.

51. Fuat Sezgin, İslâm'da Bilim ve Teknik, c. 1, yay.haz. Hayri Kaplan ve Abdurrahman Aliy, çev. Abdurrahman Aliy (İstanbul: Türkiye Bilimler Akademisi, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, T.C. Kültür

üretme etkinliği yaşamış olan klasik dönem İslâm entelektüel hayatında, kısa sayılabilecek bir zaman diliminde bilgi ve bilim için ilim, felsefe için de hikmet kavramları geliştirilmiş ve kullanılmıştır. Bu sayede önceleri dine ilişkin bilgileri ifade etmek için kullanılan "ulum" adlandırması "bilimler" anlamında kullanılmaya başlanmış, bilmenin çeşitlenmesiyle hayat bulan bu kavram ve terim geliştirme sürecinde, bilginin ilahi ve insani olmak üzere iki kaynağı olduğunun anlaşılması sonucunda insan entelektinin ürünü olan bilgiler kümesine "ulumü'l-insaniye" veya "ulumü'l-akliye", din kaynaklı bilgiler kümesine de "ulumü'l-nakliye" denmiştir. Klasik dönemde İslâm dünyasında bu yüzden "ilim" adlandırması hem bilgi hem de bilim anlamında kullanılmıştır. Bu durumun yadırganacak bir yönü yoktur; çünkü kavram ve terim geliştirme süreci başlangıçta doğrudan doğruya bilimlerdeki gelişme ve çeşitlilikle ilintiliyken, zaman içinde bu çeşitlilik bilginin kaynağı bağlamında yukarıda değinildiği biçimiyle "ulumü'l-akliye" (akli bilimler) ve "ulumü'l-nakliye" (nakli bilimler) şeklinde bir bilimler sınıflandırılmasını gerekli kılmıştır. Daha önce söz konusu edildiği üzere modern anlamda olmasa bile, bir tür sınırlandırma ayracı girişimi olarak betimlenebilecek olan bu çabalar sonucunda oluşan sınıflandırmalar, büyük ölçüde Aristoteles'in bilim sınıflandırmasına uygun olacak, ancak din bilgilerini de içerecek şekilde, çeşitlenmiş ve çoğalmıştır.[52] Bilgi ve bilim üzerine detaylı görüşler sergileyen bilim ve düşün insanlarının özde olmasa bile ilineksel nitelikteki bilim sınıflandırmalarının ilk yetkin örneğini düşünce tarihinde ikinci bilge olarak onurlandırılmış olan Fârâbî vermiştir.

Fârâbî *İlimlerin Sayımı* başlıklı kitabının girişinde böyle bir çalışmayı neden yaptığını açıklamakta ve şunları belirtmektedir: "Bu kitabı, meşhur olan ilimleri bir bir saymak, bunlardan her birinin içinde bulunan bütünleri, bölümleri, onların bölümlerini ve bölümlerinin her birinde bulunan bütünleri tarif etmek maksadıyla yazdık."[53] Alıntıda öncelikle dikkat çeken hususlardan biri "meşhur olan ilimler" ibaresidir. Bunun anlamı söz konusu kitabın yazıldığı sıralarda bilim olarak sayılacak disiplinlere yer verileceğinin belirtilmiş olmasıdır. Nitekim bu bakış açısıyla Fârâbî dil, mantık, matematik, tabiat ve medeni başlıkları altında beş bölümde bilimleri sınıflandırmıştır.

Diğer bir husus da her bir bilimin altında yer alan bilim dallarının ve bu dalların konularının da sınıflandırmada yer alacağıdır. Benzer bir biçimde örneğin

---

ve Turizm Bakanlığı, 2008), 169-170; Hüseyin Gazi Topdemir, "Fuat Sezgin'in Bilim Tarihçiliği", Bilim ve Teknik 52, sy. 619 (Haziran 2019): 84.

52. İslâm dünyasında bilimler öncelikle nakli (tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf) ve akli olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Akli bilimler ise önce nazari ve ameli olarak bölümlenmiştir. Nazari bilimler ilahiyat (metafizik), riyaziyat (matematik), tabiiyyat (fizik) şeklinde tasnif edilirken, ameli bilimler ahlak, ev idaresi ve siyaset biçiminde sıralanmıştır. Detaylı bilgi için bkz. İlhan Kutluer, "İlim", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul, 2000), 112-114.

53. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (İhsa'ül-Ulûm), çev. Ahmet Ateş (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1986), 53.

matematik başlığı altında sayı, geometri, optik, astronomi, müzik, ağırlık ve tedbir alt başlıklarını sıralamıştır. Fârâbî'nin bu sınıflandırması şüphesiz tek olmadığı gibi yetkin bir sınıflandırma da değildir. Zira ondan sonra pek çok bilim ve düşün insanı da farklı bilim sınıflandırmaları yapmaktan geri durmamıştır. Büyük ölçüde geleneğin gölgesinde biçimlenen bu sınıflandırmalar, aynı zamanda dönemsel gelişmeleri gözetecek şekilde reforme edilmiştir. Bununla birlikte bilimlerin sınıflandırılmasının yararlarına da değinen Fârâbî "bunlardan birini öğrenmek isteyen kimsenin öncelikle neye giriştiğini, girişiminde ne tür bir fayda elde edeceğini ve daha da önemlisi yukarıda değinildiği üzere hangi erdemleri kazanacağını bileceğini belirtmektedir."[54] Burada asıl dikkat çeken husus, bilginin insanın mukayese edebilme, faydalı olanı gözetebilme ve davranışlarına bilgi ışığında yön verebilme becerisini kazanacağını savunmuş olmasıdır. Yine kitabın girişinde dikkat çeken bir diğer husus, bilen (bilgili) insanın kolayca kandırılamayacağının dile getirilmiş olmasıdır.[55]

Bir diğer bilgin olan Ebu Abdullah Muhammed İbn Yusuf Hârezmî (öl. 997) bütünüyle farklı, daha doğrusu, İslâm ve Arapça ilimleri ile yabancı kültürlerin bilimleri biçiminde kültürel zemini dikkate alan bir bilimler sınıflandırması yapmıştır. Birinci grupta fıkıh, kelam, dilbilgisi, yönetim, şiir, tarih; ikinci grupta felsefe (kuramsal ve uygulamalı), mantık, tıp, aritmetik, geometri, astronomi, müzik, mekanik, kimya bilimlerini sıralamıştır.[56] Bu geleneğin devamı şeklinde, Osmanlılar döneminde de benzer çalışmalar yapılmıştır. Detaylı bir örneği de Taşköprülüzâde hazırlamıştır. Çalışmasında yedi başlık altında sıralanan bilimler şunlardır: yazı, söz, mantık, felsefe, pratik felsefe, din ve batın. Bu sınıflamada birkaç hususa değinmekte yarar vardır. Felsefe veya varlık ilimleri başlığı altında ilahiyat, ilahiyatın altında ise psikoloji, melekler, ahiret, peygamberliğin belirtileri ve farklı grupların fikirlerinin bilinmesi sıralanmış, ardından da bilimlerin sınıflandırmasına geçilmiştir. Böylece bütün bilimler felsefenin alt dalları olarak konumlandırılmıştır. Tabiat (fizik) altında tıp, veterinerlik, avcılık, bitki, hayvan, çiftçilik, maden, cevher, oluş ve bozuluş, gökkuşağı, feraset, rüya yorumu, astroloji, büyücülük, tılsım, simya ve kimya sıralanmıştır. İlginç bir biçimde feraset ilminin alt dallarından biri olarak "koyunun ve keçinin omuzlarının şeklinden kâinat olaylarını bilme" gibi bir başlığın yer almış olmasıdır.[57]

Bütün bu karmaşıklığın medreselerde okutulduğu düşünüldüğünde, modern dönemde gerçekleşen bilimsel başarıların uzağına neden düşüldüğünü ve bu-

54. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 53-54.

55. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 54-55.

56. Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, Medrese Programları-İcazetnameler Islahat Hareketleri* (İstanbul: Dergâh Yay., 1983), 48-52.

57. Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, 60-72.

nun sonucu olarak Osmanlı devletinin yenilik hareketlerinin neden başarısızlıkla sonuçlandığını anlamak kolaylaşmaktadır. Aydınlanma da kalkınma da bilimin ışığında gerçekleşir. Bunun dışında yol ve yöntem aramak beyhude bir çabadan başka bir değer taşıyamaz.

TÜRK KÜLTÜRÜNDE İLİM VE BİLİM

Buraya kadar yapılan açıklamalardan, Türk entelektüel tarihinde karşılaşılan ilim-bilim kullanımının büyük ölçüde klasik dönem İslâm dünyasında oluşan gelenekten beslendiğini ve bu etkilenimin epeyce değişime uğramış olsa da günümüzde de büyük ölçüde geçerliliğini koruduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır. Sözü edilen entelektüel miras incelendiğinde ilim kavramlaştırmasının içeriğinin genel çizgileriyle üç kapsayıcı anlamdan oluştuğunu söylemek mümkün görünmektedir. Birincisi daha önceden de değinildiği biçimde bir kimsenin bir durum, fenomen veya konu hakkında edindiği kavramlardır. Burada en belirgin husus kavrananların sağlam bir kanıtının veya dayanağının olmaması, çeşitli kaynaklardan derlenmesidir. Görüneni hakikat sanmak bu türden bir bilme sorunsalıdır.[58]

İkincisi malum, yani bilinen anlamında kullanılmıştır ki burada da birinci anlamında olduğu gibi, geçicilik söz konusu olabilir, çünkü bu türden bilmenin konusu tekillerdir ve bu nedenle bunları bilmeye malumat dendiği gibi bilene de malumat sahibi denir. Bu bilme biçimi de bilimsel değil, çok sayıda konunun, durumun ve olgunun bilgisine sahip olmanın söz konusu olduğu bir durumdur. Belirli bir yöntem çerçevesinde, belirli ilkelere ve kurallara dayanarak edinilmediğinden, malum yani bilinen bir şey olmanın ötesinde başka bir anlam taşımaz.[59]

Üçüncüsü ise bir beceri kazanmadır; uzun çalışmalar sonunda insanın kazandığı ve özümsediği bir ilkeler, kurallar ve yasalar bütünlüğüdür. İnsanın sahip olduğu saf bilme isteğinin ve yetisinin, ilkelerine ve yasalarına göre tekil durumlara, olgulara ve sorunlara ilişkin bilgisiyle gösterdiği anlama, anlamlandırma ve açıklama yetkisi, yeterliği ve gücüdür. Bu bilme hali bilimle kastedilen bilmedir. Bilimin ilkelerine, kurallarına ve onların birbiriyle olan bağlantılarına ve taşıdıkları ruha ve içerdikleri amaçlarına sahip olmadır. Böyle bir yeterliliğe ulaşmış kimse analoji, tümevarım ve tümdengelimle akıl yürütmeyle, gözlem, deney ve matematiğin imkânlarıyla edindiği bilgiler yardımıyla çıkarımda bulunarak sorunu açıklayabilir. Çünkü sahip olduğu yeterliliği ve becerisi, karşılaştığı bir sorunu bulun-

58. Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, 36-37.
59. Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, 37-38.

duğu durumda en iyi şekilde değerlendirmesine imkân ve ufuk sağlar. Bu bilme durumunun bir diğer özelliği de otoritelere bağlanmak yerine onların aksine bir sonuca da gidebilir.[60]

Bu satırlar söz konusu kavramın içlem ve kaplamının nasıl bir gelişme gösterdiği hakkında bir fikir vermekle birlikte, Türk düşüncesindeki gelişim çizgisini daha da belirginleştirmek için birkaç hususa daha özellikle değinmek gerekmektedir. Modern Batı dünyasında entelektüel alanda gerçekleşen gelişmelerle karşılaşıncaya ve deneysel bilimlerin somut başarılarına tanık oluncaya kadar bizim kültür dilimizde egemen durumunu korumaya devam eden ilim kavramı, günümüzde kabul edildiği hâliyle bilim etkinliğinden ziyade, yukarıda serimlenen bilim sınıflandırmalarında görüldüğü üzere, kaynağı ne olursa olsun her türlü bilgi anlamına gelmekteydi. Bununla birlikte aşağıda detaylandırılacağı üzere, özellikle Grek felsefesiyle kurulan doğrudan veya dolaylı etkileşime bağlı bir biçimde aynı zamanda yüksek bir değer, yani bireyin sahip olması gereken bir erdem biçiminde değerlendirildiği ve bunun bir sonucu olarak mutluluğun kazanılmasının da bu yoldan olacağı şeklinde bir düşünceye dayanıldığı anlaşılmaktadır. Türk entelektüel geleneğine bu biçimde bir ilim-bilgi-erdem bağlamını yerleştiren Fârâbî'dir ve *Mutluluğun Kazanılması* (Tahsilu's-Sa'ada) adlı kitabında ulusların ve kentlerin hem bu dünyada hem de öteki dünyada yüksek bir erdeme işaret eden mutluluğu elde edebilmesini sağlayan ve insanın doğal bilme yetisinin kazanımları olan dört erdemden söz etmektedir: kuramsal, düşünsel, ahlaki, uygulamalı (sanatlar).[61] Fârâbî'ye göre bu dört tür erdem insanın hem dünyevi hem de uhrevi mutluluğa ulaşmasını sağlayacaktır ve bunun sağlanmasında bilgi başat veya baskın unsurdur.[62] Öyle ki Fârâbî, yukarıda söz konusu edildiği biçimiyle hikmet, yani felsefe ve filozof tanımlarını da bu bağlamda oluşturmuştur. Konuyla ilgili şunları belirtmektedir: "Hakiki anlamda tam, mükemmel bir filozof hem nazari ilimlere sahip olan hem de onları bütün başka insanların yararı ile ilgili olarak bu başka insanların imkanları ölçüsünde kullanma gücüne sahip olan kişidir."[63]

---

60. Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, 36-39.

61. Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma* (Tahsîlu's-Sa'ade), Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi, çev. Hüseyin Atay, Farabî'nin Üç Eseri (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001), 3. Kitabın daha önce aynı araştırmacı tarafından yapılmış bir çevirisi daha bulunmaktadır. Bkz. Farabî'nin Üç Eseri, *Mutluluğu Kazanma* (Tahsîlu's-Sa'ade), Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi, çev. Hüseyin Atay (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yay., 1974); Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, Tahsîl's-Sa'âda, çev. Ahmet Arslan, 4. baskı (Ankara: Divan Kitap, 2015), 53. Eserin analizi ve yapılan alıntılar bu çeviri metinlere aittir.

62. Hüseyin Gazi Topdemir, "Mutluluk Neden Bir Erdemdir? Fârâbî'nin *Mutluluğun Kazanılması* Kitabı Bağlamında Bir Çözümleme", Erdem Üzerine Tartışmalar içinde, Düzenleyen: Abrim Gürgen (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2020), 294.

63. Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma*, 55-56; Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, 92.

Alıntıda dikkat çeken birkaç hususa değinmek, kavramın tarihsel gelişiminin nasıl kültürel içerikle biçimlendirildiğinin görülmesini sağlayacaktır. Öncelikle metinde her ne ise o olması bakımından filozofun hem kuramsal anlamda bilgiyle hemhal olmuş hem de sahip olduğu bilgiyi hayatının özeğine koymuş bir birey olması tereddütsüz biçimde dile getirilmiştir. Asıl dikkat çekilen husus ise mükemmel sıfatıyla vasıflandırılan filozofun, yani bilgenin bilgisini diğer insanların yararına olacak şekilde, ancak onların sahip olduğu imkânlar ölçüsünde kullanan kişi olarak betimlenmesidir. Burada imkân sözcüğüyle bireyin bilgisinin, becerisinin, yeterliliğinin ve yetkinliğinin kastedildiği açıktır. Böylece hem her bir bireyin bilgisine göre değer kazanacağı, yani liyakat edineceği hem de örneğin bilge bir yöneticinin bireyin bilgisine uyumlu şekilde ona imkân, fırsat ve ufuk sağlayacağı karara bağlanmıştır. Nitekim Fârâbî'nin bu bakış açısını kendisinden sonra da devam ettiren Yusuf Has Hâcib'in (11. yüzyılın başları) *Kutadgu Bilig* (Mutluluk Bilgisi) adlı kitabında ve Edib Ahmed İbn Mahmud Yüknekî'nin (13. yüzyılın birinci yarısı) ise *Atebet el-Hakâyık*'ta (*Gerçeklerin Eşiği*) bilgi erdem bağlantısı üzerinden görüşler geliştirmeleri ve sürekli bireyin ancak bilgisi ölçüsünde birey olacağını savunmaları belirlememizi doğrulamaktadır.

Yusuf Has Hâcib'in kitabının başlığına koyduğu *Kutadgu Bilig* ifadesinin "kut yani mutluluk veren bilgi" anlamına geldiği açıkça görünmektedir. Kut Tanrı'nın insana bağışıdır, birey açısından değerlendirildiğinde ise onun şanslı olması demektir. Başka bir deyişle kut, iyiyi, doğruyu, güzeli isteyen, bu yüksek değerlerin peşinden giden bireyin kazanımıdır, ödülüdür. Tersi durumda ise kut o bireyden uzaklaşacak, ruhun bedeni terk etmesi gibi onu terk edecektir. Yönetici açısından bakıldığında, onun kutunu kaybetmesi demek makamını da hayatını da kaybetmesi demektir.[64] Nitekim Yusuf Has Hacîb, sözü edilen kitabını tanıtırken "[bu] kitabı herkese vermemeli" demekte, çünkü onun değerini ancak bilgi sahibi kimsenin bileceğini söyleyip, aslında kitabın herkesin işine yaramakla birlikte daha çok da hükümdarların faydasına olduğunu belirttikten sonra, "akla karşı hürmet ve kalemin hakkıdır diye" kitabının nitelikli olmasından dolayı hükümdarın kendisine itibar gösterdiğini ve bağışlarda bulunduğunu ifade etmektedir.[65]

Daha önce birkaç kez vurgulandığı üzere, erdeme eşitlenen bilgi herhangi bir şeyin veya herhangi bir disiplinin kazandırdığı bilgi değil, genel anlamıyla bilgidir. Bu bilgi bir deneyimin ürünü de olabilir, bir kaynaktan da edinilmiş olabilir. Esas olan bireyin birey olmak bakımından sürekli bilgiye yönelmesi, onu elde etmek için peşine düşmesidir. Elbette bunun için bireyin doğasının uygun olma-

64. Kavram üzerine detaylı dilsel bir analiz için bkz. Osman Karatay, "Kut: Evrensel Dilde Tanrı ve İyilik", Türk Tarihçiliğine Katkılar Mustafa Kafalı Armağanı içinde, ed. Üçler Bulduk ve Abdullah Üstün (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 2013), 65.

65. Yusuf Has Hacîb, *Kutadgu Bilig*, II Tercüme, c. 1, çev. Reşid Rahmeti Arat (Ankara: TTK, 1959), 4-7.

sı gereklidir. Böyle bir bireye kut, yani erdem gelecektir. Başka bir deyişle bu kişi Tanrı'nın lütfuna ermiş olacaktır. Nitekim Yusuf Has Hacîb, "Tanrı kime anlayış, akıl ve bilgi verirse, o pek çok iyiliklere elini uzatır" demekte, dolayısıyla da aslında bireyin en büyük zenginliğinin akla sahip olması olduğunu belirttikten sonra, bilgili olmayı da anlayışlı olmayı da büyüklük ve ululuk olarak tanımlamaktadır. Çünkü ona göre birey açısından büyüklük bilgi sahibi olmasıyla doğrudan ilintili ve orantılıdır. Birey bilgisince büyüktür. Üstelik bilgili insan sağlıksız düşüncelerden arınmış demektir; yani bilgi, hastalığı uzaklaştıran bir özelliğe de sahiptir. Aksine bilgisiz insan hep hastalıklıdır ve hastalığı tedavi edilemezse, yani bilgiye sahip olacak hâle getirilemezse, çabuk ölür.[66] Yusuf Has Hacîb bu bağlamda "Bilgisiz insan, şüphesiz, kördür"[67] dedikten başka "Akıl olursa, insan olsa olsa asıl insan olur; bilgi olursa, insan yapsa yapsa beylik yapar" diyerek insanın temel belirleyici yanının akıl olduğunu ve yüce insan olmanın da ancak bilgiyle elde edilebileceğini ileri sürmüştür.[68]

Bilme yetisi olarak akla verilen yüksek değerin aynı zamanda bilmeye duyulan derin arzuyla ilişkilendirilmesi ve insanın insan olmasının ancak bu yolla gerçekleşeceğinde ısrar edilmesi sadece bilginin değil, bilmenin aracı olan aklın da kutlu kabul edilmesine yol açmıştır. Yusuf Has Hacîb'in düşüncelerinde gözlemlenen akıl-bilgi bağlaşıklığının düşünsel kaynağının da Fârâbî olduğunu, onun "Aklı veren Tanrı'ya hamdolsun"[69] sözünden anlamak mümkün olmaktadır. Nitekim Yusuf Has Hacîb mutluluğun bilgisize de uğrayabileceğini, ancak asıl bilgi sahibi bireye uğrayacağını ve ona yakışacağını belirtmekte ve bilgisize uğrayan mutluluk ve ikbalin onda kalıcı olmayacağını,[70] ancak Tanrı'nın akıl, anlayış ve bilgi verdiği bireylerin isteklerine kavuşabileceğini,[71] nihayet erdemin bir adının da bilgi ve akıl[72] olduğunu belirtmektedir.

Benzer düşüncelere halktan biri olan Yüknekî'de de rastlanmaktadır. Onun da bilgiyi ve bilgeleri yüceltmesi, o dönemde bilginin yeterince toplumsallaştığını, en azından epeyce ileri bir düzeyde yaygınlaştığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Sözlerinin bilgi esaslı olduğuna, bilginin erdem olduğuna, insanı mutluluğa ulaştıran şeyin ancak bilgi olacağına göndermede bulunduktan sonra, insanın değerinin bilgiyle ölçülebileceğini, kalıcı bir ad bırakmanın yolunun da bilgi oldu-

66. *Kutadgu Bilig*, II Tercüme, c. 1, 22.

67. *Kutadgu Bilig*, II Tercüme, c. 1, 24.

68. *Kutadgu Bilig*, II Tercüme, c. 1, 32.

69. Fârâbî, *Risâle fî el-Halâ, Ebû Nasr il-Fârâbî'nin Halâ Üzerine Makalesi*, çev. Necati Lugal ve Aydın Sayılı (Ankara: TTK, 1951), 16; Sözün kısa bir değerlendirmesi için bkz. Hüseyin Gazi Topdemir, Fârâbî (İstanbul: Say Yay., 2017), 171.

70. *Kutadgu Bilig*, II Tercüme, c. 2, 131.

71. *Kutadgu Bilig*, II Tercüme, c. 2, 100.

72. *Kutadgu Bilig*, II Tercüme, c. 2, 129.

ğunu belirtir. Bilgiyi kutlu görmesi nedeniyle yüceltmek ihtiyacını da duyumsamış olan Yüknekî, bu duygusunu çarpıcı bir şekilde "Nice kirli şeyler yıkanmakla temizlenir de cahillik yıkanmakla temizlenemeyecek kadar berbat bir kirdir"[73] diye ifade etmiştir. Benzer şekilde bilgiyi ölçülülük olarak da görür; insanın kalitesini belirleyenin bilgi olduğunu anımsatarak, Tanrı'nın da ancak bilgi sahibi olmakla bilinebileceğini ileri sürer.[74]

Bütün bu anlatılanlar, ilim kelimesinin Arapçada ve Osmanlıcada çok geniş bir anlama sahip olduğunu ortaya koymaya yetmiş olmakla birlikte, Osmanlı dünyasında egemen olan bilim anlayışının açık bir düzleme taşınması için, 16. yüzyılda yaşamış olan Taşköprülüzâde Mehmed'in kısmen içeriğinden söz edilen *Mevzûâtü'l-Ulûm* adlı kitabındaki görüşlerine biraz daha değinmek yararlı olacaktır. Sözü edilen kitapta üç yüzden fazla "ilim"den söz edilmektedir. Bunlar arasında mesela "mehâricu'l-hûrûf" ve "ilmü'l-vukûf", yani Arap alfabesindeki harflerin doğru telaffuz şekilleri ve Kurân okunurken nerelerde ne kadar durulacağı bilgileri ayrı ayrı ilimler, yani bilgi kümeleri olarak zikredilmiştir. Bunun nedeni de Arapçada bilgi ile bilimin bir arada, "ilim" kelimesiyle ifade edilmesi nedeniyle, Türkçede de ilim sözcüğünün aynı zamanda bilim ve bilgi anlamı taşımış olmasıdır. Bununla birlikte yukarıda değinildiği üzere, kavramın çok geniş anlamıyla kullanılmasının yarattığı belirsizlik, özellikle de 17. ve 18. yüzyıllarda deneysel bilimlerde meydana gelen büyük başarılar, ardından da uygulama sonucunda ortaya çıkan büyük teknik gelişmeler, bizde "ilim" kelimesini "fen" kelimesi yardımıyla açık hâle getirmek ihtiyacını doğurmuştur. Böylece, bu kelime bilim veya bilgi çeşitlerini ifade etmek üzere bir sınıflama terimi olarak kullanılırken, batılılaşma hareketiyle birlikte modern bilimleri veya bilim dallarını ifade etmeye başlamıştır, yani eski "akli bilimler" terimine denk düşecek şekilde anlam dönüşmesi yaşamıştır. Bu bağlamda "bilim" kelimesi, "ilim" kelimesinin sınırlandırılmış anlamına[75] denk gelmektedir.

Yukarıdaki satırlar bizde "ilim" kelimesiyle anlatılmak istenenin, matematik de dahil olmak üzere, doğa bilimleri ve sosyal bilimler olduğunu ortaya koymaktadır. Başka bir açıdan söylenirse, Türk entelektüel kültüründe ilim kelimesi bütün beşeri bilgileri hiç ayırt etmeksizin içine alan çok geniş bir anlam taşımaktadır. Kısacası din, astroloji, astronomi, sihir, simya, kimya, fizik, biyoloji, matematik, rüya tabiri vs. hepsi ilim diye adlandırılmıştır. Kavramın bu anlamda kullanılışı 19. yüzyıla kadar devam etmiş ve sözü edilen bilgi dalları medreselerde okutulmuş, mezunlarına da "âlim" denmiştir. Modern bilimlerin Türkiye'ye girmesiyle bu geniş

73. Edib Ahmed Bin Mahmud Yüknekî, *Günümüzün Diliyle Atebetü'l-Hakâyık Gerçeklerin Eşiği*, haz. Yaşar Çağbayır (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2009), 19.

74. Yüknekî, Günümüzün Diliyle Atebetü'l-Hakâyık, 18-19.

75. Sayılı, "Bilim Tarihi Perspektivi...", 10-11.

anlamlı ilim kavramlaştırması da sınırlandırılmış, fen ve sosyal bilimler ayrımıyla yerini bilim kavramına bırakmıştır.[76]

Burada şu hususu da hemen gözetmekte yarar vardır. Modern bilimlerin Türkiye'ye girişi de sağlıklı bir şekilde gerçekleşmemiş, bilgi talebinin noksanlığı yani matbaaya bile gereksinim duyulmayacak kadar az okuryazar nüfusun olması nedeniyle, Rönesans dönemiyle Batı'da başlayan yenilik hareketlerinin bilgi ve bilim ayrışması da bizde çok geç gerçekleşebilmiştir. Sorunun temel nedenlerinden biri, Osmanlı Devleti'nin 16. yüzyıldan itibaren entelektüel kültür alanında yaratıcı düşünceler geliştirme yarışında geri plana düşmüş olmasıdır. Bu düşüş uzun süre ancak yavaş bir şekilde seyrettiğinden gerilemenin farkına varılması da gecikmiştir.[77] Bunun ne anlama geldiğini en iyi şekilde şöyle ortaya koymak mümkündür.

Batı dünyası Rönesans, Reform ve Aydınlanma düşünce hareketlerinin ışığında geçmiş alışkanlıklarından koparken, bir yandan da sağlam ve güvenilir bilginin, belki fazlaca abartılı saymazsak medeniyet yaratan bilginin peşine düşmüş ve sonuçta 18. yüzyıl bilim devrimini gerçekleştirmiştir. Osmanlı Devleti'nin bu entelektüel gelişmenin sonuçlarıyla karşılaşması epeyce gecikmiş, karşılaştıktan sonra da gerekli atılımın yapılabilmesi istenen hızda olmamıştır. Batı'da olup bitenleri yakından tanımak fırsatına sahip olmuş olan Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin (ö. 1731)[78] Şehrezûrî'nin (13. yüzyıl) *Resâ'ilü'ş-eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*[79] adlı kitabının tabiiyyat (fizik) bölümünü çevirmesi, bilginin yeni düşünce dünyasında ne anlama geldiğini yeterince kavramadığını göstermektedir. Zira söz konusu kitapta ele alınan konulara ilişkin değişik bilim ve düşün insanının düşüncelerine yer verilmiş olmakla birlikte çeviri bölümünün esasının Aristoteles fiziğine dayanması, başka bir deyişle köprünün altından çok fazla suyun akmış olması nedeniyle artık Aristoteles fiziğiyle evren ve doğa hakkında bilgi üretmek kelimenin en iyi anlamıyla fantezi geliştirmekten öte bir anlam taşımadığından dolayı verimsiz bir uğraştır. Kitabın içeriği[80] göz önüne alındığında, dönemin entelektüellerinin bilimlerde gelinen düzeyden ve yeni tarz bilim yapma süreçlerinden haberdar olduğunu söylemek güç olduğu gibi, yenileşme adına böyle bir kitabın son derece geç bir dönemde çevrilmiş

---

76. Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 4. baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982), 5-6.

77. Bu sürecin Türkiye'ye matbaanın geç gelmesiyle ilintili biçimde ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Hüseyin Gazi Topdemir, İbrahim Müteferrika ve Türk Matbaacılığı (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2002).

78. Zeki Arıkan, "Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 43 (İstanbul, 2013), 551-552.

79. Bu çeviriyle ve kitabın içeriğiyle ilgili bilgi için şu kaynaklara bakılabilir: Bekir Karlığa, "Yirmi Sekiz Mehmet Çelebi'nin Yeni Bulunan Bir Fizik Kitabı Tercümesi ve On sekizinci Yüzyılın Başında Osmanlı Düşüncesi", Bilim, Felsefe, Tarih, sy. 1 (1991): 310-324; Burhan Köroğlu, "Şehrezûrî, Muhammed b. Mahmud", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (İstanbul, 2010), 462-466.

80. Bkz. Köroğlu, a.g.m., s. 464-465.

olması da Osmanlı Devleti'nin zaman içerisinde kendisini gelişen bilim ve teknolojiden ne denli kopardığını göstermektedir. Nitekim bu düşüncemizi doğrulayan başka verimsiz girişimler de bulunmaktadır. Bilimde yenileşme veya modernleşme adına Aristoteles'in *Fizik* kitabının bu dönemde Yanyalı Esat Efendi[81] tarafından çevrilmesi de bu verimsiz çabalardan birini oluşturmaktadır.[82] Aristoteles'in felsefesi elbette bugün de çalışmaya değer özellikler taşımakla birlikte, bilim adına ürettiklerini ne bugün ne de 18. yüzyılda savunmak söz konusu olamayacağından, o sıralarda bütünüyle terk edilmiş bir fizik görüşüyle evren ve doğa hakkında bilgi edinmek asla söz konusu değildir. Dolayısıyla ilim sözcüğünün geniş kaplamından kurtulup, bilim sözcüğünün dar içlemine dönmek mümkün olamamıştır.

DEĞERLENDİRME

Buraya kadar verilen açıklamaların gösterdiği en belirgin sonuç, pek çok kelimenin, kavramın ve terimin hem belirli kullanım bağlamına hem de zamana göre değişen birden çok anlamının olduğudur. Yukarıdaki serimlemede açıkça gözlemlenen anlam çeşitliliği, anlamlandırılan olgu, durum veya nesneyi her ne ise o olmak hâliyle ortaya koyacak şekilde birbirini uyumlu şekilde kısmen veya tam olarak tamamlarken, bazen de tersi bir durumun olası olduğunu da yansıtmaktadır. Felsefe tarihinin modern döneminin baskın düşünce hareketlerinden biri olan rasyonalist felsefe geleneğinin kurucusu René Descartes'ın (1596-1650) akıl üzerine kurduğu tasarımının başat kavramları olan, sezgi, çıkarım ve sayış göz önüne alınarak bu durumu daha belirgin hâle getirmek mümkündür. Sezgi ve çıkarımı aklın doğal işlevleri sayan Descartes'ın düşünce dünyasında sezgi açık ve seçik bilgiyi sağlayan bir düşünceye[83] karşılık gelirken, bizde özellikle de gündelik dildeki kullanımı çoğunlukla muğlak bir duruma veya bilgiye karşılık gelmektedir. Bu duruma kültürden kültüre değişen anlam değişmesi diyerek konuyu noktalamak mümkündür. Ancak bu açıklama her bakımdan yetersizdir ve yetersiz olduğu kadar da gereksiz göreliliğe fırsat tanıması bakımından da tehlikeli görülebilir. Diğer taraftan herhangi bir kavrama kültüre bağlı anlam yüklemenin dil açısından doğal bir durum olduğu göz önüne alındığında ise, o kavramın kullanım çeşitliliğini de son derece doğal

---

81. Yanyalı Esad Efendi ve Fizik çalışması için bkz. Kazım Sarıkavak, XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü Yanyalı Esad Efendi (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998) (Üçüncü Bölüm, s. 77-122).

82. Söz konusu gelişmelere ilişkin başka bir değerlendirme için bkz. Hüseyin Gazi Topdemir, "Modern Fiziğin Türkiye'ye Girişinde Baş Hoca İshak Efendi'nin Mecmû'a-i Ulûm-i Riyâziye Adlı Çalışmasının Önemi", Türkler, ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek ve Salim Koca, c. 14 (Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2002), 897-905.

83. René Descartes, Aklı Yönlendirme Kuralları&Yöntem Üzerine Konuşmalar, der. Mevlüt Gülveren, çev. Can Şahan (İstanbul: Kuram Yayınları, t.y.), 26-27, 34.

karşılamaktan kaçınmak mümkün görünmemektedir. Başka bir deyişle kavramların kullanım çeşitliliğini ortadan kaldırmaya çalışmanın çok da yararı olmayacağı açıktır. Zira dil, evrenin doğasından veya olup bitenlerin neliğinden kaynaklanan bir kurallar dizisi değil, belirli ölçütler, gereksinimler vb. gözetilerek geliştirilmiş kurallar dizisidir. Bundan dolayı önceki sayfalar boyunca tartışılan "bilim" sözcüğünün farklı anlamları, tercih edilen kullanımına sıkı sıkıya bağlı geniş bir bilim ve düşün insanınca belirli bir içlem ve kaplam gözetilerek oluşturulmuş bir altyapıya sahip olduğunu göstermektedir.[84] Dolayısıyla tartışma konusu olan ilim-bilim kavram çiftine ilişkin farklı zamanlarda ve kültürlerde getirilen tanımlamaların, içlem ve kaplam farklılıklarının, bunların birbirinin yerine kullanılmasının vb. her birini öncelikle doğal ve normal karşılamak gerektiğini hatırlamak uygun olacaktır. Başka bir deyişle, pek çok kavramın, terimin ve kelimenin, kullanım bağlamlarına veya belirli bir düşüncenin gerektirdiği dilsel altyapıya bağlı olarak değişen birden fazla anlamı olduğunu bilmek konu hakkında daha nitelikli bir tartışmayı mümkün kılacaktır.[85]

Bu hatırlatma ışığında hareket ederek yukarıda tartışılan "bilim" kavramının farklı her anlamının, ilgili bilim ve düşün insanlarının tercih ettiği kullanımdan kaynaklanan bir anlam çeşitliliğiyle tarih boyunca uzun bir serüven yaşadığını belirtmek gerekmektedir. Buradan, farklı anlamları meşru olarak kabul etmekten ve bilim kavramının herhangi bir özel durumda ne anlama geldiğini, onun kullanım bağlamına dayanarak belirlemek için elimizden gelenin en iyisini yapmaktan başka seçeneğimiz olmadığı sonucu çıkmaktadır. İzlenmesi gereken en iyi yolun da bilim kavramlaştırmasının tarih boyunca izlediği anlamlandırma çeşitliliğini, tarihsellik veya dönemsellik bağlamından koparmadan ve tanımlamaktan çok betimlemek olduğunu da buna eklemek gerekir; çünkü geçmişte eşzamanlı da olsa farklı kültürlerde bilim denen etkinliğin günümüz etkinliğiyle benzerliklerinin olduğu kadar olmadığını da bilim tarihi ortaya koymuştur. Öyleyse geçmişi var olduğu hâliyle değil de modern dünyanın standartlarıyla ve kazandırdığı bakış açısıyla incelemek ve değerlendirmek, büyük yanılgılara yol açacaktır. Bununla birlikte, tarihsel yaklaşımın hakkını vermek istiyorsak, geçmişi olduğu gibi kabul etmek durumunda olduğumuzu, dolayısıyla da modern bilimin örnekleri ya da öncüleri için geçmi-

84. David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, Prehistory to A.D. 1450, 2. baskı (Chicago: The University of Chicago Press, 2007), 2.

85. Bu noktada Francis Bacon'ın insanın anlama ve kavrama yetisini bozduğunu ileri sürdüğü idol gruplarını göz önünde bulundurmak aydınlatıcı olacaktır. Özellikle dile bağlı olarak oluştuğunu söylediği ve Çarşı-Pazar İdolleri adını verdiği idol grubuna ilişkin açıklamaları dikkat çekicidir ve ona göre kavramlar soyutlaştıkça, kavramlara ilişkin düşünceler de o ölçüde farklılaşırlar ve hatta belirsizleşip, bulanıklaşırlar. Konuya ilişkin detaylı bir değerlendirme için bkz. Hüseyin Gazi Topdemir, "Francis Bacon'ın Bilim Anlayışı", Felsefe Dünyası, sy. 30 (Şubat 1999): 61-62.

şi didik didik etme eğilimine direnmemiz gerektiğini de bilmemiz ve gözetmemiz gerekir. Daha açık söylersek, modern bilimin izlerini geçmişte bulmak için bir tür maziperestlik yapmamak gerektiğinin bilinciyle hareket etmek gerektiği açıktır. O hâlde bugün bizim modern bilim etkinliğinin arkasında yatan ve onu anlamamıza yardımcı olan çok çeşitli uygulama ve inançların araştırılmasına izin verecek çok geniş bir bilim tanımına ihtiyacımız bulunmaktadır.[86]

Kendi kültürel geleneğimiz açısından konuyu değerlendirmekle ilgimizi sınırlandırdığımızda, öncelikle ilim kavramının bilimi de ifade edecek şekilde kullanıldığını, bilimlerdeki gelişmelere bağlı olarak içeriğinin gözden geçirildiğini, başlangıçta akli ve nakli bütün disiplinleri ifade etmek için kullanıldığını, salt bilme kaygısıyla yapılan etkinliklerden ulaşılan sonuçları ifade etmek için geniş kapsamlı bir kavramlaştırma olarak geliştirildiğini belirtmek gerekmektedir. Dolayısıyla günümüzdeki kullanım içeriğiyle uygunluk taşıyan bilim adlandırmasının en çok bir yüzyıldan biraz daha fazla bir geçmişe sahip olduğunu, modern dönemin büyük bir kısmında bile bilim (*science*) dendikçe hâlâ ilim (*scientia*) anlaşıldığını ve hatta erken modern Batı felsefesinde *scientia*'nın yüksek anlamlı veya onursal bir ifade olarak kabul edildiğini, ilkeler ya da nedenler ışığında hakikatlerin bilinmesi veya anlaşılması anlamına geldiğini, hakikatlerin sistematik bilgisi ya da ilkelerden çıkarsanan hakikatlerin ifadesi[87] biçiminde seslendirildiğini belirttiğimizde durum daha da açık hâle gelmektedir.

Daha fazla detaylandırmak gerekirse, *scientia* sadece bir bilgi değil, nedeni gösteren bilgidir ve sadece nedenin bilgisi de değil, bilinen hakikatlerin tüm sınıflarını birleştiren nedenin bilgisidir. Nedenler veya ilkeler göz önüne alındığında hakikatin doğru olmaktan başka bir şey olamayacağının bilgisidir; diğer bir deyişle zorunlu ve kesin bilgidir. Bu yüzden, daha önce açıklandığı gibi sürekli kesinlik niteliğinin yüklendiği bilgiyi ifade etmek üzere kullanıldığını, içeriğinin hep bu yönde zenginleştirilmeye çalışıldığını, o yüzden bilim denen etkinliğin de uzun yıllar değişmez hakikatleri verecek bir etkinlik olarak kabul edildiğini yadırgamamak gerekmektedir. Bu yüzden *scientia*'nın yeniden kavramsallaştırılmasına ilişkin çabaların erken modern Batı felsefesinin odak noktası[88] hâline gelmesine şaşmamak gerekmektedir; çünkü doğa bilimlerinde meydana gelen devrimci gelişmeler, bilim denen etkinliğin artık geleneksel ilim anlayışının sınırlarıyla ilgisinin olmadığının anlaşılmasını sağladı ve bunun bir sonucu olarak bilim denen etkinliğin nelerden

---

86. Bu hususlar hakkında bazı ilginç değerlendirmeler için bkz. Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, 2007, 2-3.

87. Tom Sorell, "Introduction", Scientia in Early Modern Philosophy Seventeenth-Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles içinde, ed. Tom Sorell, G.A.J. Rogers ve Jill Kraye, Studies in History and Philosophy of Science, c. 24 (Londra: Springer, 2010), vii.

88. Sorell, "Introduction", vii.

oluşması gerektiği meselesini inceleyen yeni akademik disiplinler doğdu. Bilim tarihi ve bilim felsefesi adı verilen bu iki disiplin, kesin, doğru, zorunlu niteliklerine sahip olması gereken etkinliğin bilim olmadığının anlaşılmasını, bilimin ürettiği bilgilerin niteliklerinin belirlenmesini, özellikle ilerleme niteliği üzerinde durarak bilimin doğasının anlaşılmasını sağladı. Artık, bilimin nitelikleri tanımlanmış bir yöntem dahilinde bilgi üreten, ürettiği bilgilerin değişmez doğrular değil, sonuca yol açan koşulların değişmesiyle sonucun da değişeceği ilkesine uygun olarak yapılan bir etkinlik olduğu konusunda tereddüt kalmamıştır. İlim insani ve ilahi her türlü bilgiyi ifade ederken, bilim özel bir etkinlik sonucunda elde edilen bilgiler kümesinin adıdır. Bizdeki bu kavram değişiminin dünyada meydana gelen gelişmelere koşutluk taşıdığını, ancak gerçek değişimin cumhuriyet döneminde Atatürk'ün çağdaş uygarlık yolunda bilimin ışığında yürümekle aydınlık yarınların inşa edilebileceğine ilişkin öngörüsü, ilkeleri ve yönlendirmesiyle gerçekleştiği de hatırlanmalıdır.

KAYNAKLAR

Adıvar, Abdülhak Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, (4. Baskı), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.

Arıkan, Zeki, "Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 43, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

Aristoteles, *Organon IV, İkinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1996, s. 6.

Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, Medrese Programları – İcazetnameler Islahat Hareketleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.

Bacon, Francis, *Novum Organum*, çev. Talip Kabadayı, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015.

Bacon, Francis, *The New Organon*, ed. Lisa Jardine & Michael Silverthorne, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Collini, Stefan, "Önsöz", *İki Kültür* içinde, (s. 1-84), yazan C. P. Snow, çev. Tuncay Birkan, Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2001.

Descartes, René, *Aklı Yönlendirme Kuralları & Yöntem Üzerine Konuşmalar*, der. Mevlüt Gülveren, çev. Can Şahan, İstanbul: Kuram Yayınları, (t.y.), s. 26-27.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, (Eski ve Yeni Harflerle, 7. Baskı), Ankara: Aydın Kitabevi, 1986.

Fârâbî, *Farabî'nin* Üç Eseri, *Mutluluğu Kazanma (Tahsîlu's-Sa'ade), Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsa'ül-Ulûm)*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1986.

Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma* (Tahsîlu's-Sa'ade), *Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, *Farabî'nin Üç Eseri*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001.

Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması, Tahsîl's-Sa'âda*, çev. Ahmet Arslan, (4. Baskı) Ankara: Divan Kitap, 2015.

Fârâbî, *Risâle fî el-Halâ, Ebû Nasr il-Fârâbî'nin Halâ Üzerine Makalesi*, çev. Necati Lugal ve Aydın Sayılı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1951.

https://www.sozluk.gov.tr (Erişim: 09.01.2023; 00:28).

Karatay, Osman, "Kut: Evrensel Dilde Tanrı ve İyilik", *Türk Tarihçiliğine Katkılar Mustafa Kafalı Armağanı* içinde, ed. Üçler Bulduk ve Abdullah Üstün, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 2013, s. 63-68.

Karlığa, Bekir, "Yirmi Sekiz Mehmet Çelebi'nin Yeni Bulunan Bir Fizik Kitabı Tercümesi ve On sekizinci Yüzyılın Başında Osmanlı Düşüncesi", *Bilim, Felsefe, Tarih*, sy. 1, İstanbul, 1991.

Köroğlu, Burhan, "Şehrezûrî, Muhammed b. Mahmud", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 38, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

Kuhn, Thomas S., *Kopernik Devrimi, Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi*, çev. Halil Turan, Dursun Bayrak ve Sinan Kadir Çelik, İstanbul: İmge Kitabevi, 2007.

Kutluer, İlhan, "İlim", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 22, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, s. 109-110.

Lindberg, David C., *The Beginnings of Western Science*, Chicago: The University of Chicago, 1992.

Lindberg, David C., *The Beginnings of Western Science*, The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, Prehistory to A.D. 1450, (Second edition), Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

Losee, John, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, (3. Baskı), Oxford: Oxford University Press, 1993.

Newton, Isaac, *Gregory to Collins*, c. 1, (1661-1675), *The Correspondence of Isaac Newton* içinde, düzenleyen: H. W. Turnbull, (s. 258-262), Cambridge: The Royal Society at The University Press, 1959.

Newton, Isaac, *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, çev. Andrew Motte, New York: Daniel Adee, 1846.

Öner, Necati, *Bilginin Serüveni*, (2. Baskı), Ankara: Vadi Yayınları, 2008.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, (7. Baskı), Ankara: Bilim Yayınları, 1996.

Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, düzenleyen: Hakkı Hünler, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.

Platon, "Kratylos Dil Üstüne", *Diyaloglar 1* içinde, çev. Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982, s. 189-260.

Platon, "Sofist ya da Varlık: Dil Üstüne", *Diyaloglar 2* içinde, çev. Ömer Naci Soykan, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986, s. 271-358.

Platon, "Theaitetos ya da Bilgi Üstüne" *Diyaloglar 2* içinde, çev. Macit Gökberk, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986, s. 181-270.

Popper, Karl Raimund, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka ve İbrahim Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998.

Sarıkavak, Kazım, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü Yanyalı Esad Efendi*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998.

Sayılı, Aydın, "Bilim Tarihi Perspektivi İçinde Bilgi ve Bilim", *Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Ankara Üniversitesi, 1985, ss. 5-24.

Sayılı, Aydın, "Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri", *Belleten* 15, sy. 57, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1951, s. 1-59.

Sayılı, Aydın, *Hayatta En Hakiki Mürşit İlimdir*, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989.

Sezgin, Fuat, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, düzenleyen: Hayri Kaplan ve Abdurrahman Aliy, çev. Abdurrahman Aliy, c. 1, (5 c.), İstanbul: Türkiye Bilimler Akademisi, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2008.

Snow, C. P., *İki Kültür*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2001.

Sorell, Tom, "Introduction", *Scientia in Early Modern Philosophy Seventeenth-Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles*, ed. Tom Sorell, G. A. J. Rogers and Jill Kraye, *Studies in History and Philosophy of Science*, Volume: 24, London: Springer, 2010.

Topdemir, Hüseyin Gazi, "Modern Fiziğin Türkiye'ye Girişinde Baş Hoca İshak Efendi'nin Mecmû'a-i Ulûm-i Riyâziye Adlı Çalışmasının Önemi", *Türkler*, c. 14, ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 897-905.

Topdemir, Hüseyin Gazi ve Unat, Yavuz, *Bilim Tarihi ve Felsefesi*, Ankara: Pegem Akademi, 2019.

Topdemir, Hüseyin Gazi ve Unat, Yavuz, *Bilim Tarihi ve Felsefesi*, (2. Baskı), Ankara: Pegem Akademi, 2020.

Topdemir, Hüseyin Gazi, "Aristoteles'in Doğa -Fizik- Felsefesi", *Felsefe Dünyası*, sy. 39, Ankara: Türk Felsefe Derneği, 2004, s. 3-19.

Topdemir, Hüseyin Gazi, "Aristoteles'in Bilim Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, sy. 32, Ankara: Türk Felsefe Derneği, 2000, s. 23-36.

Topdemir, Hüseyin Gazi, "Fuat Sezgin'in Bilim Tarihçiliği", *Bilim ve Teknik* (TÜBİTAK) 52, sy. 619 (Haziran 2019).

Topdemir, Hüseyin Gazi, "Medeniyet Tasavvurunu Bilim Tarihi Üzerinden Okumak" düzenleyen: Hüseyin Gazi Topdemir, *Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları*, yıl 15, sy. 30, Konya: Çizgi Kitabevi, 2019, s. 9-23.

Topdemir, Hüseyin Gazi, "Francis Bacon'ın Bilim Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, sy. 30, Ankara: Türk Felsefe Derneği, 1999/2, s. 51-68.

Topdemir, Hüseyin Gazi, "Mutluluk Neden Bir Erdemdir? Fârâbî'nin *Mutluluğun Kazanılması* Kitabı Bağlamında Bir Çözümleme", *Erdem Üzerine Tartışmalar* içinde, düzenleyen: Abrim Gürgen, İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2020, s. 293-311.

Topdemir, Hüseyin Gazi, *Fârâbî*, İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Topdemir, Hüseyin Gazi, *İbrahim Müteferrika ve Türk Matbaacılığı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Uludağ, Süleyman, "Ma'rifet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 28, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.

Yusuf Has Hacîb, *Kutadgu Bilig, II Tercüme*, c. 1, çev. Reşid Rahmeti Arat, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1959, s. 4-7.

Yüknekî, Edib Ahmed Bin Mahmud, *Günümüzün Diliyle Atebetü'l-Hakâyık Gerçeklerin Eşiği*, haz. Yaşar Çağbayır, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2009.

İTİBAR VE İMTİYAZ İFADESİ OLARAK KİŞİZADE KAVRAMI

İLHAMİ YURDAKUL*

* 1968'de Erzurum'da doğdu. Kocaeli'nde ilköğretim ve lise eğitimini tamamladı. Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Arşivcilik Bölümü'nden mezun oldu (1993). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yakınçağ Tarihi Anabilim Dalı'nda yüksek lisans (1996) ve doktorasını tamamladı (2004). Yurdakul'un doktora çalışması 2008'de *Osmanlı İlmiye Merkez Teşkilatı'nda Reform (1826-1876)* adıyla neşredildi. Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) tarafından 2013 yılı Sosyal Bilimler telif eser ödülüne layık görüldü. Yurdakul'un *Bir Harf Bir Medeniyet Mim Kitabı* çalışması 2022 yılı Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) tarafından Mehmet Genç özel telif eser ödülüne, *İktidarın Ruhu- Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kişizade İmtiyazları Beşik Ulemalığı, Siyaseten Katl, Müsadere)*, adlı kitabı da Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) tarafından 2023 yılı Sosyal Bilimler telif eser ödülüne layık görüldü.
2010 yılından itibaren Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi'nde çalışmalarını yürütmekte olan Yurdakul, 2011 yılında Yeni ve Yakınçağ Doçenti, 2017'de de profesör unvanını aldı. 2010 yılından itibaren Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi'nde çalışmalarını yürütmekte olan Yurdakul, 2011 yılında Yeni ve Yakınçağ Doçenti, 2017'de de profesör unvanını almış olup ilmiye teşkilâtı, hilâfetin dinî-siyasî nüfuzu, İstanbul suları ve benzeri konular üzerine çalışmalarını sürdürmektedir.

Kişizade, dini ve felsefi yönü bulunan, iktidarı ve iktidarın nimetlerini kullanan hakan veya padişaha itaatin meşruiyetini temin eden, ulemazade ve paşazade gibi ikinci derece zümrelerin de silsile hâlinde imtiyazını ifade eden üst bir kavramdır. Modern öncesi dünyada kişizadelik önemsenir ve onun sağladığı maddi ve manevi imtiyazlar, müesses nizamın bir ihsanı olarak kullanılırdı. Öyle ki kişizade kavramı, tarih boyunca farklı metaforlarla Tanrı'nın bir ihsanı olarak veya Tanrı ile doğrudan bir bağ kurulmak suretiyle izah edildi. Türk devlet geleneğinin bir parçası olan Doğu Göktürk Devleti'nin kurucusu İlteriş Kutluk Kağan (MS 681-693) yazıtı, Türk adına ve hakanın meşruiyet kaynağına dair bilinen en eski belgedir. Moğolistan'da yakın zamanda keşfedilen yazıtın ön yüzündeki üçüncü ve dördüncü satırında "Tengri oğlu Kutluk Kağan" ibaresi bulunmaktadır.[1] Bu örnekte olduğu gibi kişizade kavramı da hem geleneksel Doğu hem de Batı dünyasında Tanrı'nın oğlu metaforu üzerinden bir meşruiyet ve imtiyaz aracı olarak kullanıldı.

İslâmiyet ile birlikte kişizadelik metaforu, Tanrı'nın oğlu yerine peygamberin halifesi veya Allah'ın doğrudan halifesi şeklinde benzer bir yaklaşımla kullanılmaya başlandı. Bu yeni metaforun Osmanlı Devleti'nin tesisinden sonra da kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim 1832 tarihli Şeyhülislam Yasincizade Abdülvahhab Efendi'nin *Hulasatu'l-Burhan fi İtaati's-Sultan* adlı eserinde de padişah "halifetullah, halife-i İslâm, zıllullahi fi'l-âlem, halife-i rûy-i zemin, emirü'l-müminin, imam-ı müslimin, padişah-ı İslâm ve sultan-ı İslâm" sıfatlarıyla her bakımdan meşru bir halife olarak tarif edildi.[2] Dolayısıyla Osmanlı geleneksel düzeninde kişizadelik, ihtiyaca göre padişahın Allah'ın halifesi veya Allah'ın yeryüzündeki gölgesi ya da her iki şekilde ifade edilmek suretiyle bir metafor olarak meşruiyeti vurgulandı. Bu durum, kültürlerin zamanla mukayyet olmayan çok uzun sürelerde değiştiği ve zihniyet kodlarının bir şekilde etkisini sürdürdüğü anlamına gelir. Peki, müesses nizamın en imtiyazlısı ve Tanrı'nın oğlu, gölgesi veya halifesi gibi metaforlarla tavsif edilen padişahın, iktidarı ve iktidarın nimetlerini paylaştığı padişah oğulları, ulema oğulları ve paşa oğulları kişizade kavramı üzerinden nasıl izah edilebilir?

İslâmiyet öncesi Türk devlet telakkisinde Tanrı'nın oğlu, İslâmiyet sonrası ise Allah'ın halifesi veya gölgesi sıfatlarını da kullanan padişahın tahta çıkan erkek çocuğu da kişizadelik bağlamında tüm bu sıfatları ve tanrısal ihsanın meşruiyetini kullandı. Öyle ki Osmanlı öncesi Türk devlet geleneğinde hakan, ülkesini erkek çocukları arasında paylaştırır ve buna ülüş sistemi denirdi. Bu sistem, kardeşler arasında mücadeleye ve ülkenin dağılmasına zemin hazırlardı. Osmanlı Devleti ülüş sistemi yerine en güçlü erkek kardeşin tahta geçmesi usulünü tercih etti. Bu da kardeşler arasında taht mücadelesi ve kardeş katli neticesini verdi. I. Ahmed

---

https://www.arkeolojikhaber.com/haber-turk-adinin-gectigi-en-eski-metin-ilteris-kutluk-kaganin-yaziti.

2. Tufan Buzpınar, *Hilafet ve Saltanat* (İstanbul: Alfa Yay., 2016), 48-49, 66, 138.

devrinde ise Osmanlı hanedanının en yaşlı erkek üyesinin veliaht olarak sultan olmasına karar verildi. Bu da padişah adayı şehzadelerin şimşir ağaçlarıyla çevrili olduğu için şimşirlik de denen mekânda gözetim altında tutulmalarına ve kafes hayatı yaşamalarına neden oldu. Hanedanın tahta çıkma usulüne dair bu sistem tercihlerine rağmen Osmanoğulları'nın kişizadelik bağlamında ilahi bir ihsan olarak saltanat imtiyazı devam etti.[3]

Osmanlı müesses nizamında kişizade zümreleri içinde en imtiyazlı grup, Tanrı'nın halifesi veya gölgesi sıfatına mazhar olan padişah ile hanedan çocuklarıydı. Padişahın erkek çocuklarına şehzade, kızlarına sultan, kızlarının kızlarına hanım sultan, kızlarının oğullarına ise sultanzade veya beyefendi denirdi. Erkek çocuklar ile erkek torunlar tahta çıkma hakkına sahipken kız çocuklar ve onların erkek çocuklarının böyle bir hakkı yoktu.[4] Ancak sultanzadeler de kişizade imtiyazının bir parçası olarak padişahın hizmetinde müteferrika olarak istihdam olunurdu. Müslim veya gayrimüslim bey ve paşa çocukları da kişizade kapsamında müteferrika olarak tayin edilebilirdi.[5]

Osmanoğulları'nın kişizadelik kapsamında imtiyazlı olma hali, Meşrutiyet devrinden sonra tartışmaya açıldı. 1922 yılında saltanatın kaldırılması ve 1924 yılında hilafetin ilgasına dair kanunla Osmanoğulları'nın kişizadelik bağlamında saltanat ve hilafet imtiyazı son buldu. Bu kanunla hanedan üyesi 37 şehzade, 42 sultan ile hanedan mensubu 16 sultanzade, 15 hanım sultan, 18 sultan damadı ve 27 şehzadelerin hanımefendileri olmak üzere toplam 155 kişi yurtdışına çıkarıldı.[6]

Hanedanın müesses olan bu kişizadelik imtiyazına mukabil iktidarın ve iktidarın nimetlerinin paylaşıldığı bir alt derece imtiyazlı kişizade zümresi ise beşik uleması da denen ulema çocuklarıydı. Kişizadelik, devri için önemli bir unvan ve itibar işaretiydi. Zade sıfatını haiz gruplar, usta-çırak ilişkisi ve babadan o mesleği ve kültürü öğrenmeleri bakımından devletin istihdam için başvurduğu önemli bir kaynaktı. Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde müderris asistanları olan muidler, uygun boş bir kadro bulunduğunda müderris olarak atanırdı. 16. yüzyılda arz talep dengesinin bozulması üzerine yedi yılda bir mülazemet imtihanı yapılması kararlaştırıldı. İmtihandan muaf üst düzey ulema çocukları olan kişizadeler 5, 7, 11 veya 15 yaşında doğrudan arz edilerek terfi ettirildi. İmtihandan muafiyet hakkı bulunan ulema çocukları, üçte bir oranında kota hakkını da kullandı.

Kişizade, ulemazade, mevalizade, mehadimzade, ilmiye zadegânı ve rical-i ilmiye zadegânı denen bu imtiyazlı zümre 100, 200, hatta 300 yıl boyunca kamuda

3. İlhami Yurdakul, *İktidarın Ruhu, Osmanlıdan Cumhuriyete Kişizade İmtiyazları* (İstanbul: İletişim Yay., 2022), 128-148.

4. Yurdakul, *İktidarın Ruhu...*, 103-109.

5. Erhan Afyoncu, "Müteferrika", *DİA*, c. 32, 183-185.

6. Yurdakul, *İktidarın Ruhu*, 103-109; Afyoncu, "Müteferrika", 183-185.

bir tekel oluşturdu. 1715 tarihli fermanda mülazemet arz olunan aday için "Şöhret ve şayıası ve kaç yaşında olduğu ve kimden okuduğu ve ne okuduğu bilgisi arz oluna; ancak zadegân ise kimin oğlu olduğu arz olunmak kifayet eder, kaç yaşında olup ne okuduğunu ilama hacet yoktur" şeklinde bu imtiyaz çok açık bir şekilde tanımlandı. Toplumsal tepkinin bir ifadesi olarak ulemazadenin bu kişizade imtiyazlılığına beşik ulemalığı veya beşik ulaması dendi. Modern dönem Türk tarihyazımında ise bu imtiyazlılık, Osmanlı eğitim sistemini mahveden unsurlardan biri olarak tanımlandı. Halbuki bu, esasında sistemin bizatihi kendisi idi ve devri için çağdaş bir uygulamaydı.

Beşik ulemalığı ve imtihan üzerine kurulu bu müesses nizamın açıklarından faydalanıp bir şekilde müderrislik atama belgesi alanlara ise bakkalda pirinç satan ve ilimle bir alakası olmayan anlamında "pirinç-füruşan" dendi. Pirinç-füruşan şeklinde eleştiri konusu edilen kişilerin sayısının artması da müesses nizamın imtiyazlı zümresi kişizadeler ile emek ve alın teriyle imtihanda başarılı olup kariyer yapan ehliyet ve liyakat sahiplerinin tepkisine ve her bakımdan kalitenin düşmesine sebep oldu. "Üstelik usulsüz bir şekilde mülazemet elde eden bu cahil takımı, bu yola başvurmayan ehliyet ve liyakat erbabı talebeye 'var mu'îd ü muzaf ol' şeklinde kariyer yapmanın meşru yollarından biri olan müderris muidliği yapmalarını teklif ederek onların kariyer ümitlerini kırardı".[7]

III. Selim, II. Mahmud ve Tanzimat devrinde her alanda olduğu gibi eğitim öğretim alanında da yeni düzenlemeler yapıldı. Bu kapsamda mahkemelerde istihdam edilmek üzere ehliyet ve liyakat erbabı naibler yetiştirmek amacıyla 1855 yılında Muallimhane-i Nüvvab adıyla bir medrese kuruldu. 1883 yılına kadar yaklaşık otuz yıl hususi kadılık mektebi olarak hizmet veren Muallimhane-i Nüvvab'da kişizadeler için de imtihansız kayıt yapılan bir zadegân sınıfı açıldı. Anlaşıldığı üzere modern devletin tesis sürecinde kişizadelerin ayrıcalıklı olma durumları modern usulle eğitim veren mekteplerde de devam etti.[8]

II. Abdülhamid devrinde cami dersleri belli bir prosedüre bağlanarak imtihanda başarılı olanlar dört yıl dersiamlık yaptıktan sonra İstanbul Müderrisliği ruusu ile taltif edilmeleri müesses bir nizam oldu. II. Abdülhamid devrinde de İstanbul Müderrisliği ruusu sınavsız ve dört yıllık hizmet mecburiyeti olmadan ihsan-ı şahane olarak kişizadelere tahsis edildi ve geleneksel sistemin nizamı olan

---

7. Yurdakul, *İktidarın Ruhu...*, 53-76; *Osmanlı İlmiye Merkez Teşkilatı'nda Reform (1826-1876)* (İstanbul, 2017), 233-237; *Şeyhülislam Arzları ve Padişah İradeleri (1845-1878)* (Ankara, 2017), 25-33; "Gelenek ve Değişim Sürecinde Tanzimat Devri Şeyhülislamları", *Sultan Abdülmecid ve Dönemi* (İstanbul, 2015), 316-327; "İlmiye Zadegânının (Beşik Uleması) Atama İmtiyazı ve II. Meşrutiyet'teki Değişimi," *Sultan V. Mehmed Reşad ve Dönemi* (İstanbul, 2018), 172-183.

8. Yurdakul, "III. Selim'in İlmiye Islahatı Programı ve Tatbikatı", *Nizam-ı Kadim'den Nizam-ı Cedid'e III. Selim Dönemi*, ed. Seyfi Kenan (İstanbul, 2010), 105-128; *İktidarın Ruhu*, 90-91; *Osmanlı İlmiye Merkez Teşkilatı'nda Reform*, 202-208; "Mekteb-i Nüvvab", *DİA*, c. Ek 2, 2016, 242-243.

üçte bir kota imtiyazı devam etti. Nitekim Vakanüvis Lütfi Efendi'nin torunu Mehmed Ali Efendi zadegân kotasından imtihana girmeden ve dört yıl hizmet etmeden İstanbul müderrisliği ruusu aldı. Şeyhülislam Musa Kazım Efendi, Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, İskilipli Atıf Efendi ve Elmalılı Mahmud Hamdi Yazır ise imtihan ve dört yıl hizmetten sonra İstanbul müderrisliği ruusu hakkını kazandı. II. Meşrutiyet devrinde ise kişizadelere tanınan bu imtiyazlar fiili olarak uygulanmayarak ilga edildi.[9] Anlaşıldığı üzere geleneksel düzende kişizadelik üzerine bina edilen müesses nizamın imtiyazlı ulema çocukları, modern devletin tesis sürecinde de bu ayrıcalıklarını farklı renk ve tonlarda devam ettirdi.

Osmanlı geleneksel sisteminde ulema kadar olmasa da belli bir imtiyaza sahip paşazadeler de modern devletin tesis sürecinde bir takım imtiyazlarını korudu. Nitekim ordunun subay ihtiyacının karşılanması amacıyla 1 Temmuz 1835'te Harbiye Mektebi açıldı. Harbiye Mektebi ile Kuleli Askeri İdadisi'nde paşazadelere imtihansız kabul edilecekleri zadegân sınıfları tahsis edildi. Öyle ki bu paşazadeler padişah iradesiyle mektebe sınavsız kabul edilir, özel bir sınıfta eğitim alır, kariyer basamaklarını hızla çıkardı. Dolayısıyla Harbiye Mektebi ve Kuleli Askeri İdadisi'nde eğitim gören paşazadeler, Tanzimat ve II. Abdülhamid devrinde de iktidar ve iktidarın nimetlerinden pay almaya devam etti. Harbiye Mektebi'nde zadegân için hususi bir sınıf açıldığı yıl Yemen, Hicaz ve Trablusgarb gibi uzak ve Arap nüfusun meskûn olduğu yerlerden eşraf ve hanedanzadeler İstanbul'a getirildi. Bu zadegân da Harbiye Mektebi'nde üç yıl okuduktan sonra piyade ve süvari mülazim-i saniliği ve fahri yaverlik payeleri verildi.[10] Mevcut müesses nizamın sürdürülebilmesi ve meşruiyeti için de bir derecelendirme ve paylaşım zaruriydi.

Osmanlı müesses nizamının bir parçası olan beşik ulemalığı, ilmiye sınıfının tayin ve terfilerinde bazı usulsüzlüklerin nedenlerinden biri olsa bile entelektüel bir sınıf ve muhit oluşturmak bakımından devri için çağdaş bir yöntemdi. Zadegân grupları, genel itibariyle entelektüel çevreyi ve maddi birikimi temsil ederdi. Nitekim II. Abdülhamid'e sunulan 7 Eylül 1898 tarihli bir layihada Muhammed Ubeydullah, "Devlet işleri ve icraatının denetiminin halkın seçtiği temsilcilerden mürekkep bir meclise verilmesini 'hükmü yüksekten alçağa indirmek yani avamı havassın üzerine çıkarmak', başka bir ifadeyle 'sözü ayağa düşürmek' ve 'işin altını üstüne getirmek' olarak yorumladı. Bu yüzden de II. Abdülhamid idaresinde 'idrak ve malumat' sahibi seçkin tabakanın memur olarak istihdam edildiğini ifade etti. Öyle ki meclis usulü 'efendiyi uşak ve cahili efendi yapmak demekti'. Dolayısıyla Meclis-i Mebusan usulünden bir fayda ummanın akıl işi olmayacağını ve

9. Yurdakul, *İktidarın Ruhu*, 91-96; Yurdakul, "II. Abdülhamid Devri'nde Ulemazadenin Dersiamlık ve İstanbul Müderrisliği Ruusu Sınavından Muafiyeti ve Kota İmtiyazı", *Sahn-ı Seman'dan Darülfünun'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Hayatı* (İstanbul, 2021), 73-77.

10. Yurdakul, *İktidarın Ruhu*, 81-90.

en iyi idari düzenin II. Abdülhamid'in mevcut idaresi olduğunu iddia etti."[11] Bu yaklaşım, kişizade kavramının ve pratiğinin de ruhunu yansıtmaktaydı.

II. Meşrutiyet devrinde İttihad ve Terakki iktidarında Osmanlı geleneksel düzeninde kişizade imtiyazları uygulamayarak kaldırıldı. Geleneksel eski rejiminin ruhunda var olan imtiyazlılık hâline karşılık, yeni rejimin esasını oluşturan sihirli sözler adalet ve eşitlikti. Osmanlı geleneksel düzenin kişizadelere sağladığı imtiyazın aksine Meşrutiyet devrinin hürriyet düşüncesi "adalet ve müsavat" kavramlarının ruhuna uygun olarak pratiğe geçirildi. II. Meşrutiyet devri müelliflerinden Mehmed Kadri, şehzadelerin de diğer vatan evladıyla aynı mekteplere gitmesinin, sade bir yaşama alışmasının, tahsisatlarının kesilerek kendi kazançlarını temin edecek bir işte çalışmalarının önemine dikkat çekti. Mehmed Kadri hem sistemin imtiyazlılık halini tarif ve tavsif etti hem de toplumsal bir tepkinin ifadesi olarak eleştirilerini sıraladı. Nitekim "'Zadegân-ı ilmiye güruhunun beşikteki çocuklarına varıncaya kadar rütbe tevcihi, maaş tahsisi usul-ı meri'yyedendir. Bu da şer'-i şerife muvafık mıdır? Kırk sene mütemadiyen tederrüs ve tedrisle meşgul hademe-i diniyyeye bu cihetten gadr olmuyor mu? Millet meclisinde Müslümanlar gibi Hıristiyanlar da bu haksızlığa mu'teriz olur, ref'ine çalışır. Millet meclisinin içtimaı caiz değilse şeyhülislam efendiyle avanesi bu gibi dertlere bir deva bulsunlar' şeklinde eleştirdi."[12] Bu yaklaşım ise Ubeydullah'ın aksine kişizadelik kavramının barındırdığı tüm imtiyaz ve ayrıcalıklara tepkinin en açık ifadesiydi. Peki, her türlü imtiyazın kaldırıldığı II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet devrinde kişizadelik imtiyazları gerçekten de tarih sahnesinden silindi mi? Yoksa kişizade kavramı ve imtiyazları farklı bir renk ve tonda varlığını sürdürdü mü?

İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin 1908, 1909, 1910 ve 1911'deki ilk dört kongresi Selanik'te gizli olarak toplandı ve merkez komite üyeleri kamuoyuna açıklanmadı. İttihad ve Terakki Cemiyeti bir yandan kişizade imtiyazlarını tasfiye ederken diğer yandan da kendi tabanıyla iktidarı ve iktidarın nimetlerini paylaştı. Muhalifler ise cemiyetin iktidarı ve iktidarın nimetlerini kendi üyeleri arasında paylaştırmasını tasavvufi bir kavramla hicvetti. Osmanlı geleneksel sisteminde kişizadelik imtiyazına karşı toplumsal tepkinin bir ifadesi olan beşik ulemalığına mukabil II. Meşrutiyet devrinin imtiyazlılarına "ricâl-i gayb" dendi. Şöyle ki üst düzey devlet adamlarına "ricâl-i devlet", üst düzey ilmiye mensuplarına "rical-i ilmiye", Allah adına dünyayı tanzim eden üçler, yediler ve kırklar gibi gaybi güçlere ise "Ricalüllah" veya "ricâlü'l-gayb" denirdi. I. Dünya Savaşı sonrasında İttihad ve Terakki iktidarı son buldu (1918). Dolayısıyla kişizadelik yerine zümre/parti imtiyazına toplumsal bir tepkinin ifadesi olan ricalü'l-gayb kavramı da tarihteki yerini aldı.

---

11. Yurdakul, *İktidarın Ruhu*, 49-50.
12. Yurdakul, *İktidarın Ruhu*, 106-112.

1950'lerde başlayan **köyden şehre** göçün neticesinde merkez-çevre, kentli-köylü ve iktidar-muhalefet **mücadelesi** yeni bir hal aldı. 1990'lı yıllarda icat edilen beyaz Türkler kavramı, sosyal **çevreyi**, şehirli ve kırsal yaşamın giyim kuşam, yeme içme ve diğer kültürel farklılıklarını da ifade için kullanıldı. Beyaz Türk kavramıyla ifade edilen toplumsal tabaka, batılı değerleri önceleyip gelenekseli ve doğulu değerleri küçümseyen bir yaklaşımın sahibi olarak yorumlandı. İttihad ve Terraki Partisi için üretilen rical-i gayb kavramına mukabil "küçük mutlu azınlık" ve "elitler" de cumhuriyet devri tek parti iktidarı ve çevrelerine karşı bir tepkinin ifadesi olarak kullanıldı. Bu kavramlar üzerinden yürüyen tartışma bir yandan imtiyazlılık diğer yandan da merkez-çevre, eski-yeni, iktidar-muhalefet mücadelesiydi. Amerika'da beyaz-siyah etnik ayrımından mülhem beyaz ifadesi, Türkiye'de sosyal bir çevre ve tabakaya karşılık olarak kullanıldı; dolayısıyla beyaz kavramının içinde saklı bir imtiyazlılık ve eşitsizlik iması da vardı. Kişizadelik yerine ikame edilen daha sistemli bu zümre imtiyazı da 1950'li yıllardan sonra büyük oranda tarih sahnesinden çekildi.

Öte yandan cumhuriyetin ilanından sonra yeni rejime sıcak bakmayan geniş bir kırsal kesim vardı. Eğitim imkânları ve servet birikimleri sınırlıydı. 1950'li yıllardan sonra bu çevreye mensup geniş bir kitle yoğun olarak şehre göçtü; modern cumhuriyet okullarında eğitim gördü, esnaf ve tüccar olarak zenginleşti. Yeni rejimle uzlaşan bu zümre, hem iktidarı hem de iktidarın nimetlerinin paylaşımına ortak oldu. Dolayısıyla Batı'da olduğu gibi kırsaldan şehre göçle birlikte filizlenen Türkiye küçük burjuvazisi iktidarı ve onun nimetlerinin paylaşılacağı yeni bir siyasi ve ekonomik güce kavuştu.[13] Bu yeni dönemde de kişizadelik bağlamında yeni bir renk ve tonda küçük burjuvazinin imtiyazları toplumun bir kesimi tarafından eleştirildi.

1961 Anayasası ile Türkiye Büyük Millet Meclisi, Millet Meclisi ve Cumhuriyet Senatosu şeklinde ikili bir yapıya dönüştü. 1980 darbesine kadar varlığını sürdüren Cumhuriyet Senatosu 150 üyeden oluşmaktaydı ve %90'ı halk, %10'u ise cumhurbaşkanı tarafından seçilirdi. 1960 darbesini yapan Milli Birlik Komitesi üyeleri ile eski cumhurbaşkanları senatonun doğal üyesi oldu. Cumhuriyet senatörü olmak için 40 yaşını doldurma ve yükseköğrenim görme şartı vardı. Yasama ve denetim konusunda ise Millet Meclisi daha etkindi. 1982 Anayasası ile tek meclisli sisteme yeniden dönüldü.[14]

Cumhuriyet senatörlüğü için yükseköğretim mezunu olmak şartı nedeniyle halk bu meclisi "okumuşlar meclisi" olarak isimlendirdi ve bu isim yaygın şekil-

13. Yurdakul, *İktidarın Ruhu*, 122-126.

14. Fahri Çoker, *Türk Parlamento Tarihi-Cumhuriyet Senatosu Üyelerinin Özgeçmişleri*, c. 1 (Türkiye Büyük Millet Meclisi Vakfı Yayınları nr. 16), I-VIII.

de kullanıldı. Devlet tarafından imal edilen ve üstünde "Cumhuriyet Senatosu" ifadesi ve amblemi bulunan sigaralardan senatörlerin ayni olarak tahsisatı vardı, dolayısıyla cumhuriyet devrinin okumuşları da senatör olma hakkı bakımından diğer zümrelere nazaran imtiyazlıydı. Üstelik adlarına üretilen ve ayni olarak tahsis edilen sigaraları vardı. Bu da hem seçilme ve atanma hem de tahsisat bakımından kişizade imtiyazlarının farklı bir renk ve tonda izdüşümüydü. Bugün de yaklaşık bir yıl milletvekilliği yapan kişilerin emeklilik elde etmesi, kamuda istihdam edilen diğer çalışanlar bakımından bir zümrenin diğerlerine nazaran imtiyazını ifade etmektedir. Osmanlı geleneğindeki arpalık uygulamasına benzer şekilde bugün de alın teri olmadan elde edilen gelirler siyaset dilinde arpalık olarak ifade edilir.

Türkiye'de iktidar ve muhalefetin tamamına yakını küçük burjuvazi olarak ifade ettiğim çevreden geldi ve farklı söylemlerine rağmen benzer davranış kalıpları sergiledi. Geleneksel düzendeki kişizadeler gibi bu zümrelerin çocukları da babaları sayesinde özel hocalardan ders aldı ve sıradan vatandaşın çocuklarının yarı puanına özel üniversitelerde okuma imkânı buldu. Mezuniyetlerinde ikisi de aynı mesleği yapabilme meşruiyeti olan birbirine denk diplomalar aldı. Kamuda istihdam ile tayin ve terfilerde ise zaman zaman modern devletin esası ve profesyonelleşmenin gereği olan sınav sistemi bir şekilde delinerek parti ve zümre imtiyazı varlığını sürdürdü.

SONUÇ

Kişizade kavramı, geleneksel Doğu ve Batı dünyasında Tanrı'nın oğlu, halifesi veya gölgesi şeklinde bir metafor üzerinden hakanın veya padişahın hanedanının iktidar meşruiyeti için kullanıldı. Padişahın iktidarı ve nimetlerini paylaştığı ulemazade ve paşazade çevresi de imtiyazlı olma hakkını kişizadelik konumundan aldı. Esasen geleneksel dünyanın müesses nizamı buydu ve devri için çağdaş bir uygulamaydı. Meşruiyetini tanrısal bir ihsana bağlamış olan padişahın ve hanedanının iktidarı ve iktidarın nimetlerini yüksek kültüre dair eğitim, bilgi ve görgüsünü yaşadığı konak ve aile çevresinden alan böyle seçkin bir zümreyle paylaşması da doğaldı. Geleneksel devlet ve toplum düzeni yerine ikame edilen modern devlet ve toplum düzeninin esası bürokratikleşme, uzmanlaşma ve demokratikleşme oldu. Değişen düzene rağmen değişmeyen zihniyet ve kişizade kavramının taşıdığı ayrıcalık ve imtiyaz, yeni devrin iktidarlarının ruhunda da zümre ve parti imtiyazı olarak varlığını yeni renk ve tonlarda sürdürdü. Diğer yandan da demokrasi ve olokrasi kavramları ile okumuş ve genel seçmen üzerinden ayrı bir tartışma cılız da olsa sistem eleştirisi ve seçkinci bir yaklaşımın ürünü olarak devam etmektedir.

KAYNAKÇA

Afyoncu, Erhan, "Müteferrika", *DİA*, c. 32, s. 183-185.

Buzpınar, Tufan, *Hilafet ve Saltanat*, İstanbul 2016, s. 48-49, 66, 138.

Çoker, Fahri, *Türk Parlamento Tarihi – Cumhuriyet Senatosu Üyelerinin Özgeçmişleri*, c. 1, Türkiye Büyük Millet Meclisi Vakfı Yayınları nr. 16, s. I-VIII.

https://www.arkeolojikhaber.com/haber-turk-adinin-gectigi-en-eski-metin-ilteris-kutluk-kaganin-yaziti.

Yurdakul, İlhami, "Gelenek ve Değişim Sürecinde Tanzimat Devri Şeyhülislamları", *Sultan Abdülmecid ve Dönemi*, İstanbul 2015, s. 316-327.

Yurdakul, İlhami, "III. Selim'in İlmiye Islahatı Programı ve Tatbikatı", *Nizam-ı Kadim'den Nizam-ı Cedid'e III. Selim Dönemi*, ed. Seyfi Kenan, İstanbul 2010, s. 105-128.

Yurdakul, İlhami, "Mekteb-i Nüvvab", *DİA*, c. Ek 2, 2016, s. 242-243.

Yurdakul, İlhami, "II. Abdülhamid Devri'nde Ulemazadenin Dersiamlık ve İstanbul Müderrisliği Ruusu Sınavından Muafiyeti ve Kota İmtiyazı," *Sahn-ı Seman'dan Darülfünün'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Hayatı*, İstanbul 2021, s. 73-77.

Yurdakul, İlhami, *İktidarın Ruhu, Osmanlıdan Cumhuriyete Kişizade İmtiyazları (Beşik Uleması, Siyaseten Katl, Müsadere)*, İstanbul 2022.

Yurdakul, İlhami, "İlmiye Zadeganının (Beşik Uleması) Atama İmtiyazı ve II. Meşrutiyet'teki Değişimi," *Sultan V. Mehmed Reşad ve Dönemi*, c. 1, İstanbul 2018, s. 172-183.

Yurdakul, İlhami, *Osmanlı İlmiye Merkez Teşkilatı'nda Reform (1826-1876)*, İstanbul 2017.

Yurdakul, İlhami, *Şeyhülislam Arzları ve Padişah İradeleri (1845-1878)*, TÜBA, Ankara 2017.

ÇOCUK VE ÇOCUKLUK KAVRAMI: 16. YÜZYILDAN ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNE KADAR

ALİ ÇAPAR*

* Çankırı Karatekin Üniversitesi Tarih Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. 2017 yılında Arkansas Üniversitesi'nde tamamladığı doktora tezi, "A Portrayal of an Ottoman City and Its Inhabitants: Administration, Society, and Economy in Ottoman Antakya (Antioch), 1750-1840" başlığını taşımakta olup, Osmanlı Antakya'sının yönetim, toplumsal yapısı ve ekonomik işleyişine dair bir inceleme sunmaktadır. Dr. Çapar, Osmanlı Devleti'nin Nusayri/Alevi toplumu ile ilişkileri, geç dönem Osmanlı Suriye'sinde eğitim politikaları, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşanan kıtlık ve depremler, ve Sultan II. Abdülhamid'in çocuk dergilerindeki temsili gibi konular üzerine çeşitli akademik yayınlar kaleme almıştır. Bu çalışmaları, "Islam and Christian-Muslim Relations", "Middle Eastern Studies" ve "Paedagogica Historica" gibi uluslararası alanda saygın dergilerde yayımlanmıştır. Dr. Çapar, akademik konferanslar ve çalıştaylarda aktif olarak yer almakta ve özellikle çocukluk tarihi, Osmanlı Devleti'nde çocuk yaşta evlilikler ile Tanzimat reformlarının azınlıklar üzerindeki etkileri gibi konularda sunumlar yapmıştır. Ayrıca, ERASMUS+ Programı kapsamında Romanya, Ürdün, Filistin ve Azerbaycan'daki çeşitli üniversitelerde dersler vermiştir. Dr. Çapar, Türkçe, İngilizce, Arapça ve Osmanlıca dillerini akıcı bir şekilde kullanmakta, ayrıca Fransızca metinleri orta düzeyde okuyabilmektedir.

GİRİŞ

Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre "bebeklik ve ergenlik arasındaki dönemde bulunan oğlan veya kız", Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından 20 Kasım 1989 tarihinde kabul edilen çocuk haklarına yönelik sözleşmenin birinci maddesine göre ise "çocuğa uygulanabilecek olan kanuna göre daha erken yaşta reşit olma durumu hariç, on sekiz yaşına kadar her insan çocuk sayılır" şeklinde tanımlanan çocuk kavramına, tarihsel süreç içerisinde farklı manalar yüklenmiştir.[1] Günümüz sözlüklerinde ve kanunlarında belirli yaş aralığındaki bireyleri tanımlamak için kullanılan çocuk kavramının anlamı ve içeriği, geçmişte devletin ve toplumun çocuklardan beklentileri ve inşa etmeye çalıştıkları "ideal çocuk" bağlamında değişikliğe uğramıştır. Bu kapsamda, geçmişten günümüze çocukluk sadece biyolojik veya sosyal bir kategori değildir; belirli bir sosyo-tarihsel bağlamda var olan siyasi imgeler tarafından hem şekillendirilen hem de bu imgeleri şekillendiren esnek bir kimlik alanıdır.[2] Çok değişken, bir o kadar da çetrefil ve önemli olan çocuk ve çocukluk kavramlarının nasıl tanımlandığı, neyi nitelediği ve tarihsel süreçteki anlam değişikliği konusu bu eserde tartışmaya açılacaktır.

Çocuk, tarihin her evresinde var olmasına rağmen kültürel, dini, politik veya sosyal etkiler/farklılıklar neticesinde farklı toplumlarda farklı şekilde tanımlanmıştır. Bunun neticesinde çocuk kavramı, toplumların çocuklardan beklentilerine paralel olarak değişen bir olgu olarak karşımıza çıkmıştır. Çocuğun toplumsal bir varlık, çocukluğun toplumsal bir inşa olduğunu düşünen ve bu terimlerin tanımlamasını bu anlayış çerçevesinde yapan sosyologlar ve antropologlar; çocuk ve çocukluk dönemi kavramlarının tanımını Kurân, hadis, tefsir ve fetva mecmuaları çerçevesinde yapan ilahiyatçılar; çocukları biyolojik ve fiziksel gelişimleri çerçevesinde tanımlayan sağlık bilimciler ve biyologlar; aynı tanımı yerel ve uluslararası sözleşmeler, taslaklar veya kanunlar bağlamında yapan hukukçular; onları geçmişteki minyatür, portre ve çeşitli imgeler üzerinden tanımlayan sanat tarihçileri; bireylerin ruhsal gelişimi bağlamında çocuk ve çocukluk tanımlaması yapan psikologlar, çocuk ve çocukluk kavramının hem tarihsel süreçte hem de farklı disiplinlerin odak noktaları, yaklaşımları ve yöntemleri çerçevesinde farklı manalar taşıyacağını bizlere göstermektedir.

Osmanlı Devleti gibi geniş coğrafyalarda hüküm sürmüş, farklı yaşam biçimi, inanış, ırk ve kültürlere ev sahipliği yapmış ve bu süreçte birçok bölgesel ve küresel politik, askeri, sosyal ve kültürel gelişmeleri yakından hissetmiş ve bunlara dair döne-

1. https://sozluk.gov.tr/ erişim tarihi 01.02.2023; https://www.unicef.org/turkiye/%C3%A7ocuk-haklar%C4%Bına-dair-s%C3%B6zle%C5%9Fme erişim tarihi 01.02.2023.

2. Özge Ertem, "The Republic's Children and Their Burdens in 1930s and 1940s Turkey: The Idealized Middle-Class Children as the Future of the Nation and the Image of "Poor" Children in Children's Periodicals" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2005), 177.

min şartlarına uygun hamleler yapmış bir devlette çocuklara farklı koşullarda farklı sorumluluklar yüklenmiş, bu sorumluluklar üzerinden çocukluğun sınırları belirlenmiş ve bu sınırlar üzerinden de çocuk kavramının manası şekillenmiştir. Bu çalışmada öncelikle İslâm ve ortaçağ Avrupa metinlerinde çocukluk kavramı ele alınmıştır. Sonrasında klasik dönem Osmanlı metinlerinde çocuk kavramı ve ortaçağ İslâmî metin ve geleneklerin bu kaynaklardaki çocuk kavramının tanımına etkisi tartışılmıştır. Söz konusu bölümden sonra, 19. yüzyıl hukuk belgelerinde çocuk tanımı ve çocukluk algısı incelenmiştir. Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kamusal bir objeye dönüşen, davranış ve düşünce yapısıyla rejimlere itaatkâr olması beklenen ve devletin geleceği olan olarak düşünülen çocukların devlet ve toplum tarafından inşa süreci ve bu süreçte çocuk kavramının anlamsal değişimi ortaya konmuştur. Böylece, çocuk kavramının anlamındaki değişim, devletin ve toplumun çocuklara yüklediği vazifeler ve beklentiler çerçevesinde değerlendirmiştir.

Bu çalışmada, incelenen çocuk ve çocukluk kavramlarının tarihsel süreçteki serüveni basitçe eleştirel bir filolojik çalışma olarak inşa edilmemiştir. Bunun yerine, tarihsel dönemlendirme ve dönemin kaynakları temelinde bu kavramlara tarihselleştirilmiş bir yaklaşım getirmeye çalışılmıştır. Çocuk ve çocukluk kavramları toplumsal ve resmi söylem içinde incelenerek, bu kavramların dil ile gerçeklik arasındaki karşılıklı ilişkisi incelenmiştir. Özellikle toplumun bir ferdi olan çocuk ve onların tarihsel süreçteki deneyimleri ve onlardan beklentiler neticesinde şekillenen çocuk ve çocukluk kavramlarının tarihinin sosyal ve kültürel tarihle ilişkilendirilmesi ve etimolojiden daha fazlasını ifade etmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu bölümde, tarihsel süreç içerisinde çocuk kavramının izini sürebilmek için farklı disiplinlere ait kaynaklar kullanılmıştır. Bu kaynakların başında kanunnameler, fetvalar, ahlak kitapları, terbiye kitapları, çocuk gazete ve dergileri, ders kitapları ve hukuki düzenlemeleri içeren kanun ve kararnameler gelmektedir. Bu çalışmayı meydana getirmek için incelenen eserler maalesef genellikle orta ve üst sınıf şehirli Müslüman nüfusun erkek çocuklarına yönelik yazıldığı veya onlar hakkında bilgi verdiği için, metinde tartışılacak "çocuk kavramı" bazı durumlar hariç kırsalda yaşayan, gayrimüslim çocuklara veya kız çocuklarına yönelik bir genelleme içermeyecektir.

KURAN VE ORTAÇAĞ İSLAMİ METİNLERİNDE ÇOCUĞUN TANIMI: "SAGĪR"

İslâm hukukunda doğumla başlayan ve buluğa erişinceye kadar devam eden sürece çocukluk, bu süreçteki bireylere de çocuk denmektedir. Arapçada çocukları tanımlamak için "tıfl, sabiyya, veled ve gulam" kelimeleri kullanılmaktadır. Kurân-ı Kerim, hadis derlemeleri ve fıkıh kitaplarında çocukla ilgili meseleler tartışılırken,

ayrıca "çocuk" manasına gelen "ibn, kasir, veled, gulam, sagîr, zürriyyet, hafede, ehl, âl, yetim, rebaib" kelimeleri de geçer.[3] Bu ifadeler genellikle bedensel ve zihinsel gelişimini tamamlamamış bireyleri tanımlamak için kullanılmıştır. Ergenlik çağına kadar çocukların cezai ehliyetinin olmadığı ve dini açıdan sorumluluklarının başlamadığını ifade eder.

İslâm alimlerinin yazdığı eserler ve hadis derlemeleri buluğa erme yaşı üzerinden çocukluk döneminin hangi periyodu kapsadığını ortaya koymuş, ardından çocukluk dönemini de kendi içerisinde alt kategorilere ayırmıştır. Çocukluk dönemini alt kategorileri tanımlamak için "gayri mümeyyiz" (doğumdan temyiz çağına) ve "mümeyyiz" (temyizden ergenlik çağına kadar) terimleri kullanılmıştır. Gayri mümeyyiz döneminde, erkek çocukların genellikle yedi ve dokuz yaşına kadar, kız çocukların dokuz ile on bir yaşları arasına kadar annelerinin bakım ve gözetiminde kalması teşvik edilmektedir. Mümeyyiz kavramı genellikle çocukların temel düzeyde iyi ile kötü arasındaki ayrımı yapabildiği dönem için kullanılmıştır.

Erken İslâm dönemi hakkında bilgiler sunan hadis ve fıkıh derlemelerinin çocuklar üzerine sunduğu diğer bir önemli bilgi, ailelerin gayrı mümeyyiz dönemindeki ve mümeyyiz dönemindeki çocuklara karşı ne tür sorumluluklarının olduğudur. Çocukların ayrı bir ilgi ve davranışa ihtiyacı olan bireyler olduğu vurgusu hadis kitaplarının konuları içerisine girmiştir. Çocuklar arasında adaletin gözetilmesi, onlara şefkat gösterilmesi ve belirli bir yaşa kadar yaptıkları eylemlerden sorumlu tutulamayacakları Buhari, Ebu Davud ve Tirmizi gibi muhaddis, fakih ve hadis hafızlarının eserlerine yansımıştır. Özellikle çocukluk döneminin erken safhalarında çocukların masum ve saf bir karaktere sahip olması sebebiyle boşanma sonrasında temyiz yaşına kadar annenin yanında kalmasının çocuk adına daha faydalı olacağına dair birçok hadis vardır.[4] Müslüman anne ve babaların veya çocuktan sorumlu olan vasinin en temel sorumlulukları arasında çocuklara edepli yetiştirilmeleri için gerekli olan Kurân ve Arapçanın, ayrıca büyüklere saygı ve terbiye kurallarının öğretilmesi ve dini kural ve pratiklerin benimsetilmesi yer almaktadır. 16. yüzyılda yaşayan Münavi'nin aktardığı hadise göre, çocuğun babası üzerindeki haklarından biri de ismini ve edebini güzel kılmasıdır.[5] Ayrıca çocuğun meslek edinme, eğitim görme, sanat ve atıcılık öğrenme ve buluğa erdiğinde de evlendirilme gibi haklarının olduğu dile getirilmiştir.[6]

---

3. Hayati Hökelekli, "Çocuk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/cocuk#1 (22.09.2022).

4. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. 2 (Kahire, 1313), 182; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-evṭâr şerḥu Münteḳa'l-aḫbâr min eḥâdîṯi seyyidi'l-aḫyâr*, c. 6 (Kahire, 1391), 369-370.

5. Muhammed Abdürraûf Münâvî, *Feyżü'l-ḳadîr şerḥu'l-Câmi'i'ṣ-ṣaġîr*, c. 3 (Beyrut, 1391/1972), 394.

6. İbrahim Canan, "İslâm'da Çocuk Hakları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 1 (Haziran 1995): 7-22.

İslâm anlayışında çocuklar, bedensel ve zihinsel gelişimlerini tam olarak tamamlayamadıkları için belirli bir yaşa kadar korunması gereken bireyler olarak görülmüş ve çocukluk dönemi boyunca korunmaları, eğitilmeleri ve ahlaklı bireyler olarak yetiştirilmeleri ailenin sorumluluğuna verilmiştir. Özellikle Tahrim Suresi'nin 6. ayetindeki "Ey iman edenler! Kendinizi ve çocuğunuzu, yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennem ateşinden koruyun" ifadesi, ailelerin özellikle belirli bir yaşa kadar çocuklarının davranışlarından sorumlu olduğu görüşünü vurgulamaktadır.[7] İslâm anlayışında çocuğun Allah'ın bir lütfu olarak görülmesi sebebiyle çocuk sahibi olmak hem insan ırkının devamını sağlaması hem de İslâm toplumunu sayıca genişletmesi sebebiyle peygamberimiz ve İslâm âlimleri tarafından teşvik edilmiştir. Bu hususta en önemli hadis Hz. Peygamber'in "Evlenin, çocuk sahibi olun; ben kıyamet gününde ümmetimin çokluğu ile iftihar edeceğim" mealindeki hadisidir.[8] İslâm öncesi Arap dünyasındaki kabilelerin çocuklara yönelik tutumuna karşın, Kurân-ı Kerim ve peygamberimiz bu konuda özel bir hassasiyet geliştirerek çocuğun babasının şahsi malı gibi görülmesinin yanlışlığını ortaya koymuş, çocukların saf ve masum bireyler olduğunu ve bazı haklarının bulunduğunu vurgulamış ve hem bedenlerinin hem de haklarının ve mallarının korunması için birçok kural geliştirmiştir.[9]

Genel hatlarıyla incelendiğinde, İslâmiyet'in erken dönemlerinde çocuklarla ilgili bilgilerin önemli bir kısmını hadis ve fıkıh derlemeleri ile fetva mecmualarından elde etmekteyiz. Bu eserler bağlamında değerlendirildiğinde İslâmî anlayışa göre "çocukluk", ergenlik öncesini ifade eden bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak toplumsal beklentiler ve tavırlar üzerinden bir tanımlama yapıldığında "çocuk", saf bir temizliğe sahip olan, günahsız bir şekilde dünyaya intikal eden, başta anne baba ve sosyal ve kültürel faktörlerin şekillendirdiği, ailesi tarafından temel sorumlulukları üstlenilen, özellikle gayri-mümeyyiz döneminde korunmaya ve ilgiye muhtaç olan birey olarak tanımlanabilir. İlerleyen dönemlerde yazılacak olan pendnameler, disiplin ve ahlak kitapları, erken İslâm dönemindeki uygulamaları temeline koyacaktır; bu sebeple erken İslâm dönemi çocuklar ve ailelerin çocuklarına yönelik tutumları ve sorumlulukları hakkında bilgiler veren eserler sadece dönemin değil, sonraki dönemlerde çocuk-aile ilişkilerinin ve çocukluk algısının kaynağını oluşturacaktır.

7. Et-Tahrim, 66/6.
8. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 72.
9. Avner Giladi, "Saghir", *Encylopedia of Islam*, c. 8 (Leiden: E.J. Brill, 1995), 821-824.

İslâm'da çocuğun doğuştan masum ve günahsız kabul edilmesinin aksine, erken Hıristiyanlık düşüncesinde çocukluk, kötülük ve günaha eğilim duyulan bir dönem olarak sunulmuş ve "ilk günah" inanışı sebebiyle çocuklara farklı yaklaşılmıştır. İlk günah öğretisine göre bebeğin veya çocuğun yaratıcıyla bağının güçlenmesi için "arınması" gerekmektedir. Arınmanın tam olarak gerçekleşmesi için de din temelli bir eğitim alarak inancının temel kural ve kaidelerini öğrenmesi, sonrasında ise davranışlarından sorumlu olması gerekmektedir.[10] Bu dönemdeki çocukluk kavramının içeriğini belirleyen toplumdaki çocuk algısı üzerine farkındalık yaratan Ariès'in kitabı, ortaçağ toplumlarında çocukluk fikrinin var olmadığını iddia etmekteydi. Ariès'e göre, ortaçağ toplumunda çocukluk fikri yoktu. Bu, çocukların ihmal edildiğini, terk edildiğini veya hor görüldüğünü göstermez. Çocukluk fikri, çocuklara duyulan sevgiyle karıştırılmamalıdır, zira çocukluğun özel doğasına, çocuğu yetişkinden, hatta genç yetişkinden ayıran o özel doğaya ilişkin bir farkındalığa tekabül eder. Ortaçağ toplumunda bu farkındalık eksikti.[11]

Rönesans'ın, hümanist düşüncenin, romantizm akımının ve sanayileşme sürecinin etkisinde çocuk kavramının Batı'da önem kazanması, bu kavramın önemsenemsi ve anlamlandırılmaya çalışılmasını da beraberinde getirmiştir. Bu süreç, çocuk ve çocukluk kavramlarının toplum zihnindeki anlamını değiştirmiş ve bu kavramlar kendine has karakteristikleri olan masum ve korunmaya muhtaç kişileri tanımlamak için kullanılmıştır. Ortaçağın son evrelerinde çocukluk bir kategori olarak kabul edilmiş, önceki dönemlerden daha fazla ilgi görmüştür; çocuk eğitimi konusu gündeme gelmiş, aile ile çocuklar arasında duygusal

10. Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yay., 2010), 34-36.

11. Philippe Ariès, *Centuries of Childhood* (New York: Alfred A. Knopf, 1962), 128. Ortaçağda toplumların çocukluktan habersiz olduğu ve çocukları yetişkinlerden ayıracak kriterlerin olmadığı iddialarına cevaben birçok Amerikalı ve Avrupalı tarihçi, ortaçağ ve modern toplumlarda çocukluk kavramı ve çocukluk tarihiyle ilgili çok sayıda bilimsel çalışma gerçekleştirmiştir. Bu noktada, Ariès'in kitabının en önemli katkısı, çocukluk konsepti üzerine farkındalık yaratması ve çocukluk konseptini tarihselleştirmesidir. Ariès'in iddiasını yeniden değerlendiren eserlerin bazıları: Irene Q. Brown, "Philippe Ariès on Education and Society in Seventeenth- and Eighteenth-Century France", *History of Education Quarterly* 7, sy. 3 (1967): 357-68. https://doi.org/10.2307/367178; Colin Heywood, "Centuries of Childhood: An Anniversary-and an Epitaph?", *The Journal of the History of Childhood and Youth* 3, sy. 3 (2010): 341-365. doi:10.1353/hcy.2010.0000; Adrian Wilson, "The Infancy of the History of Childhood: An Appraisal of Philippe Ariès", *History and Theory* 19, sy. 2 (1980): 132-53. https://doi.org/10.2307/2504795. Ariès'in iddiasını kabul etmeyen eserler için bkz. Linda A. Pollock, *Forgotten children: Parent–child relations from 1500 to 1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Nicholas Orme, *Medieval Children* (New Haven: Yale University Press, 2001); Shahar Shulamith, *Childhood in the Middle Ages* (New York: Routledge, 1990). Ariès'in iddiası ve uyguladığı yöntem ve metodu eleştiren bazı eserler için bkz. Jane Eva Baxter, Shauna Vey, Erin Halstad McGuire, Suzanne Conway ve Deborah E. Blom, "Reflections on İnterdisciplinarity in the Study of Childhood in the Past", *Childhood in the Past* 10, sy. 1 (2017): 57-71.

ilişkilerin olduğu konuları işlenmeye başlamıştır. Bu süreçteki çocuk ve çocukluk kavramının değişimi sürecinde düşünürlerinde etkisi olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Özellikle Locke ve Rousseau'nun çocuklar hakkındaki fikirleri, bazı kesimlerin çocuklara karşı yaklaşımlarını etkilemiş ve dolayısıyla çocukluk kavramının içeriğinin de değişmesine sebebiyet vermiştir. 17. yüzyılın sonlarında John Locke, çocukların ilk günah tarafından yozlaştırılmak şöyle dursun, aslında boş sayfalar olduklarını ve dikkatli eğitim yoluyla gelişebileceklerini savunmuştur.[12] John Locke (1632-1704) ve Jean Jacques Rousseau'nun (1712-1778) çocuklar üzerine yazdığı eserler Hıristiyanlığın "doğuştan günahkârlık öğretisi"nin yerini "doğuştan masum olma" anlayışına bırakması sürecinde etkili olmuştur. Sonraki süreçte birçok Aydınlanma düşünürü, özellikle Jean-Jacques Rousseau, çocuklara verdiği zarar nedeniyle geleneksel Hıristiyanlığı eleştirmiş ve çocuğun okulda eğitimi, bireyselliği, masumiyeti ve özel yaklaşım ve davranışa ihtiyacını savunmuştur. Bu yaklaşım değişikliği, çocuk ve çocukluk kavramlarının manasında da değişiklikler meydana getirmiştir. Tabii burada bu eserlerin düşünsel altyapısını oluşturan sosyoekonomik ve kültürel gelişmelerin mutlaka değerlendirilmesi gerekmektedir.

17. yüzyıl sonrasında sanayi devrimini takiben ekonominin tarımdan sanayiye kayması ve ekonomik refahın artması, artan refah sonucunda orta sınıfın gelişmesi, bu refah ortamında aile yapısının ve ilişkilerinin değişmesi, modern merkezi devletlerin gelişimi ve neticesinde okullaşmanın artması ve son olarak Fransız Devrimi sonrasında ortaya çıkan "yurttaş çocuk" algısı Avrupa'da ortaya çıkan modern çocukluk algısının sebeplerinden birkaçıdır. Bu dönemde çocuk kavramı hassas, narin, kırılgan, özel ihtiyaç ve davranışlara muhtaç bireyleri tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır.

16. YÜZYIL İLE ERKEN 20. YÜZYIL ARASINDAKİ OSMANLI HUKUK BELGELERİ VE AHLAK KİTAPLARINDA ÇOCUK VE ÇOCUKLUK KAVRAMI

19. yüzyıl öncesi Osmanlı metinleri arasında çocuk kavramı ve çocukluk dönemine dair bilgi sunan kaynaklardan bazıları fetvalar, kanunnameler, mahkeme kayıtları ve ahlak ve nasihat kitaplarıdır. Osmanlı klasik dönem aile hukukunun oluşum ve gelişim sürecinde, Osmanlı ailesiyle ilgili gelenek ve göreneklerin temelinde İslâm aile hukuku ve pratikleri yatmaktadır. Erken modern Osmanlı toplumunda ço-

12. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding, and other Philosophical Writings*, ed. Peter H. Nidditch (Londra: Clarendon Press, 1690/1979), 104.

cuklar ve genel hatlarıyla çocukluk döneminin farklı safhaları, çocukların yetişkin dünyasında iyi birer birey hali gelmesi, gerçek hayatta başarı elde etmesi ve toplu-ma uyum sağlaması için bir hazırlık aşaması olarak kabul edilmiştir.

Osmanlı klasik dönem metinlerinde "çocuk" mukabilinde birçok kelime kullanılmıştır; bunların önemli bir kısmının Arapça, bazıların da Farsça kökenli olduğu tespit edilmiştir. Farklı kökenlerden gelen bu kelimelerin ortak özelliği bu-luğa erişmemiş bireyleri, çocukluk döneminin farklı safhalarını ve bu safhalardaki bireyleri ifade etmeleridir.

19. yüzyıl öncesi hukuk belgelerinde çocukları nitelemek için en sık kulla-nılan terimler "sagīr" ve "sagīre"dir. *Kâmûs-ı Türkî*'de, "sagīr" kelimesi "buluğa er-memiş ve vasiye muhtaç çocuk" şeklinde ifade edilmiştir.[13] Bunun dışında "çocuk" mukabilinde kullanılan terimlerden bazıları "tıfl" (küçük çocuk, sabi), "sabi" (baliğ olmamış erkek çocuk, sinn-i buluğa varmamış erkek çocuk, sinn-i buluğa varma-mış oğlan),[14] "sabiyye" (buluğa ermemiş kız çocuğu),[15] "pişer", "duhter" (kız, keri-me)[16] ve "oğlancık" (küçük erkek çocuğu)[17] şeklindedir.

Dönemin kaynaklarında, çocukluk döneminin farklı safhalarındaki birey-leri tanımlamak için çeşitli terimler kullanılmıştır. Örneğin yedi yaş ve buluğ yaşı arasındaki çocukları nitelemek için "mürahık ve mürahıke", "mümeyyiz ve mü-meyyize", "emred" ve "şabb-ı emred" terimleri kullanılmıştır.[18] Nihat Dalgın'a göre, fıkıh terimi olarak mürahik, ergenlik (buluğ) çağının alt ve üst yaş sınırları ara-sında bulunup henüz kendisinde tabii buluğ belirtileri görülmeyen kimseyi ifade eder.[19] Çocukluk döneminin genellikle üst sınırına yakın dönemi ifade eden "mü-meyyiz", *Kâmûs-ı Türkî*'de "tefrik ve temyiz eden, iyiyi kötüden ve doğruyu eğriden fark eden" şeklinde tanımlanmıştır.[20] Fıkıh terimi olarak "mümeyyiz", temyiz kud-retine sahip olan kişiyi ifade etmek için kullanılır; bu bireylerin söz ve davranışla-rının sonuçlarının nelere sebebiyet verebileceğini idrak edebilecekleri ve buna göre iradelerini kullanabilme kadrine sahip olma güçleri olduğunu ifade eder.[21] Ergenlik döneminin hemen öncesindeki dönemi ve bu dönemdeki bireyleri ifade etmek için

13. Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, haz. Raşit Gündoğru, Niyazi Adıgüzel ve Ebul Faruk Önal (İs-tanbul: İdeal Kültür Yay., 2012), 645.

14. *Kâmûs-ı Türkî*, 638.

15. *Kâmûs-ı Türkî*, 639.

16. *Kâmûs-ı Türkî*, 473.

17. *Kâmûs-ı Türkî*, 167.

18. Yahya Araz, "Osmanlı İstanbul'unda Çocuk Olmak", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Toplum*, ed. Coşkun Yılmaz, c. 4 (İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yay., 2015), 476.

19. Nihat Dalgın, "Mürâhik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/murahik (01.04.2023).

20. *Kâmûs-ı Türkî*, 1088.

21. İbrahim Kafi Dönmez, "Temyiz", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/tem-yiz (15.04.2023).

"emred" (henüz bıyık ve sakalı çıkmamış, tüysüz) ve "şabb-ı emred" (bıyığı sakalı gelmemiş delikanlı) kelimeleri kullanılmıştır.[22]

Klasik dönem Osmanlı toplumunda çocuk, çocukluk ve ergenlik dönemlerinin fiziksel gelişim aşamaları, çocukların ve ergenliğin nasıl algılandığı ve çocukların bu süreçler içerisindeki hakları noktasında fetvalar önemli bilgiler sunmaktadır.[23] Özellikle fetva mecmualarında, cinsel olgunluğa yetişmek çocukluğun bitiş alametlerinden biri olarak görülmüştür. Kızlar için cinsel olgunluğun ana işareti ilk "âdet görme", erkekler için ise ilk "gece boşalması" (seminal emisyon) kabul edilmiştir. Ancak ilk olgunluk belirtileri farklı yaşlarda görülebilmekteydi. Bazı İslâm hukukçuları, İslâmî geleneğe göre kızların 9, erkeklerin 12 yaşında cinsel olgunluğa eriştiklerini iddia etmiştir.[24] Yukarıdaki belirtilerin gözlenmemesi durumunda birçok fetva mecmuasında 15 yaş hem erkekler hem de kızlar için azami çocukluk yaşı kabul edilmiştir. Ancak, en önemlisi Ebussuud Efendi olmak üzere bazı müftüler çocukluğun azami yaşı konusunda farklı rakamlar vermiştir. Yetişkinliğe erişmenin fiziksel işaretlerin yokluğunda, kızlar için 17 ve erkekler için 18 yaşının azami olgunluğa ulaşma yaşı kabul edilebileceği öne sürülmüştür.[25] Bazı durumlarda ise yetişkinliğe erişmenin fiziksel işaretlerini gösteren bireylerin aynı zamanda akli anlamda buluğa erişmesi gerektiği fetvalarda belirtilmiştir. Bu hususta bir fetva sunan Halebi'ye göre, İslâm hukukunda fiziksel ancak daha da önemlisi akli manada buluğa eren çocukların şahitliği kabul edilebilir.[26] Bu aşamadan sonra canları, malları ve eş seçimi noktasında kendi iradelerine göre seçim yapabilme ve verdikleri kararlardan sorumlu tutulma ehliyetine sahip olacaklardır.

Fetvalarda, çocukluğun farklı dönemlerini tanımlamak için çeşitli terimler kullanılmıştır. Çocukların korunmasız oldukları ve ergenliğe erişmeden önceki dönemleri "hidane" terimiyle tanımlanmıştır. Erkek çocuklarda 7 yaşına kadar olan hidane hakkı, bazı durumlarda kızlarda buluğa kadar devam etmektedir. Kadınlar

---

22. *Kâmûs-ı Türkî*, 135.

23. Dikkat edilmesi gereken diğer bir husus ise farklı dönemlerde farklı ulema mensupları tarafından kaleme alınan fetva mecmuaları, İslâm hukuku içerisinde çocukluğun sınırları ve hakları üzerine bizlere bilgiler sunmasına rağmen, mecmualar içerisinde var olan birçok bilgi silsile hâlinde daha önce kaleme alınmış ve benzer mezhebe ait olan mecmualardan aktarılmıştır. Ancak şu da bir gerçek ki fetvaların asli unsurunu oluşturan sorular dönemin sosyal, ekonomik ve kültürel gelişimlerinden de etkilenmiştir. Bu sebeple bu kaynaklar ortaya çıktıkları dönem hakkında bilgi vermektedir. Çocukların tarihsel süreçte pasif aktörler olarak kabul edilmesi ve onlara dair kararların yetişkinler tarafından alınması, mecmualarda çocuklara dair bilgilerin büyük ölçüde benzerlik göstermesine sebebiyet vermiştir.

24. Mahmoud Yazbak, "Minor Marriages and Khiyār al-Bulūgh in Ottoman Palestine: A Note on Women's Strategies in a Patriarchal Society", *Islamic Law and Society* 9, sy. 3 (2002): 391; Ali Bardakoğlu, "Buluğ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/bulug (06.05.2023).

25. M. Ertuğrul Düzdağ, *Kanuni Devri Şeyhülislamı Ebussuud Efendi Fetvaları* (İstanbul: Kapı Yay., 2012), 29.

26. İbrahim Halebî vd, *Mevkûfât: Mültekâ Tercümesi* 3 (İstanbul: Sağlam Yay., 2016), 214.

hidane hakkını başka bir erkekle evlenmedikleri sürece genellikle kaybetmemektedir.[27] Ebüssuûd'un verdiği fetvaya göre hidane dönemi şu şekildedir:

> *Müddet-i hidâne kız çocuklarda şer'an ne zamana değindir beyan buyrula?*
> *El-cevab: Hidâneden müstağniyye olucak dahi adet-i nisayı talim için bir miktar almamak evladır, meğer müştehat ola."*[28]

Ebüssuûd Efendi'nin fetvasında değinmiş olduğu "mustağniyye" dönemi, "hidane" sürecinin bittiği ve çocukların yeme, içme ve giyinme gibi temel ihtiyaçlarını karşıladıkları 7-8 yaşından sonraki yıllara denk gelir. Kullanılan diğer bir terim olan "müştehade" ise kızların buluğa ermeden hemen önceki dönemine işaret etmektedir.

Klasik dönem Osmanlı tarihinin önemli kaynaklarından birisi olan kanunnamelerde de çocuklar ve çocukluk döneminin farklı safhaları için birtakım terimler kullanılmıştır. İçerikleri erkekler tarafından tasarlanmış ve erkeklerin gözünden –özellikle yöneticilerin– ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik yazılmış olan bu kaynağın maskülen bir dili vardır. Bu kaynaklarda çocukların farklı dönemlerine atıfta bulunulmuş ve buna bağlı olarak farklı vergi miktarları belirlenmiştir. Bu bağlamda "şîr-hor beççe" meme emen ve üç yaşına kadar olan çocuklar için, "beççe" yavru manasına gelen ve üç yaşından sekiz yaşına kadar olan çocuklar için, "gulamçe" sekiz yaş ile on iki yaş aralığında olan çocuklar için kullanılmıştır.[29] Hukuk kitaplarında çocukluk dönemi içerisinde farklı dönemler ve çocukluk ile ergenlik arasında sınırlar olduğu vurgulansa da bu sınırların nedenleri ve birinden diğerine geçiş noktaları net şekilde ifade edilmemiştir. Bu dönemin diğer bir önemli kaynağı olan yaya ve müsellem defterlerinde, muğlak olan çocukluk algıları resmileştirilmek yerine daha iyi tanımlanmış ve sınırları daha belirgin olan ergenlik (mücerredlik) kategorisi sistematize edilmiştir.[30] Yaya ve müsellem defterlerindeki yaş formülasyonu hem çocuk hem de genç tanımında üç yaş grubunu içermektedir. Bir ile üç yaşındaki çocuklar birinci kategoriyi oluştururken, ikinci kategoriyi on iki yaşına kadar olan erkek çocuklar, üçüncü kategoriyi on iki ile on dokuz yaşları arasında olan ancak askerlik hizmetine girmeyen erkekler oluşturmaktaydı.[31]

İslâm hukukuna göre, çocuklar eylemlerinin hukuka aykırılığının farkında olmadıkları için eylemlerinin sonuçlarını tam anlamıyla kavrayamazdı. Bu anla-

---

27. Mehmet Âkif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik Yay., 2017), 132-33.
28. Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi...*, 3.
29. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, c. 2, 131.
30. Cahit Telci, "Childhood in the Peasant Militia Registers and the Age Boundaries of Adolescence", *Children and Childhood in the Ottoman Empire: From the 15th to the 20th Century*, ed. Gülay Yılmaz ve Fruma Zachs (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021), 58.
31. Telci, "Childhood in the Peasant...", 71.

yıştan etkilenen kanunnamelerde çocuklar bu dönemde gerçekleştikleri eylemlerinden sorumlu tutulmamıştır. Kanuni Sultan Süleyman devrine ait bir kanunnamede şu maddeye rastlanmaktadır: "Eğer bu hıyanetler baliğ olmadan ki, on beş yaşından aşağada ola, nesne yok. Lakin tahvif edüb ta'zir edeler."[32] Yine II. Mehmed döneminde yayınlanan bir kanunnamede "Sagīr oğlancıklar savaşsalar cürm yokdur" ifadesi geçmektedir.[33] Bu bağlamda düşünüldüğünde kanunnamelerde "çocuk" mukabilinde kullanılan "sagir" kavramı, on beş yaşından küçük, fiziksel ve zihinsel gelişimini tam olarak tamamlayamamış ve birçok yasal yükümlülükten muaf tutulan bireyleri tanımlar.

Ahlak ve terbiye kitapları ideal çocuğun özellikleri ve nasıl yetiştirileceği üzerine bilgi vermektedir. Bu eserler, dönemin farklı sınıflara ve dinlere mensup çocuklarının yetiştirilme şekilleri ve aile ilişkileri hakkında bilgi vermesinin yanında, yazarlarının çocukları, çocuk yetiştirme pratiklerini ve aile ilişkilerini nasıl idealize ettikleri veya idealinin nasıl olması gerektiği hakkında bilgi vermektedir. Yahya Araz'a göre "Osmanlı bilginleri, çoğunlukla kendilerinden önce yazılmış ahlak, terbiye ve öğüt kitaplarını taklit ederek, kendi yorumlarıyla zenginleştirmişlerdir".[34] 19. yüzyıl öncesinde Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Alâ'î*, Nâbî'nin *Hayriyye* ve Sünbülzâde Vehbî'nin *Lutfiyye* isimli eserleri bu literatürün en önemli kaynakları arasındadır. Ahlak ve terbiye kitaplarının müellifleri genellikle orta ve üst sınıf şehirli yetişkinleri hedef okur kitlesi olarak belirlediği için, bu eserlerdeki nasihatler, yetiştirme yöntemleri, çocuklara yaklaşım ve çocuk tanımı toplumun çoğunluğunu oluşturan, okuryazar olmayan ve kırsalda yaşayan alt sınıf ailelere hitap etmemektedir.

Bu literatür içerisinde evvela klasik dönemde çocuk kavramını tanımını en detaylı yapan eserlerden birisi olan, II. Murad'ın oğlu Fatih Sultan Mehmed'e yazdığı nasihatname üzerinde durmak elzemdir. Burada çocuk şu şekilde tanıtılmıştır:

> *Evvelâ: Âlem-i tufûliyyet ki mâsumlukdan, beşikten dokuz yaşına eren; hâlindeki suçsuz, günahsız, zararsız, ziyansız ve zindegâneleri fikirsiz, gamsız ve gussasızdır...*
>
> *Evvelâ budur ki: Câhillerdir.*
>
> *Hayrı, şerri, zararı, nef'i aslâ bilmezler. Ve bahâyim gibi idrâkten hâlîlerdür. Ve ol tabb'ı havvânîlerü onları her nereye çekerse, uyup yedilürler. Ve kendülerinden hiçbir fikre, tedebbüre kudretleri yokdur. Velhâsıl, deli, dîvânelerdür. Bunların ömrü ve*

32. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: Kanuni Sultan Süleyman Devri Kanunameleri*, 7. Kitap (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., 1994), 159.

33. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnameleri*, 1. Kitap (İstanbul: FEY Vakfı Yay., 1990), 350.

34. Yahya Araz, *16. Yüzyıldan 19. Yüzyıl Başlarına: Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak* (İstanbul: Kitap Yay., 2013), 27.

geçmişi hâletlerü hemân maymuna benzer ki, bir lâhzada hem gülerler hem ağlarlar. Bir lâhzada hem çekişür, incinür, hem barışur, güler. İmdi, bunlar nasihatçıya ve gözeticiye ve tertip vericiye gâyet ile ihtiyaçları vardur.[35]

Eser doğrudan çocukluğun yaş sınırlarını, çocukların fiziksel ve zihinsel durumlarını ve nelere ihtiyaçları olduğunu anlatması bağlamında önem arz etmektedir. Dönemin diğer kaynaklarında çocuk kavramının tanımı kapsamlı olarak yapılmamakla beraber, çocuklarla ilgili bilgileri toplumun onlara yüklediği sorumluluk ve beklentiler üzerinden elde etmekteyiz. Bu durumu ekseriyetle çocuklara nasihatler veren eserlerde gözlemlemekteyiz. Kınalızâde'nin, *Ahlâk-ı Alâ'î* isimli eserinde verdiği tavsiyeler dikkate alındığında "çocuk" kelimesi, iyi bir dini eğitim verilmesi ve başkalarından etkilenmeye müsait olduğu için korunması gereken, aza kanaat etmesi ve itidalli olması önerilen, aile bireylerine ve büyüklere saygı göstermesi beklenen ve bazen tembihle bazen de şiddetle uyarılması veya disipline edilmesi uygun görülen bireyleri tanımlamak için kullanılmıştır.[36] Kınalızâde'ye göre ideal çocukluk dönemi, iyi bir Müslüman olmak için iyi bir dini eğitim alınması gereken geçiş dönemidir. Yazar bu eserinde Hz. Peygamberin çocuklara yönelik namaza başlama tavsiyesine atıfta bulunarak, çocuklara İslâmî kaidelerin öğretilmesinin yanında, bunların pratiğe dökülmesi gerekliliği tavsiyesinde bulunmuştur.[37]

Çocuk ve çocukluk kavramı hakkında bilgi veren 19. yüzyıl öncesi hukuk kaynaklarında ve ahlak kitaplarında, aileyle ilgili hususların genel çerçevesini şer'i hukuk ve İslâmî gelenekler belirlemiştir. Osmanlı İmparatorluğu, dönemin idari ve askeri şartlarına uyum sağlamak için ve içerideki sosyal, ekonomik ve siyasi sorunlara yanıt olarak, kabaca 17. yüzyıldan sonra Batı'dan etkilenerek askeri, ekonomik ve idari reformlar uygulamaya koymuştur. Ancak Osmanlı toplumunda aile mahrem kabul edildiğinden, aile ve çocuklarla alakalı konuları düzenleyen yasal kurallarla ilgili olarak 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar büyük ölçüde şer'i hukuk ve İslâmî gelenekler merkeze koyulmuştur. Bu sebeple, 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar hukuki belgelerde çocuk, çocukluk ve bu kavramlara mukabil kullanılan terimlerde ve bunların manalarında ciddi bir değişim gözlemlenmemiştir.

35. Sultan Murad Han, *Fatih Sultan Mehmed'e Nasihatler*, haz. Abdullah Uçman (İstanbul: 3F Yay., 2007), 19.

36. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 730-754.

37. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, 736.

19. YÜZYIL BAŞLARINDAN 20. YÜZYIL BAŞLARINA KADAR HUKUKİ KAYNAKLAR VE TERBİYE VE DİSİPLİN KİTAPLARINDA ÇOCUK VE ÇOCUKLUK KAVRAMI

Osmanlı yöneticileri, muhtelif alanlarda birçok reform programı uygulamışlarsa da özel ve mahrem kabul edildiği için aile hukukuna ilişkin çok sınırlı ıslahat uygulamaya koyabilmişlerdir. 19. yüzyılda çocukların hakları, sorumlulukları ve cezalandırılmaları hususunda değişiklikler yapan 1858 *Kavanin-i Ceza'iye Mecmu'ası*, *Mecelle*, *Düstur*, fermanlar ve Osmanlı parlamentosundan bu konulara dair çıkan maddeler çocuk kavramı, çocukluk algısı ve çocukluk ile yetişkinlik arasındaki sınırlar hakkında çıkarımlar yapmamıza imkân tanıyan önemli hukuk belgelerinden bazılarıdır. Bu eserler çocukların buluğa erme yaşı, ne şekilde korunmaları gerektiği, yetişkinlerin ve vasilerin çocuklara ilişkin sorumlulukları, çocuklar tarafından işlenen suçların cezalandırılması, çocuklara karşı işlenen suçların cezalandırılması, çocukların ekonomik, askeri ve sosyal yükümlülükleri ve çocukluk ile ergenlik arasındaki geçiş dönemi olan süreçte mümeyyiz veya mümeyyize çocukların cezalandırılması kriterleri üzerine bilgi sunmaktadır.

Tanzimat sonrası süreçte birçok alanda olduğu gibi hukuk alanında da Batı'dan etkilenerek bazı değişiklikler yapılmıştır. 1858 yılından önceki kanunlar çoğunlukla klasik dönem kanun geleneğine uygun hazırlanmışken, 1858 tarihli kanunun hazırlanmasında 1840, 1851 ve 1855 tarihli Ceza Kanunnamesi ile Batı kanunlarından, özellikle de 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu'ndan hem sistem hem de içerik olarak önemli ölçüde yararlanılmıştır. Hatta bu kanunnamenin bazı kısımları sınırlı değişiklik yapılarak Osmanlı Türkçesine çevrilmiş ve kabul edilmiştir. Özellikle çeviri yoluyla uygulamaya koyulan bazı maddeler çocuk ve çocukluk kavramlarının tanımını ve çocukların haklarını ve cezalandırma yöntemleri ile onlara karşı işlenen suçların karşılığını da içermektedir. 1858 Ceza Kanunnamesi'nin 197. maddesinde "Her kim 11 yaşından aşağı bir çocuğa fiil-i şenî icra eyler ise altı aydan ekall olmamak üzere muvakkaten hapis cezasıyla mücâzât olunur" ifadesi yer almaktadır.[38] Bu ifade 11 yaşının altındaki mağdur bireylerin çocuk olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Buckhill ve Utidjian'ın iddiasına göre söz konusu madde 1832 tarihli Fransız Ceza Kanunu'nun 331. maddesiyle neredeyse bire bir benzerlik

38. John Alexander Bucknill ve Haig Apisoghom Stepan Utidjian, *The Imperial Ottoman Penal Code: A translation from the Turkish text, with latest additions and amendments, together with annotations and explanatory commentaries upon the text and containing an appendix dealing with the special amendments in force in Cyprus and the judicial decisions of the Cyprus courts* (Londra: Oxford University Press, H. Milford, 1913), 149-150; Ahmet Akgündüz, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyatı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., 1986), 865.

göstermektedir.[39] 197. maddenin önemli bir kısmı doğrudan Fransız kültürel ve sosyal kodlarına göre düzenlenmiş olan Fransız ceza yasasından çevrilmiştir. Mağdur olan çocuklar için 1858 Ceza Kanunnamesi'nde dile getirilen 11 yaş kriteri, Fransızların belirlediği ergenliğe erişme yaşıdır.

Aynı ceza kanunnamesinin 40. maddesi incelendiğinde, önceki dönem kanunnamelerinde yer alan, buluğa erişmemiş bireylerin muhakeme yeteneğine sahip olmamalarından dolayı cezalandırılamayacakları maddesi karşımıza çıkmaktadır. Bu maddede yetişkinliğe erişmemiş bireyleri tanımlamak için "hadd-i buluğa vasıl olmayan" ve "na-baliğ murahık" terimleri kullanılmıştır. Çocukluk döneminin son safhasına işaret etmek için kullanılan "na-baliğ murahık" terimi, yaptığı eylemin neticesinde bir cürüm olacağını fark ve temyiz edebilecek çocukları tanımlamaktadır. Bu madde, çocukluğun son evresinde işlenen ağır suçların cezalandırılması gerektiğini belirtmiştir. Buna göre buluğ çağına ermemiş olan suçlu "murahık" ise, yani yaptığı suç eyleminin sonuçlarını bilerek ve ayırt ederek kasten işlemişse ve işlediği suçun cezası idam, kürek cezası veya bir kaleye kapatılma ise, kendini düzeltmesi için beş yıldan on yıla kadar hapis cezasına çarptırılır. Eğer muvakkat kürek veya muvakkat kaleye hapsetme veya muvakkat sürgün cezalarından birini gerektiren bir suç işlemişse, aynı şekilde cezanın dörtte birinden üçte birine kadar hapis cezasına çarptırılır. Ve her iki durumda da beş yıldan on yıla kadar gözetim altına alınabilir. Eğer suçu medeni haklardan yoksun bırakma cezasını gerektiriyorsa, benzer şekilde ıslahı nedeniyle altı aydan üç yıla kadar hapis cezasına çarptırılır. Eğer suçu, sayılan cezalardan daha hafif bir cezayı gerektirecek nitelikte ise bu cezanın üçte birini geçmemek üzere aynı şekilde ıslah için hapis cezasına çarptırılır.[40] Bu madde, çocukların geçici olarak bir kaleye kapatıldıkları veya sürekli sürgün veya sürekli ağır çalışmaya (kürek) mahkûm edildiklerini, dolayısıyla yetişkinlerle aynı

39. Bucknill ve Utidjian, *The Imperial Ottoman Penal Code...*, 149.

40. "Hadd-i bülûğa vasıl olmayan mücrim işlediği cürme müterettip olan cezaya müstahak olmayıp, kuvve-i mümeyyize ashabından dahi olmadığı surette, kefalet-i kaviyyeye rabt ile peder ve validesine veya akrabasına teslim olunur. Peder ve valide ve akrabası taraflarından kefalet-i kaviyye gösterilmediği halde, dahi polis marifetiyle ıslah-ı nefs zımnında müddet-i münasibe ile haps olunur.
Ama ol mücrim, na-baliğ mürahik bulunduğu yani fiil ve amelinin neticesi bir cürüm olacağını fark ve temyiz ederek müteammiden ol cürmü işlemiş olduğu surette, eğer cürmü idam veya müebbed kürek veya kal'a-bendlik ya nefy-i ebed cezalarını müstelzim olan cinayat kabilinden ise, ıslah-ı nefs için beş seneden on seneye kadar haps olunur. Ve eğer muvakkat kürek veya muvakkat kal'a-bendlik ya nefy-i muvakkat cezalarını mucip olan cerayimden ise, kezalik ıslah-ı nefs için cürmünün müstelzim olduğu ceza müddetinin rub'undan nihayet sülüsu miktarı müddete dek hapsolunur. Ve bu iki surette dahi beş seneden on seneye dek zaptiye nezareti altına alınabilir. Ve eğer cürmü hukuku medeniyeden iskat cezasını mucip ise, kezalik ıslah-ı hal için altı aydan üç seneye kadar hapsolunur. Ve eğer cürmü zikrolunan cezaların madununda bir cezayı mucip ise, ol cezanın sülüs müddetini tecavüz etmemek üzere bir müddet-i muayyene ile kezalik ıslah-ı hal için hapsolunur." Akgündüz, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyatı*, 840.

şekilde cezalandırıldıklarını göstermektedir. Ancak ceza sürelerinin daha kısa olması sebebiyle kanunun çocuklar ve yetişkinler arasında ayrım yaptığına işaret etmektedir. Bu durum devletin çocuklara farklı, onların lehine olacak şekilde yaklaştığını göstermektedir.

1858 Ceza Kanunnamesi yetişkin olmanın sınırlarını net bir şekilde tanımlamamıştır. Özellikle geleneksel kanunlar ile Fransız ceza hukuku etkisinde hazırlanan bu kanunname, çocuk kavramının hangi yaş aralığını kapsadığı ve özellikle çocukluk döneminin son safhalarında işlenen suçların cezalandırılması hususunda çok açık bilgiler sunmamaktadır. Çocukların yaptıkları eylemin sonuçlarının neler olduğu ve bunu ne şekilde anlayacaklarına dair herhangi bir bilginin olmaması, bu kanunname bağlamında çocuk kavramının içeriğinin ne şekilde değiştiği hususunda çıkarımlar yapmamızı engellemektedir. 1858 tarihli Ceza Kanunnamesi'nin yarattığı uyumsuzlukları gidermek amacıyla 1868 yılında hazırlanan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* yetişkinliğe erişmenin sınırları hakkında çok net olmasa da önceki dönemlere kıyasla daha belirgin sınırlar ortaya koymuştur.

Mecelle'ye göre buluğa ermenin temel göstergeleri, erkek çocuklar için "ihtilam ve ihbal" (uykuda boşalma ve gebe bırakma), kızlar için "hayz ve habl" (âdet görme ve gebe kalma) ile sabit olur. Buluğa erme yaşı erkekte on iki, kızda dokuzdur. Ergenlik belirtileri göstermeyen bireylerde buluğa ermenin son haddi ise her ikisi için on beş yaşıdır.[41] Bu yaştan sonra her ikisi de buluğa erişme belirtileri göstermemişse bile yetişkin kabul edilmektedir. Burada önceki dönem İslâm kurallarının geçerli olduğu ve fetvalarla uyumluluk gösterdiği görülmektedir. Osmanlı hukukunda aileyle ilgili kararlar, aile hayatının özel olduğu düşünülerek Hukuk-ı Aile Kararnamesi'ne kadar İslâmî gelenek ve kuralların çerçevesinde hazırlanmıştır. *Mecelle*, bazı ulema tarafından yetişkin olma kriteri olarak tartışılan zihinsel yetişkinlik kavramına değinmemiştir.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin "Sagīr, Mecnûn ve Ma'tûha Müte'allik Mesail Beyanındadır" isimli kısmında çocuk kavramı, "ma'tûh" ve "mecnûn-ı mutbik" kavramları ile birlikte kullanılmıştır. 978. ve 979. maddede bunak ve tam akıl hastası olanlar tanımlanırken bunlar, "sagīr ve sagīr-i mümeyyiz" ile kıyaslanmıştır. Bunak kişilerin, ayırt etme gücüne sahip ama tam doğru karar veremeyen çocuklar, tam akıl hastası kişilerin ise ayırt etme gücü bulunmayan çocuk hükmünde olduğu ifadeleri, çocuk kavramı ve çocukların kanun nezdindeki yetkinlikleri hakkında bilgi vermesi açısından önem teşkil etmektedir.[42] Kısaca, çocuk kavramı bu maddelerde zihni anlamda yeterli düzeye ulaşamayan bireyleri nitelemek için kullanılmıştır.

---

41. Ahmed Cevded Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı 'Adliye* (İstanbul: Matbaa-yı Osmaniye, 1300), 319.
42. Madde 979: "Ma'tûh olan kimse sağîr-i mümeyyiz hükmündedir"; Madde 979: "Mecnûn-i mutbik sağîr-i gayri mümeyyiz hükmündedir." Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı 'Adliye*, 317.

Çocuk kavramı, çocukluk döneminin sınırları ve çocuk faillerin cezalandırılmasına dair 7 Safer 1291/25 Mart 1874 tarihli *Düstur*'da şöyle bir kayıt vardır: On üç yaşını doldurmamış kız çocuklar aşağıdaki hallerde çocuk sayılır; onlara karşı işlenen iğrenç eylem –çocuklar kandırılarak rızaları alınmış olsa bile– güç kullanma ("zorlama", "şiddet" veya "zorlama") kabul edilerek işlem görür ve çocukların rızası hükümsüz kabul edilir. On üçün üzerindeki ama henüz on beş yaşını doldurmamış failler, ergenlik çağına gelmiş iseler de bu durum ispat edilemediği için, (suçlular) murahik-mümeyyiz (bulûğa erişmenin eşiğinde olan ve hak ile batılı ayırt etme kabiliyetine sahip kimse) sayılmalıdır. Bu durumda onların rızası da bir dereceye kadar geçerli olacaktır ve yaptıkları eylemlerde madde uyarınca cezalandırılmaları gerekmektedir. Ceza Kanunu'nun 40. maddesine göre gerekli işlem yapılmalıdır.[43]

II. Abdülhamid'den Jön Türklere uzanan dönüşüm, aile hukukunda görüldüğü üzere "İslâm-Türk" sentezinden "Türk-İslâm" sentezine geçiş olarak tanımlanabilir; bu da şeriat kanunlarının aile meseleleri üzerindeki etkisini azaltmıştır.[44] Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nın 4 Haziran 1911'de çıkardığı yeni bir kanunla, 14 yaşın altındaki çocuklar işledikleri suçlardan sorumlu tutulmuyor, ancak ergenlik çağına gelene kadar ıslahhaneye kapatılıyorlardı. Bu hem erkek hem de kız çocukları için hesap verebilirlik konusunda yeni ve katı bir standart getirildiği anlamına geliyordu. Ergenliğe erişmek, yetişkinliğe erişmek için belirleyici değildi. Bu yeni kanun, Osmanlı hukuku ve bürokratlarının gözünde çocukluk kavramına köklü bir değişiklik getirmiştir. Schull'un belirttiği gibi, esnek bir İslâmî hukuk görüşünden, özellikle sorumlu tutulma yaşı, çocukluğun ne zaman sona erdiği ve çocuk suçluların "ıslahı" konularında standartlaştırılmış ve dolayısıyla bireysel yoruma kapalı bir görüşe geçilmiştir.[45]

1917 yılında yayınlanan Hukuk-ı Aile Kararnamesi, çocuk kavramının nitelediği bireylerin kim olduğunu standartlaştırmış ve kanunlaştırmış, çocukluğun üst sınırı için yeni kriterler getirmiştir. Buluğa erişme yaşıyla alakalı olan nikâh ehliyetine sahip olma yaşı, bu kararnameye göre kızlar için 17, erkekler için 18 olarak belirlenmiştir. Yine kararnameye göre, 12 yaşını tamamlamamış erkek çocuk ile 9 yaşını tamamlamamış kız çocuğu hiçbir şekilde ve hiçbir kimse tarafından evlendirilemez.[46] Bu karar İmam-ı Azam Ebu Hanife ve İbn-i Abbas'ın "sinn-i bulûğun

43. *Düstur*, I. Tertib, IV. c. (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1299), 352-353.

44. Mehmet Ö. Alkan, "Modernization From Empire to Republic and Education in the Process of Nationalism", *Ottoman Past and Today's Turkey* içinde, ed. Kemal Karpat (Leiden: Brill, 2000), 53.

45. Kent F. Schull, *Prisons in the Late Ottoman Empire* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014), 174-175.

46. "12 yaşını itmam etmemiş olan sağîr ile 9 yaşını itmam etmemiş olan sağîre hiç bir kimse tarafından tezvîc edilemez." *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, ed. Ali Öge (Konya: Mehir Vakfı Yay., 2017), 24.

nihayeti erkekler için tam onsekiz yaş ve kızlar için tam onyedi olmasını kabul ettiğinden..." şeklindeki düşüncelerinden etkilenilerek uygulamaya koyulmuştur.[47]

Hukuki terminolojide kullanılan çocuk kavramı, 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılın ilk yarısındaki rejimlerin kullanışlı aparatları olan çocuk gazete ve dergileri ile ders kitaplarında kullanılan çocuk kavramından farklı anlamlar ihtiva etmektedir. 16. ile 19. yüzyıllar arasındaki hukuk belgelerinin önemli bir kısmında bu kelime, belirli yaş aralığında olan veya fiziksel ve zihinsel açıdan belirli bir düzeye erişemeyen, cezai ehliyetleri olmayan bireyleri nitelemek için kullanılmıştır. İlerleyen kısımlarda görüleceği üzere, 19. yüzyılın ikinci yarısında "çocuk", rejimin değerlerini savunacak, bu değerleri ileride daha da geliştirme misyonu yüklenecek bireyleri kastetmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nda çocukluk konseptinin şekillenmesi 19. yüzyılın ortalarında özellikle hukuk ve eğitim alanındaki ve sosyal hayattaki modernleşme sürecine tekabül etmiştir. Bu noktada çocukluk algısının daha da belirgin bir hal alması, toplumsal düzeyde daha geniş çerçevede kabulü ve bu algı neticesinde yeni kurum, kuruluş, materyal, hukuki düzenleme ve özellikle eğitim müfredatına ihtiyaç duyulması, Osmanlı'da çocukluk çalışmalarını modernleşme sürecinin bir parçası hâline getirmiş, aynı zamanda çocuk kavramının modernleşme bağlamında yeniden anlamlandırılmasını sağlamıştır. Örneğin erkek ve kız çocukların okula gönderilmeye teşvik edilmesi, çocukların bakımı ve temel ihtiyaçları için enstitülerin kurulması, çocukların özellikle devlete bağlılığını artıracak müfredatların yaratılması, çocuk suçluların ıslahhanelere gönderilmesi ve çocuklara yönelik kitap, dergi ve gazetelerin ortaya çıkarak kısa sürede yaygınlaşması, Osmanlı modernleşmesi bağlamında eğitim ile entelektüel ve sosyal reformlar bağlamında değerlendirilebilir.

Bu hususları değerlendiren Morrison'a göre çocukluk tarihi çalışmaları batılı bir modernleşme anlatısı bağlamında ortaya çıktı.[48] Batı'daki çocukluk tarihçileri genellikle, çocukluk algısının ortaya çıkışını ve şekillenmesini özelde kendi modernleşme deneyimlerinden yola çıkarak, genel anlamda geçerliliği olmayan bir biçimde değerlendirmişlerdir. Batı dışındaki bölgelerde çocukluk üzerine yapılan ilk çalışmalarda genellikle Avrupa merkezli bir bakış açısının varlığı gözlemlenebilir. Özellikle Batı'da ortaya çıkan çocukluk algısının tüm süreçlerinin diğer toplumlarda da yaşanması gerektiği gibi düşünceyle, diğer toplumlarda çocukluk tarihi ve algısı değerlendirilirken Avrupa'yı merkeze koymak yanlış bir yaklaşım olacaktır. Nasıl ki Avrupa'daki çocukluk algısı bölgede yaşanan sosyal, kültürel, askeri, ekonomik ve entelektüel değişim ve dönüşümlerin bir sonucu ise Batı dışı toplum-

47. *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, 74.

48. Heidi Morrison, *Childhood and Colonial Modernity in Egypt* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), 10.

larda da yerel faktörlerin yanı sıra sosyal, ekonomik, demografik, dini ve kültürel unsurlar ve deneyimler çocukluk algısını şekillendiren temel etkenler olmuştur. Bu bağlamda, Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılın ikinci yarısında orta sınıf kentliler arasında yaygınlaşan çocukluk algısının, Batı modernleşmesi bağlamında değerlendirilebileceğini ve bu modernleşmenin bir sonucu olarak Batı'daki çocukluk algısının Osmanlı İmparatorluğu'ndaki algıyı etkilediğini kabul etmek gerekmektedir. Ancak tüm bunları Osmanlı İmparatorluğu'nun geçirdiği siyasi, ekonomik, kültürel ve entelektüel dönüşüm içinde değerlendirmek ve imparatorluktaki çocukluk algısını bunun üzerinden ele almak daha doğru bir yaklaşım olacaktır.[49]

Söz konusu genel gelişmeler neticesinde Osmanlı geç döneminde çocukların okullarda eğitimi, ev içi eğitim, ebeveyn davranışları ve eğitimi, çocukların sağlıklı yetiştirilmesi üzerine literatür daha kapsamlı hâle gelmiştir. Bu literatür içerisinde dönemin çocukluk algısına, çocukların ihtiyaçlarına ve toplumun çocuklardan beklentilerine göre çocuk ve çocukluk kavramlarının anlamları bazı değişikliklere uğramıştır. Söz konusu dönemde Münif Paşa, Muallim Naci, Ziya Paşa, Abdülhak Hâmid Tarhan, Recâizâde Mahmud Ekrem ve Sâtı el-Husrî gibi isimler, çocukların disiplini ve yetiştirilmesi üzerine yazdıkları eserlerde meseleyi çoğunlukla eğitim teorisi bağlamında ele almışlardır.[50] Ancak bu batılı fikirler, İslâmî sentezden geçerek ve toplumun değer yargılarına uygun hâle getirilerek okurlara sunulmuştur. Değişen çocukluk algısı ve toplumsal beklentiler nihayetinde çocuk ve çocukluk kavramlarının manasının değişmesine sebebiyet vermiştir.

Münif Paşa, Avrupa'dan esinlenerek eğitimin modernize edilme sürecine ve çocuklara dair politikalara yön vermiştir. Öncülüğünde kurulan Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye tarafından 1863 yılında ayda bir yayımlanan ilk Türkçe dergi *Mecmûa-i Fünûn*'daki "Ehemmiyet-i Terbiye-i Sıbyân" isimli yazısında çocukları hassas, narin, kırılgan ve korunmaya muhtaç bireyler olarak tanımlayan Münif Paşa, çocuklara yönelik eğitim ve disiplin politikalarının bu özellikler dikkate alınarak şekillenmesi gerektiğini savunmuştur.[51] Klasik dönem kitaplarında çocuk eğitiminde yetişkinlerin beklentileri merkeze alınırken, bu dönemde çocukların merkeze

---

49. Ali Çapar, "Osmanlı Devletinde Çocukluk: Kaynaklar, Metot, Tarihsel ve Disiplinlerarası Perspektifler", *Tarihyazımı* 3, sy. 1 (2021): 59-60.

50. 16. yüzyıldan 19. yüzyılın sonlarına kadar yazılmış olan pendname ve çocuk terbiyesi kitapları karşılaştırmalı incelendiğinde çocukların eğitimi, disiplini ve korunmasına yönelik yöntem ve yaklaşımların ne şekilde değiştiğinin izleri sürülebilir. Özellikle çocukların dayakla cezalandırılması veya disipline edilmesi noktasından Avrupa'da popüler hâle gelen çocukların narin, hassas ve korunmaya muhtaç bireyler oldukları için ona göre bir eğitim ve disiplin metodunun uygulanması algısının 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Osmanlı aydın ve bürokratları tarafından yazılan eserlerde yer bulması, aynı zamanda özellikle şehirli Müslüman nüfus arasındaki çocukluk algısının gösterdiği değişikliğin anlaşılması noktasında önemli bilgiler vermektedir.

51. Münif Paşa, "Ehemmiyet-i Terbiye-i Sıbyân", *Mecmua-i Fünûn*, sy. 5 (İstanbul, 1279), 176-185.

alınması gerektiğini vurgulamıştır. Münif Paşa, Eflatun'un çocukların yaşadığı devrin ihtiyaçlarına göre yetiştirilmesi gerektiği sözünden yola çıkarak dönemin çocuklarının babalarının zamanları dışındaki bir dönemde yaşamak için yaratılmış olduğunu belirtmiştir. Çocukların zamanlarına uygun olan hususları öğrenmesi gerektiğine "İşbu ilm ü san'at, muktezâ-yı vakt ve hâle ve bazı kere çocuğun meyl ve hevesine göre intihâb olunur" sözleriyle vurgu yapmıştır.[52] Münif Paşa, öğretmenin ve eğitim yöntemlerinin yeniden düzenlenmesini, çocuklara dönemin koşullarına uygun eğitim verecek yeni bir metodun uygulamaya koyulmasını, bu usule göre eğitim verecek öğretmen yetiştirip bu öğretmenlere bazı imtiyazlar verilmesini ve eski öğretmenlerin yeni neslin ihtiyaçlarına ve gerekliliklerine yönelik eğitim verme kabiliyetlerini ölçecek imtihanlara sokulmasını önermiştir.[53] Çocukların nazik bünyeleri olduğunu belirten Münif Paşa, onların dayak yerine azarlamak, yerlerini değiştirmek, bir müddet okulda alıkoymak veya fazladan ödevler vermek gibi yöntemlerle cezalandırılmasının daha faydalı olacağını belirtmiştir. Avrupa'daki çocuk disiplini, eğitimi ve çocuklara dair yaklaşımlardan haberdar olan Münif Paşa, bahsedilen yaklaşımların Osmanlı'da uygulanması gerektiğini 1862 tarihli bu yazısında belirtmiştir.

Tanzimat dönemi entelektüel ve bürokratlarının bazıları, çocukları geleceğin bürokratları olarak tanımlamıştır. Bu düşünceyle çocukların yetenekleri doğrultusunda okullara gönderilmesi ve eğitilmesi gerektiğini dile getirmişlerdir. Abdülhak Hâmid Tarhan, çocukların eğitiminde yeteneklerinin göz önünde bulundurulması ve okulların yine yeteneklerden yola çıkılarak seçilmesi gerektiğini savunmuştur.[54] Recâizâde Mahmud Ekrem eğitimiyle bizzat ilgilendiği oğlu Nijad'ın minik elleriyle ileride kalem veya kılıç tutarak ülkesine hizmet edeceğini, bu sebeple iyi bir eğitim alması gerektiğini düşünmüştür. Hatta en büyük endişelerinden birinin, oğlunu eğitmek için yeterince zaman bulamama ihtimali olduğunu yazılarında dile getirmiştir.[55]

Batılı tip ideal çocuğun yetiştirilmesine yönelik olan öneri ve fikirler bazı geç Osmanlı dönemi entelektüelleri tarafından örnek olarak sunulmuştur. Muallim Nâci ve Ziya Paşa, Buffon, Montaigne ve Rousseau gibi yazarların çocuk yetiştirme üzerine yazdığı eserlere ilgi duymuş ve bu tür eserlerin Batı dillerinden tercüme edilmesini tavsiye etmişlerdir. Bu yazarların deneyimlerinden faydalanılması ve özellikle çocuklara verilen eğitimin vurgulanması hususları açısından Ziya Paşa'nın "Ah, ne olurdu ki vaktiyle bir hüsn-i terbiye görmüş ve ahvâl-i âlemi za-

52. Münif Paşa, "Ehemmiyet-i Terbiye-i Sıbyân", 178.
53. Münif Paşa, "Ehemmiyet-i Terbiye-i Sıbyân", 176-185.
54. İnci Enginün (haz.), *Abdülhak Hâmid'in Hatıraları* (İstanbul: Dergâh Yay., 1994), 21.
55. Recâizade Mahmut Ekrem, *Nijat Ekrem ve Tefekkür*, haz. Hakan Sazyek (Kocaeli: Umuttepe Yay., 2014), 301-302, 314.

manıyla bilmiş olaydım! Ah ne olurdu Rousseau gibi bir lala elinde büyüyeydim" sözleri dikkat çekicidir.[56]

Sâtı Bey (al-Husrī), *Fenn-i Terbiye* isimli eserinde geç Osmanlı döneminde çocukların daha özel ihtiyaçlarının olduğunu, dolayısıyla çocuk terbiyesinin de daha spesifik olması gerektiğini dile getirerek çocuk terbiyesini, terbiye-i bedeniye, terbiye-i fikriye, terbiye-i ahlakiye adları altında üç kısma ayırmıştır.[57] Yazara göre, çocukların iyi terbiye edilmesi için ebeveynlerin ve öğretmenlerin temel bilgilere vâkıf olması gerekmekteydi. Çocuk algısındaki değişiklikler neticesinde ortaya çıkan yeni yaklaşımla Ahmed Midhat Efendi'nin ebeveynlere yönelik yazdığı *Peder Olmak Sanatı: Teehhül Edecek Adamın Muhtac Olduğu Teamülat* ve öğretmenlerin eğitimlerine yönelik Selim Sabit'in *Rehnümâ-yı Muallimîn: Sıbyan Mekteblerine Mahsus Usûl-i Tedrisiye*'si bu literatürün önemli örnekleri arasındadır. Ayrıca çocukluk algısıyla bağlantılı gelişen materyallerle beraber, çocukların sağlığının korunması için özel kitaplar yazılmış ve böylece çocukluk dönemi özel bir kategori olarak algılanmıştır. Özellikle doğum öncesinde ve sürecinde annenin dikkat etmesi gerekenler, erken çocukluk döneminde çocuğun beslenmesine ve bakımına dair temel hususlar ve çocukluk sürecinde karşılaşılacak hastalıklardan korunma ve bunların tedavilerine dair bilgiler bu kitaplarda yer almıştır. İbrahim Cemal'in *Hıfzı's-sıhhat-i Etfal* ve İhsan Hilmi'nin *Çocuk Bakımı* isimli eserleri bunlara örnek teşkil etmektedir.

Söz konusu hususlar dikkate alındığında, 19. yüzyılda askeri, sosyal, politik ve ekonomik alanlarda meydana gelen modernleşme ve standartlaşma süreci neticesinde oluşan dünya görüşü, toplumun bir parçası olan çocuklar ve çocukluk dönemi hakkındaki algıları, beklentileri ve doğal sonucu olarak çocuk ve çocukluk kavramlarının içeriğini değiştirmiştir. Abdülhak Hâmid Tarhan, Recâizâde Mahmud Ekrem ve Muallim Nâci gibi Tanzimat aydınları çocukları, dış çevreye çok duyarlı ve eğitimle dindar, ahlaklı, çalışkan bireylere dönüşebilecek bireyler olarak tanımlamış, verilecek eğitimde de çocukların yetenek ve ilgisinin merkeze koyulması gerektiğini vurgulamışlardır. Ayrıca eserlerinde çocuğu, özel ihtiyaçları olan; din, sağlık, beden ve zihin eğitimine dair ayrı ayrı eğitime gereksinim duyan; bilinçli kişiler tarafından yetiştirilmeleri gerektiğine inanılan; geleceğin yöneticileri ve bürokratları olması beklenen bireyler olarak tanımlanmıştır. Özellikle yedi yaşından buluğa erişene kadarki dönemde alacakları eğitim, geliştirecekleri yetenekler ve edinecekleri huylar ve en önemlisi benimseyecekleri ahlaki, dini değerler ve öğretiler çocukların ileride nasıl birer yetişkin olacağını yakından ilgilendirdiği için, bu dönemin önemi geç Osmanlı yazar ve entelektüellerinin birçoğu tarafından

56. Mehmet Kaplan, İnci Enginün ve Birol Emil, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 2* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yay., 1993), 161.

57. Satı Bey, *Fenn-i Terbiye*, haz./çev. Abdulhalim Koçkuzu (Metin), Cahid Şenel ve Abdessamed Taibi (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 101.

vurgulanmıştır. Modernleşme dönemindeki vurgulanan çocukların sahip olması gereken ahlaki değerler, erken Osmanlı dönemi veya ortaçağ İslâmiyet düşüncesinin çizdiği değerlerin dışına çıkmamıştır, ancak özellikle çocuklara yönelik terbiye yöntemleri ve çocukların eğitimi noktasında farklılıklar gözlemlenmiştir.[58] Geç dönem Osmanlı entelektüelleri ve yazarlarının ortaya koyduğu terbiye yöntemleri ve çocukluk algısı salt Avrupa merkezci ve Batılı bir karaktere sahip olmaktan öte, ikili karaktere sahip olan Doğu ve Batı sentezi şeklinde ifade edilebilir.

19. YÜZYILIN İKİNCİ YARISINDAN ERKEN CUMHURİYET'E "DEVLET ATAERKİLLİĞİ" BAĞLAMINDA ÇOCUK VE ÇOCUKLUK KAVRAMI: "İDEAL ÇOCUK" İNŞASI

Batı'da 19. yüzyılın başlarından itibaren gündemde olan yurttaş çocuk idealizmi, Osmanlı İmparatorluğu'na bu yüzyılın ortalarında sirayet ederek çocukluk algısını değiştirmiştir. Bu durum, önceki dönemlerde ailenin merkezinde tutulan çocuğu devletin merkezine getirmiştir. Zorunlu eğitimin başlaması, okullaşmanın yaygınlaşması ve yöneticiler nezdinde çocukların imparatorluğun bekasını oluşturan bireyler olduğu algısının yaygınlaşması neticesinde çocuklar, eğitimleri sadece aileye bırakılmayacak kadar önemli bireylere dönüşmüştür. İstenen neslin inşasına yönelik yönetmelikler neticesinde Belçika'da 1860 ve 1878, İsviçre'de 1873, Almanya'da 1875 ve Fransa'da 1883 yılından itibaren öğretim programlarındaki yerini alan yurttaşlık eğitimi, Osmanlı Devleti'nde de 19. yüzyılın ikinci yarısında öğretim programlarına dahil edilmiştir.[59] Böylece modern çocukluk kavramlarının hâlâ güçlü bir bileşeni olan ataerkillik, devletin çocukları endoktrine ve disiplin altına alma işine daha fazla dâhil olmasıyla yerini "devlet ataerkilliği"ne bırakmıştır. Sultana sadakat ve saygıyı ön planda tutan sistematik müfredatların hazırlanması ve standartlaşması; okuldaki müfredatı destekleyen ve şehirli çocuklar arasında popüler hâle gelen çocuk dergi ve gazetelerinin kontrol edilmesi; mesleki yetimhanelerin, ıslahevlerinin veya yetimhanelerin (darüleytamlar) kurulması ve çocukların güvenliğini ve refahını artırmaya yönelik girişimlerin ortaya koyulması yeni bir "devlet ataerkilliği" biçimi yaratmıştır.[60]

---

58. Selçuk Akşin Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)* (İstanbul: İletişim Yay., 2015), 23.

59. Füsun Üstel, *Makbul Vatandaşlığın Peşinde: II. Meşrutiyetten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi* (İstanbul: İletişim Yay., 2008), 16-19.

60. Gülay Yılmaz ve Fruma Zachs, "Introduction", *Children and Childhood in the Ottoman Empire: From the 15th to the 20th Century*, ed. Gülay Yılmaz ve Fruma Zachs (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021), 13.

Yine aynı dönemde Batı'da ve Doğu'da birçok rejim, eğitim yoluyla istenen ideal neslin yaratılabileceğini anlamıştır. Okullaşma politikasının imparatorluğun her bir tarafında uygulanması, müfredatın ve okullarda okutulacak kitapların kontrol edilerek tek tipleştirilmesi ve rejimin politikalarına uygun öğretim metotlarının uygulanması, II. Abdülhamid devrinde rejimin istediği benzer normlara, değerlere ve düşüncelere sahip ve daha da önemlisi rejimin ideolojilerini benimseyen çocukların yetiştirilmesi amacına ulaşmak için uygulamaya koyulmaya çalışılan politikalardan bazılarıdır. Bu değişim neticesinde çocukluk kavramının değişikliğine sebebiyet veren toplumun ve devletin beklentileri ve çocuklara addedilen vazifeler, bu süreçte de değişikliğe uğramıştır. Çocuk kelimesinin bu dönemde bağlama göre siyasi anlamda kullanılabildiğini gözlemlemekteyiz.

Tanzimat döneminde, eğitimli bireyler olması ve neticesinde devlete hizmet etmesi beklenen çocukların en temel vazifelerinden birisi II. Abdülhamid döneminde "vatansever olmak" olmuştur. Devlet ve toplum tarafından çocuklara yüklenen en büyük vazifelerden birisi olan vatanseverliğin tanımı ve nasıl vatansever olunacağı ise 19. yüzyılın ikinci yarısında ve sonrasında dönemin politik ve askeri koşullarına göre önemli değişiklik göstermiştir. II. Abdülhamid döneminde, sultana sadakat hem vatansever hem de ahlaklı olmanın bir gereği olarak vurgulanmış, hatta bazı yayınlarda bu husus İslâm ahlakının gerekliliklerinden birisi olarak okura sunulmuştur. Vatanseverlik mevzusu okul müfredatlarında, disiplin kitaplarında ve çocuk gazetelerinde vurgulanmış, aileler ve toplum tarafından da çocuklara hatırlatılmıştır. Bu hususta 1898 yılında yayınlanan "Muhabbet-i Vataniyye" başlıklı gazete yazısında "Vatanı sevmenin, menafiine hizmet etmenin usulü de vatanın sahibi olan merhametli padişahımızı sevmek, emirlerine, kanunlarına itaat itmekdir" sözleriyle yapılan vatanseverlik tanımı çocuklardan beklentileri de vurgulamaktadır.[61] 1881 yılında yayınlanan *Çocuklara Arkadaş* isimli derginin ilk sayısının "İtaat" başlıklı ilk yazısında, "yeri göğü ve her şeyi yoktan var eden 'Tanrı Teala' hazretleri, sonra peygamberimiz efendi hazretlerine, ardından 'hami-i şeriat ve hâdim-i dîn-i Ahmed' bulunan pâdişâhımız efendimiz hazretlerine itaat etmenin farz ve vacib olduğu" vurgulanmıştır.[62] Bu süreçte çocukların anne ve babalarından önce sultana sadık ve itaatkâr olması gerektiğinin altı çizilmiştir. Bu da rejim tarafından yaratılmak istenen "itaatkâr nesil" politikasını desteklemektedir. Çocukların neden sultana itaatkâr olması gerektiğine dair *Çocuklara Talim* isimli çocuk gazetesinde yayınlanan bir başka bir yazı şu şekildedir:

> *Padişah umum bir milletin hâkimi yani en büyüğü olduğı cihetle, milletin bir peder-i şefikidir. Şefkatli bir baba, evladının sa'ādeti içün pek çok fedakārlık eylediği*

61. Muhabbet-i Vataniyye, *Çocuklara Rehber*, 21 Zilhicce 1315, 3-4.
62. "İta'at", *Çocuklara Arkadaş*, 1 Cemaziyelevvel 1298, 2-3.

misillû, padişah da evladı hükmünde olan milletinin, 'ırz, can ve mallarını muhafaza ve esirgemekle beraber, her bir işinde 'adalet ve hakkaniyyet icra' eyler. İşte padişahımız Sultan Abdülhamid Han-ı Sani Hazretleri, bu hasletlere tamamıyla malik bir padişah-ı 'adalet iktina' olduklarından, hakikaten milletinin bir peder-i şefiki ve hami-yi hukukidir. İşte her hâlde ve zamanda padişâhımıza ita'at eylemek boynumuza borcdur.[63]

Kısaca söylemek gerekirse, II. Abdülhamid döneminde inşa edilmek istenen "ideal çocuk" ve bunu tanımlayan çocuk kavramı, onları sultana sadık, ahlaklı, fedakâr, dindar, çalışkan bireyler olarak tanımlamıştır. Tabii bu tanımlamaların yapıldığı çocuk dergi ve gazeteleri, dönemin sansür politikalarının sınırları dâhilinde yayın politikalarını belirlemiştir. Özellikle bu kaynaklarda yazılar yazan öğretmen, entelektüel ve bürokratların beklenti, fayda ve algısına göre "ideal çocuk ve çocukluk" tanımı yapılmıştır. Genellikle orta ve üst sınıf şehirli Müslüman ailelerin çocuklarına hitap eden bu kaynaklar çocukları ve çocukluğu, rejimin ve yetişkinlerin gözünden ve onların idealleri çerçevesinde tanımlamaktadır. Bu sebeple bu gazete ve dergiler üzerinden çocuk kavramını ve ideal çocukluğu tanımlamak isteyen araştırmacıların dikkatli olması gerekmektedir.

II. Meşrutiyet'in ilanından sonra çocuklardan beklentiler ve onlara yüklenen vazifeler değişikliğe uğramıştır. İnşa edilmek istenen "ideal çocuğun" temel aidiyeti halife sultandan milliyetçi ve seküler kimliğe kaydırılmaya çalışıldıkça çocuk kelimesinin manası değişmiştir. "İdeal çocuk", milliyetçi, vatansever, sadık, çalışkan, militarist değeri benimsemesi beklenen bireyleri nitelemek için kullanılmıştır. Bu süreçte vatanseverliğin tanımının, sultana sadakat ve itaatten meşrutiyet kazanımlarını benimseme ve koruma şekline evrilmesine paralel olarak, vatansever olması beklenen "ideal çocukların", meşrutiyet değerlerini benimsemesi ve koruması öngörülmüştür. Böylece çocuk kavramı, rejimin değişen beklentileri dahilinde vatansever, ahlaklı, iyi eğitimli ve meşrutiyet değerlerini savunan bireyleri kastetmek için kullanılmıştır. Bu süreçte "malumat-ı medeniyye" konusu üzerine yazan Sâtı Bey ve Ahmed Cevad gibi önemli isimler, İttihat ve Terakki dönemi ideolojisi çerçevesinde yurttaşlık bilincini çocuklara aşılarken, II. Abdülhamid döneminde despotik uygulamaları çocuklara aktarmak için birer araç olarak kullanılmışlardır.[64]

---

63. "İta'at", *Çocuklara Ta'lim*, 29 Rebiyülevvel 1305, 18.

64. Midhat Sadullah, "Mekteb Dersleri: Malumat-ı Medeniyye", *Arkadaş*, sy. 3 (7 Safer 1328): 88; Midhat Sadullah, "Malumat-ı Medeniyye Ma-ba'd." *Arkadaş*, sy. 4 (20 Şubat 1325): 118. Dönemde yazılan başlıca Malumat-ı Medeniyye kitapları için: Ahmed Cevad, *Aile Arasında Malumat-ı Ahlakiye ve Medeniye Dersleri* (Matbaa-i Hayriye ve Şürekası, 1328/1912-1913); Satı Bey, "Malumat-ı Medeniye Dersleri," *Tedrisat-ı İbtidaiye Mecmuası*, 15 Kânunısani 1327/28 Ocak 1912, 231-234.

Trablusgarp, I. ve II. Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşı sürecinde ortaya çıkan olağanüstü durum, devletin ve toplumun "ideal çocuk" algısını daha da değiştirmiştir. Bu sürecin yıkıcı sonuçları gazetelerde, çocuk dergilerinde, romanlarda, şiirlerde, kartpostallarda, oyunlarda ve anma törenlerinde gözlemlenen derin bir travma yaratmıştır. Toplumun yoğun militarizasyonu neticesinde zihinlerdeki "çocuk ve çocukluk imajı" değişmiş ve asker-vatandaş yetiştirmek için militarist eğitim desteklenmiştir.[65] Militarist, milliyetçi, rövanşist ve vatansever çocuklar yeni "ideal çocuk" davranışlarının temelini oluşturmuş, çocukların eğitimi ve onlara ait materyal kültür yeni ideal çocuk tipini beslemek için yeniden düzenlenmiştir. 1913/1914 müfredatıyla *Altı, Beş, Dört, Üç Dershane ve Muallimli Mekteblerde* haftada iki saat Terbiye-i Bedeniye, Sıhhiye, Asker Talimi, Oyun ve Nişan gibi öğrencileri askerliğe ve muhtemel bir savaşa hazırlayacak dersler müfredata eklenmiştir.[66]

Ders kitapları, süreli yayınlar ve romanların yanı sıra hikâye kitapları, şarkılar ve marşlar, savaş sırasındaki yeni "militarist çocuk" kavramını beslemiştir. Özellikle savaşlar sırasında çocuklar savaşla ilgili oyunları tercih etmeye teşvik edilmiştir. Bu oyunlarda düşmanı esir alma, öldürme veya yaralama başarı ölçütü olarak belirlenmiş, ayrıca gündelik okumalarda da bu tür eylemlerden övgüyle bahsedilmiştir.[67] Ayrıca çocuk gazete ve dergilerinde yer alan birçok şiir ve yazı bu algıyı desteklemiştir.[68] Savaşlar, çocukların ve çocukluk çağının etik ve ahlaki ölçütlerini değiştirerek, barış zamanından farklı etik ve ahlak anlayışının tezahür etmesine sebebiyet vermiştir. "İdeal çocuğun", vatan topraklarını savunması ve gerekirse bunun için savaşmayı göze alması, ancak en nihayetinde eğitimli ve ahlaklı birey olması beklenmiştir. Bu durum çocuklar arasında genel bir eğilim hâline gelmiş ve çocuklar, savaş alanından uzak mesafelerde ikamet etmelerine rağmen bu oyunlar sayesinde savaş ruhuna bürünmüştür.

II. Abdülhamid döneminde din referanslı olan terbiye ve ahlak anlayışı II. Meşrutiyet ile millî ve militarist bir şekle evrilmiştir. Laik-seküler ve ilerlemeci modern devlet yapısı ile ulus-devlet anlayışını benimseyen Cumhuriyet rejiminin "ideal çocukluk" inşasında dini referanslara neredeyse hiç rastlanmamakta-

---

65. Eyal Ginio, *The Ottoman Culture of Defeat: The Balkan Wars and their Aftermath* (Londra: Hurst & Company, 2016), 21-22.

66. *Mekâtib-i İbtidaiye Ders Müfredatı: Altı, Beş, Dört, Üç Dershane ve Muallimli Mekteblere Mahsus* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1329/1913-1914).

67. "Bulgar Kaçdı", *Çocuk Duygusu*, sy. 9 (1 Ağustos 1329): 8; "Türk Oyunu", *Çocuk Duygusu*, sy. 10 (8 Ağustos 1329): 8; "Düşman Askerleri", *Çocuk Duygusu*, sy. 12 (22 Ağustos 1329): 8; "İntikam Oyunu", *Çocuk Duygusu*, sy. 42 (20 Mart 1330): 8.

68. "Uyan Türk Yavrusu", *Mektebli*, sy. 27 (27 Kânunıevvel 1329), 503; Memduh Necded, "Öç", *Mektebli*, sy. 35 (27 Rebiyülahır 1332): 662; Hakkıbeyzade Aktuğ, "İntikam", *Mektebli*, sy. 25 (12 Kânunıevvel 1329): 246; "Kahraman Türk Yavrusu", *Çocuk Dünyası*, sy. 35 (30 Kânunısani 1329): 3-4.

dır. Cumhuriyeti kuran kadroların tahayyül ettiği ve oluşturmaya çalıştığı makbul çocuk, Cumhuriyet ilke ve reformlarını benimseyecek, modern ulus devleti paradigmasıyla uyumlu, seküler ahlak anlayışına sahip, pozitivist bir düşünce yapısını benimseyen, yeni şekillendirilecek toplumsal yapının değer ve ihtiyaçlarıyla bütünleşen ve Cumhuriyetin ahlaki erdemleriyle uyumlu olacak bireyler olarak tanımlanabilir. Bu maksatla bu dönemde çocuk kavramı, yeni kurulan devletin ve şekillendirilen toplumun ihtiyaçlarına göre yeniden tanımlanmıştır. Çocuk kavramı tek başına kullanılmaktan öte, erken Cumhuriyet döneminde sıklıkla "Türk çocuğu"[69] veya "Cumhuriyet çocuğu" şeklinde kullanılmıştır. Kelimenin bu dönemde bağlama göre siyasi ve etnik anlamlarda kullanılabildiğini gözlemlemekteyiz.

Bu süreçte Cumhuriyet veya Türk çocuğu kavramı, vazife bilinci olan, disiplinli, vicdan sahibi, dürüst, merhametli, adaletli, güçlü, gürbüz, sağlıklı, rejim ve kurtarıcılarına sahip çıkan, milliyetçi/kalkınmacı hedefler için gayret sarf eden ve en önemlisi vatansever olan çocukları tanımlamak için kullanılmıştır. Kamusal bir objeye dönüşen, davranış ve düşünce yapısıyla ülkesine faydalı olması beklenen "Cumhuriyet çocuğu" veya "Türk çocuğu"nun bu yönde terbiye edilmesi dönemin gazete ve dergilerinde sıklıkla vurgulanmıştır. Hasan Âli Yücel'e göre uygun "çocuk terbiyesi" ile şekillenmesi beklenen makbul çocuğun en önemli özelliklerinden bazıları iyi bir evlat, çalışkan bir öğrenci ve toplumun taleplerine karşılık verebilecek nitelikte birey ve vatandaş olmaktır.[70] *Gürbüz Türk Çocuğu* isimli gazetede çocuklar, güçlü, gürbüz, sağlıklı ve zinde bedenlere sahip olmaları beklenen bireyler olarak karakterize edilmiştir. Bunun arkasındaki temel gerekçelerden birisi güçlü bir beden ile güçlü devlet, ekonomi ve en önemlisi toplum yapısı arasında ilişki kurulmasıdır.[71] Yeni Cumhuriyet rejimi, geleceğin vatandaşları olarak gördüğü çocukların yeteneklerini, eğilimlerini ve alacakları eğitimin niteliğini rejimin prensipleriyle uyumlu hâle getirmeye çalışmıştır. Bu durum 1933 yılında *Cumhuriyet* gazetesinde çıkan bir yazıda şu cümlelerle ifade edilmiştir:

> *Çocuk doğduğu günden itibaren çocukluk devresi olan on sekiz yaşına kadar çok dikkate tabi tutularak istikbalde memlekete nafi bir uzuv olmak üzere yetiştirilmelidir. Bunun için her yaşta kabule müsait olduğu bedeni ve fikri terbiye kendisine*

---

69. Türk çocukları" kavramı Cumhuriyet öncesinde de kullanılmıştır. Bu kullanım örneklerine çocukları müstakbel vatandaşlar olarak gören ve Türklüğe, Türk mefkûresine hizmet etmeleri gerektiğine inanan Ömer Seyfettin'in eserlerinde rastlamaktayız. "Ey Türk Çocukları! Siz hem kuvvet, hem bilgi, hem de mefkûre sahibi olunuz." Ömer Seyfettin, *Türklük Üzerine Yazılar*, haz. Muzaffer Uyguner (İstanbul: Bilgi Yay., 2002) 93.

70. Hasan Âli Yücel, *İyi İnsan İyi Vatandaş* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1968), 175-193.

71. Tarhan Tarınç, "Gürbüz Çocuk Nasıl Meydana Gelir?", *Türk Çocuğu*, sy. 3 (Kânunuevvel 1926): 10-11; Çocuk Doktoru Ali Şükrü Bey, "Sağlam Bir Çocuk Elde Edebilmek İçin Gebelik Zamanında Yapılması Lazım Gelen Tedbirler Gerekenler", *Gürbüz Türk Çocuğu*, sy. 4, (Kânunusani 1927): 17-18.

muayyen usuller dairesinde verilmelidir. Bu; ebeveynin, hükûmetin ve cemiyetin vazifesidir. Bugünkü Türk çocuğu yeni rejimin temeli ve müstakbel neslin özüdür.[72]

Osmanlı'nın son döneminden itibaren itaatkâr olmak çocuk tanımının en temel karakteristiği olarak yer almıştır. Çocuğun kime itaat edeceği ise dönemin yönetiminin ilke ve prensiplerine göre şekillenmiştir. II. Abdülhamid dönemindeki sultana koşulsuz itaat, II. Meşrutiyet döneminde meşrutiyet kazanımlarına, son olarak Cumhuriyet döneminde cumhuriyet ilkelerine itaat beklentisine dönüşmüştür. Cumhuriyetçi değerlerle harmanlanmış Türk çocuğu veya Cumhuriyet çocuğu, rejim ve kurtarıcılarına sahip çıkan, milliyetçi/kalkınmacı hedefler için gayret sarf eden, yaşamı boyunca bu sorumluluk ve vazife bilinciyle hareket etmesi ve iyi bir yurttaş olması beklenen bireyler olarak tanımlanmıştır.[73] Kısaca vurgulanmak istenen husus, her üç dönemde de çocukların rejimlerin teminatı, daha iyi bir istikbal ümidinin sembolleri ve rejimlerin en önemli müttefikleri olarak görüldüğü, neticesinde de "çocuk kavramı"nın bu anlayışa hizmet edecek şekilde ve beklentiler dahilinde yeniden tanımlandığıdır.

SONUÇ

Bu bölümde, çocuk kavramının 16. yüzyıldan erken Cumhuriyet dönemine kadar hikâyesi ve geçirdiği dönüşümler tasvir ve analiz edilmiştir. Farklı ırk ve dinlere mensup, farklı kültürel özelliklere sahip ve çeşitli coğrafyalarda birbirinden farklı yaşam tarzları bulunan toplumları içerisinde barındıran Osmanlı İmparatorluğu'nda tek tip çocuk tanımından bahsedemeyiz. Tarihsel süreçte çocukluğun sosyal bir inşa olduğu, sınırları ve soruṃluluklarının yetişkinler veya yetişkinlerin meydana getirdiği kurumlarla beraber kültürel sistemler, ekonomik aktiviteler, inanç sistemleri ve tarihsel deneyimler tarafından tanımlandığı kabul edilecek olursa, Osmanlı İmparatorluğu'nda kesin ve değişmez bir çocuk ve çocukluk tanımından bahsetmemiz mümkün değildir. Bu sebeple, çocuk ve çocukluk kavramının tarihsel süreçteki evrimi artzamanlı incelenirken, aynı kavramların farklı kaynaklarda, toplumlarda ve coğrafyalarda eşzamanlı olarak farklı kıstaslara göre tanımlamalarının var olduğu ortaya çıkmaktadır. Farklı toplumlarda benzer yaştaki çocuklara yönelik aynı dönemde farklı beklentiler oluşmuş, hatta aynı toplum içerisinde sosyal, ekonomik, politik gelişmeler neticesinde ve en önemlisi olağanüstü durumlarda bu

72. A. Kâzım, "Çocuk Meselesi Bizim İçin Hayat Meselesidir", *Cumhuriyet*, 23 Nisan 1933, 1.

73. Güven Gürkan Öztan, *Türkiye'de Çocukluğun Politik İnşası* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2013), 243-244.

beklentiler önemli ölçüde değişmiştir. Bu durum çocuk kavramının anlamını da değiştirmiştir.

19. yüzyıl öncesi Osmanlı toplumunda çocuklar ve çocukluk algısı hakkında bilgi veren ahlak kitapları, fetvalar ve kanunnamelerde çocukların sözlerine ve deneyimlerine pek rastlamayız, ancak bu kaynaklar yetişkinlerin zihninde çocuğun ve çocukluğun ne şekilde olduğu hususunda bizlere önemli bilgiler verir. Bu kaynaklarda çocuk ve çocuklukla ilgili yer alan kavramlar ile ideal çocuğun nasıl yetiştirilmesi gerektiği ve cezalandırılması gerektiğine dair hükümlerin temelini Kurân-ı Kerim, hadisler, tefsir kitapları ve fetvaların oluşturduğunu görmekteyiz. İncelenen kaynaklara bakıldığında Osmanlı hukuk belgeleri, fetvalar ve ahlak kitaplarının, çocukların yetişkinlerden farklı olduğunu göstermekle birlikte çocukluk döneminin alt kategorilerini de farklı terimlerle isimlendirdiği görülür. Buna uygun yetiştirme, cezalandırma ve disiplin önerilerinde bulunulmuş ve çocuklar korunmaya muhtaç ve kendi ihtiyaçlarını görmek için yetişkinlere bağlı olan bireyler olarak değerlendirilmiştir.

Kavramlar dönemin kültürel, politik ve sosyal gelişmelerine bağlı olarak farklı bağlamlarda kullanılmıştır ki çok geniş yelpazede kullanılan çocuk kavramının özellikle modernleşme tarihi sürecinde anlamsal bütünlüğünü kaybettiği söylenebilir. Bu hususta çocukları yaşlarına, fiziksel ve zihni gelişmişliklerine ve cezai ehliyetlerine göre tanımlayan hukuki kaynaklar, İslâmî gelenek ve anlayışa göre tanımlayan ahlak kitapları, 19. yüzyıldaki eğitim ve bürokratik reformlar bağlamındaki beklentiler üzerinde tanımlayan disiplin kitapları ve kamusal obje olarak görüp bu bağlamda tanımlayan gazete, dergi ve ders kitaplarında farklı çocuk ve çocukluk kavramlarıyla karşılaşılmaktadır. Kamusal objeye dönüşen çocuğu tanımlamak için eklenen "sadık çocuk", "asker çocuk", "Türk çocuğu" veya "Cumhuriyet çocuğu" gibi farklı sıfatlarla kavramın anlamının değiştiğini görmekteyiz. Toplumun ve rejimlerin beklentileri doğrultusunda inşa edilen çocukluk imgesi ve bu dönemdeki bireyleri tanımlamak için kullanılan "çocuk" gibi toplumsal ve kültürel terimleri, yegâne bir tanım içine oturtmak 19. yüzyıl ve erken 20. yüzyıl boyunca pek mümkün olmamıştır. Bu hususta tarihçiler farklı disiplinlere ait olan ve genellikle yetişkinlerin gözünden meseleyi alan materyalleri dikkatli ve yaratıcı bir şekilde kullanmalıdır.

Son olarak, ana metinde pek bahsedilmeyen kırsaldaki toplumlarda çocuk kavramının ne manaya gelebileceği üzerine birkaç cümle yazılması elzemdir. Çocuk kavramının içeriğini belirleyen ana etkenlerden birisi olan toplumun ve devletin çocuklardan beklentileri bazı dönem ve durumlarda, farklı sınıflar arasında ve kırsal kesimde yaşayan toplum ile önemli şehirlerin merkezlerinde yaşayanlar arasında uyumsuzluk göstermiştir. Özellikle 19. yüzyılda devletin desteklediği ve şehirli aileler arasında yaygın kanaat olmaya başlayan çocukların okullara gön-

derilmesi, korunması, sadık, ahlaklı, dindar ve çalışkan bireyler olarak yetişmesi durumunun bazı dönemlerde kırsalda istenilen derecede karşılığının olmadığını görmekteyiz. Murad Efendi'nin de belirttiği gibi, tek homojen grup bürokratik-teokratik yönetici sınıftı ve bu sınıfların çocuklarının deneyimleri birbirlerine çok benzerken, orta sınıf ve özellikle de yoksul kırsal alt sınıf ailelerin çocuklarının çocukluk deneyimlerinden çok farklıydı.[74] Yine 20. yüzyılın başlarında Suriye kırsal kesiminde, Kuveyt, Fas ve Anadolu'da gözlemlerde bulunan M. Zwemer, buralarda yaşayan ailelerin çocuklar için yaratılmış olan materyal kültürden haberdar olmadığını, bu noktada şehirli Müslüman aileler arasındaki çocukluk algısı ve neticesinde çocuk tanımı ile kırsaldaki ailelerin birbirinden farklı olduğu, iki kesim arasında çocuklardan beklentiler noktasında farklılıklar olduğu ve son olarak her iki kesimdeki çocukların deneyimlerinin farklı olduğunu vurgulamıştır.[75] Zwemer'in gözlemlerini Yaşar Kemal'de desteklemektedir. Çocukluk anılarını anlattığı eserinde *o zaman yedi ya da sekiz yaşlarındaydım, bir kişi tutar da koca Kozanoğlu başkaldırısını baştan sona anlatır mı diyeceksiniz. Bana hiçbir zaman çocukmuşum gibi köyde kimse davranmadı. Başka çocuklara da... Ben köyden ayrılıp şehre düşünce çocukların çocuk olduğunu anladım* cümleleriyle erken Cumhuriyet döneminde bazı kırsal bölgelerde çocukluk algısının nasıl olduğuna dair fikir vermektedir.[76] Kırsaldaki bu gözlemler, Osmanlı modernleşme fikri bağlamında değişikliğe uğrayan çocukluk algısının ve neticesinde şekillenen çocuk ve çocukluk kavramlarının kırsala ne kadar sirayet ettiğini bizlere göstermesi açısından önemlidir.

---

74. Murad Efendi, *Türkiye Manzaraları*, çev. Alev Sunata Kırım (İstanbul: Kitap Yay., 2007), 245-246.
75. S. M. Zwemer, *Childhood in the Moslem World*, Fleeming H. Revell Company, London and Edinburgh 1915.
76. Yaşar Kemal, *Yaşar Kemal Kendini Anlatıyor* (İstanbul: Toros Yay., 1993), 48.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, Kahire 1313.

Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkam-ı 'Adliye*, Matbaa-yı Osmaniye, İstanbul 1300.

Akgündüz, Ahmet, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyatı*, Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Diyarbakır 1986.

Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: Kanuni Sultan Süleyman Devri Kannunameleri*, VII. Kitap, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.

Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnameleri*, I. Kitap, FEY Vakfı Yayınları, İstanbul 1990.

Ali Şükrü Bey, "Sağlam Bir çocuk Elde Edebilmek İçin Gebelik Zamanında Yapılması Lazım Gelen Tedbirler Gerekenler", *Gürbüz Türk Çocuğu*, s.4, (Kânunusani 1927), ss. 17-18.

Alkan, Mehmet Ö., "Modernization from Empire to Republic and Education in the Process of Nationalism", in *Ottoman Past and Today's Turkey*, ed. Kemal Karpat Brill, Leiden 2000, ss. 47-132.

Araz, Yahya, *16. Yüzyıldan 19. Yüzyıl Başlarına: Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2013.

Araz, Yahya, "Osmanlı İstanbul'unda Çocuk Olmak", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Toplum*, ed. Coşkun Yılmaz, c. 4, İstanbul Büyükşehir Belediyesi (İBB) Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2015, ss. 476-489.

Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2010.

Aydın, Mehmet Âkif, *Osmanlı Aile Hukuku*, Klasik Yayınları, İstanbul 2017.

Bardakoğlu, Ali, "Buluğ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/bulug (06.05.2023).

Bucknill, John Alexander and Utidjian, Haig Apisoghom Stepan, *The Imperial Ottoman Penal Code: A translation from the Turkish text, with latest additions and amendments, together with annotations and explanatory commentaries upon the text and containing an appendix dealing with the special amendments in force in Cyprus and the judicial decisions of the Cyprus courts*, Oxford University Press, London 1913.

"Bulgar Kaçdı", *Çocuk Duygusu*, sy. 9 (1 Ağustos, 1329), ss. 8.

Canan, İbrahim, "İslâm'da Çocuk Hakları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 / 1 (Haziran 1995), ss. 7-22.

Çapar, Ali, "Osmanlı Devletinde Çocukluk: Kaynaklar, Metot, Tarihsel ve Disiplinlerarası Perspektifler", *Tarihyazımı*, 3 (1) (2021), ss. 44-68.

Dalgın, Nihat, "Mürâhik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/murahik (01.04.2023).

Dönmez, İbrahim Kafi, "Temyiz", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/temyiz (15.04.2023).

Düstur, I. Tertib, IV. Cilt, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1299.

"Düşman Askerleri", *Çocuk Duygusu*, sy. 12 (22 Ağustos, 1329), ss. 8.

Düzdağ, M. Ertuğrul, *Kanuni Devri Şeyhülislamı Ebussuud Efendi Fetvaları*, Kapı Yayınları.

Murad Efendi, *Türkiye Manzaraları*, çev. Alev Sunata Kırım, Kitap Yayınevi, İstanbul 2007.

Enginün, İnci (haz.), *Abdülhak Hâmid'in Hatıraları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1994.

Ertem, Özge, "The Republic's Children and Their Burdens in 1930s and 1940s Turkey: The Idealized Middle-Class Children as the Future of the Nation and the Image of "Poor" Children in Children's Periodicals", Yayınlanmamış Master Tezi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2005.

Giladi, Avner, "Saghir", *Encylopedia of Islam*, Volume 8, E. J. Brill Leiden, 1995, ss. 821-827.

Ginio, Eyal, *The Ottoman Culture of Defeat: The Balkan Wars and their Aftermath*, Hurst & Company, London 2016.

Hakkıbeyzade Aktuğ, "İntikam", *Mektebli*, sy. 25 (12 Kanun-i Evvel 1329), ss. 246.

Halebî, İbrahim, et al., *Mevkûfât: Mültekâ Tercümesi 3*. Sağlam Yayınları 2016.

Hökelekli, Hayati, "Çocuk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/cocuk#1 (22.09.2022).

https://sozluk.gov.tr/ erişim tarihi 01.02.2023.

https://www.unicef.org/turkiye/%C3%A7ocuk-haklar%C4%B1na-dair-s%C3%B6zle%C5%9Fme erişim tarihi 01.02.2023.

"İntikam Oyunu", *Çocuk Duygusu*, sy. 42 (20 Mart 1330), ss. 8.

"İta'at", *Çocuklara Arkadaş*, (1 Cemaziyelevvel 1298), ss. 2-3.

"İta'at", *Çocuklara Ta'lim*, (29 Rebiyülevvel 1305), ss. 17-19.

"Kahraman Türk Yavrusu", *Çocuk Dünyası*, sy. 35 (30 Kanun-ı Sani 1329), ss. 3-4.

Kaplan Mehmet, Enginün İnci, Emil Birol, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi – 2*, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1993.

Kâzım, A., "Çocuk Meselesi Bizim İçin Hayat Meselesidir", *Cumhuriyet*, Dokuzuncu sene, no: 3217 (23 Nisan 1933), ss. 1-2.

Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, haz. Mustafa Koç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.

Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding, and other Philosophical Writings*, ed. Peter H. Nidditch, Clarendon Press, London 1690/1979.

Mekatib-i İbtidaiye Ders Müfredatı: Altı, Beş, Dört, Üç Dershane ve Muallimli Mekteblere Mahsus, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1329/1913-1914.

Memduh Necded, "Öç", *Mektebli*, sy. 35 (27 Rebiulahir 1332), ss. 662.

Morrison, Heidi, *Childhood and Colonial Modernity in Egypt*, Palgrave Macmillan, New York 2015.

Muhabbet-i Vataniyye. *Çocuklara Rehber*, (1315, 21 Zilhicce), ss. 2–4.

Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-ev'ṭâr şerḥu Münteḳa'l-aḫbâr min eḥâdîsi seyyidi'l-aḫyâr*, VI, Kahire 1391/1971.

Müṇâvî, Muhammed Abdürraûf, *Feyżü'l-ḳadîr şerḥu'l-Câmi'i'ṣ-ṣaġīr*, c. III, Beyrut 1391/1972.

Münif Paşa, "Ehemmiyet-i Terbiye-i Sıbyân", *Mecmua-i Fünûn*, sy. 5 (İstanbul 1279), ss. 176-185

Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi, ed. Ali Öge, Mehir Vakfı Yayınları, Konya 2017.

Öztan, Güven Gürkan, *Türkiye'de Çocukluğun Politik İnşası*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013.

Sami, Şemseddin, *Kāmûs-ı Türki*, haz. Raşit Gündoğru, Niyazi Adıgüzel, Ebul Faruk Önal, İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul 2012.

Satı Bey, *Fenn-i Terbiye*, haz./çev. Abdulhalim Koçkuzu (Metin), Cahid Şenel, Abdessamed Taibi, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara 2017.

Seyfettin, Ömer, *Türklük Üzerine Yazılar*, haz. Muzaffer Uyguner, Bilgi Yayınevi, İstanbul 2002.

Schull, Kent F., *Prisons in the Late Ottoman Empire*. Edinburgh University Press, Edinburgh 2014.

Somel, Selçuk Akşin, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

Sultan Murad Han, *Fatih Sultan Mehmed'e Nasihatler*, haz. Abdullah Uçman, 3F Yayınevi, İstanbul 2007.

Tarınç, Tarhan, "Gürbüz Çocuk Nasıl Meydana Gelir?", *Türk Çocuğu*, sy. 3 (Kânunuevvel 1926), ss. 10-11.

"Türk Oyunu", *Çocuk Duygusu*, sy. 10 (8 Ağustos, 1329), ss. 8.

"Uyan Türk Yavrusu", *Mektebli*, sy. 27 (27 Kanun-ı Evvel 1329), ss. 503

Üstel, Füsun, *Makbul Vatandaşlığın Peşinde: II. Meşrutiyetten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Yaşar Kemal, *Yaşar Kemal Kendini Anlatıyor*, Toros Yayınları, İstanbul 1993.

Yazbak, Mahmoud, "Minor Marriages and Khiyār al-Bulūgh in Ottoman Palestine: A Note on Women's Strategies in a Patriarchal Society." *Islamic Law and Society*, Vol. 9, No. 3 (2002), ss. 386-409.

Yılmaz, Gülay ve Zachs, Fruma, "Introduction", *Children and Childhood in the Ottoman Empire: From the 15th to the 20th Century*, ed. Gülay Yılmaz and Fruma Zachs, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2021, ss. 1-30.

Yücel, Hasan Ali, *İyi İnsan İyi Vatandaş*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1968.

Zwemer, S. M., *Childhood in the Moslem World*, Fleeming H. Revell Company, London and Edinburgh 1915.

TALİM VE TERBİYE KAVRAMLARI: İSLAM'IN İLK DÖNEMLERİNDEN HİCRİ 6. YÜZYILA KADAR

VEHBİ BAYSAN*

* Lisans eğitimini İstanbul Üniversitesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Arap Dili ve Edebiyatı anabilim dalında tamamladı. Mezuniyetinin ardından bir yıl süreyle IRCICA'da araştırmacı olarak görev yaptı. 1989 yılında Ürdün'deki Yarmouk Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı programında yüksek lisans programına başladı ve aynı üniversitede Türk Dili programını kurarak dersler verdi.
1995 yılında İngiltere'deki Manchester Üniversitesi Middle Eastern Studies (Ortadoğu Çalışmaları) Bölümü'nde doktora programına kaydoldu. Doktora süresince, Manchester Üniversitesi, Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika Çalışmaları Fakültesi (SOAS) ve London School of Economics (LSE) gibi saygın İngiliz kurumlarında ders verdi. İstanbul'a döndükten sonra Koç Üniversitesi ve Yeditepe Üniversitesinde Provost Yardımcısı ve Uluslararası Ofisler Direktörü olarak görev aldı. Halen, İbn Haldun Üniversitesi Tarih Bölümü'nde tam zamanlı öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Akademik ilgi alanları eğitim tarihine odaklanmakla birlikte geniş bir yelpazede yayınlar yapmakta ve dersler vermektedir.

GİRİŞ

"Talim" ve "terbiye" kavramları İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren yüzyıllar boyunca sürekli bir evrim ve farklılaşma geçirerek, çocukların eğitim ve öğrenim faaliyetleri açısından önemli bir rol oynamıştır. Gelişmekte olan fıkıh, kelam, tefsir, hadis gibi ilimlerin yanı sıra talim ve terbiye meseleleri de gündemdeki yerini korumuştur. Üstelik zikredilen ilimlerden ayrı olarak sadece konunun uzmanlarını değil toplumun farklı kesimlerini de ilgilendiren bir mesele olmaya devam etmiştir. Aileler çocuklarına iyi bir dini eğitim aldırma saikiyle talim ve terbiye sürecinin doğrudan bir parçası hâline gelmiştir.

Eğitim ve öğretim faaliyetleri zamanla dönüşen sosyal, kültürel ve siyasi koşullara bağlı olarak değişime uğramıştır. Doğal olarak bu süreçte kavramların anlam ve kullanımında farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada, talim ve terbiye terimlerinin İslâm'ın ilk dönemlerinden hicri 6. yüzyıla kadarki tarihsel süreçte geçirdiği aşamalar, edindiği manalar, kullanım çeşitliliği, bu terimlerin zaman içinde ve bölgeden bölgeye olan muhtemel anlam farklılıkları incelenmiştir. Değişim ve farklılaşma süreci ilgili kaynaklara dayanılarak araştırılıp analiz edilmiştir. Kavramların devirden devire, bölgeden bölgeye kullanımında olası anlam farklılıkları da göz önünde tutulmuştur. Bir diğer ifadeyle, İslâm'ın ilk yüzyıllarından hicri 6. yüzyıla kadar olan dönem, bu kavramların kullanımının inceleneceği birinci evreyi oluşturmaktadır. Bu dönemde talim ve terbiye terimlerinin ifade ettiği anlamlar, eğitime dair o döneme ait çeşitli eserler aracılığıyla detaylandırılmıştır.

KAVRAMLARIN ETİMOLOJİSİ

Talim terimi kök harfleri a-li-me (م-ل-ع ayn-lam-mim) olan -di'li geçmiş zaman fiil kökünden türetilmiş mezid fiil mastarıdır. Buna göre, sözcük sırasıyla "alime"den (bildi) mezid fiil olarak "alleme"ye (bildirdi, öğretti) dönüşür ve bu fiilin de mastarı "talim"dir (alime → alleme → ta'lim). Feyruzabadi (ö. 1415), El-*Kâmus El-Muhît* adlı dört ciltlik sözlüğünde talim sözcüğünün bu yapısına "Allemehu [ona öğretti] ilm talimen [talim olarak]" cümlesini örnek olarak verir.[1] Ayrıca "alime", bu kökten türetilmiş 146 kelimenin yer aldığı Kurân'da en çok geçen ilk beş kelimeden biridir.[2] Türkçe sözlükte öğretim, yetiştirme, alıştırma, uygulamalı olarak yapılan askerlik öğrenimi, eğitimi olarak manalandırılır.[3]

1. Mecduddin Muhammed bin Yakub Feyruzabadi, *El-Kamus El-Muhit*, c. 4 (Kahire: El-Hey'e El-Mısriyye El-Amme li'l Kuttab Yay., 1980), 151.
2. https://corpus.quran.com (Erişim: 26.02.2023).
3. *Büyük Türkçe Sözlük*, Farabi Sürüm No:1.0 (Ankara: TDK, 2011), 3408.

Talim sözcüğünün mütemmim cüzü terbiye, Arapçada "rabbâ" fiil kökünden türemiş mastardır. Arapça ve Türkçedeki kullanımı anlam bakımından aynıdır ve terbiye etmek, yetiştirmek manalarını taşır. Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre, Arapça kökenli olduğu belirtilen "terbiye"nin anlamları eğitim, görgüdür.[4] İbn Manzur (ö. 1409) tarafından hazırlanan ve Arap dilinin en bilinen sözlüklerinden olan *Mu'cem Lisan Al-Arab* (Arap Dili Sözlüğü) örnekleriyle terbiye kelimesini açıklar. Terbiye etmek son derece anlamlı ve kutsal bir görev, daha doğrusu bir sorumluluktur. Hatta bu anlamların ötesinde, terbiye edebilme yetilerine sahip olmak bir nimettir. İbn Manzur buna örnek olarak halk arasında yaygın kullanılan anonim bir sözü verir: "Sana terbiye etmen için bir nimet verilmiştir. Yani [sana] onu koruman, yetiştirmen ve terbiye etmen için [verilmiştir]".[5] İlk yüzyıllarda "terbiye" teriminden ziyade "te'dib" sözcüğü kullanılmıştır. Fiil kökü e-de-be (ا-د-ب) -di'li geçmiş zamandan türeyerek mezid (türetilmiş) fiil mastarına dönüşmüş olan bu kelime Türkçede uslandırma, yola getirme, terbiye etme anlamları taşır.[6] Terimin farklı kullanım alanları da vardır. Örneğin İbn Hallikan (ö. 1282) tanınmış eseri *Vefayat El-A'yan*'da terbiye kavramını iki farklı anlamda daha kullanır. Birincisi Şam beldelerinin ihyası ("terbiye't Biladu'ş Şam") anlamındadır. İkinci olarak da İmadeddin Zenki Atabek'in terbiyesi konusunu anlatırken "Lala, yöneticilerin çocuklarının mürebbiyesidir" ifadesini kullanır.[7]

TALİM VE TERBİYE KİMİN İÇİN?

İslâm kültürel mirasının en önemli iki unsuru ilim ve edep, daha doğrusu çoğul halleriyle "ulum" ve "adab"dır. Bu iki kavramın "talim ve te'dib/terbiye" süreçleri başlangıcından itibaren İslâm öğretisinin ana başlıklarını temsil etmiştir.[8] Abu Sa'd Abdul Kerim Sem'ani (ö. 1167) aktarımıyla, "Edeb olmadan ilim, odunu olmayan ateş gibidir ve ilim olmadan edeb ise ruhu olmayan beden gibidir."[9] Buradan hareketle aşağıdaki noktaların vurgulanmasında yarar var.

İslâm'da eğitim konusunda yayınlanmış muhtelif eserlerin çoğu, çeşitli kaynaklarca birbirinden alıntılanmış ve mütemadiyen tekrar edilen bir söylemi içer-

4. *Büyük Türkçe Sözlük*, 3522.

5. Cemaleddin Muhammed "İbn Manzur", *Mu'cem Lisan Al-Arab*, c. 5, haz. Emin Abdulvahab ve Muhammed El-Ubeydi, 3. baskı (Beyrut: Tarih Arabi Yay., 1999), 96.

6. *Büyük Türkçe Sözlük*, 3471.

7. Ebubekir "İbn Hallikan", *Vefayat El-A'yan ve Anba' El-Zaman*, haz. İhsan Abbas, c. 1 (Beyrut: Dar Sadır Yay., 2010), 307, 365.

8. Albert Dietrich, "Some Aspects o the Education of Princes at the Abbasid Court", *Education and Learning in the Early Islamic World*, ed. Claude Gilliot (İngiltere: Ashgate Variorum, 2012), 24.

9. Abu Sa'd Abdul Kerim Sem'ani, *Kitab Edeb El-Imla ve El-İstimla'*, haz. Ahmed Mahmud (Cidde: Mahmudiye Matbaası, 1993), 93.

mektedir. Bu nedenle, talim ve terbiye konularının zihinlerde netlik kazanması açısından aşağıdaki hususlar kısaca çalışmaya eklenmiştir. Kaynaklardan izlenebildiği kadarıyla İslâm'ın ilk yıllarında Kurân'ın öğretiminin Hz. Peygamber'in de kimi vakit bizzat katıldığı suffa (ya da suffe) ve halka (ya da halaka) buluşmalarında gerçekleştirildiğine dair söylem yaygın şekilde tekrar edilmektedir. Bu söylem potansiyel olarak okura eğitimin sadece suffa ve halakalardan ibaret olduğu izlenimi verebilmektedir. Genelde Kurân'ın içeriğinin izah edildiği bu toplantılara belli bir yaşın üzerinde, genç ve yaşlı herkes katılıp dinleyebiliyordu. Çoğunlukla yetişkinlerin bir araya geldiği suffa/halaka oturumlarına katılanlar çeşitli dini konuları aralarında istişare etmekteydi. Bu celselerde konular detaylı olarak açıklanmakta, akla gelen sorular sorulmakta, yanıtlar aranmakta, katılımcılar arasında müşavereler yapılmaktaydı. Konular daha teknik düzeyde izah edilmekte, pek çok konuya sonradan her biri birer müstakil çalışma alanı hâline gelecek hadis, kelam, fıkıh, tefsir açısından yorumlar getirilmekteydi.

Bu nedenle, İslâm'ın ilk yüzyılları itibariyle talim ve terbiye sürecini iki kategoride izah etme zorunluluğu vardır:

1. *Kategori: Yukarıda anlatılan ve daha çok yetişkinlerin katıldığı suffa ve halaka buluşmaları*
2. *Kategori: Çocukların talim ve terbiyesine odaklanan eğitim süreci*

Çalışmamızda, zihinlerde daha net bir tasavvur oluşturabilmek amacıyla talim ve terbiye kavramlarının çocuk eğitimi üzerinden nasıl şekillendiğine daha fazla vurgu yapılacaktır.

Kısa da olsa açıklanması gereken bir diğer önemli konu ise ilk devirler için çokça zikredilen bir zümre olan "kurra" yani "okuyucular"dır. Kurân ile aynı kökten gelen bu terim mana itibariyle farklı anlaşılsa da kurra, Kurân'ı güzel okuyanları işaret etmektedir. Her ne kadar önemli konumları kabul edilse de bu kişiler Kurân hakkında fıkıh, kelam, tefsir yönleriyle görüşe sahip uzmanlar değildir.[10]

KETATİB: İLK MEKTEBLER

İlk devirlerden itibaren talim ve terbiye kavramları genelde çocuklara Kurân'ın öğretilmesini tanımlarken kullanılıyordu.[11] Ayrıca o devirde yazılmış eserler incelendiğinde terbiye kavramının yerine çoğunlukla edeplendirme, edep kazandırma

10. Khalil A. Totah, *The Contribution of the Arabs to Education* (New York: Columbia University, 1926), 12.

11. Muhammed Es'ad Talas, *El-Terbiye ve El-Ta'lim fi El-İslâm* (İngiltere: El-Hindavi, 2017), 19.

anlamına gelen "te'dib" teriminin kullanıldığı görülmektedir.[12] Bu nedenle, te'dib ve terbiye ifadelerinin müteradif kullanımı, İslâm'ın ilk yüzyıllarında öne çıkan öğretim ve eğitim faaliyetlerinin bir parçası olmuştur.

Küçük çocukların eğitimi şüphesiz farklı yöntemlerle gerçekleştiriliyordu. Kurân talimi önceleri camilerin ve mescitlerin içinde de yapılıyordu. Ancak zamanla camileri ibadet için kullananların sayısı arttıkça, namaz kılanların mescitte oluşan mekân darlığından ve Kurân öğrenen çocukların oluşturduğu gürültüden şikâyetleri de artmaya başlamıştı. Böylelikle çocukların eğitim faaliyetleri biraz da zorunlu olarak mekânın dışına çıkmış, cami ve mescitlerin yanına inşa edilen küçük ve basit odalara taşınmıştır. Örneğin Malik bin Enes, "Çocukların talimi mescitte yapılabilir mi?" diye sorulduğunda, "Caiz değildir, onlar etrafı temiz tutamazlar, mescit talime uygun değildir!"[13] diye yanıt vermiştir. Çocukların eğitim ve öğretim faaliyetlerinin devam ettiği bu küçük odalar ilk yüzyıllardan itibaren "ketatib" olarak anılmıştır. Ketatibde çocuklara Kurân'ın okutulması temel eğitim olarak verilmekte, bunun yanı sıra elifba da öğretilerek çocuklar yazı yazmaya da teşvik edilmekteydi.

Oysa eğitimin belirli bir mekânda yapılması gerektiğine dair bir kural bulunmamaktadır. Gerçekte, eğitim ve öğretim faaliyetinin yerine gelmesi için özel bir binanın var olmasının fazla önemi yoktur. İbn Hallikan *Vefayat El A'yan*'da konuya şöyle açıklık getirir:

> *Okuma bilen birisi o kadar şanslı olmayıp okuma öğrenememiş ama öğrenmek isteyen birisiyle karşılaştığında, bir medrese ortaya çıkmış olur. Öğretim faaliyetinin gerçekleştiği yer bir hurma ağacının altı, bir çadır veya özel bir ev dahi olsa okul teşekkül etmiş olur.*[14]

HİCRİ 2. YÜZYIL: YETİŞKİNLERİN EĞİTİM METODOLOJİSİ

Talim uzun süreye yayılan ve uğrunda uzun emek harcanan bir süreçtir. Dolayısıyla Türkçeye "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"[15] şeklinde tercüme edilen ayetteki "bilenler" ve "bilmeyenler" sözcükleri Arapça kelime manası itibariyle "öğrenmiş olanlar" ve "öğrenmemiş olanlar" şeklinde anlaşılmalıdır. Zira kültürel olarak öğrenme süreçlerinden geçerek edinilmiş bilgiye daha fazla önem verilir. Bu

12. Talas, *El-Terbiye ve El-Ta'lim fi El-İslâm*, 43, 167.
13. Ahmed Fuad El-Ehvani, *El-Terbiye fi El-İslâm* (Mısır: Darulmaarif, 1968), 362.
14. Ebubekir "İbn Hallikan", *Vefayat El-A'yan ve Anba' El-Zaman*, haz. İhsan Abbas, c. 2 (Beyrut: Dar Sadr, 1978) 278.
15. *Hel yestevi ellezine ya'lemun ve ellezine la ya'lemun* (هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ) Zümer suresi, 9. ayet.

ifadede kastedilenler, bilgiye ulaşmak için meşakkatli yollardan geçerek emek ve vakit sarf etmiş kişilerdir. Bu argümandaki temel prensip, bilginin edinilmesi ve yeniden üretilmesidir.

Hadislerde de benzer bir yaklaşım görmek mümkündür. Ancak hadislerde Kurân'ın talimi öncelikli olarak ele alınır ve teşvik amacıyla her fırsatta dile getirilir. "En faziletliniz Kurân'ı öğrenen ve öğretendir!"[16], "En hayırlınız Kurân'ı öğrenen ve öğretendir!"[17] hadisleri[18] buna iyi birer örnektir. Bu nedenle, talim terimi İslâm'ın ilk yüzyılları itibariyle "ta'lim el-Kuran" yani Kurân'ın talimi ve öğretimi manasına kullanılmaya başlanmıştır. Yukarıda birinci kategoride sözü edilen talim hususuna iyi bir örnek olmak üzere İmam Ebu Hanife'nin (ö. 767) *El-Âlim ve El-Muteallim* adlı eserinin içeriğine göz atmak bu terimlerin kullanımına giriş yapmak açısından iyi bir başlangıç olacaktır.

Talim ve terbiye metodolojisine örnek teşkil edebilecek elimizdeki en eski metinlerden olan *El-Âlim ve El-Muteallim* adlı risale Ebu Hanife'nin öğrencisi Ebu Mukatil ile olan diyaloğunu içerir.[19] Risalenin ortaya çıkış tarihi tam olarak bilinmese de soru cevap şeklinde ilerleyen konuşmaların Ebu Hanife'nin yaşamını sürdürdüğü hicri 2. asırda gerçekleştiğini düşünmek yanlış olmaz. Hoca konumundaki "âlim" ve öğrenimi devam eden "muteallim" arasında gerçekleşen karşılıklı konuşmaları içeren bu eser bizlere aynı zamanda devrin öğrenim pratikleri hakkında değerli bilgiler sunar.

Ebu Mukatil metinde *el-muteallim*, yani öğrenen/öğrenci konumunda hocasına sorular sormakta, *el-âlim* olarak Ebu Hanife sorulan sorulara çeşitli yanıtlar vermektedir. Anlatıda bu yolun seçilmiş olması Ebu Hanife'nin derslerinde öğrencileriyle oluşturduğu eğitim metodolojisini yansıtmaktadır. Metinden de anlaşılabileceği üzere Ebu Hanife öğrencileriyle yaptığı derslerde monolog anlatıdan uzak durup öğrencilerini soru sormaya teşvik eden usul izliyordu. Öğrenmede metot olarak karşılıklı fikir teatisinde bulunmayı tercih ediyordu. Hatta bu talim metodunu daha da ileri götürerek öğrencilerin ilmi tartışmalara doğrudan katılmalarını savunuyordu. Öğrencilerinden, fikirlerini herhangi bir etki altında kalmadan ifade etmelerini, hocalarının görüşlerini dahi eleştirel bir dille tartışmalarını talep ediyordu. Ona göre muallim övgü dolu sözlerle öğrencisinin sorular sormasını teşvik etmelidir. Örneğin bu metinde öğrenci, hocasıyla karşılıklı konuştukça daha fazla konuyu müzakere etme isteğinin arttığını belirtmektedir. Ebu Hanife öğrencisinin

16. *Afdalukum men tealleme el-Kuran ve allemehu.*
17. *Hayrukum men tealleme el-Kuran ve allemehu.*
18. Muhammed Buhari, *Sahih El-Buhari Arabic-English*, çev. Muhammed Muhsin Han, c. 6 (Riyad: Dar El-Selam, 1997), 444.
19. Muhammed Zahid El-Kevseri, *El-Alim ve El-Muteallim, Rivayet Ebi Mukatil an Ebi Hanife* (Kahire: Mektebet El-Hancı, 1949).

art arda sorduğu ve kimi zaman derinlemesine bilgi talep eden sorularından memnuniyetini ifade eder ve "[daha önce] benzerini sormadığın meseleleri sordun" diyerek onu daha da cesaretlendirir.

Öğrenci metinde, bilgisinin azlığı nedeniyle sorduğu sorular için hocasından "Hastanın hastalığını tedavi eziyeti tabibedir. Buna göre, âlime de cahilin eziyetine katlanmak düşer" diyerek hoş bir şekilde özür diler. Hoca ile öğrenci arasında karşılıklı tartışmaya dayalı bu öğrenim metodunun, öğrenme kabiliyeti farklı öğrencileri kapsadığı da görülmektedir. Konuları yalın bir dille izah etmek kadar, anlatılan karmaşık konulara örnekler vermek de önemlidir. Metinde muteallim, kendisi gibi konulara hâkim olmayan diğer öğrencilere yararlı olması temennisiyle hocasından anlattığı konuları kıyas ve mukayese ile daha belirgin hâle getirmesini rica eder. Hocası da aynı görüşü benimsemektedir; karmaşık konuların mukayese ile anlatılmasının konu hakkındaki detayların anlaşılmasına katkı sunduğunu belirtir. Hatta ilmi konularda fikir alışverişinde bulunulurken bazen anlaşılamayan meseleler için kıyas yapılmasını, örnekler verilmesi istemek haktır.

Ebu Hanife metinde öğrencisinin öğrenmeye öncelik vermesini her daim takdir eder. Ona göre, öğrenmeyi ömür boyu sürecek bir meşgale hâline getirip sürekli talim ile uğraşmak çok önemlidir. Öğrencisine "El ve ayaklarımız nasıl ki gözle görmemize tabi ise amellerimiz de ilme tabidir!" diyerek, edimlerimizin yeni bilgiler ile devam eden bir gelişme hâlinde olduğunu belirtir. Ebu Hanife'ye göre nasıl ki uzuvlarımızın hareketi görme yetimize tabiyse, yapılan işler, yani ameller de öğrenme sonucu edinilen bilgiye, yani ilme tabidir. Talim bu söylem açısından bakıldığında hayatın doğrudan merkezine alınması elzem olan bir edimdir. Üstelik konular detaylarıyla emek verilerek ve doğru olarak öğrenilmeli, aynı zamanda muallim konumuna gelindiğinde sorulan sorulara karşı ilmen mutlaka hazırlıklı olunmalıdır. Layıkıyla öğrenilmemiş konularda yanıtlar vermeye çalışmak etik olmadığı gibi davranışsal olarak da yanlıştır. Örneğin aynı metinde Ebu Hanife, üzerinde kesin olarak bilgi sahibi olunmayan konularda *zan* ile konuşmanın kabul edilemez olduğunu müteaddit kereler vurgular. Yine kendi sözüyle, "İlim ile öğrenilerek yapılan az iş, cehaletle yapılan fazla işten daha yararlıdır". Bir diğer ifadeyle talim, eksiksiz yapılmaması gereken bir öğrenme sürecidir, devamlılık ve sebat arz etmelidir. Ebu Hanife sözlerini teyit ve konunun önemini vurgulamak için "Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme!"[20] ayetini örnek olarak verir.

Öte yandan Ebu Hanife öğrenme çabasıyla edinilmiş bilginin kıymetinin daha yüksek olduğunu vurgular. Ona göre sadece ezberlenerek ya da tahmine dayalı bilgi, talim kategorisinde değildir. Örnek olarak da "Onlara, 'Gökleri ve yeri kim yarattı?' diye soracak olsan, mutlaka 'Allah' diyeceklerdir. De ki: 'Bütün övgü-

20. *Ve la takıf ma leyse leke bihi ilmun* - وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ *İsra suresi*, 36. ayet.

ler Allah'a mahsustur' ama onların çoğu bilmez!" ayetini verir.[21] Ebu Hanife ayetin tefsirini "doğuştan âmâ olan bir çocuğun gece ile gündüzü ve sarı ile kırmızı renkleri tarif etmesi" diye ilginç bir şekilde yapar. Bu açıklamaya göre çocuk, gece ile gündüzü ve renkleri hiç görmediği için ancak tahminle betimleyebilir. Böylesi zahmet çekilmeden edinilmiş ve tahmin ve zanna dayalı ilim, ona göre makbul bir ilim değildir.

Terbiye/te'dib açısından bakıldığında ise ilmin bir üstünlük sağlamayacağı ve ancak diğer insanlara saygı çerçevesinde daha kıymetli olabileceği düşüncesi ön plana çıkar. Fikir teatisinde bulunurken görüşlerin kesinlik kazanmasının zorunlu olmadığını, tartışmaların açık uçlu neticelenebileceğini anlatan Ebu Hanife, diğer kişilerin görüşüne katılmak mümkün olmasa da saygı göstermenin önemli olduğunu izah eder. Bu görüşünü daha da belirgin hâle getirmek için örnekler verir. Fikir tartışmalarında gayet dikkatli ve hassas olunmasını tavsiye eder. Farklı, hatta yanlış düşündüğü için kişileri kötülemek hatalı ve kabul edilemez bir davranıştır. Ona göre karşımızdaki kişiyi incitmeden o sözleri söyleme nedenini anlayana kadar çaba sarf etmek gerektir.

Yukarıda belirtildiği gibi, Ebu Hanife'ye göre talim, daimi bir öğrenme çabası ve faaliyetidir, sürecin zaman sınırı yoktur, yaşam boyu devam eder. Öğrenme faaliyetlerinin dış etkenlerden olumsuz etkilenmesine de izin verilmemelidir; doğru bilinen yolda ilerlemek önemlidir. Örneğin Ebu Mukatil ilgilendiği bazı ilmi konular nedeniyle kimi zaman eleştirilere maruz kaldığını aktarır. Ashabın zamanında ilgi göstermediği konularla kendisinin ilgilenmesinin doğru bulunmadığı söylenmektedir. Öğrenci bu durum karşısında nasıl davranması gerektiğini bilememektedir, ikilemde kalmıştır, hocasının görüşüne başvurur. Hoca yanıtını yine bir benzetme ile sunar ve "Böyle bir söylem sel sularına kapılmış ve çıkış noktasını bilmediğinden boğulmak üzere olan birine, 'Olduğun yerde kal, çıkışı sorma!' demek gibidir" diyerek yanıt verir.

Metafor ile açıklanan durumun aslında endişe verici yanı da vardır ve Ebu Hanife bu durumun tamamen farkındadır. Söz konusu olan endişe verici gelişme öğrenilmesi gereken konulara konmaya çalışılan sınırlamalar, kısıtlamalardır. Ebu Mukatil eleştirilere itiraz etmekte ve bir sorun olarak bunu hocası Ebu Hanife'ye sunmaktadır. Öğrenme faaliyetlerinin özgünlüğüne inanan ve kısıtlanmasına her hâlükârda karşı olan Ebu Hanife, öğrencisine kendisini eğitip geliştirmeye devam etmesini salık verir. Ona göre Ebu Mukatil'e eleştirel tepkiyle yaklaşanlar kendi eksikliklerini ve talime devam etmemek için bahanelerini tespit etmiş olmaktadır. Öğrencisine, bu türlü eleştirilerle karşılaştığında "O devirde yaşasaydım ben de sa-

---

21. *Ve lein seeltum men halaka's-semavat ve'l-ard le-yekulenne Allah, kul elhamdu lillah bel ekseruhum la ya'lemun* - ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون *Lokman suresi*, 25. ayet.

habe gibi davranırdım!" diyerek yanıt vermesini ve söylenenleri dikkate almamasını öğütler. Bir başka açıdan bakıldığında Ebu Hanife, öğrenme alanlarını daima kapsayıcılığı artan, gelişen, büyüyen, değişiklikler gösterip farklılaşan unsurlar olarak görmekte ve tek değişkenlik göstermeyen eylemin "talim" olduğunu vurgulamaktadır.

HİCRİ 3. YÜZYIL – ÇOCUKLARIN TALİM VE TERBİYESİNDE YAŞANAN SORUNLAR VE ÇÖZÜM ARAYIŞLARI

Hicri 3. asırda çocukların Kurân talimi ailelerce ciddiye alınmakta ve güncelliğini korumaya devam etmektedir. Aileler çocuklarının talim ve terbiyesinin iyi olması konusuna önem vermiş, bu konuda istekli olmuş ve bunu sonuç odaklı gerçekleştirebilecek yolları her daim aramıştır.[22] Ancak, dünyanın farklı bölgelerinde de olduğu gibi, 1- eğitim alanını düzenleyici yetkiye sahip bir üst otorite bulunmadığından çocuklara Kurân talimin nasıl olması gerektiği hususunda görüş birliği sağlamak mümkün olmamış, 2- çocuklara öğretmenlik yapacak muallimlerin yetişebileceği, formasyon alabileceği, uzun yıllardır bu işi başarıyla yapan muallimlerin deneyimlerinden istifade edebilecekleri kurumsal bir yapı var olmamıştır.

İlk dönemlerden itibaren gelir durumu iyi ailelerin genel eğiliminin ücret karşılığında özel öğretmenler tutarak çocuklarına eğitim aldırdıkları yönünde olduğu görülüyor. Yapılan anlaşmaya göre talim ve terbiyenin süresi, muallime ödenecek ücret belirleniyor, ders verilecek mekân kiralanıyor, hatta kimi zaman muallimin kalacağı ev dahi tutuluyordu. Görüleceği üzere, çocukların talim ve terbiyesi mali külfeti yüksek bir organizasyona dönüşüyordu.[23] Buradan hareketle ailelerin beklentilerini yüksek tutmakta olduğu hükmüne varmak çok yanlış olmaz. Aynı şekilde, Cahiz ve İbn Sahnun'un eserlerindeki ifadeler dikkatle incelendiğinde, zaman içinde muallimlere talebin giderek arttığı, onlara ödenen ücretlerle mesleğin iyi bir gelir kapısı hâline geldiği ve dolayısıyla muallimlik konusunda ehil olmayan pek çok kişinin bu alanda boy göstermesine neden olduğu görülmektedir. O yüzyıllarda muallim yetiştirme sistem ya da kurumlarının bulunmadığı göz önüne alındığında, ailelerin muallimlerin sözüne ve/veya getirdikleri referansa inanmaktan başka çareleri bulunmamaktaydı. Güvenilebilecek tek ölçü, anlaşılan süre sonunda düzenlenen hatme (hatim) sırasında, yani Kurân taliminin sonunda çocuğun Kurân'ı okuyup okuyamaması veya ne kadar okuyabildiği ile sınırlı idi.

22. Talas, *El-Terbiye ve El-Ta'lim fi El-İslâm*, 56-57.

23. Ibn Sahnun, Muhammed, *Kitab Adab El-Muallimîn, Tasnif Muhammed Bin Suhnûn*, Yay. haz. Mahmud Abd El-Mevlâ (Cezayir: El-Şerike El-Vataniyye li'n-Neşr ve el-Tevzi, 1981), 75.

Muallim ile anlaşma yapılan sürenin bitiminde basit bir hatme töreni düzenlenir ve eğitim sürecin sonunda çocuğun Kurân'ı öğretildiği üzere okuması beklenirdi. Talim sürecini başarıyla tamamlayan öğrenciler için bir de küçük tören düzenlenirdi. Hatim kutlamasına gidişte çocuklar grup hâline getirilir, onlar yolda yürürken çevrede toplanan ahali de festival havasına katılırdı. Hatta bu toplu kutlamalar gelenek hâline gelmiş, kimi zaman talime henüz başlayacak çocuklar için de düzenlenir olmuştu. Bu kutlamalar ve törenler, talimi başarıyla bitirip okumasını doğru yapabilen çocuklar ve aileleri için gerçek bir övünç vesilesiydi. Asıl sorun hatme töreninde çocuğun güçlükle okuyabildiği ya da hiç okuyamadığı durumlarda yaşanmaktaydı. Hayal kırıklığına uğrayan ailelere göre talim süreci layıkıyla gerçekleşmemiş, başarısızlıktan doğrudan sorumlu tutulan muallim aldığı ücreti hak etmemişti. Belli ki bu tür durumlar ailelerin başına sıklıkla gelmekte ve başarısızlığın baş suçlusu olarak muallimler görülmekteydi. Sonuç olarak, aşağıda örnekleri verileceği gibi, muallimler toplum içinde kötü şöhrete sahip ve güvenilmez bireyler olarak anılmaya başlandı.

Hicretin üçüncü yüzyılına kadar aileler ve muallimler arasında gittikçe artan soruna çözüm yolları arandığına dair elimizde şu an için bilgi yok. Belki de bu nedenle sorunlar zaman içinde kronik, hatta içinden çıkılamaz hâle gelmiştir. Yine de durumun böyle devam etmemesi gerektiğini düşünen, aynı çağda ama binlerce kilometre uzaklıkta yaşamış, mesleğini seven iki öğretmen, çocukların eğitiminde bir düzen oluşturma düşüncesiyle risaleler kaleme almıştır: 1- Irak'ın kadim şehirlerinden Basra'da yaşamış olan El-Cahız (bundan sonra Cahiz), *Risale El-Muallimin (Muallimler [Öğretmenler] Risalesi)* adlı eseriyle; 2- bugünkü Tunus sınırları içinde bulunan Kayravan'da yaşamış olan Muhammed bin Sahnun da *Kitab Adab El-Muallimin* (*Muallimlerin Adabı Üzerine Kitap*) adlı eseriyle çocukların eğitimine düzenlemeler getirmeye çalışmıştır. Her iki yazar, muallimler hususunda devam eden sorunların daha görünür hâle gelmesi ve çözümlenmesi yolunda adımlar atmaya çabalamıştır. Çocukların talim ve terbiyesinde karşılaşılan zorluklar, yapılan yanlışlar ve doğrular iki eserin de ana temasını oluşturur.

Abbasi halifesi Abu Cafer Abdullah El-Me'mun (ö. 833) zamanında siyasi başarısının zirvesine ulaşmaya başlamış mutezile ekolünün[24] en bilinen isimlerinden Cahiz, *Risale El-Muallimin* adlı eserinde çocukların talim ve terbiyesi gibi çok önemli bir alandaki sorunları görmezden gelen çağdaşlarını çokça eleştirir. Bazılarının bu konudaki cehaletlerini şaşırtıcı düzeyde bulur; devrin entelektüelleri pek çok konuyla derinlemesine ilgilenmelerine rağmen sorunları görmezden gelmekte, duyarsız kalmaya devam etmekte ve daha vahimi, bunu yaparken muallimleri

24. George Makdisi, *Rise of Colleges–Institutions of Learning in Islam and the West* (İngiltere: Edinburgh University, 1981), 22.

insafsızca küçümsemekten geri durmamaktadır.[25] Oysa bu entelektüellerin söylemleri fikir ve ispattan yoksun genellemeler olup, farklı nedenlerle öğretmenlere duydukları nefretten kaynaklanmaktadır. Cahiz gerçekçi bir bakış açısına sahiptir, zira çocukların talimini iş edinmiş muallimler ile çocukların terbiyesini meslek edinmiş müeddiblerin ilim ve edebin yaygınlaşması ve korunmasındaki kritik rollerinin tamamen farkındadır. İyi ya da kötü ayırt edilmeksizin yapılan haksız saldırılar karşısında muallimlerin mutlaka korunması gerektiğini düşünür. Cahiz'in diğer yazılarında hep savunduğu görüşe göre ilim ve edeb insanı daima en iyiye götürecek yegâne unsurlardır. Çocukların talim ve terbiyesi özellikle itina edilmesi gereken bir alandır, zira "[Yaşça] küçükken öğreniyor olmak bir kayaya nakış işlemek gibidir."[26]

O dönemde genel anlayışa göre muallimler ve müeddibler, ilim ve edebin yeşermesinin en önemli unsurlarıdırlar; bu nedenle bu mesleği icra edenlere özel bir sevgi ve saygı beslenmektedir. Örneğin kendi öğrencilerinden olan ve devrin önemli âlimlerinden İbn Kuteybe, El-Müberred ve diğer pek çoklarına yaptığı gibi evini öğrencilerine açardı. Onların talim ve terbiyesiyle yakından ilgilenir, alanlarında ilerleyebilmeleri için gayret gösterirdi. Anlaşılacağı üzere muallimlik mesleğine karşı özel bir hassasiyet vardı. İlim ve edeb konularında gayret gösteren, bunların yaygınlaşması için teorik ve pratik olarak çaba harcayan herkese karşı hisler aynıydı.

Hicri 3. yüzyıla gelindiğinde, öğretmenlik bir kariyer seçimi ve meslek olarak iyice yerleşmiş bulunuyordu. Bu dönemde öğretmen statüsünde üç guruptan söz etmek mümkündür:[27] çocuklara genel ders veren muallimler, özel dersler veren muallimler, devlet büyüklerinin çocuklarını eğiten muallimler.

İnsanların maddi, manevi ve ilmi alanlarda muallimler, müeddibler ve müderriblere gereksinim toplum nezdinde kabul görüp yerleşmişti. Aksi takdirde, insanların yaptıkları işlerde gelişemeyeceği, üretimlerini çeşitlendiremeyeceği ve en önemlisi yeteneklerinin üzerine çıkıp daha iyisini yapamayacağı düşünülürdü. Ailelerin bakış açısına göre ilim ve edeb kutsaldır ve insanın daha iyiye yükselebilmesi için bu iki unsur tek vesiledir. Talim, din ve dünya işlerinde mutluluğun kaynağıdır. Muallimler ve müeddibler ilim ve edebin toplumda yaygınlaşması ve yaşatılmasında önemli etmenlerdir. O nedenle Cahiz onları sevgi ve saygıyla zikreder, bir sosyal tabaka gibi savunur; bunu yaparken de son derece gerçekçidir. Her topluluğun üst ve alt seviye katmanları, iyileri ve kötüleri olduğunu düşünür ve

25. Abu Osman Amr bin Bahr El-Cahiz, *Rasail El-Cahız*, c. 3, tahkik ve şerh Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebet Hancı Yay., 1964), 28.

26. Abu Osman Amr bin Bahr El-Cahiz, *El-Beyan ve El-Tebyin*, tahkik ve şerh Abdusselam Muhammed Harun, c. 1, 7. baskı (Kahire: Mektebet Hancı Yay., 1998), 258.

27. Talas, 59 ve Cahiz, 31-32

hepsinin aynı saygıyı hak etmediğinin bilincindedir. Bazı öğretmenler arasında yaygın hâle gelmiş bazı kötü sıfatları eserinde yerden yere vurmaktan çekinmez; kimilerinin çocuk eğitimi konusundaki yetersizlikleri ve mesleki alanlarındaki bilgi eksikliklerini ısrarla vurgular.

Dönemde öğretmenlerin olumsuz imajı toplum içinde o kadar yaygındır ki "Öğretmenlerden, çobanlardan veya kadınlarla çokça vakit geçirenlerden nasihat dinlemeyiniz!" türü ifadelere dönüşmüştür. Hatta daha da ileri gidilerek, "Bir okul öğretmeninden daha da aptal" türü deyimler günlük kullanıma yerleşmiştir. Cahiz eserinde bu söylemlere yer vererek öğretmenler açısından durumun kötülüğünün ne kadar büyük boyutlara varmış olduğunu gözler önüne sermek istemiştir. Ancak, aynı zamanda hem *El-Muallimin* risalesinde hem de *El-Beyan ve El-Tebyin* adlı kitabında öğretmenlerin toplumsal konumunun önemine vurgu yaparak yerleşik olumsuz algıyı değiştirmeye çalışır. Muallimlerin kadın ve çocuklara benzetilerek küçümsenip alay edilmesini eleştirir.[28] Eserinde "Fi Zikr El-Muallimin" [Öğretmenlerden Söz Etmek Konusunda] başlığıyla bir bölüm ayırır ve halk arasında dolaşan "Muallimden daha da ahmak" ve bazı hükema arasında söylenen "Muallimlere, koyun çobanlarına ve kadınlarla çokça oturanlara bir şey danışmayınız" türü söylemleri sertçe kınar. Konunun önemine vurgu açısından *El-Beyan ve El-Tebyin*'de bir bölüm başlığı da "Ulama'nın Te'dibi (Terbiyesi)" olarak belirlenmiştir.[29] Bu bölümde, bilginin edinilmesi kadar kaybedilmemesi gerektiğine de işaret etmiştir. Örneğin Arapça dilbilgisinin önemli bir alanı olan nahiv uzmanı Ebu Hureyre'ye adamın birinin "İlim öğrenmek istiyorum ama onu kaybetmekten korkuyorum" dediğini aktarır. Edindiği bilgileri unutup kaybedeceğinden korkarak öğrenmekten kaçınanlar, zaten o bilgileri kaybetmişlerdir anlamına, Ebu Hureyre "İlmi terk etmek kaybetmek için yeterlidir" diye yanıt verir. Bu konuda bir diğer örnek de şöyle verilir. Ebu Derdâ' "Alimlerinizin gidip yok olduğunu, cahillerinizin de hiçbir şey öğrenmediğini görüyorum" dediğinde verilen yanıt o devrin zihin yapısını da yansıtır. Bir hadise göre "Allah, ilmi insanlardan çekip almaz ama hiç âlim kalmayana kadar âlimleri çekip alır. İnsanlar cahil liderlere kalır. Onlara soru sorulduğunda ilimleri olmadan fetva verirler, kaş yapayım derken göz çıkarırlar!" Bu söylemi teyit için, Zeyd bin Sabit'in kabrinde asılı söz aktarılır: "Kim ilmin nasıl gittiğini görmekten memnunsa, baksın, çünkü böyle gidecek!"[30]

Cahiz'e göre muallimler toplumların gelişip ilerleyebilmesi için elzemdir, zira onlar sıradan insanların bilmekten aciz oldukları konuları açıklar. Örneğin dilbilgisi öğretirler, münazara, hitabet ve belagat üstatları yetiştirirler. Muallimlerin

28. El-Cahiz, c. III, 29.
29. El-Cahiz, c. I, 257.
30. El-Cahiz, c. I, 248.

olmadığı yerde kültürel aktarım kesintiye uğrar ve zayıflar. Buna göre muallimleri iki tür sınıfa ayırmak mümkündür:

1. *Çocuklara genelde eğitim verip özel ders vermeye yükselmiş olanlar*
2. *Özel ders vermekte olup ileride halife olacak yöneticilerin çocuklarına ders vermeye yükselmiş olanlar.*

Yine Cahiz, her kavmin içinde iyiler ve kötüler varken toplumun ileri gelenlerini eğiten muallimlerin tümünü ahmak olarak nitelemenin kabul edilemez bir tutum olduğunu düşünür. Bu söylemin toplumda kabul görmüş âlimler arasında da yaygın olmasının yanlışlığını ispata girişir. Devrin tanınmış ve saygı gören âlimlerinin isimlerini zikrederek, onların aynı zamanda muallimlik yaptığını, hatta bazılarının Emevi halifesi Abdulmelik bin Mervan'ın (ö. 705) çocuklarına, bazısının da Emevilerin Medine valisi Utbe bin Ebi Sufyan'ın (ö. 684) çocuklarına öğretmenlik yaptıklarını belirtir. Bu kadar başarılı mevkilerde görev yapabilen ve güvenilen âlimlere de sırf muallim oldukları için ahmak mı deneceğini sorar. Saygı gören bu âlimlerin bir kısmı mesleklerinde o kadar iyidir ki isimlerinin yanı sıra unvanları '*El-muallim (Öğretmen)*' olarak kalmıştır. Son söz olarak da "Merhamete en layık insan, cahilin hükmüne maruz kalmış âlimdir" diyerek durumun ciddiyetini belirtir.[31]

Dönemin talim ve terbiyeye yaklaşımının sadece Kurân talimi ile sınırlı olmadığını vurgulamak gerek. Okuma ve yazmaya öğrenmeye gösterilen toplumsal ilgi El-Muallimin risalesinin açılışında özetlenmiştir: "Eğer yazı olmasaydı geçmişe ait haberler kaybolur ve göçüp gitmiş olanların izleri bize kadar gelemezdi. Dil sana şahitlik eder, kalem senden *geriye* kalacakları kaydeder."[32] Talim ve terbiye algısı bir toplumsal sorumluluk üzerine inşa edilmiş ve aynı zamanda benzersiz misyonu olan bir faaliyettir.

Eğitimin niteliği ve niceliği, hatta metodolojisi konuları yukarıda sözünü ettiğimiz dönemde, hicri 3. yüzyılda da tartışma konusu olmuştur. Ancak dönemin ileri gelen düşünürleri bu konuda birbirinden farklı fikirleri savunduğundan ortak bir zemin oluşturulamamıştır. Çocukların ezber metoduyla öğrenmeye zorlanmasına kesinlikle karşı olanlar ile bu metodu yadırgamayan, hatta umursamayanlar aynı çevrede bulunmuştur. Akla ve idrake büyük önem verenlere göre bireyler, öğrenilen konular üzerinde düşünmeye ve çıkarımlarda bulunmaya teşvik edilmelidir. Talim ve terbiye sürecinde üzerinde düşünülmeden ezberlenmiş bilgilerin akıl melekeleri için zararlı olduğunu savunanlar bu eylemin gerçek manaya ulaşmaya engel olduğu kanaatindedir. Öğrenme sürecinde ezberi azaltıp daha çok çıkarımlara yönelmenin daha ehven olduğu düşünülür ve bunun için *istınbat* terimi kullanılır. Öğrenilen bil-

31. El-Cahiz, c. I, 250-253.
32. El-Cahiz, c. III, 27.

gilerin yerleşmesine ve uzun süre akılda kalmasına istınbat sebebiyet verir. Bunun yanı sıra geçmişten miras olarak gelen, kuşaktan kuşağa sözlü kültürün enstrümanlarıyla aktarılan ve insanların akıl süzgecinden geçmiş hikmet ve edeb mutlaka korunmalıdır.[33] Bunların, çocukların eğitiminin vazgeçilmez bir parçası olmasına özen gösterilmelidir. Çıkarımlarıyla (istınbat) o devirde ün salmış pek çok düşünürün ezberi (hıfzı) savunuyor olması ve bu görüşlerindeki ısrarcılıkları zaman zaman eleştirilmiştir. Oysa ezber aklın ayrım yapma gücünü yok eder; eskilerin söylediği gibi "Ezber zihni köreltir" Arap dili gramerinin en tanınmış üstatlarından Halil [bin Ahmed], "Bilginizi öğrenerek artırın, ezberinizi ise azaltın" demiştir.[34]

Cahiz'in eleştirel yaklaştığı bir diğer konu da sadece ezbere dayalı öğrenimdir. Ona göre ezber, var olan bilgileri yinelemedir, öğrenilen yeni bilgilerden çıkarım sağlamak bilgilerin daha kalıcı olmasını sağlar. Her ne kadar ezber daha cazip görünse de ezberin olduğu yerde çıkarım, çıkarımın olduğu yerde ezber zarar görür. Öğrenme sürecinde sorgulama ihmal edilirse manaların anlaşılması zorlaşır, ezber ihmal edilirse bilgiler yerleşmez ve kalıcı olmaz. Bir diğer ifadeyle, ezber ve öğrenilenlerden çıkarım sağlamak birbirini tamamlayan iki önemli unsurdur.[35] Öğrenme sürecinde en zararlı hallerden biri de sözlerin yazılı olduğu hâliyle ya da duyulan sözlerin olduğu gibi, her kelimesiyle ezberlenmesidir. Unutulmamalıdır ki sözler yani elfaz/lafız mana ile kaimdir. Bu durumda sözler ezberlendiği hâliyle tekrar edildiğinde mana içerikten ayrışır, söylem fakirleşir. Kitapların tekrar tekrar okunması önerilir, eserlere her daim müracaat edilmesi sayesinde içindeki bilgilere daha iyi vâkıf olunur: "İlmini öğret, diğerlerinin ilmini öğren, cahil olduğun konuları öğrenirsen, öğrendiklerini ezberinde tutarsın."[36]

Cahiz, yukarıda özetlenen tüm bu tartışmalar içinde muallimlerin toplumun geleceği söz konusu edildiğinde olmazsa olmaz konumunu güçlü ifadelerle betimlemiştir. Ona göre çoğu kere haksız yere suçlanan ve görmezden gelinen muallimlerin toplum içindeki rollerine örnek olarak dirayetli yöneticiler, büyük yazarlar ve şairler, edebiyatla uğraşanlar, hatipler, iyi ata binenler, savaşçılar, alimler, hikmet sahibi insanlar verilir. Farklı kesimlerde topluma yarar sağlayan bu insanların iyi yetişmesinde muallimlerin katkısı yadsınamaz. Muallimler olmasaydı bu başarılı insanlar da var olamazdı. Herkesin mutlaka yazı yazma, hesap yapma, Kurân, dil bilgisi, aruz, şiir, tarih gibi yeni bilgiler öğrenmeye gereksinimi vardır ve öğretmenlerin varlığı bu nedenle çok önemlidir.

---

33. Bu ve benzer tartışmaların detayları için bkz. Fahd Abdullah Vehbi, *Menhec el-Istinbat fi el-Kuran el-Kerim*, Yüksek Lisans Tezi, İmam Muhammed bin Suud El-İslâmiyye Üniversitesi, Riyad, Suudi Arabistan 2007.

34. El-Cahiz, El-Beyan ve El-Tebyin, 258.

35. El-Cahiz, c. III, 29-30.

36. El-Cahiz, c. III, 42.

Yine Cahiz'in ifadeleriyle, geleneksel olarak aileler çocuklarına yazı, hesap, ata binme, kement, ok ve mızrak atma, avcılık, kılıç kullanma ve ayrıca tıp, mühendislik, astroloji, hatta müzik, satranç gibi konuları öğretecek eğitmenler tutardı. Çocuklarının meslek öğrenmesini de talep eden aileler onlara ziraat alanında ekip biçme ve sulama, marangozluk, terzilik, planlama ve bina yapma, örgü örme, hatta ve hatta bülbüllerin ve çeşitli kuşların ötüş tarzlarını dahi öğretecek eğitmenleri ücretle işe alırdı. Çocuklara maymunlar, ayılar, köpekler çakallar, papağanlar, kargalar, develer atlar, katırlar, eşekler, filler hakkında eğitim verdirir, şahin ve kartal gibi yırtıcılarla avlanmayı öğretirlerdi. Her tür mesleğin öğretilmesi mutlaka iyi bir öğretmenle sağlanır. İlim hayırlı olan her şeyin aslıdır; iyi-kötü, helal-haram onunla birbirinden ayrılır. Muallim kelimesi "ilim" kökünden gelir ve müeddib kelimesi "edeb" kökünden; asıl olan ilimdir, edeb bunun yanında ikincildir. Edeb ya yaradılıştandır ya da sonradan edinilir. Çocuklara terbiye kazandırmayı layıkıyla yapabilene müeddib (te'dib eden) adı verilir. İnsanlar hakkı batıldan, ciddi olanı gayri ciddiden ayırt etmek gibi meziyetleri yine öğretmenlerden öğrenir. Eğitim son derece önemlidir, zira dilin faziletleri ve söz ile mana arasındaki fark ancak eğitim sayesinde edinilebilir.[37]

Cahiz, muallimlere yapılan eleştirilere, onları suçlayıcı ifadelere ilginç bir bakış açısıyla yanıt verir. Talim ve terbiyenin tek taraflı olmadığını, böyle düşünüldüğü takdirde muallimlere eleştirilerde haksızlık edileceğini savunur. Talim ve terbiyenin bir ayağı muallimler ise de diğer iki ayağı çocuklar ve ailelerdir. Bu nedenle ebeveynlerin eğitim konusunda daha esnek ve beklentileri konusunda daha gerçekçi olmaları gerektiğini belirtir. Çocukların öğrenme kapasitesi ve kabiliyetleri çeşitlilik arz edebileceği unutulmamalıdır. Bazı çocukların öğrenme kabiliyeti diğerlerininkinden daha güçlü olabilir. Bazı çocukların şahsiyet, kabiliyet ve öğrenme kudreti öğretmenlerinin öğretme seviyesine daha yakın olabilir. Bu da öğrenimi daha kolay ve başarılı kılar. Muallimlerin konuları çocuğun anlayabileceği dile yakın hâle getirip izah etmesi çocukların daha kolay öğrenmesini sağlar. Çocukların erken yaşta hesap yapmayı öğrenmesi, sayılarla haşır neşir olmaları zihinsel melekelerinin gelişmesine önemli katkı sağlayacaktır.[38]

El-Muallimin risalesinde, anne ve babalara aile içindeki değişik rolleri itibariyle ayrı ayrı nasihatlerde bulunulmakta, çocuk yetiştirme usulleri konusunda uyarılar yapılmaktadır. Örneğin babalara verilen öğütte çocuklarına mutedil davranmaları, ifrata kaçıp çocukların derslerinden nefret etmesine neden olmamaları önerilmektedir. Aynı zamanda, çocuğu kötü davranışlar sergileyen akranlarıyla yalnız bırakmamaları konusu gündeme getirilerek bu tür arkadaşlıkların çocuğun

37. El-Cahiz, c, III, 32-35.
38. El-Cahiz, c. III, 37-39.

gelişimini kötü etkileyeceği, davranış bozukluklarına neden olacağı konularında da uyarı yapılmaktadır. Temel olarak çocukların eğitiminde zaman zaman ortaya çıkan ancak süreç içerisinde kronik hâle gelmiş olan sorunlar hicri 3. yüzyılda irdelenmekte, öğretmenliği kariyer olarak seçmiş kişilerin toplum içinde itibarını yükseltmek ve bunun için çözüm yolları önermek hedeflemektedir. Bunu yaparken doğrudan sorunları teşhisle bunları iyileştirme yolları önermektense, kırıcı olmayan yapısal bir eleştirel üslup kullanarak "toplumun farklı kesimlerini eğitme" yolu seçilmiştir. Bu söylemlerde asıl göze çarpan mesaj, talim ve terbiyenin mutlak gerekliliği ve tüm sorunlarıyla öğretmenlere toplumda duyulan ihtiyaçtır. Dolayısıyla onlar hakkında oluşmuş olumsuz havanın bir an önce bertaraf edilmesinin yollarının aranmasının gerekliliğidir.

Hicri 3. yüzyılda çocukların talim ve terbiye konularını düzene koymayı hedefleyen, muallimlerin mesleki sorumlulukları gibi alanları detaylarıyla izah eden bir eser de bugünkü Tunus'un önemli şehirlerinden biri olan Kayravan'da yazılmıştır. Malikilerin önemli isimlerinden, Kayravan'da hayatı boyunca muallimlik ve aynı zamanda kadılık da yapmış olan Muhammed bin Sahnun (ö. 870) talim ve terbiyenin nitelikleri üzerine müstakil bir eser yazmıştır. Temel olarak bu eserde öğretim ve öğrenim faaliyetlerinin işleyişinin düzene koyulmasına katkıda bulunmak amaçlamıştır. *Muallimlerin Adabı* olarak çevrilebilecek *Kitab Adab El-Muallimin*[39] adını verdiği eserinde İbn Sahnun özellikle muallimlerin talebelere nasıl davranması gerektiğinin ana hatlarını ön plana çıkarmıştır. Bu kitap sadece talim ve terbiye alanında o dönem için yazılmış üstün nitelikli bir eser değil, aynı zamanda günümüze kadar ulaşabilmiş bilinen en eski müstakil çalışmadır.[40]

Yukarıda izah edildiği üzere, talim o dönemde Kurân'ın öğretilmesi odaklı ilerlediği için iki sorunsalla karşı karşıya kalınmıştır. Birincisi, Kurân'ın parayla alınıp satılamayacağı üzerine süren tartışmalardır ki İbn Sahnun bu konuyu detaylarıyla eserinde anlatır. İleri sürülen sav, içeriği herhangi bir kişi tarafından oluşturulmamış ve herhangi bir kişiye ait olmayan bir metnin ücret karşılığında satılmasının ahlakiliğini sorgular. İbn Sahnun da eğitim için son derece önemli bu tartışmaya katılır ve Kurân'ın alınıp satılabileceği konusunu ensardan müfessir İbn Mesud'a (ö. 653) dayanarak aktardığı sözlerle nihayete erdirmeye çabalar: "İbn Mesud dedi ki üç şey insanlar için zorunluluktur: [1] İnsanlara aralarında hüküm

39. Ahmed Fuâd El-Ehvânî, *El-Terbiye Fî İslâm* (Mısır: Dar El-Maarif Yay., 1968), 351-368.

40. Kitabın içeriğindeki bölüm başlıkları talim ve terbiyenin düzene koyulması açısından dikkat çekicidir: Aziz Kurân'ın Öğretilmesi, Çocuklar Arasında Adaletin Sağlanması, Allah Lafzının Silinmemesi, Terbiye Konusunda Yapılması ve Yapılmaması Gerekenler, Hatim Konusunda Ne Yapılmalı, Bayram İkramiyesinin Verilmesi, Öğretmenlerin Çocuklara Karşı Sorumlulukları, Öğretmenin Nasıl İzin Kullanacağı ve Mushaf, Fıkıh Kitapları ve Benzerlerinin Kiralanması. Bu başlıklar eğitim ve öğretimin esaslarını sonraki yüzyıllarda da belirlemeyi sürdürmüştür.

verecek bir yönetici gereklidir; o olmazsa, birbirlerini yerler (birbirlerine düşerler). [2] Kurân'ın alınıp satılması insanlar için gereklidir; [böyle] olmazsa, Allah'ın kitabı azalır. [3] İnsanlar için çocuklarını eğitecek öğretmene gereksinim vardır, [öğretmen] bunun için ücret alacaktır. Böyle olmazsa insanlar cahil (ümmî) kalır."[41]

İbn Mesud'a göre, ücret mukabili satılan şey içerik değil kâğıt ve mürekkebin değeri ile müstensihin harcadığı zamanın ücretidir. Dolayısıyla ödenen ücret içeriğe değil onu meydana getiren farklı giderlere dairdir. İkinci tartışma konusu ise Kurân taliminin ücretli olup olamayacağı hususudur. İbn Sahnun bu konuda da eserinde örnekler vererek Kurân'ı öğreten muallimlere harcadıkları vakit ve gayret için belirli bir ücret ödenmesi gerektiğini, aksi takdirde kısa süre içinde Kurân taliminin sekteye uğrayacağını belirtir. Bunu desteklemek için Medine'de, Irak'ta ve sair yerlerde Kurân muallimlerine ücret ödendiğini ve ücret ödeme geleneğinin oluştuğunu belirtir. Buna itiraz edilmediğini örnekleriyle zikreder, eskilerin "Muallimlerin aylık ya da yıllık alacakları ücret karşılığı ders vermelerinde beis yoktur"[42] hükmüyle konuyu bağlar. Talim ve terbiye geleneğinin devamı ve gelişmesi için o dönemde önemli sayıldıklarından bu iki tartışma alanını İbn Sahnun kitabına dahil etmiştir.

Talim ve terbiye konusunda üzerinde durulan en önemli unsurlardan biri de çocuklara her daim ama özellikle eğitim alanında mutlaka adaletli davranılmasıdır. İbn Sahnun'a göre, ücretle tutulan bir muallimin ders esnasında çocuklara eşit ve adil davranması çok önemlidir. Ahali nezdinde çocuklara karşı çeşitli nedenlerle yapılması muhtemel ayrımcılığın önlenmesi ve bu yönde farkındalık yaratılması, daha da önemlisi, muallimlerin hassasiyetle uyması gereken kurallar ciddiyetle ele alınmıştır. *Kitab Adab el-Muallimin*'de hadisler çocuklara yönelik ayrımcılığı önlemede iyi birer yol gösterici olarak alıntılanmıştır. Enes bin Malik aracılığıyla nakledilen "Bir müeddib, bu ümmetin üç çocuğunu alır ve fakirlerle zenginlere, zenginlerle fakirlere aralarında eşitlik gözeterek öğrenim vermez ise kıyamet günü hainlerle bir arada cezalandırılır" hadisi bunlardan biridir. Bir diğer örnek hadis de "Eğer öğretmen ücret karşılığı anlaşma yapmışsa ve çocuklara eşit davranmıyorsa, bu, zulüm hanesine yazılır" şeklinde verilmiştir.

Yukarıdaki örnekleri verilen hadislerden de anlaşılacağı üzere, çocuk eğitiminin eşit koşullarda ve ayrımcılıktan uzak bir şekilde yapılmasına hassasiyet göstermek ve üstelik bu doğru pedagojik davranışın tarihsel geçmişini Peygamber zamanına, yani miladi 7. yüzyıla kadar götürüyor olmak önemlidir. Bu, dünya eğitim tarihinde akademik alan olarak çalışılan, farklı kültürlerde de sıklıkla rastlanan bir

41. Muhammed bin Sahnun, *Kitab Adab El-Muallimîn, Tasnif Muhammed Bin Suhnûn*, Yay..haz. Hasan Husnî Abd El-Vahhâb (Tunus: El-Şerike El-Tunusiyye li-Funun El-Resm Yay., 1972), 82.

42. El-Ehvani, 357.

vaka değildir.[43] İlk dönemler itibariyle çocukların talim ve terbiyesine gösterilen ilgi, onların maruz kalabileceği olumsuzluklara karşı önceden önlem alınıyor olması başlı başına karşılaştırmalı araştırma konularıdır. Bu açılardan bakıldığında, sonraki üç yüz yılda dahi çocukları korumaya yönelik bu tutumun devamlık gösteriyor olması özellikle vurgulanmalıdır.

Çocuklar yazı yazma eğitimine alfabe öğrenerek başlıyordu. Yazı alıştırmaları yapacakları ders araçları belki de yüzyıllar boyunca değişmeden varlığını korumuştu. Levh (levha) adı verilen geniş tahta parçalarına bir kömür parçasıyla yazı yazılıyordu. Kömür parçalarının kolay bulunmadığı yerlerde, ateşten arta kalmış ve kömürleşmiş dal parçaları da aynı işi görüyordu. Her çocuk kendi "ders araçlarıyla" dersin yapıldığı yere geliyordu. Dersler talimle sınırlı değildi; te'dib de öğrenimin bir parçasıydı. İbn Sahnun çocukların talim esnasında terbiye/te'dib edilmesi konusunda, "Öğrenim için kullandıkları tahta levhaları ayaklarıyla silemezler" diyerek bu noktanın önemini vurgulamıştır. Öğrenilen alfabe Kurân harfleri olduğundan ve neticede eğitim böyle devam edeceğinden, çocuklara bu yazıya saygı duymaları gerektiğini küçük yaştan itibaren öğretmek de eğitimin bir parçasıydı.

İbn Sahnun eserinde çocukların eğitimine dair başka kaynaklarda rastlanmayan ilginç bir bilgiyi de okurlarıyla paylaşır. Bu anlatı çocukların terbiyesi ve öğrenimde saygının ön plana çıkarılması açısından da önemlidir. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali zamanında müeddiblerin nasıl olduğu sorulduğunda Malik'in yanıtı şöyle olmuştur: "Müeddiblerin 'iccane' adı verilen bir tası vardı, her çocuk nöbetleşe olarak her gün temiz suyla gelir ve bu tasın içine döker, çocuklar ellerindeki tahta levhaları bununla silerdi. Sonra, yere küçük bir çukur kazılır, su bunun içine dökülür ve orada kururdu."[44] Basit görünen ama her gün tekrarlandığı için önemli bir edim hâline gelen küçük seremoniyle çocuklara talimin sadece harf ve kelime öğrenmekten ibaret olmadığı fikri aşılanır. Talimde öğrenimine yeni başlanan kutsal metne saygının da bir o kadar önemli olduğu bu sayede ön plana çıkarılmış olur. Benzer şekilde İbn Sahnun eserinde, çocukların ellerindeki tahtalara yazdıkları yazıları ayaklarıyla silemeyeceklerine dair bir küçük bölüm de kaleme almıştır. Kurân'ın hattatlar tarafından yazılı hâle getirildiği sayfalara saygı kadar, talim esnasında oradan yapılan alıntılara da hürmetin gerekliliği çocuklara öğretilir.

Devrin her iki entelektüeli, Cahiz ve İbn Sahnun, hicri 3. yüzyılda eğitim adına çocuklara fiziki şiddet uygulanması gibi ivedilikle çözülmesi gereken meseleleri de eserlerinde gündeme getirmiştir. İbn Sahnun aktardığı anlatıda çocukların öğretmenler tarafından terbiye adı altında dövülmesinin ebeveynleri en çok rahat-

43. Bu konuda daha fazla bilgi için: Cubberley, Ellwood P., *The History Of Education* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1920), 180-199.

44. El-Ehvani, 355.

sız eden konular arasında olduğunu belirtir: "Sa'd El-Haffâf'ın yanında oturuyordum ve oğlu ağlayarak geldi. O, 'Oğlum, seni ne ağlattı?' dedi. Oğlu, 'Öğretmen ben dövdü!' dedi." Bunun üzerine hiddetlenen baba, "Ümmetimin en şirreti (kötüsü) çocukların öğretmeni olup yetimlere en az rahmeti gösteren ve zavallılara en kaba davrananıdır" hadisini aktarmıştır. İbn Sahnun'un babası bu hadisin "Öğretmen kızdığında onların yararına olmadığı hâlde çocukları dövdüğü için" söylendiği olarak izah eder. Öğretmenlerin kızdıklarında kendi öfkelerini dindirmek için çocukları dövdükleri ve bunun çocuklar üzerinde hiçbir yararının olmadığı görüşü hakimdir.[45] Bu nedenle İbn Sahnun yine hadislerden örnekler vererek çocuklara vurmanın zalimlikle eş tutulduğunu, onlara şefkatle yaklaşmak gerektiğini vurgular. Çocuklar arasında disiplini sağlamak için değnek, falaka gibi araçları yanında bulundurmasına müsaade edilse de muallimin çocukların kafasına ve yüzüne vurmaması gerektiği ifade edilir. Terbiye konusunu çocuklara eziyet hâline getiren muallimlere karşı kurallar koyma gereği duyulmuştur; örneğin muallim, çocukları cezalandırma amaçlı yemek yemekten ve su içmekten alıkoyamaz. Aynı şekilde sınıftan bir çocuğu diğerlerini cezalandırmak üzere seçemez. Çocukların birbirine akran zorbalığı yapmasını engellemek zorunda ve onları bu konuda terbiye etmelidir.[46]

Talim esnasında ders tekrarının yararı o dönemde de önemsenen bir konudur. Bu nedenle, öğrencilerle ders tekrarı yaptırmak için ancak onlardan daha ileri seviyede bir çocuk görevlendirilebilir. Öğrenim seviyesi ileride olan bir çocuğun diğerlerine ders tekrarında yardımcı olmasının deneyim kazanması bakımından yararlı olacağı düşünülür. Yine de muallimin çocuklarla bizzat kendisinin ilgilenmesi beklenir; onların imlalarını düzeltmeli, geri bildirimle doğrularını öğretmeli, tam olarak öğrendiklerini görmeden bir sureden diğerine başlatmamalıdır. Muallim anlaşma şartlarında olmasa dahi ek derslerle çocuklara hesap yapmayı, hatta içeriği onlara uygun şiir, tarih, güzel yazı, dilbilgisi gibi konuları gönüllü olarak öğretmelidir. Ayrıca Kurân'ı öğretirken şekil, hica, güzel yazı, güzel okuma, tevkif, tertil gibi konuları da öğretmelidir.[47]

Öğretmenler tarafından talim ve terbiye esnasında suiistimalleri engellemek için de kurallar oluşturulmaya çabalanmıştır. Öğretmenlerin aldıkları ücrete ek olarak özel günlerde çocuklardan hediye beklentileri bu konulardan biridir. Bayramlarda ve çocukları Kurân'ı başarıyla hatmettiğinde ailelerin öğretmenlere kendi rızalarıyla hediye vermesinin kabul edilebilir olduğu ancak öğretmenlerin bunu istediklerini belli etmelerinin yakışık almayacağı anlatılır. Öğretmen özel iş-

45. El-Ehvani, 357.
46. El-Ehvani, 357-363.
47. El-Ehvani, 358-360.

lerini gördürmek üzere çocuğu sınıf dışında bir yere gönderemez, onlara bir şey aldıramaz. Öğretmen vaktinin tamamını, verdiği derse ve çocukların yararına olacak işlere ayırmalıdır. Çocuklara birbirine terbiyeli davranmayı öğretmelidir. Aileler çocuklarını tüm gün sınıfta bildiğinden, muallimlerin bir görevi de derse devam etmeyen öğrenciyi ailesine bildirmek zorunluluğudur. Ailelerle ücret karşılığı bir anlaşma yaptığından, zorunlu olmadıkça muallim derse gelmemezlik edemez. Çok zorunlu hallerde ancak kendi bilgi ve deneyim seviyesinde biri olur ise görevini geçici olarak başkasına devredebilir, kendisinin yerine vekil olarak bırakabilir. Muallimlerin yakın akrabaları dışındaki cenazelere katılması ve hasta ziyaretleri caiz görülmemiştir; ancak, çocukları toplu kılınan cenaze ve yağmur (istiska) namazlarına götürmeleri teşvik edilmiştir. Böylece talim ve terbiyenin salt kapalı kapılar ardında olmayacağı, günlük yaşamın içine de karışmak gerektiği sonucu çıkarılabilir.[48]

Ayrıca, hangi günler tatil yapılabileceğinin belirlenmesine dikkat edilmiş, eğitime hangi şartlarda ara verilebileceğinin kurallara bağlanması uygun görülmüştür. Buna göre cuma tüm gün tatil olması, ramazan bayramı bir gün olsa da okulda üç gün tatil yapılması, kurban bayramı üç gün olsa da okulda beş gün tatil yapılması uygundur. Tüm bunlara ek olarak, yerleşmiş bazı âdetlerin değişmesine de çalışılmıştır. Örneğin hatme sırasında çocukları tebrik amaçlı kutlama yapılırken üzerlerine meyve türü yiyecekler atılmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Hatta bir keresinde tebrik amaçlı atılan şeker bir çocuğun gözünü çıkararak kalıcı sakatlığına sebebiyet vermiştir. Bu geleneğin kaldırılması yine hadis yoluyla yapılmaya çalışılmıştır. Atılan yiyeceklerin "nuhbe" hükmünde olduğu söylenerek, Peygamber'in nuhbenin yenip tüketilmesini yasakladığına vurgu yapılmıştır.

İbn Sahnun çok önemli bir konuya daha değinmektedir. Sahabeden aktarıldığına göre ilk dönemlerden itibaren kız ve erkek çocukları talim ve terbiye sürecine ayrım gözetilmeksizin katılabilmiştir. Bu durumu teyit etmekle birlikte İbn Sahnun, Enes bin Malik'in "Muallimin cariyelere ders vermesini ve onları gılman ile birlikte bulundurmasını onaylamıyorum"[49] dediğini aktarır. Malik'in Peygamber zamanında rahatça eğitim alabilen kız çocuklarına karşı durup kızların eğitim almasını engelleyecek sözleri niçin sarf ettiğini muhtemelen öğrenemeyeceğiz. Ancak, bu tür söylemlerin zaman içinde kız çocuklarının talim ve terbiyeden uzaklaştırılmasında önemli rol oynadığı söylenebilir.

48. El-Ehvani, 358-365.
49. El-Ehvani, 363.

Hicri 4. yüzyıla gelindiğinde talim ve terbiye meselelerinin çözüme kavuştuğunu söylemek mümkün değildir; hatta muallimler konusunda aynı sorunların devamlılık arz ettiği dahi düşünülebilir. Bu görüşe iyi bir örnek olarak Kayravan şehrinden fıkıh âlimi Ebu'l-Hasan El-Kabisi (ö. 1012) verilebilir. El-Kabisi, İbn Sahnun'dan yaklaşık bir asır sonra onun *Kitab Adab El-Muallimin* adlı eserini bazı eklemelerle olduğu gibi tekrar yayınlamıştır. *El-Risâle El-Mufassala li Ahvâl El-Muteallimîn ve Ahkâm El-Muallimîn ve El-Muteallimîn* (Öğrencilerin Durumları ve Öğretmenler ile Öğrencilerin Hükümlerine Dair Geniş Risale) adını taşıyan bu eser aynı zamanda talim ve terbiye konusunda bir dönüm noktasına işaret eder.[50] El-Kabisi her ne kadar İbn Sahnun'un *Kitap Adab El-Muallimin* adlı eserini kaynak belirterek tamamen kopyalamış olsa da temelde fikren ondan ayrışmıştır. İbn Sahnun ısrarla çocukların talim ve terbiyesinin dilbilgisi, tarih, şiir gibi konularla zenginleştirilmesini savunurken El-Kabisi klasik eğitimi "Kuran taliminin her şeyden önce gelmesi gerektiği" görüşüyle betimler. Onun zihninde daha önemli bir konu bulunmaz; çocukların talim ve terbiyeleri esnasında başka bir şey öğrenme zorunlulukları yoktur. Onun nazarında, çocuk Kurân metnini doğru okumaya muktedir olamasa da Kurân'ı hıfz etmiş bulunması temel eğitimi için yeterlidir. Eserin çoğunluk bölüm başlıkları tam da bu görüş üzerine oluşturulmuştur: Kurân'ın Faziletleri; Kurân'ı Öğrenmenin Faziletleri ve Onu Taşımanın İlmi ve Adabı; Kurân'ın Öğrenilmesi, Kaybedilmesi Hatta Unutulması; Kurân Yürürken, Binek Hayvanı Üzerinde, Ayakta Dururken, Çarşıdayken ya da Hamamdayken Okunabilir mi?; Namaz ve Namaz Dışında Kurân; Çocuğuna Kurân'ı Öğretecek Olan Babadır; Çocuğun Haccı...

Cahiz ve İbn Sahnun'un eserleri hicri 3. yüzyılın talim ve terbiyeye bakışını yansıtırken, El-Kabisi 4. yüzyılda çocukların talim ve terbiyesine karşı değişen tutum hakkında önemli ipuçları verir. El-Kabisi'nin eseri, öğrenme ve öğretme olmak üzere iki temel tema üzerine kurulmuştur. Eser, öğrenme bölümüyle başlayarak her Müslüman için Kurân'ın öğrenilmesinin farz olduğunu vurgular ve bunun erdemlerini ön plana çıkarır. Ayetler, hadisler ve âlimlerin bu konudaki görüşlerinden çeşitli örnekler sunar. El-Kabisi'ye göre, çocukların dini eğitim alması babaların en önemli görevlerinden biridir ve bu eğitimden kaçınma olasılığı bulunmamaktadır. Bu kapsamlı çalışmada, çocukların eğitiminin nasıl olması gerektiği ayrıntılı bir şekilde ele alınmakta ve ayrıca çocukların eğitimi için temizliklerine dikkat etmelerinin sağlanmasının önemli bir unsur olduğu belirtilmektedir.

50. Abu El-Hasan Ali El-Kabisi, *El-Risale El-Mufassala li-Ahval El-Muteallimin ve Ahkam El-Muallimin ve El-Muteallimin*, haz. Ahmed Halid (Tunus: El-Şerike El-Tunusiyye li El-Tevzi' yay., 1986).

Önceden olduğu gibi hicri 4. yüzyılda köy ve kasabalarda yaşayan çocuklar genellikle camiye yakın olan ve "küttab" adı verilen okullarda eğitim alırdı. Bu okullar çocukların sayısına bağlı olarak bir, iki veya daha fazla öğretmen tarafından kiralanır ve ailelerin talebine göre açılırdı. Bu tür okullar genellikle tek odalıydılar ve çoğunlukla tek bir öğretmen tarafından yönetilir, merkezi bir otoriteye bağlı olmadan işlerlerdi. Sınıf içinde hangi derslerin nasıl işleneceğine öğretmenler karar verirdi. Okul sabah erken saatlerde Kurân hıfzı ile başlar ve ardından yazı öğrenme çalışmalarına geçilirdi. Öğle arasında çocuklar eve gidip yemek yer, ardından tekrar okula dönerek öğleden sonra da talimlerine devam ederlerdi. Perşembe öğleden sonra tatil başlardı ve cuma günü tamamen dinlenme günü olarak ayrılırdı. Cumartesi sabahı herkes tekrar okula dönerdi.[51]

El-Kabisi'nin bu temel bakışına muhalif görüşler ve eleştiriler bir asır sonra gelmeye başlar. Kadı Ebu Bekir bin El-Arabi (ö. 1148), talim metodunun çocukların anadili olan Arapçayı ve şiiri her türlü başka konudan önce içermesi gerektiğini savunur. İbn Haldun (ö. 1406) da bu tartışmaya katılır ve *Mukaddime*'de, talim ve terbiye metotlarını çok daha geniş çerçevede tasavvur eder. Belli ki kendisi eğitim ve öğretim konularıyla ciddi şekilde ilgilenmiş, bunlar üzerine uzun süre düşünmüş ve çocuk eğitiminin metodolojisinin nasıl olması gerektiği hakkında devrim niteliğindeki görüşlerini oluşturmuştur. İbn Haldun ilmin *el-umran el-beşeri* adını verdiği medeniyet inşasındaki rolü üzerinde durur ve insan işlerini mal, kazanç, ticaret ve ilimler açısından inceler. Bu kapsayıcı yeni bakış çerçevesinde eğitim yöntemlerinin değişmesi gerektiğini savunur ve eğitim sisteminin zamanın ruhunu takip etmek zorunda olduğuna inanır. Müfredatın sadece Kurân talimi üzerine oluşturulmuş olmasına eleştirel yaklaşır: "Endülüs halkına göre 'talim' Kurân'ın talimidir ve doğru bildikleri budur. Zira Kurân din ve ilmin menbaıdır, o nedenle bunu talimin esası hâline getirmişlerdir... Çocuklar, buluğdan ilk gençliklerine değin böyle eğitilirler." Oysa İbn Haldun, eğitim süresince çocukların anadillerini tüm unsurlarıyla iyice öğrenmelerinin diğer bilim dallarını idrak için son derece önemli olduğunu düşünür. Kuzey Afrika bölgesinde talimin sadece Kurân'ın hıfzıyla sınırlı tutulmasının yanlış olduğu görüşündedir ve bu durumdan şikâyet eder: "Talim süresince, hadis, fıkıh, şiirden örnekler hatta Arap tarihi ve kültürü üzerine konular öğretmiyorlar." Okuma yazma öğrenmemiş çocukların anadilleri Arapçaya olan vukufiyetlerinin de zayıfladığını, dolayısıyla terimleri kullanma ve kendilerini sözlü ifade etmedeki kudretlerinin bundan olumsuz etkilendiğini belirtir. İbn Haldun, Ebu Bekir bin El-Arabi ile aynı görüşleri paylaşarak çocuklara anadilin esasları ve sair ilimleri öğretmenin Kurân taliminden önce gelmesi gerektiğini savunur.[52] İbn Hal-

51. Makdisi, 19.

52. Abu El-Hasan Ali El-Kabisi, *El-Risale El-Mufassala li-Ahval El-Muteallimin ve Ahkam El-Muallimin*

dun, aklın gelişim sürecinde çocukların dimağının ezberle doldurulmadan evvel diğer konuların öğretilmesi gerektiği konusunda ısrarını sürdürmüştür: "Ezbere verdikleri önem gereğinden fazladır; ezberin ilmi melekeleri geliştirdiğini zannediyorlar, o nedenle buna şiddetle rağbet ediyorlar, ancak, ilim ile talim konularında çocukların melekelerini geliştirmede ezberin fazla bir etkisini göremeyecekler."[53] İbn Haldun'un savunduğu görüş bir diğer ifadeyle akıllarının oluşum sürecinde çocukların zihinleri ezber ile doldurulmadan önce diğer konulara öncelik verilip onların okutulmasıdır. Çocukların akli melekelerini ve algılama yeteneklerini geliştirmek böylece mümkün olacaktır. İbn Haldun çocuk eğitiminin başlangıcı konusunda yorumlarda bulunmuş ve yazının çocuk gelişimindeki önemine dikkat çekmiştir: "Yazmak, yazılı harflerden sözlü kelimelere imgelemde geçiş yapmaktır. İmgelemdeki sözlü kelimelerden de özdeki manalara intikal edebilmektir."[54]

İbn Haldun'a göre çocukların okuma yazma eğitiminden sonra Kurân'ı ezberleyerek talim ve terbiyelerini devam ettirmeleri olumlu bir yönlendirme olur. Ancak, ezberden önce aritmetik (hesap) de öğrenirlerse zihinsel gelişmeleri daha istikrarlı bir gelişme gösterecektir.[55] Ayrıca, çocukların bilimsel yetenekler kazanmasının önemini de vurgular ve "İlmi melekelerden kasıt, anlamaktır, hıfzetmek değil" der. Çocuklara Kurân'ı ezberletmekte ısrarcı olunmasını gaflet" olarak niteler ve "Allah'ın kitabını okuyan ama anlamayan çocuklar yetiştiriyorlar!" diyerek üzüntülerini ifade eder. Ancak İbn Haldun'un çağdaşı olan, Tunus'un güçlü Maliki imamlarından İbn Arafe'nin (ö. 1401) başını çektiği din adamları Kurân taliminin öncelik olduğunu ve değiştirilemeyeceğini savunan bir karşı hareket başlattı. Bu hareket İbn Haldun ve onun gibi düşünenlere karşı sonunda mutlak bir zafer kazanmayı başardı. Ancak bir türlü azalmayan gerginlik, İbn Haldun'un bir daha dönmemek üzere Kuzey Afrika'yı terk etmek zorunda kalma nedenlerinden biri hâline geldi. Böylece sonraki asırlarda çocuklara okuma ve yazma dahi öğretilmeden Kurân'ın ezberletilmesi bir norm hâlinde taviz verilmeden devam etti.

Çocukların talim ve terbiyesi konusundaki tartışmalar güncelliğini korurken eğitimlerine bir üst düzeyde devam etmek isteyenlerin karşılaştığı sorunlar da iyice görünür olmaya başlamıştır. Hicri 6. yüzyılda yaşayan Burhaneddin El-Zernuci eğitim tarihinin klasik metinlerinden en ünlüsü olan *Talim El-Muteallim Tarika El-Taallum* adlı eserini neşretmiştir.[56] Kâtib Çelebi (ö. 1657), *Keşf El-Zunûn* adlı eserinde *Ta'lîmul Mute'allim*'in yazarı olarak İmâm Burhaneddin El-Zernûcî'yi tanıtır.

---

ve El-Muteallimin, haz. Ahmed Halid (Tunus: El-Şerike El-Tunusiyye li El-Tevzi' Yay., 1986), 20-25.

53. Abdurrahman "Ibn Haldun", *El-Mukaddime* (Beyrut: Daru'l Kuttab El-Lubnani Yay., 1956), 538-539.

54. Ibn Haldun, 429.

55. Ibn Haldun, 483.

56. Salâh Muhammed El-Haymî ve Nezîr Hamdân, *Ta'lîmul Mute'allim* (Beyrut: Dar İbn Kesîr Yay., 2014).

Bölüm başlıklarını sıralayıp, bu eserin Sultan III. Murad döneminde ünlü bir isim olan İbn İsmail tarafından örnek bir şekilde şerh edildiğini belirtir. İbn İsmail söz konusu metni sultanın haremi için hizmetkârlarına ders kitabı olarak şerh ettiğini ifade etmiştir. Eserin sultanın hareminde okutuluyor olması önemlidir, çünkü bu tür kitapların sadece medreselerde değil, eğitim verilen farklı ortamlarda da okutulduğunu gösteren bir teyit niteliği taşır.[57]

Burhaneddin El-Zernuci'nin yayınladığı talim ve terbiye metodolojisi o kadar başarılı ve etkileyici olmuştur ki sunduğu çözüm önerileriyle asırlar boyunca sadece bu coğrafyada değil, Hıristiyan dünyasında da en çok okunan ve okutulan kitaplar arasında haklı yerini almıştır. 1646 yılında Lübnanlı Maruni ilim insanı Abraham Ecchellensis (Arapça adıyla İbrahim El-Hâkilânî) tarafından Latinceye *Semita sapientiae, sive ad scientias comparandas methodus* (Bilgeliğe Giden Yol ya da Bilimleri Edinme Usulü) adıyla çevrilmiş ve ilk baskısı Paris'te yapılmıştır.[58] Aslında Hıristiyan bir din adamı olan Abraham Ecchellensis esere güzel bir de giriş yazısı kaleme almıştır.[59] Bu yazıda "Araplardan aldığın bu eğitim [metodolojisini] daha da ileriye, mükemmel bir çağa götürecek, barbarlığın karanlığından Latin ışığına çıkaracaksın" [60] diyerek Hıristiyanlara İslâmî eğitim geleneğinden istifade etmelerini önermiştir.[61] Talim sürecini devam ettirmek isteyenlerin yararlanabileceği bu eser öğrenim metodolojisini de başlığına "Tarika El-Taallum" adıyla taşır. Zernuci talimin hayat boyu devam eden bir öğrenme süreci olduğuna işaret ederken, gençlerin kendi istediği ve sevdiği alan(lar)da derinlemesine bilgi sahibi edinmesini özellikle vurgular. Ona göre ilgi duyduğu alanda başarılı olmak isteyenlerin muallim seçiminde dikkatli olması gereklidir. Öğrenci ile muallim arasındaki ilişkinin karşılıklı sevgi ve saygıya dayanması olumlu sonuçlar doğuracaktır. Sabırla ve konuları anlayarak ilerleyen öğrencinin kendini geliştirmesi için doğru yolda olduğuna hükmedilebilir.

---

57. Kâtib Çelebi, *Keşf El-Zunun*, c. 1 (Ankara: Maarif Vekâleti, 1941), 425. Kâtib Çelebi, yukarıdaki anlatısına ek olarak bu şerhin El-Nev'î adlı bir kişiye atfedildiği ve 1587'de tamamlandığı söylentisini de belirtmekten kaçınmaz. *Ta'lîmul Mute'allim*'in Türkçe'ye Şeyh Abdülmecid bin Nasuh bin İsrail tarafından *İrşâd El-Tâlibîn fi Ta'lim El-Mute'allimîn* adıyla tercüme edildiğini de son söz olarak dile getirir.

58. Abraham Echellensus, *Semita sapientiae sive ad scientias comparandas methodus, Burhan ad-Din az-Zarnugi*, apud Adrianum Taupinart, Paris 1646.

59. Philip K. Hitti, "Reviewed Work: Ta'lim al-Muta'allim - Ṭariq al-Ta'allum by Az-Zarnuji", *Speculum*, ed. G. E. von Grunebaum, c. 23, No. 2, Medieval Academy of America Yay., ABD 1948 289–290.

60. Echellensus, *Semita sapientiae sive ad scientias comparandas methodus*, iii. Eserin Avrupa'daki popülerliği giderek arttı ve H. Reland tarafından 1709'da *Enchiridion studiosi, Arabice conscriptum a Borhaneddino Alzernouchi* başlığıyla yine Latinceye çevrildi. Aynı eser, Carolus Caspari tarafından gözden geçirildi ve *Ta'lim al-muta'allim li ta'allum tariq al-'ilm. Enchiridion studiosi, ad fidem editionis Relandianae et trium codicum (arabice et latine)* başlığıyla 1838'de yeniden yayınlandı.

61. Khalil Totah, *The Contribution of the Arabs to Education*, Columbia University Yay., New York 1926, 70.

HİCRİ 5. VE 6. YÜZYILLAR: TALİM VE TERBİYE KAVRAMLARININ DÖNÜŞÜMÜ - MÜRŞİD

Hicri 5. ve 6. yüzyıllara gelindiğinde Zernuci gibi El-Gazali (ö. 1111) de ilk eğitimini tamamlamış gençlerin eğitim yönüyle gelişimine el atmış ve *Eyyuha El-Veled* (Ey Oğul) adını verdiği eserini neşretmiştir.[62] Gazali ile birlikte ilim, talim ve terbiye konuları tamamen farklı bir düzleme taşınmış ve sonraki yüzyılları etkisi altına almıştır. Metin "Allah'ım, faydasız ilimden sana sığınırım."[63] hadisiyle başlar. Geçmiş yüzyıllarda eğitime dair eserlerde pek de değinilmeyen "yararlı ve yararsız" bilgi kategorisi Gazali dönemi ve sonrasında gündemde kalacaktır. Öğrenilen her bilginin Allah'a ulaşma yolunda yararlı olması gerekir. "Yüz sene ilim öğrensen ve bin kitap toplasan da amelinle ancak Allahu Teala'nın rahmetine kavuşursun" ifadesi buna örnektir. Gazali'ye göre talimin belli ve tek hedefi olmalıdır:

> *Ey çocuk, kaç gece ilim tekrarı ve kitapları mütalaa için sabahladın, kendini uykudan mahrum ettin. Bunda amacın neydi bilmiyorum; eğer dünya nimetlerine ulaşma, onun enkazının çekiciliğine kapılmak ve meyvelerini toplamak ise vay hâline ki vay haline! Hedefin Peygamber'in şeriatını yaşatma, ahlakını yükseltme nefsini kötülüklerden arındırma ise ne mutlu sana ki ne mutlu sana![64]*

Gazali "talim" terimini metinde kimi yerde "tahsil"le değiştirerek kullanmakta ve tahsilin anlamını sorgulamaktadır: "Ey çocuk; kelam, münazara, tıp, divanlar, şiir, astroloji (nucum), aruz [vezni], dilbilgisi ilimlerini tahsil ederek ömrünü boşa harcayıp dünyada ünden gayri ne kazandın?" Edinilen bilginin amellerde de mutlaka bir karşılığı olmalıdır: "Ey çocuk, amelsiz ilim deliliktir ve ilimsiz amel olamaz!" İlim mutlaka cehennem ateşinden koruyacak ve ahirete yatırım yapmayı sağlayacak mahiyette olmalıdır: " La hacete ila el-ilmi el-kesir" (Çok fazla ilme ihtiyaç yoktur).[65] Bu açıdan bakıldığında İbn Manzur'un da benzer düşüncede olduğu görülmektedir: "Âlim bildiğiyle amel edendir."[66]

Talim ve terbiyeye geçmiş yüzyıllardaki bakış açısından farklı olarak Gazali muallim yerine bireylerden "Kötü ahlakı çekip çıkarıp terbiye edecek ve onun yerine güzel yaradılışı ikame edecek" bir "şeyh, mürşid, mürebbiye"ye ihtiyaç olduğu-

---

62. Abu Hamid El-Gazali, "Eyyuha El-Veled", *Mecmuat Resail El-Imam El-Gazali*, hazırlayan İbrahim Emin Muhammed, Mektebet El-Tevfikiyye Yay., Kahire 2006.

63. "Allahumme inni Euzu bike min ilmin la yenfau"

64. El-Gazali, 275-276.

65. El-Gazali, 277-279.

66. Cemaleddin Muhammed "İbn Manzur", *Mu'cem Lisan Al-Arab*, c. 4, hazırlayanlar Abdullah Ali El-Kebir, Muhammed Ahmed Hasballah, Haşim Muhammed El-Şazili, (3. Baskı), Darul Maarif Yay., Kahire 2016, 3082-3084.

nu savunur.[67] Terbiyeyi ise ürünleri daha iyi yetişsin diye tarlasını zararlı otlardan temizleyen bir çiftçinin yaptığı işe benzetir. Gazali kısa süre içinde ilim adına bir şeyler öğrenmiş "yarı âlimler" konusuna da değinir ve bu kişilere eleştirel yaklaşır. Böyleleri hamakatları nedeniyle ömrünü akli ve şer'i ilimlere adamış büyük âlimlere sorular sorar, itirazda bulunurlar.[68]

SONUÇ

İlk yüzyıllarında itibaren talim ve terbiye kavramları İslâm coğrafyası içinde Mağribu'l-Arabi'den (Kuzey Afrika) Maşriku'l-Arabi'ye (Arap yarımadasının doğusu) kadar farklı toplulukların ve bu topluluklar içinde neredeyse her kesimin gündemini işgal etmiştir. Kurân'ın küçük çocuklara öğretilmesi yönünde ailelerin harcadığı çaba ve giderek artan talep kaçınılmaz olarak sorunları da beraberinde getirmiştir. O vakitler dünyanın her yerinde olduğu gibi bu bölgede de çocukların eğitimini özellikle düzenleyici bir kurumun bulunmayışı talim ve terbiye alanındaki sorunların büyümesine ve karmaşık hâle gelmesine neden olmuştur. Bu çalışmamızda, talim ve terbiye alanındaki sorunlara muallim-ebeveyn-çocuk üçgeninde çözüm aramaya yönelik eserler incelenmiştir. Söz konusu edilen altı yüzyıl boyunca değişim dinamiklerinden en fazla nasibini alan siyaset, mezhep, ideoloji, etnisite gibi unsurlar araştırmamızdan olabildiğince uzak tutulmuştur. Bunun yerine, sorunları görünür kılan, irdeleyen, çözüm önerileri sunan esereler üzerinden bir bakış açısı oluşturulmuştur. Bu eserler üzerinden devirlerin ilgi alanları ve talim ile terbiye kavramları çalışılmıştır. Zira konu edinilen metinlerin hiçbirinde eser sahibi eleştirilerini ve çözüm önerilerini siyasi kimliği ve/veya mezhepsel aidiyeti üzerinden yapmamıştır.

Mutezile mezhebinin siyasi gücünün yükselişte olmasında önemli katkısı olan Cahiz, *Muallimin* adlı risalesinde mutezileye atıf yapmadığı gibi Maliki mezhebinin iki önemli imamı İbn Sahnun ve El-Kabisi de eserlerinde Maliki mezhebini ön plana çıkarmamıştır. Bu nedenle talim ve terbiye kavramlarının tarihsel süreçteki algılanış biçimleri burada en naif formunda temsiliyet olanağı bulmuştur.

Bir diğer önemli konu da Ebu Hanife'den Gazali'ye kadarki yüzyıllarda çocukların talim ve terbiye meselelerinin *istınbat* ile *hıfz* arasındaki tartışmalar üzerinden yürüdüğünün gözlemlenmiş olmasıdır. Çocuklara hangi konuların öğretilmesi gerektiği de bu tartışmaların ana eksenine oturmuştur. Tüm bu tartışmalarda

67. Abu Hamid El-Gazali, *Minhac El-Muteallim*, hazırlayan Ahmed Inaye, Dar El-Takva Yay., Şam 2010.

68. El-Gazali, 280 ve 283.

değişmeyen tek unsur, talim ve terbiye kavramlarının her daim yan yana görülmesi ve gerekliliğinin vurgulanmasıdır. Bu araştırmada, Nizamiye medreseleri örneğindeki gibi kurumsal eğitime geçiş ve sonrasındaki tartışmalar –farklı bir akademik disiplini temsil ettiği düşünüldüğünden– bilinçli olarak çalışma dışı tutulmuştur. Bu nedenle yazının kavramsal ve teorik çerçevesi bireysel görüşler ve söz konusu bireylerin bu açıdan fazla çalışılmamış eserleri üzerine bina edilmiştir.

KAYNAKÇA

Buhari, Muhammed, *Sahih El-Buhari Arabic-English*, tercüme eden Muhammed Muhsin Han, C. 6, Dar El-Selam yayınevi, Riyad 1997.

El-Cahiz, Abu Osman Amr bin Bahr, *El-Beyan ve El-Tebyin*, tahkik ve şerh Abdusselam Muhammed Harun, c I-III, 7. Baskı, Mektebet Hancı yayınları, Kahire 1998.

El-Cahiz, Abu Osman Amr bin Bahr, *Rasail El-Cahız*, c. I-III, tahkik ve şerh Abdusselam Muhammed Harun, Mektebet Hancı yayınları, Kahire 1964.

Cubberley, Ellwood P., The History Of Education, Houghton Mifflin Company, Boston 1920.

Dietrich, Albert, "Some Aspects o the Education of Princes at the Abbasid Court", *Education and Learning in the Early Islamic World*, editör Claude Gilliot, Ashgate Variorum yayınları, İngiltere 2012.

Echellensus, Abraham, *Semita sapientiae sive ad scientias comparandas methodus, Burhan ad-Din az-Zarnugi*, apud Adrianum Taupinart, Paris 1646.

El-Ehvânî, Ahmed Fuâd, *El-Terbiye Fî İslâm*, Dar El-Maarif yayınevi, Mısır 1968.

Feyruzabadi, Mecduddin Muhammed bin Yakub, *El-Kamus El-Muhit*, c. 4, El-Hey'e El-Mısriyye El-Amme li'l Kuttab yayınları, Kahire 1980.

El-Gazali, Abu Hamid, *Minhac El-Muteallim*, hazırlayan Ahmed Inaye, Dar El-Takva yayınları, Şam 2010.

El-Gazali, Abu Hamid, "Eyyuha El-Veled", *Mecmuat Resail El-Imam El-Gazali*, hazırlayan İbrahim Emin Muhammed, Mektebet El-Tevfikiyye yayınevi, Kahire 2006.

El-Haymi, Salah Muhammed ve Hamdan, Nezir, Ta'limu'l Mute'allim, Dar İbn Kesîr yayınevi, Beyrut 2014.

Hitti, Philip K, "Reviewed Work: Ta'lim al-Muta'allim - Ṭariq al-Ta'allum by Az-Zarnuji", *Speculum*, editör G. E. von Grunebaum, c. 23, No. 2, Medieval Academy of America yayınları, ABD 1948 ss. 289–290.

Ibn Haldun, Abdurrahman, *El-Mukaddime*, Daru'l Kuttab El-Lubnani yayınları, Beyrut 1956.

Ibn Hallikan, Ebubekir, *Vefayat El-A'yan ve Anba' El-Zaman*, hazırlayan İhsan Abbas, c. II, Dar Sadır yayınevi, Beyrut 1978.

Ibn Hallikan, Ebubekir, *Vefayat El-A'yan ve Anba' El-Zaman*, hazırlayan İhsan Abbas, c. I, Dar Sadır yayınevi, Beyrut 2010.

El-Kevseri, Muhammed Zahid, *El-Alim ve El-Muteallim, Rivayet Ebi Mukatil an Ebi Hanife*, Mektebet El-Hancı yayınları, Kahire 1949.

Ibn Manzur, Cemaleddin Muhammed, *Mu'cem Lisan Al-Arab*, c. 5, hazırlayanlar Emin Abdulvahab –

Muhammed El-Ubeydi, 3. Baskı, **Tarih Arabi** yayınevi, Beyrut 1999.

Ibn Manzur, Cemaleddin Muhammed, *Mu'cem Lisan Al-Arab*, c. 4, hazırlayanlar Abdullah Ali El-Kebir, Muhammed Ahmed Hasballah, **Haşim** Muhammed El-Şazili, (3. Baskı), Darul Maarif yayınevi, Kahire 2016.

Ibn Sahnun, Muhammed, *Kitab Adab El-Muallimîn, Tasnif Muhammed Bin Suhnûn*, yayına hazırlayan Hasan Husnî Abd El-Vahhâb, El-Şerike El-Tunusiyye li-funun El-Resm yayınları, Tunus 1972.

Ibn Sahnun, Muhammed, *Kitab Adab El-Muallimîn, Tasnif Muhammed Bin Suhnûn*, yayına hazırlayan Mahmud Abd El-Mevlâ, El-Şerike El-Vataniyye li'n-Neşr ve el-Tevzi yayınları, Cezair 1981.

El-Kabisi, Abu El-Hasan Ali, *El-Risale El-Mufassala li-Ahval El-Muteallimin ve Ahkam El-Muallimin ve El-Muteallimin*, hazırlayan Ahmed Halid, El-Şerike El-Tunusiyye li El-Tevzi' yayınları, Tunus 1986.

Katib Çelebi, *Keşf El-Zunun*, C. I, Maarif Vekaleti, Ankara 1941.

Khalil A. Totah, *The Contribution of the Arabs to Education*, Columbia University yayınları, New York 1926.

Makdisi, George, *Rise of Colleges – Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh University press, İngiltere 1981.

Sem'ani, Abu Sa'd Abdul Kerim, *Kitab Edeb El-Imla ve El-İstimla'*, hazırlayan Ahmed Mahmud, Mahmudiye Matbaası, Cidde 1993.

Talas, Muhammed Es'ad, *El-Terbiye ve El-Ta'lim fi El-İslâm*, El-Hindavi yayınevi, İngiltere 2017.

Totah, Khalil, *The Contribution of the Arabs to Education*, Columbia University yayınları, New York 1926.

Türk Dil Kurumu, *Büyük Türkçe Sözlük*, Farabi Sürüm No:1.0, Ankara 2011.

Vehbi, Fahd Abdullah, *Menhec el-İstinbat fi el-Kuran el-Kerim*, Yüksek Lisans Tezi, İmam Muhammed bin Suud El-İslâmiyye Üniversitesi, Riyad, Suudi Arabistan 2007.

https://corpus.quran.com/search.jsp?q=%D8%B9%D9%84%D9%85 (26.02.2023'te erişildi).

MEŞRUTİYETTEN GÜNÜMÜZE MİLLÎ EĞİTİM KAVRAMI

SELÇUK UYGUN*

* 1970 Antalya doğumludur. 1993 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi Burdur Eğitim Fakültesi'ni bitirdikten sonra bir yıl *sınıf öğretmeni* olarak çalıştı. 1995 yılında Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Eğitim Fakültesi'ne *Araştırma Görevlisi* olarak atandı. 1996 yılında Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yüksek Lisansını, 2003 yılında Ankara üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Eğitim Programları ve Öğretim Anabilim Dalı'nda 'Eğitimin Sosyal ve Tarihi Temelleri' doktora programını tamamladı 2005 yılında Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde *Yardımcı Doçent*, 2010 yılında *Doçent* oldu. 2011 yılında Akdeniz Üniversitesi Eğitim Fakültesi'ne *Doçent* olarak atandı. 2012-2014 yılları arasında Akdeniz Üniversitesi *Eğitim Bilimleri Enstitüsü* Müdürlüğü görevinde bulundu. 2015 yılında Akdeniz Üniversitesi Eğitim Fakültesi'ne *Profesör* olarak atandı. 2019-2024 yılları arasında Süleyman Demirel Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde çalıştıktan sonra tekrar Akdeniz Üniversitesi'ne döndü. Halen bu Üniversitede Prof. Dr. olarak çalışmalarını sürdürmektedir. "Tanıkların Dilinden Bir Dönem Öğretmen Okulları", "Türk Eğitim Sistemi Sorunları", "Türkiye'de Eğitimde Millilik Yönelim ve Yaklaşımları", "Köy Enstitülü Öğretmenler", "Ah Şu Okullar Yok mu?" gibi kitaplarının yanında ulusal ve uluslararası düzeyde birçok makale, bildiri türünden çalışmaları bulunmaktadır. Uygun, evli ve 2 çocuk babasıdır.

GİRİŞ

"Milli eğitim" kavramı sosyal, siyasal, düşünsel yönden önemli görülmekle birlikte bir o kadar da tartışmalıdır. Tartışmanın kaynağı, öncelikle "millî" veya "millî eğitim" kavramlarına yüklenen anlamlar ve bu doğrultuda izlenen eğitim politika ve uygulamalarıdır. Bu çalışmada öncelikle "millî" kavramı, etimolojisi ve terminolojisi açıklığa kavuşturularak tarihsel süreçte dönemsel olarak ve bu konuda fikir yürütmüş bazı önemli devlet adamı ve eğitim düşünürlerinin yaklaşımlarına da yer vererek "millî eğitim" kavramı betimlenmiş olacaktır. Ayrıca bu betimleme üzerinden çağdaş yönelimlere ilişkin geleceğe yönelik bir bakış açısı oluşturulacaktır.

A. MİLLÎ EĞİTİM KAVRAMI VE TERMİNOLOJİSİ

"MİLLÎ" KAVRAMI

Millî, milletle ilintili bir kavramdır. Milletin sonuna Arapça nispet harfi getirilerek türetilerek "millete ait olan, millete özgü, milletle ilgili" anlamlarında kullanılmıştır.[1] *Kamûs-ı Türkî*'de "din ve millete mensup ve müteallik (ilgili, ilişkin)" sözcükleriyle açıklanması yoluna gidilmiştir.[2] Kavramın anlaşılırlığı için "millet" veya onun eşanlamlısı olarak görülen "ulus", yani Batı'da yaygın kullanımıyla "nasyonal" (*national-nationale*) kavramlarının analizi, dolaşım ve dönüşümü önemlidir. Ancak konunun bu boyutu kitapta yer alan "millet" kavramı başlığında ele alındığı için burada ayrıntıya girilmemiştir. Şu kadarını belirtmek gerekirse *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*'nde her iki kelime eşanlamlı olarak tanımlansa da[3] hissediş ve duyuş bakımında bu kavramların içeriğinin çok da birbirinin aynısı olduğu söylenemez. Aydın'a göre "millet" kelimesi naif bir inanç birliği, duygu birliği anlamında kullanılırken, "ulus" sözcüğü ise modern devletler tarafından üretilmiş, bir bölgedeki bütün insanlara özel bir ad olmuştur.[4] İki kelime arasında az çok farklılık vardır. "Millet" ya da "ulus" kavramlarından türetilen "millî" ya da "ulusal" kavramlarının da doğrudan bu kavramlarla ilintili olduğu unutulmamalıdır.

Unutmadan, neden "ulusal eğitim" değil de "millî eğitim" kavramını açıklama ihtiyacı doğmuştur? Bunun en basit cevabı, bugünkü anlamıyla kullanılmasıdır. Bu kavram ilk ortaya çıkışında "millî terbiye" veya "millî maarif" şeklinde kullanılmıştır. "Milli" kelimesindeki ısrar, bu sözcüğün Moğol kökenli öz Türkçe

1. Mustafa Aydın ile 30 Aralık 2016'da *Türkiye'de Millîlik ve Yerlilik Fikri ve Söylemi* üzerine yapılan bir söyleşi, http://www.tdvkagem.org.tr/gonulluler/gonulluol (20 Aralık 2017), 1.
2. Şemseddin Sami, *Kamûs-ı Türkî* (İstanbul: Çağrı Yay., 1995), 1414.
3. *Türkçe Sözlük* (Ankara: TTK Basımevi, 1998).
4. *Aydın*, a.g.s., 2.

olarak türetilmiş "ulusal" sözcüğünden daha eski, yaygın ve kapsayıcı olmasıdır. Bugün aynı yolla üretilmiş "eğitim" sözcüğünün yaygın kullanımı devam ederken, "terbiye" ya da "maarif" kelimelerinin çok da sık kullanılmadığı görülmektedir. Onun için burada odak noktası, "millî eğitim" kavramıdır. Bu kavramın tarihsel süreçte adlandırılması ve manası, tamamen bir kopuşu ifade etmese de bir farklılaşmaya işaret etmektedir. "Ulus", modern dönemde biraz daha göreceli de olsa dini dışlarken, "millet" kavramı içerisinde daima dinî bir meşruiyet söz konusudur; çünkü Max Weber'in de belirttiği gibi sosyolojik olarak milletlerin oluşumunda her zaman dini bir yön vardır.[5]

Modern anlamda millet anlayışı ya da milliyetçilik cereyanı 1789'da ortaya çıkmıştır. Türkler bu halkaya siyasi olarak ancak II. Meşrutiyet yıllarında (1908-1918) dahil olmaya başlamışlardır. O yıllarda "millet" ya da "millî" kavramlarını kullanırken bu sözcüklerin dini ve kültürel kodları üzerinden yeni duruma bir meşruiyet kazandırmaya çalışmışlardır, çünkü millîliğin türetildiği millet kavramı o toplumu oluşturan Müslümanların ya da Müslüman Türklerin öteden beri kullanageldiği bir kavramdır. Örneğin *Mızraklı İlmihal* kitaplarında temel dini konuların öğretiminde "Kimin milletindensin?" sorusuna "İbrahim'in milletindenim", "Kimin ümmetindensin?" sorusuna "Muhammed ümmetindenim" şeklinde verilen cevaplar yer almaktadır.[6] Burada aslında "İbrahim'in milletindenim" derken ifade edilmek istenen "İbrahim'in yolundanım" yani "Hanif dinindenim"dir, çünkü Müslümanların kutsal kitabı Kurân-ı Kerim'de "millet" ifadesi yol ve din anlamında da kullanılmaktadır. Bu manayı tamamlayan "İslâm", "ümmet" gibi kavramların da varlığı unutulmamalıdır. Kurân'da "millet" kavramıyla zıt kullanılan kelimeler ise "küfür", "şirk", "atalarının yolu", "zulüm" gibi kavramlardır.[7] Osmanlı'dan arda kalan ve omurgasını Türklerin oluşturduğu toplum da kendisini yeniden tanımlamakla yüzleştiğinde dini referansları da olan milletle ilintili "millî" kavramına sarılmıştır. Bu yönüyle kavram hâlen yaygın bir şekilde kullanılmayı sürdürmektedir.

Eğer bir toplum modern manada bir millet olarak teşekkül etmemişse, eğitim yoluyla bir millet yaratılabilir mi? Sanırım, adı ne olursa olsun "millî eğitim" kavramının altında yatan temel soru da bu olsa gerektir. "Millet" kavramı ya da "milliyetçilik" kuramlarına yönelik değişkenlik[8] "millî eğitim" düşünce ve uygulamalarını da yakından etkilemiştir. Özellikle henüz kendiliğinden bir millet olma düzeyine ulaşmamış toplumlarda millet anlayışı, bir doktrinasyon şeklinde ele

5. Maks Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla (İstanbul: İletişim Yay., 2006).

6. Örneğin bkz. *Mızraklı İlmihal*, haz. İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yay., 2012).

7. Hatice Özyurt, "Millet Kavramının Anlam Alanı ve Teorik Çerçevesi", *Genç Mütefekkirler* 1, sy. 2 (2020): 119.

8. Bkz. Umut Özkırımlı, *Milliyetçilik Kuramları "Eleştirel Bir Bakış"* (Ankara: *Doğu Batı* Yay., 2016).

alınmıştır. Bu süreçte bir kamu alanı olarak eğitime millî bir işlev yüklemek için ideolojik de yaklaşılmıştır.[9] Bu yönüyle "millî" kavramı, eğitimin ideolojik boyutunu temsil eden bir içeriğe bürünmüştür. Özellikle, imparatorluktan arda kalan topluluklar ve Türk toplumu özelinde ulus devlet inşasında bir kamu alanı olarak eğitime yüklenen görev ve etki alanı çok önemsenmiştir. Bu süreçte dönemsel olarak izlenen eğitim politika ve uygulamaları değişiklik gösterse de "millî" kavramı hep bir meşruiyet zemini oluşturmuştur.[10] Türkiye'de eğitimin ön sıfatı olarak "millî" kavramı; "maarif", "terbiye" ve bugünkü kullanımıyla "eğitim" sözcükleri ile birleştirilerek II. Meşrutiyet yıllarından itibaren terminoloji olarak kullanıma sokulmuştur.

"MİLLÎ EĞİTİM" KAVRAMI

"Milli eğitim", bugün Türk eğitim sistemi terminolojisinde kullanılan bir kavramdır. Eğitimin ne ve nasıl olması gerektiğini açıklayan bu sözcüklerin farklılaşarak bir araya gelmesi, anlamı da farklılaştırabilmektedir. Önce de dikkat çekildiği üzere "millî eğitim" yerine, dönemsel ve politik farklılaşmanın da etkisiyle bazen "milli terbiye", "milli maarif", "ulusal eğitim" gibi adlandırmalar da yapılmıştır. "Milli eğitim" kavramının anlaşılırlığı için bu kavramsal terminolojiyi oluşturan "terbiye", "maarif" gibi kavramlar üzerinde de durulabilir. Bu kavramlarla da ilgili kitapta bu başlıklarda yazı bulunduğundan yine ayrıntıya girilmemiştir. Ancak kısaca dikkat çekmek gerekirse, her iki kavram etimolojik ve kavramsal olarak din ve gelenekle ilişkilendirilebilir.[11] Cumhuriyet döneminde sekülerleşmeyle birlikte bu kavramlar yerine "eğitim" sözcüğü üretilmiş ve süreç içerisinde kullanıma sokulmuştur. Sonradan kullanıma sokulan "eğitim" kavramının din ve gelenekle bağını "milli" kavramının tamamlama gücüne sahip olduğu da söylenebilir.

Eğitim kavramının literatürde ilk geçtiği yer, 1935'te yayınlanan *Türkçeden Osmanlıcaya Cep Kılavuzu* başlıklı sözlüktür.[12] Burada sözcük, "terbiye" ve "maarif" kelimelerinin karşılığı olarak tanımlanmıştır. Gündüz'e göre "eğitim" kelimesi,

---

9. "Milli eğitim" kavramını bir ideoloji olarak ele bazı çalışmalar şöyledir: İsmail Kaplan, *Türkiye'de Millî Eğitim İdeolojisi* (İstanbul: İletişim Yay., 1999/2013); Serkan Turğut, "Cumhuriyet Dönemi Türk Modernleşmesi Bağlamında Millî Eğitim İdeolojisi ve Öğretmen" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2012); Emre Ekinci, "Atatürk Döneminde Türkiye'de Millî Eğitim ve İdeoloji" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2013); Nezir Akyeşilmen, "Türkiye'de Eğitim İdeolojisi", *Türkiye'nin Eğitim Politikaları*, ed. Arife Gümüş (Ankara: Nobel Yay., 2015).

10. Selçuk Uygun, *Türkiye'de Eğitimde Millilik Yönelim ve Yaklaşımları* (Ankara: Maya Akademi Yay., 2018), 269.

11. Yavuz Ercan Gül, "Eski Türk Kültüründe Terbiye Kavramı ve Terbiye Yöntemleri", *AKEV Akademi Dergisi* 24, sy. 82 (2020): 531-546; Mustafa Gündüz, *Maariften Eğitime Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eğitim Düşüncesinde Dönüşüm* (Ankara: *Doğu Batı* Yay., 2016), 11.

12. Gündüz, *Maariften Eğitime...*, 11.

1930'larda "lisan ameliyatının cetvelinde aceleyle" üretilmiştir.[13] Gül'e göre ise bu yıllarda öncelikle içeriğinde dini özellik barındıran ve asırlarca Türk eğitim tecrübesiyle anlamsal olarak zenginleşen terimler yerine daha çok dünyevi anlamlar içeren kelimeler seçilmeye başlanmıştır.[14] Eski kavramların yerine kullanılan "eğitim" gibi "öğretim" de böyledir. Onun için, önceleri insanın her yönden gelişmesini ifade eden ve zengin bir içeriğe sahip "terbiye" kelimesi, "eğitim" kelimesi gibi daha çok bilişsel süreci ve davranış değişikliğini ifade eden bir kelime ile değiştirilmiştir.[15]

Aynı gerekçelerle değiştirilen bir başka kavram, "ulus" sözcüğünün eklemlenmesiyle oluşturulan "ulusal eğitim"dir. Ancak "ulusal" sözcüğünün, toplumsal karşılığı olarak "eğitim" kadar tutunamadığını da belirtmek gerekir. "Terbiye" ya da "maarif" sözcüklerinin yerine genelde "eğitim" sözcüğünün geçip de en eski kullanımıyla "millî" kelimesinin değişmemesinin nedenini de biraz din, kültür ve maneviyatla ilgili yönünde aramak gerekir. Bu yönüyle kavramın, geçmişle de köprü kuran ama çağdaşlığı da elden bırakmayan bir içeriğe işaret ettiği ya da maneviyatı dışlayan katı laik eğitim anlayışını yumuşattığı söylenebilir.

"Terbiye" ya da "maarif" sözcüklerinden "eğitim" kavramına geçiş sürecinde eğitim-öğretim içeriğini belirleyen "millî eğitim" kavram ve düşüncesi, pratiği veya uygulaması sosyal, siyasi, felsefi, kültürel, hukuk, ekonomi vb. değişkenlerin etkisinde veya etkileşiminde bir anlam kazanmış ve bu anlamlar tarihsel bir değişim ve dönüşüm geçirmiştir. Bu nedenle, Türk eğitim tarihinde "millî eğitim" kavram ve düşüncesinin ilk ortaya çıktığı meşrutiyet döneminden başlayarak, millî mücadele ve cumhuriyet dönemlerinde millî eğitimin tarihi izleri takip edilmiştir

B. MEŞRUTİYETTEN GÜNÜMÜZE MİLLÎ EĞİTİM KAVRAMININ DÖNÜŞÜMÜ VE EĞİTİM POLİTİKALARINA YANSIMASI

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ

Bu dönem, 23 Temmuz 1908'den 30 Ekim 1918'e kadar geçen süreyi kapsar. Döneme damgasını vuran parti, İttihat ve Terakki'dir. Balkan Savaşları (1912-1913) ve I. Dünya Savaşı (1914-1918) en önemli siyasi ve askeri olaylar olarak sosyal yaşamı derinden etkilemiş, Türk Yurdu Cemiyeti, Türk Ocağı, Terakki Mektepleri gibi kurum ve kuruluşlar ortaya çıkmıştır. Ayrıca *Ṭürk Yurdu*, *Millî Talim ve Terbiye Mecmuası*, *Millî Mefkûre* gibi dergiler yayınlanmaya başlamıştır. Tüm bu siyasi, askeri, sosyal ve kültürel olayların "millî eğitim" kavramının gelişiminde etkisi yadsınamaz.

13. Gündüz, *Maarifte Eğitime...*, 11-12.
14. Gül, "Eski Türk Kültüründe Terbiye Kavramı...", 536.
15. Gül, "Eski Türk Kültüründe Terbiye Kavramı...", 537.

Kavram, bu olayların etkisi ile ilk olarak "millî terbiye" adı altında bu dönemde konuşulmaya ve tartışılmaya başlanmıştır.

Bu dönemde "millî terbiye" kavramı, siyasal dayanağı ne olursa olsun toplumun birlikteliğini sağlayacak bir ülkü olarak görülmüştür.[16] Zira "Çökmekte olan devleti eğitim ve öğretmenler kurtaracaktır" şeklinde bir görüş de hâkim olmuştur.[17] Eğitim kurumuna atfedilen bu önem neticesinde eğitimin amacı ve nasıl bir insan yetiştirilmesi gerektiği sorusu üzerinden "millî terbiye" adı altında düşünceler üretilmeye başlanmıştır, çünkü "millî terbiye" ile toplumun bir ideal etrafında millileş(tiril)mesi amaçlanmıştır. Ama nasıl? Bu süreçte millileşme, Osmanlıcılık siyasetinden Türkçülüğe hatta Batıcılığa uzanan siyasal çizgide anlamlandırılan ve yorumlanan bir kavram olarak kullanılmıştır. Örneğin bu kavramı ilk kullananlardan birisi olan Baha Tevfik (1881-1914), millet kavramıyla ilişkilendirilen millileşme çabalarının ancak bir idealle sağlanabileceğini belirtmiştir. Bu konudaki bir düşüncesi şöyledir:[18]

> *Millileşme her şeyden önce millî özellik kazanmakla olur. Bu da ferdî özelliklerin bir yekûnudur (toplamıdır). Ferdî özellik hürriyet, fikir bağımsızlığı ve şahsî teşebbüsle gelişir. Bunun için her türlü istibdattan (baskıdan) kurtulmak lâzımdır. Geçmiş gibi, milliyet de istibdattır. Bunlardan kurtulmadıkça gerçek ferdî özellik meydana çıkamaz. Her şeyden önce geçmiş milliyetten sıyrılmak, zamanın ihtiyaçlarıyla orantılı fikir ve idealleri hedef edinmek gerekir. Şu hâlde biz milliyet yerine ideali koymak isteriz ve zannederiz ki, millileşmek tezinin ciddi iddiacıları da "ideal" veya "mefkûre" diyecek yerde "milliyet" kelimesini kullanmışlardır. Çünkü Türklüğü kurtaracak mutlaka bir idealdir; Avrupalılaşmak, medenî ve ileri olmak idealidir. Bu ideali milletimize değil, milliyetimizi bu ideale yaklaştırmaya çalışmalıyız.*

Bu dönemde, önce de dikkat çekildiği üzere millileşme kavramının eğitimdeki yansıması "millî terbiye" ya da "millî maarif" şeklinde adlandırılmıştır. Ancak bu kavramlarla neyin kastedildiğine ilişkin bir fikir birliğinden söz etmek mümkün değildir. Örneğin bu dönemde önemli eğitimcilerden biri olan Satı Bey, eğitimin mutlaka millî olmayacağını, eğer böyle adlandırılacaksa bile millî terbiyenin yurtseverlik terbiyesi çerçevesini geçmemesi gerektiğini belirtmiştir.[19] Yine aynı dönemde Mehmed Akif, "Asım'ın nesli" üzerinden medrese ve mektebi en acımasız şekilde eleştirirken devletin bekasına yönelik millet anlayışı için iman, edep (ahlak), liyakat ve vicdani hükümlere göre şekillenen ve Batı'nın çağdaş ilmini sentezleyen bir

16. Uygun, *Türkiye'de Eğitimde Millilik...*, 93-139.
17. Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Pegem Akademi Yay., 2021), 265.
18. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yay., 1998), 236.
19. M. Sâtı Bey, *Eğitim ve Toplumsal Sorunlar Üzerine Konferanslar*, der. ve haz. Osman Kafadar ve Faruk Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 59-76).

millî terbiye tasavvuru gütmüştür. Ona göre Türkün, Kürdün, Arabın, Çerkesin, Lazın vahdeti zamanın ilmini tahsil etmekten geçer. Zamanın ilmini tahsil eden ve kültürel kökenleri bir ve sağlam olan bir milletin eğitimi, yüreklerin aynı hisle yeniden çarpmasıyla mümkün olacaktır.[20] Mehmed Akif, eğitimden Batı'nın bilimi ile Kurân hükümlerinin ve millî değerlerimizin sentezini beklemiştir. Diğer taraftan Tevfik Fikret (1867-1915) ise "Toprak vatanım, nev-i beşer milletim" dünya görüşünden hareketle ilim, irfan ve insanlık idealine uygun ırk ve din taassubundan kurtulmuş bir eğitim tasavvuru içinde olmuştur.[21] Bu dönemde "millî terbiye" kavramı üzerinden en çok düşünen ve yazan düşünür ise Ziya Gökalp'tir (1876-1924).

Meşrutiyet döneminin çokseslilik içinde "millî terbiye" kavramına yönelik içerikler farklılaşsa da dönemin sonuna doğru bazı sosyal ve kültürel olayların gelişmesiyle ve teorisyenliğini Ziya Gökalp'in yaptığı "Müslüman Türk" kavramının revaç bulduğu bir Türkçülük ideali çerçevesinde "millî terbiye" anlayışı egemen olmaya başlamıştır. Gökalp'e göre milliyeti aşikâr eden eğitimdir. Onun için eğitimin gayesi "millî fertler" yetiştirmektir. "Millî fertler" yetiştirmek ise doğrudan doğruya "millet yapmak" demektir. Gökalp'e göre "Millet ne coğrafi, ne ırki, ne siyasi, ne de iradi bir zümredir. Millet, dilce müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden meydana gelmiş bulunan kültürel bir zümredir."[22] Gökalp, *Küçük Mecmua*'da yayınladığı "Millet Nedir?" başlıklı makalesinde "Dedelerimin bir Kürt yahut Arap muhitinden geldiğini anlasaydım yine Türk olduğuma hüküm vermekte tereddüt etmeyecektim. Çünkü milliyetin yalnız terbiyeye dayandığını da sosyal incelemelerimle anlamıştım"[23] demiştir. Bu vurgusuyla milliyetin eğitimle kazanılabileceğini belirtmiştir, millet anlayışı ise kültür temellidir.

Gökalp'in düşüncesinin özü, "millî terbiye ve asri talim" şeklinde özetlenebilir. Ona göre eğitimin millî olabilmesinin koşullarından biri kültüre dayalı eğitim olmakla birlikte, onu tamamlayan öğretim, çağdaş olmak durumundadır.[24] Gökalp, millî terbiyenin bu yönüyle aynı zamanda modern terbiye olduğunu düşünür. "Avrupa'nın ne kıymet hükümlerini ne kültür ne de terbiyesini almak mecburiyetinde değiliz (...) Avrupa'nın bütün teknolojisini almaya çalışalım; fakat, kültürümüzü, yalnız kendi vicdanımızda arayalım"[25] diyerek, terbiyenin ancak modern terbiyeyi de kapsamasıyla millileşeceğine işaret etmiştir. Ona göre millî terbiyeyi teşkil edecek olan maariftir. Maarif tabii hâlde iki unsurdan, yani millî

20. Mehmed Akif Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: Gonca Yay., 1989), 250.
21. Bkz. Tevfik Fikret, *Halûk'un Defteri*, haz. Asım Bezirci (İstanbul: Can Yay., 1984).
22. Ziya Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, haz. Rıza Kardaş (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1997), 231-232.
23. Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, 232-234.
24. Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, 28.
25. Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, 62-64.

kültür ile milletlerarası medeniyetin toplamından ibarettir. Maarifin medeniyete, yani müspet ilimler ile teknik ameliyelere olan kısmı hiç bozulmadan Avrupa'dan alınmalıdır, fakat maarifin güç olan yanı, kültürle olan hissi ve vicdani kısmıdır. Bu güçlük Türkiye gibi Batı kültürüne sahip olmayan toplumlar için söz konusudur. Oysa batılı toplumlarda bir kültür ve medeniyet ahengi vardır, çünkü medeniyetleri kendi kültürlerinden doğmuştur. Oysa Türkiye'de durum farklıdır, çünkü medeniyete ait olanlar, kültürel olanla tabii bir şekilde uzlaştırılamamıştır.[26] Gökalp'e göre kültür tabii olandır ve medeniyete ait olanla güçlendirilmelidir. Bu da maarifin suni değil, doğal olarak millileştirilmesiyle gerçekleştirilecektir. Tabii bir kültür oluşturulamamıştır ve bunda eğitimin payı büyüktür. Bunun sebebini Gökalp şöyle izah etmiştir:[27] "Organize terbiye ile alınan yabancı fikirler, yaygın terbiye ile alınan millî duygulara zıt olduğu için maarifimiz ile kültürümüz birbirine yan gözle bakarlar. Su ile zeytinyağı nasıl birbirine karışmazsa, bizim maarifimiz ile kültürümüz de daima birbirine temas etmekle beraber, şimdiye kadar karşılıklı intibaktan mahrum kalmışlardır."

Gökalp aslında asrın getirdiği yeniliklerin millî kültüre intibakını istemiştir. Eğer bu yapılırsa kültürel olan her kıymet hükmünün hem millî hem de asri olacağı, zira böyle bir halin kültür ve medeniyet arasındaki ahengi de kuracağı kanaatindedir.[28] Millî terbiye anlayışında din kurumuna dışlayıcı değil güçlendirici bir rol biçmiştir. Ona göre hem dini hem de asri terbiye usulleri millî terbiyeyle bütünleşmelidir;[29] Tanzimat sonrası birbirine zıt eğitim politikaları ve terbiye yollarıyla gençlik buhrana sokulmuştur. Tanzimat'tan evvelki eğitim kurumları yalnızca İslâm terbiyesini, sonrakiler ise asır terbiyesini memlekete sokmaya çalışmışlardır.[30] İzlenen terbiyenin ne İslâmî ne asri ne de millî olduğunu söyleyen Gökalp, eğitimin millî olması gerektiğini ve bunun da nasıl gerçekleştirileceğini seri yazılar şeklinde kaleme aldığı makalelerle kuramsal bir temele oturtmaya çalışmıştır. Bir sosyolog olarak Durkheimcı pozitivist yaklaşımı benimsemiş olan Gökalp eğitimde faydacı, üretici insan yetiştirmekten çok, ideal sahibi, yani mefkûreci, ülkücü, karakterli ve millet bilincine sahip vatandaşlar yetiştirmeyi felsefî bir ilke olarak benimsemiştir.[31]

Gökalp II. Meşrutiyet yıllarında İttihat ve Terakki'nin, cumhuriyetin başlarında ise Atatürk'ün millî eğitim düşüncesinin şekillenmesinde etkili olan ve otori-

---

26. Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, 323.
27. Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, 324.
28. Ziya Gökalp, *Millî Terbiye ve Maarif Meselesi* (Diyarbakır: Diyarbakır Tanıtma ve Turizm Derneği Yay., 1972), 15.
29. Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, 280.
30. Gökalp, *a.g.e.*, s. 58.
31. Selçuk Uygun, "Ziya Gökalp'in Millî Eğitim İdeali", *Türk Eğitiminin Dünü Bugünü ve Yarını*, ed. Ü. Polat ve S. Karagöz (Ankara: Türk Eğitim Sen Genel Merkezi Yay., 2021), 65.

tesine başvurulan önemli düşünürlerimizden biridir.[32] 15 Eylül 1332'de (1916) İstanbul'da toplanan Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti Kongresi'ne verdiği "Maarif Meseleleri" raporunda ilk, orta ve yükseköğretimde millî eğitimin tesisine yönelik somut değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu raporunda "Terbiyemizin düzelmesi için öncelikle millî bilgilerimizin teessüs etmesi, sonra da okullarımıza sokulması lazımdır" derken, hangi kademede ne tür derslerin okutularak millî eğitimin teşekkül edebileceğine ilişkin görüşlerini de belirtmiştir.[33] Ancak Gökalp'in görüşlerinin Meşrutiyet dönemi millî eğitim politika ve uygulamalarını bire bir etkilediği de iddia edilemez. II. Meşrutiyet yıllarında millî eğitim politika ve uygulamaları daha çok konjonktürel gelişmelerin etkisinde kalmıştır. Örneğin II. Meşrutiyet yıllarında iktidarda olan İttihat ve Terakki'nin eğitim politikaları somut bir millî eğitim politikasına kilitlenmiş değildir. Bu dönemde maarif nazırlığı yapan Emrullah Efendi (1858-1914), Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1327 (1911/1912) Senesi Dördüncü Kongresinde Tanzim Olunan Siyasî Programı'nda eğitime dair izahnameyi yazmıştır.[34] Bu izahname incelendiğinde, Gökalp'in millî eğitimin zıddı olarak eleştirdiği kozmopolit eğitimin hâlen sürdürülmek istendiği görülmektedir.[35]

İttihat ve Terakki'nin siyasi programında "millet" kavramı sıklıkla kullanılsa da bunun içeriği fırkanın programına göre doldurulmak istenmiştir. İttihat ve Terakki önde gelenleri, kendilerini başta Osmanlı'nın temsilcileri gibi görmelerine rağmen zamanla, özellikle Balkan Savaşlarından sonra Türklerin temsilcisi gibi hareket etmişler, fakat ırk, din-mezhep ayrımı gütmedikleri şeklinde bir siyaseti de savunmuşlardır. Bu siyaset eğitim politikalarına da yansımıştır.[36] Başka bir ifadeyle devletin birliği ve bekası için açık siyasi programda rasyonel olarak "Osmanlı milleti'", örtük olarak da "Müslüman Türk milleti" kavramı arasında ikilem içinde kalmışlardır. Onun için, bu dönemde daha çok "millet" veya "Osmanlı milleti" kavramları kullanılmıştır. Fikri olarak Gökalp'in yanında olduğu bilinen Emrullah Efendi'nin İttihat ve Terakki Fırkası ve hükümet programı için yazdığı izahnamede tanımladığı "millet" anlayışı ise şöyledir:[37]

> *Fakat evvela şunu temin edelim ki, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin tarikat-ı siyasiyesi kavmî ve hususî bir yol değildir. Irk ve mezhep farkı gözetilmeyerek bütün Osmanlıların selâmet-i siyasiye ve mülkiye ve idâriyelerini temin eden bir tariktir*

---

32. Uygun, "Ziya Gökalp'in Millî Eğitim İdeali", 47-67.

33. Gökalp, *a.g.e.*, s. 171-190.

34. Emrullah Efendi, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyetinin 1327 Senesi Dördüncü Kongresinde Tanzim Olunan Siyasî Programına Dair İzahnâme, Matbai Hayriye* (Kostantiniye/İstanbul, 1330).

35. Uygun, "Ziya Gökalp'in Millî Eğitim İdeali", 112.

36. Bu konuda belge ve ayrıntılı bilgi için bkz. *Millî Talim ve Terbiye Cemiyeti Nizamnamesi* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1332).

37. Emrullah Efendi, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyetinin 1327 Senesi...*, 4-5.

ki, tabi-i umûmî Osmanlılara küşadedir. (...) Bütün Osmanlı milletine hadim bir tarik-i âmdır. Kavmî değil, millî ve Osmanî bir fırkadır. İttihat ve Terakki hasması yalnız bir unsura veyahut cemaate münhasır ve has nasyonalist, yani yalnız Türk veya İslâm unsurlarına hizmet etmeği emel-i ittihaz eylemiş bir tarik olmak üzere telakki ediyorlar. İttihat ve terakki Cemiyeti milliyeti (nationalisme) başka manada telakki ediyor. (...) Fırkamız, Arap, Türk, Arnavud, Rum, Ermeni cemiyeti değildir. Osmanlılıkta birleşen, ittihad eden bilcümle anasıra müşterek bir fırka-i siyasiyedir.

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere meşrutiyet yıllarında "Türkçü" bir düşünce siyasi olarak güçlense de pratikte "millet" ve bu kavramla ilintili gelişmekte olan "millî terbiye" kavramına yönelik üretilen politika ve uygulamalar çok da açık değildir. Bu kavrama yönelik üretilen millî terbiye politika ve uygulamaları daha çok devletin bekasını korumaya yöneliktir.

"Millî terbiye" ideali, tüm eğitim kurumları için söz konusu olmakla birlikte daha çok, milletin birliği ve devletin bekası için yurttaşlık bilincinin kazanımı söz konusu olduğundan ilköğretim kademesi için daha çok önemsenmiştir. Özellikle ilköğretimin millî olması gerektiğini en çok dillendirenlerden birisi Edhem Nejad (1887-1921) olmuştur. Türk-İslâm düşüncesinden Marksist düşünce çizgisine uzanan fikir ikliminde Edhem Nejad'ın da eğitim yoluyla millî duyguların kazanımına yönelik düşüncesinin temelinde yurtseverlik vardır. O, "Gençlerimiz bugüne kadar milliyetsiz, ruhsuz, avare yetişmişlerdir, memur yetişmişlerdir. Bakanlığın eğitimde bir ülküsü, amacı, programı yoktur. Rumeli'yi okullarımız kaybetmiştir. Balkan milletlerini okullar, öğretmenler, çeteler yapmıştır. Biz de kendi milletimizi okulda yaratmalı, yetiştirmeliyiz"[38] demiştir.

Dönemin sonlarına doğru 1917'de Maarif Nazırı Şükrü Bey de Meclis-i Mebusan'daki bütçe konuşmasında ilköğretimin temel amacını açıklarken, "dinine bağlı, vatanını seven, milliyetini tanıyan, görevini lâyıkıyla yapan adamlar yetiştirmek"[39] tanımını yapmak suretiyle eğitim tartışmalarının ortak noktasını, bunun da ötesinde devlet için eğitim felsefesini bulmuş gözükmektedir. Ancak gerek düşünce gerekse uygulama boyutlarında bu dönem kendi içinde oldukça çeşitlilik göstermektedir. II. Meşrutiyet yıllarında başlayan millî tartışmaları zaman zaman günümüze dahi yansıtılabilmektedir. Bu tartışmaları doğuran sebepler daha çok sosyal olaylarla ilgilidir. Bu olaylardan birisi de Balkan ve I. Dünya savaşlarıdır.

Balkan ve I. Dünya savaşlarının eğitimde millî düşüncenin gelişiminde bariz bir etkisi olmuştur. Bu dönemde birçok yazar, devlet adamı ve eğitimci, önce de dikkat çekildiği üzere "Çökmekte olan devleti eğitim ve öğretmenler kurtaracak-

38. Mustafa Ergün, *II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908-1914)* (Ankara: Ocak Yay., 1996), 93.
39. Necdet Sakaoğlu, *Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2003), 130.

tır" düşüncesini dillendirmiştir. Bu düşüncenin arkasında yatan en önemli neden, savaşlardaki yenilginin millî mefkûre eksikliğinden kaynaklandığı düşüncesidir.[40] Onun için bu dönemde eğitime bir mefkûre ve bu yolla millete bir ortak his ve duygu kazandırma düşüncesi kuvvet bulmuştur. Söz konusu düşünce Balkan Savaşları ve sonrasında Osmanlı'nın onuru için, I. Dünya Savaşı ve sonrasında ise milletin bekası düşüncesi çerçevesinde eğitime bir ideal yükleme çabasıyla hep diri tutulmuştur.[41] Artık bu yıllarda millî hisler sadece aydınlarda değil, sömürgeci devletlerin tehdidinin farkında olan halk içinde de görülmeye başlamıştır. Bu yıllarda silah altına alınmayan öğretmenlere okulda ve halk içinde toplumun maneviyatını ayakta tutmak, onlara savaşın sıkıntı ve acılarına fedakârca katlanmaya özendirmek görevi verilmiştir.[42] Onun için savaşın en şiddetli olduğu dönemlerde dahi özellikle ilkokul öğretmenlerinin askere alınmaması yönünde bir hassasiyet gösterilmiştir; çünkü "ilkokul öğretmenlerinin öncelikli görevi çocukları fikrî ve hissî yönden millî değerlere uygun olarak yetiştirilmeleri" olarak görülmüştür. "Millî değerler"in ise daha çok "Allah", "namus", "vatan", "birlik" kavramları üzerinden açıklanması yoluna gidilmiştir.[43]

Genel olarak değerlendirildiğinde II. Meşrutiyet yıllarında düşünsel olarak tartışmaya açılan "millî terbiye" fikri, daha çok devletin birliği ve bütünlüğünü koruma refleksiyle gelişmiş ve politik olarak yaşanan devrin siyasi, sosyal olay ve karmaşalarından dolayı bir netlik kazanmamıştır. Bu dönemde "Türkçülük" siyasetinin gittikçe güçlenmesi, "millî terbiye" ideali ile "yeni bir nesil" veya "yurttaş" yetiştirme söz konusudur. Ancak açık ve kesin bir millî terbiye politika ve uygulamasından söz etmek mümkün olmamıştır. Ama yine de bu dönemde "millî terbiye" ile "Müslüman Türk" kavramı üzerinden bir milletin eğitim yoluyla çağdaşlaşması çabasının gösterildiği söylenebilir. Bu kavramlar millî mücadele yıllarında daha sıklıkla kullanılmıştır.

MİLLÎ MÜCADELE YILLARI

Bu dönem 30 Ekim 1918 Mondros Ateşkes Antlaşması'ndan sonra ülke topraklarının işgal edilmeye çalışıldığı ve bu işgal karşısında milletin vatanını ve devletin bağımsızlığını korumak için millî mücadele verdiği ve sonuçta zafere ulaşıp 29 Ekim 1923'te cumhuriyetin ilan edilmesiyle Türkiye Cumhuriyeti devletinin kurulduğu

40. Bkz. Edhem Nejad, *Edhem Nejad, Türklük Nedir ve Terbiye Yolları*, haz. Faruk Öztürk (İstanbul: Kızılelma Yay., 1329/2001).

41. Uygun, "Ziya Gökalp'in Millî Eğitim İdeali", 95.

42. Yahya Akyüz, *Türkiye'de Öğretmenlerin Toplumsal Değişmedeki Etkileri (1839-1950)* (Ankara: Pegem Akademi Yay., 1978/2012), 142.

43. Selçuk Uygun, "I. Dünya Savaşı Çanakkale Cephesinde Öğretmenler", *SDU International Journal Educational Studies* 6, sy. 1 (2019): 54-65.

tarihe kadar olan yılları kapsar. Bu yıllar aynı zamanda "buhran yılları" olarak da değerlendirilir. Ziya Gökalp milleti bir araya getiren millî düşünce veya değerlerin en iyi buhran yıllarında ortaya çıkabileceğini belirtmiştir.[44] Onun için bu yıllarda "millî terbiye" kavramının nasıl anlamlandırılıp yorumlandığı, eğitim politika ve uygulamalarına yansıtıldığı önemlidir. Bu dönemde kullanıma giren önemli kavramlardan biri "kuvayı milliye"dir. "Milli terbiye" bu kavramla da ilintilidir.

Kuvayı milliye, vatanın işgali karşısında halkın direnişidir. 1918 sonrası vatan topraklarının işgali karşısında yurdun, bağımsızlığın, malın, canın, dinin, ırz ve namusun korunması için halk kendiliğinden bulundukları bölgelerde müdafaaya geçmiştir. Buna "millî müdafaa" da denir. Bu dönemde hem cephe için hem de cephe gerisinde "millî terbiye", sosyal ve siyasal yönden millî varlık için nihai bir amaç olarak görülmüştür. Millî mücadelenin öncüleri öğretmenler ve aydınlar, başta Mustafa Kemal Atatürk olmak üzere, millî terbiyenin ehemmiyeti ve ne olduğu konusunda daha açık konuşmuşlardır. Özellikle 15 Mayıs 1919'da İzmir'in işgal edilmesinden sonra başlayan mitinglerde en ön sıralarda öğretmenler yer almıştır. Örnek olarak 21 Mayıs'ta yapılan Darülfünun mitinginde bir öğretmen konuşmacı, "Biz muallimler bu davada haklı olduğumuzu ispat ve bu davanın doğru olduğunu anlatmak için İzmir'in arkasında göğüslerimizle savaşacağız; nesl-i atiyi (gelecek kuşakları) ona göre hazırlayacağız"[45] demiştir.

Bu dönemde "millî" kavramı ortak vicdanın sesi şeklinde yorumlanmıştır. Bu vicdan doğrudan milletin kendisidir ve milliyet prensibine dayanmaktadır. Milliyet prensibi etnik kimliklerin üstünde, tarihi, kültürel ve ortak değerlere dayalı bir kavram olarak algılanmıştır.[46] Karpat "Millî mücadelenin Türk kimliğinin gelişmesinde şüphesiz çok büyük bir yeri vardır" derken "Bu mücadele gerçek manada 'millî' olmuştur" [47] değerlendirmesinde bulunmuştur. Ona göre buradaki "millî" kimliği tayin eden esas, "Osmanlı", "Müslüman", "Türk" üçlemesinden oluşan, bağımsızlığı ve modernleşmeyi hedefleyen tek bir kimliktir. Karpat'ın bu konudaki bir değerlendirmesi şöyledir:[48]

> *hattı mütareke dâhil ve haricinde dinen, ırken ve emelen müttehit (birlik olmuş) ve yekdiğerine karşı hürmet-i mütekâbile ve fedakârlık hissiyâtı ile meşhûn (dop dolu) ve hukuk-u ırkıye ve ictimâiyelerine şerâit-i muhitiyelerine tamamıyla riayetkâr Osmanlı İslâm ekseriyeti meskûn bulunan aksamın heyet-i mecmuası hakikaten veya hükmen hiçbir suretle tefrik (ayrılık) kabul olunamaz bir küldür (bütündür).*

---

44. Gökalp, *a.g.e.*, 47.
45. Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 318.
46. Hatice Güzel-Mumyakmaz, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Vatandaşlık* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yay., 2013), 133.
47. H. Kemal Karpat, *Osmanlı'da Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri* (İstanbul: Timaş Yay., 2017), 80.
48. Karpat, *a.g.e.*, 80.

Millî mücadele yıllarında siyaseten ve sosyal yönden izlenen birlik anlayışının tüm toplumun fikir ve his bütünlüğünü kapsadığı söylenebilir. Bu anlayış, kader birliğinin doğurduğu işgalci kuvvetlere karşı verilen ortak mücadele, yani vatanı ve bağımsızlığı, din ve namusunu koruma mücadelesidir. Bu mücadele eğitim kurumunun da mücadelesi olarak görülmüştür.[49] Bu yıllarındaki yurt savunmasındaki millet anlayışının, herhangi bir dış veya ideolojik müdahale olmaksızın, olduğu gibi eğitimin millîlik prensibine de yansıtıldığını söylemek mümkündür. 2 Mayıs 1920'de Ankara hükümeti tarafından ilk defa teşekkül eden Maarif Vekâleti (Eğitim Bakanlığı), eğitimin siyasi amacını "çocuklarımıza verilecek eğitimi dini ve millî bir duruma getirmek"[50] şeklinde açıklamıştır. 9 Mayıs 1920 tarihinde Meclis'te okunan icra vekilleri programında maarif siyasetinin amaçları ise şöyle ifade edilmiştir:[51]

> *Maarif işlerinden gayemiz, çocuklarımıza verilecek terbiyeyi her manasıyla dinî ve millî bir hâle koymak ve onları cidali hayatta (hayat mücadelesinde) muvaffak kılacak, istinatgâhlarını (dayanak) kendi nefislerinde bulduracak kudret-i teşebbüs ve itimad-ı nefis gibi seciyeler (karakter) verecek, müstahsal (üretilmiş) bir fikir ve şuur uyandıracak bir derece-i âliyyeye isal (ulaştırma) eylemek, tedrisat-ı resmiyeyi, bütün mekteplerimizi en ilmî en asrî olan asasatla kavaid-i sıhhıye (sağlıklı kurallar) dairesinde yeniden tanzim ve programlarını ıslah etmek, mizaç-ı millete (milletin yaratılışına) ve şerait-i coğrafiye ve iklimiyemize, ananat-ı (gelenek) tarihiye ve içtimaiyemize muvafık (uygun) ilmî ders kitapları meydana getirmek, halk kütlesinden lügatleri toplayarak dilimizin kamusunu yapmak, ruhu millîyeyi nemalandıracak (artıracak) asarı (eserleri) tarihiye, edebiye ve içtimaiyeyi erbabına yazdırmak, asar-ı atikai millîyeyi (millî eserlerle ilgili) tescil (kaydetme) ve muhafaza eylemek, garp ve şarkın müellefatı (eserler) ilmiye ve fenniyesini dilimize tercüme ettirmek, hasılı bir milletin hıfız (koruma) hayat ve mevcudiyeti (varlığı) için en mühim amil (etken) olan maarif umuruna (önemine) dikkat ve gayret-i mahsusa ile çalışmaktır.*

23 Nisan 1920'de Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılışından hemen sonra okunan bu maarif siyasetinde "çocuklarımıza verilecek terbiyeyi her manasıyla dini ve millî bir hâle koymak" şeklindeki vurgu dikkat çekicidir. Bu vurguda dini eğitim, millî eğitimin alternatifi değil, aksine tamamlayıcısı olarak görülmüştür.[52] Ayrıca bu yıllarda dinin meşru ve birleştirici gücünden yararlanılmak istenmiştir, çünkü

---

49. Uygun, "I. Dünya Savaşı Çanakkale Cephesinde Öğretmenler", 148.
50. İlhan Başgöz, *Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1995), 53.
51. Ersoy Taşdemirci, "Cumhuriyet Dönemi Türk Millî Eğitim Politikasının Ana Devrelerinin Üzerine Tahlili ve Mukayeseli Bir Araştırma" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1984), 283.
52. Uygun, *a.g.e.*, 148.

din, yani Müslümanlık milletin tarihi, sosyal ve kültürel bir gerçeği olarak görülmüştür. Onun için "Müslüman" veya "Türk" şeklindeki adlandırmalarda işgal karşısında savunmaya geçen halkın ortak değerlerini temsil eden bir millet şuuru öne çıkmıştır.

15 Temmuz 1920'de Ankara'da toplanan Maarif Kongresi, millî terbiye politikaları açısından önemli bir başlangıçtır, çünkü bu kongreyi cepheden gelerek bizzat açan Başkomutan Mustafa Kemal, millî terbiyenin ehemmiyeti ve ne anlaşılması gerektiğini kongreye katılan öğretmenlere anlatma fırsatı bulmuştur. Mustafa Kemal kongreye katılan öğretmenlere şöyle seslenmiştir:[53]

> *Bir millî terbiye programından bahsederken, eski devrin hurufatından ve evsaf-ı fıtriyemizle hiç de münasebeti olmayan yabancı fikirlerden, Şarktan ve Garptan gelebilen bil cümle tesirlerden tamamen uzak, seciye-i millîye ve tarihimizle mütenasip bir kültür kastediyorum. Çünkü dava-yı milliyemizin inkişaf-ı tamı ancak böyle bir kültür ile temin olunabilir. (...) Çocuklarımız ve gençlerimiz yetiştirilirken, onlara bilhassa mevcudiyeti ile, hakkı ile, birliği ile taarruz eden bilumum yabancı anasırla mücadele lüzumunu ve efkâr-ı milliyeyi kemal-ı istiğrak ile hep mukabil fikre karşı şiddetli ve fedakârane müdafaa zarureti telkin edilmelidir.*

Öğretmenlerle ilk defa yüz yüze geldiği bu toplantıda Mustafa Kemal'in millî eğitimden söz etmesi, ileride kafasında kurmayı düşündüğü millî devletin eğitim politikasının ne olması gerektiğini işaret etmesi bakımından önemlidir, çünkü Başkomutan, burada eğitimin temel felsefesi ya da politik hedefini öğretmenlere açıklama gayreti içinde olmuştur. Mustafa Kemal'in başka konuşmalarında, Heyet-i İlmiye toplantılarında ve Misak-ı Maarif genelgesinde bu bağlamda millî terbiye konusuna vurgu hep yapılmıştır. Örneğin cumhuriyetin ilanından hemen önce Maarif Vekili İsmail Safa Özler (1885-1940) tarafından yayınlanan Misak-ı Maarif (1923) genelgesinde millî eğitimin amacı şöyle ifade edilmiştir:[54] "Türk milletini medeniyet safhasında en ileriye götürmek ve yeni nesilleri Türk olmak haysiyetinin istilzam ettiği (gerektirdiği) bu gayeye en kısa zamanda varmayı mümkün kılacak aşk, irade ve kudretle yetiştirmektir." Binbaşıoğlu'nun aktardığına göre bu amaca ulaşmanın yolu ise yine aynı metinde şöyle belirtilmiştir:[55] "Ulusal (millî) eğitim ilkesini kendi tarihimizden, kendi geleneklerimizden arayıp bulacağız. Çağdaş eğitim ilkelerini de çeşitli ileri ülkelerden arayıp tarayarak kendimiz için en uygun olan ilkeleri seçeceğiz."

---

53. MESD- *Cumhurbaşkanları, Başbakanlar ve Millî Eğitim Bakanlarının Millî Eğitimle İlgili Söylev ve Demeçleri I-II* (Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1946), 4.

54. Hasan Cicioğlu, *Türkiye Cumhuriyetinde İlk ve Ortaöğretim (Tarihi Gelişimi)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1985), 80.

55. Cavit Binbaşıoğlu, "Cumhuriyet Dönemi Eğitimin Düşünsel Temelleri", *Cumhuriyetin İlk Yıllarından Günümüze Dil Kültür Eğitim* (Ankara: Gazi Üniversitesi Yay., 2007), 263.

Maarif Kongresi ve heyet-i ilmiye toplantılarında ve misak-ı maarif genelgelerinde daha çok millî eğitimi besleyen temel kaynaklar üzerinde durulduğu görülmektedir. Bunlar milleti ayakta tutacak özgün ilkelerin bir arayışı olarak tezahür etmiştir. Özetle bu metinlerde geçen ilkeler şöyle ifade edilebilir:[56]

> Millî terbiye için kendi gelenek ve kökenlerimizden mutlaka yararlanmalıyız.
>
> Çağdaş ülkelerin bilim ve tekniğinden istifade etmeliyiz.
>
> Geçmişe takılıp kalmadan ve Batı'yı körü körüne taklide düşmeden kendimize özgü Türk kültürü ve medeniyetinin inşası için millî bir terbiye şarttır.
>
> Millî terbiyenin tesisinde sosyal ve kültürel temeller, bilimin verileri ve yöntemi esas alınmalıdır.

Genel olarak, millî mücadele yıllarında "Müslüman", "Türk", "vatan", "bağımsızlık" kavram ve değerleri üzerinden bir "millet" ve "millî" kavramı konusunda bir uzlaşıdan söz edilebilir. Bu değerlerin kazanımı için "millî terbiye" kavram ve düşüncesinin ne olması gerektiği hususunda da bazı ortak uzlaşı noktaları olmakla birlikte bunun geliştirilmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir.

CUMHURİYET DÖNEMİ

Bu dönem, 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'in ilanından günümüze kadar olan yılları kapsar. Türkiye Cumhuriyeti bir millî devlet olarak inşa edilmiştir. Bu inşa sürecinde eğitim kurumuna toplumu yeniden yapılandırıcı bir rol biçilmiştir. Bu dönem eğitiminin en temel ilkesi "millî eğitim" kavramı üzerinden yürütülmüştür. "Millî eğitim", cumhuriyet dönemi eğitiminin bir felsefesi ya da ideolojisi olarak da değerlendirilebilir. Bu bağlamda eğitim sistemine milliyetçi-devletçi bir felsefenin ya da ideolojinin yön verdiği söylenebilir.

Kaplan'a göre, millî eğitim ideolojisi "Türk milleti" ve "Türkiye Cumhuriyeti" devletini yüceltme eğilimi içinde olmuştur. Bu ideolojinin temel kaygısı öğrencilere milliyetçi değerleri aşılamak ve onları devlete ve ulusun en iyi özelliklerini cisimleştirdikleri düşünülen devlet başkanlarına mutlak sadakatle bağlı yurttaşlar olarak yetiştirmektir.[57] Uygun'a göre ise eğitimde millilik ilkesi, devletin dirliği için toplumun birlikteliğini hedeflese de siyasi iktidarların politikalarına göre farklı yaklaşımlar göstermiştir.[58]

---

56. Uygun, *a.g.e.*, 206.
57. Kaplan, *a.g.e.*, 390.
58. Uygun, *a.g.e.*, 269-270.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu ve önderi Mustafa Kemal Atatürk, cumhuriyet dönemi Türk eğitim sistemine yön veren önemli devlet adamlarından biri ve öncüsüdür. O daha millî mücadele yıllarında Ankara'da topladığı Maarif Kongresi'nde millî terbiye vurgusu yapmış ve cumhuriyetin ilanından sonra izlenecek eğitim politikasını yine bu kavramla açıklama yoluna gitmiştir. Ona göre terbiye millî olmalıdır, çünkü geçmişte her türlü felaketin sebebi, terbiyenin millî olmamasıdır. "Millî terbiye" her türlü yabancı unsurdan arındırılmış, milletin ve tarihten gelen özellikleri yansıtan bir kültürdür.[59] Bunu o, "millî kültür" olarak da adlandırmıştır. Atatürk devrimlerini zorunlu bir kültür değişmesi olarak değerlendiren Tezcan'a göre, Atatürk'ün millî eğitim politikasının temeli "cumhuriyetçilik", "halkçılık", "devrimcilik", "ulusçuluk", "devletçilik" ve "laiklik" ilkelerine dayanmaktadır. Bu ilkeler ise bir bütün olarak değerlendirilmelidir.[60]

Atatürk, millî mücadele sonrası kurduğu Türkiye Cumhuriyeti için yeni bir insan tipi yetiştirmek istemiştir. Bu insan tipi cumhuriyete sahip çıkan "millî" bir kimlik taşıyacak ve bu kimliğe sahip insan topluluğuna "millet" denecek, bu milletin adı da "Türk milleti" olacaktır.[61] "Türk milleti", etnik bir aidiyetten ziyade bir kültür birliğini işaret etmektedir. "Ne mutlu Türküm diyene" sözü aslında bu anlamda söylenmiştir. Bunun için Atatürk, İtalya'nın birliğini sağlamada büyük rol oynayan Massimo d'Azeglio'nun "İtalya'yı yarattık; şimdi de İtalyanları yaratmalıyız"[62] sözüne benzer şekilde hareket etmiş, Türkiye'yi kurduktan sonra yeni Türk insanını yaratmayı amaçlamıştır. Bu şekilde Türk insanının yaratılmasında eğitime millî bir özellik kazandırarak millî bir misyon yüklemiştir.

Kültürün manevi boyutu olduğu kadar maddi boyutu da vardır. Sosyal, siyasal, iktisadi vb. özellikler kültürün tamamlayıcısıdır. Atatürk, imparatorluk mirası üzerinde kurmak istediği millî devleti ve yeniden bir millet olarak oluşturmak istediği halkın etnik kökenlerinin farkındadır. Toplumda bazı farklılıklar bir realitedir, ancak bu farklılıkları bir kültür potası içinde bütünleştirebileceği inancını hep korumuştur. Etnik grupların aynı kültürü paylaşan gruplar hâline getirilmesinde ise işe yarayabilecek vasıtaların en mühimlerinden biri eğitim kurumu ve programlarıdır.[63] İşte Atatürk önemli ve etkin bir vasıta olarak gördüğü eğitim işlerini bir kültür meselesi olarak ele alıp millîlik vurgusu yapmakla esasında toplumun birliğini ve bütünlüğünü gerçekleştirmek istemiştir.

---

59. MESD 1, *a.g.e.*, s. 4.

60. Mahmut Tezcan, *Atatürk ve Eğitim* (Ankara: Gündoğan Yay., 1997), 26-54.

61. Bkz. Afet İnan, *Medenî Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazmaları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998).

62. Bkz. Özkırımlı, *a.g.e.*, 261.

63. Amiran Kurtkan, *Sosyolojik Açıdan Eğitim Yolu İle Kalkınmanın Esasları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, 1997), 156.

Başgöz, Atatürk'ün millî eğitim konusundaki düşüncelerinin millî mücadele yıllarındaki fikirleriyle cumhuriyetin ilanındaki sonraki fikirleri arasında bazı farklılıkların olduğunu belirterek koşullar içerisinde onun fikrinin değişip olgunlaştığı değerlendirmesinde bulunmuştur.[64] Cumhuriyetin ilanından, özellikle Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkarıldıktan sonra Atatürk'ün millî terbiye düşüncesinde bir sekülerleşme/laiklik eğilimi ağırlığını iyice hissettirmiştir. 1932'de Türk Dil Kurumu kurulduktan sonra yapılan dil çalışmalarında "terbiye" ya da "maarif" kavramlarının yerine ikame edilmek istenen "eğitim" sözcüğünün laiklik ilkesi gereği dolaşıma sokulduğu söylenebilir. Böylelikle "millî maarif" ya da "millî terbiye" yerine daha seküler anlam içerdiği düşünülen "millî eğitim" sözcüğü politik bir yansımanın gereği olarak dolaşıma sokulmuştur. Ayrıca 1930'ların başından itibaren sekülerleşmeyle ilintili görülen etnisite (ırk) eksenli ulus anlayışı, daha belirgin biçimde vurgulanmıştır.[65]

Atatürk'ün eğitimde millîleşme düşüncesini 1925-1929 yılları arasında Mustafa Necati'nin bakanlığı sırasında yapılan eğitim ve kültür alanında gerçekleştirilen inkılaplarda ve yine onun direktifleriyle 1930'larda Afet İnan tarafından yazılıp Atatürk'ün de bire bir kontrolünden sonra basılıp okullarda okutulan *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler* kitabında sürmek mümkündür.[66] Mustafa Kemal Atatürk düşlediği millet ve milletin yetiştirilmesi için millî eğitime verdiği önem kadar öğretmenlere de etkin rol biçmiştir. İmparatorluğun miras bıraktığı kitlenin millet olabilmesinin ancak millî terbiye ve millî şuura sahip öğretmenler sayesinde gerçekleşebileceğini belirtmiştir. 14 Ekim 1925'te İzmir Erkek Öğretmen Okulu'nda şereflerine verilen çay ziyafetinde öğretmenlere şöyle seslenmiştir:[67]

Milletleri kurtaranlar yalnız ve ancak muallimlerdir. Muallimden, mürebbiden mahrum bir millet, henüz millet namını almak istidadını kesbetmemiştir. Ona alelâde bir kitle denir, millet denemez. Bir kitle millet olabilmek için mutlaka mürebbilere, muallimlere muhtaçtır. Onlardır ki, bir heyeti içtimaiyeyi hakiki millet hâline koyarlar.

Cumhuriyet döneminde eğitim politikalarına yön veren yasal düzenlemelerin çıkış noktası hep "millet" idealine dayalı "millî eğitim" ilkesi olmuştur. Bu ilkenin meşruiyet kaynağı olarak ise devletin kurucusu ve önderi Mustafa Kemal Atatürk görüş ve direktifleri gösterilmiştir. 3 Mart 1924'te çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu'ndan 1973 tarihli Millî Eğitim Temel Kanunu'na uzanan anayasal, yasal, genelge vb. düzenlemeler hep "millî eğitim" kavramı üzerinden yürütülmüştür.

---

64. Başgöz, *a.g.e.*, 276.

65. Cevat Özyurt, "Türkiye'de Eğitim İdeolojisi ve Kimlik İnşası", *Eğitime Bakış Dergisi* yıl 9, sy. 26 (2013), 119.

66. Uygun, *a.g.e.*, 2018, 167-171.

67. MESD, *a.g.e.*, 25.

Eğitim işlerinin anayasası olarak bilinen Tevhid-i Tedrisat, "öğretimin birleştirilmesi" kanunudur. Yılmaz bu kanunu "millî" ile "asri"nin özümsenmesi ve giderek ikisinden bir senteze ulaşılması stratejisinin ilk adımlarından biri ve belki de en önemli adımı olarak nitelemiştir.[68] Meclis müzakerelerinde hiç tartışılmadan kabul edilen yedi maddelik Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun gerekçesine bakıldığında[69] toplumun "fikri ve hissi" birlikteliğini sağlamak amacıyla tüm eğitim ve bilim kurumlarının Eğitim Bakanlığı'na (o zamanki adı Maarif Vekâleti) bağlanmasının amaçlandığı görülmektedir. Sakaoğlu kanunun temel amacını "tüm eğitim kademelerinde yeni kuşaklara ortak bir millî kültür vermek, kuşakları farklı akımların, görüşlerin, amaçlı yetiştirme ve koşullandırma emellerinden uzak tutmak için tüm okulların Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlanması ile sağlam bir güvenceye kavuşturmak"[70] şeklinde değerlendirmiştir. Bunun yolu tüm eğitim ve öğretim kurumlarının Eğitim Bakanlığı çatısı altında birleşmesidir. Bu birleşmeye ne kanunu çıkaranlar ne de birleşmenin nasıl uygulandığı noktasında farklı yaklaşım sergileyenler karşıdır. Bu birleşme "milletin fikrî ve hissî birlikteliğini oluşturacak bir eğitim sistemi kurma" gayesi taşımaktadır. Bunun için bakanlık yetkilendirilmiştir ama bakanlık bu işi nasıl yapacaktır? İşte esas tartışma ve ihtilaf, kanundan sonraki uygulamalarla başlamıştır.[71]

Bilgin'in değerlendirmesiyle "birleşmeden aynı şeyi kastetmeyenlerin" birleştiği nokta, toplumun "fikri ve hissi" birlikteliğinin oluşturulması gayesiydi. Ancak bu gayenin gerçekleştirilmesinde temel enstrümanlar neler olacaktır? İşte bu noktada yorum farkları ortaya çıkmıştır.[72] Değerli eğitim tarihçisi Yahya Akyüz ise "Zaten devlet adamları da yazarlar da, düşünürler de eğitim öğretimde birliğin nasıl sağlanacağını, bunun nasıl gerçekleştirileceğini bir sistem hâlinde ifade edememişler, bunun yolunu bulamamışlardır"[73] değerlendirmesinde bulunmuştur.

Tevhid-i Tedrisat'tan sonra hükümete bağlı Maarif Vekâleti laikleşme yönünde bir millî eğitim politikası takip etmiş ve bu politikalar da genelde tevhid-i tedrisata dayandırılmıştır. Kanunda bu yönde bir politika takip edileceğine ilişkin

---

68. Muhsin Yılmaz, *Eğitime Felsefe Gerek Bir Felsefî Temellendirme Denemesi* (Bursa: Sentez Yay., 2014), 179.

69. Bkz. Reşat Genç, *Türkiye'yi Lâikleştiren Yasalar, 3 Mart 1924 Tarihli Meclis Müzakereleri ve Kararları* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yay., 2005), 18.

70. Sakaoğlu, *a.g.e.*, 169.

71. Beyza Bilgin, "Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve Din Eğitimi", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 12, sy. 35 (1996), 527-535.

72. Bilgin, *a.g.e.*, 528.

73. Yahya Akyüz, "Türk Eğitim Tarihi Açısından Öğretim Birliği (Tevhid-i Tedrisat) Yasasının Önemi", *78. Yılında Öğretim Birliği ve Yurt Dışında Eğitim Gören Türk Öğrenciler* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yay., 2002), 33-40.

bir hüküm yoktur, ancak bakanlık, kanundan sonra yetkisini bu yönde kullanmıştır.[74] Başgöz'e göre, başta öğretim birliği olmak üzere cumhuriyetin ilk yıllarında yapılan reformların tamamı laiklik politikalarının gereğidir.[75] Laiklik, 1739 sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu'nun 14 temel ilkesinden biridir. Kanunda bu ilke şöyle açıklanmıştır:[76] (Değişik: 16/6/1983-2842/4 md.) Türk millî eğitiminde laiklik esastır. Din kültürü ve ahlak öğretimi, ilköğretim okulları ile lise ve dengi okullarda zorunlu dersler arasında yer alır."

Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve millî eğitimle ilgili diğer yasal düzenlemelerde amaçlanan, toplumun fikri ve hissi birlikteliğini sağlayarak halkı Türk milleti olarak teşekkül ettirecek ve yaşatacak olan millî eğitim politika ve uygulamaları oldukça değişkendir. Bu konularda fikir yürüten eğitimci ve düşünürlerin de aynı kavram üzerinden farklı yaklaşımlar sergiledikleri görülmektedir.[77]

Cumhuriyet döneminde millî eğitim kavramına yüklenen anlam ve izlenen politikalar da dönemsel olarak değişkenlik göstermiş veya bir dönüşümden geçmiştir.[78] Cumhuriyetin ilanıyla birlikte millîlik, Atatürk'ün görüş ve direktifleri doğrultusunda, yıllara göre ince farklılıklar olmakla birlikte yeniden yorumlanmıştır. Başlangıçta millî eğitim kavramını milliyetçilik, din ve *homo economicus*'un faydacı akılcılığından oluşan üç bileşen oluşturmuştur. İkinci aşamada Kemalist reformlar yapılmış ve din öğesi saf milliyetçilikle bağdaşmayan, modern teknoloji ve yöntemlerin benimsenmesini engelleyen bir öğe olarak dışlanmış, ayrıca bu aşamada evrensel-enternasyonal değerler zararlı görülmüştür. 1924 Tevhid-i Tedrisat Kanunu'ndan sonraki yıllarda laiklik üzerinden kavramsallaştırılmaya çalışılmış ve İslâm öncesi dönemlere atıf yapılarak etno-kültürel milliyetçiliğe dayalı bir yaklaşım sürdürülmüştür.

Millî Şefli yıllar olarak bilinen İnönü döneminde ise laiklik ekseninde hümanist değerlerin ortaya çıkarılmaya çalışıldığı bir millîlik anlayışı geliştirilmeye ve bu yönde bir politika takip edilmeye çalışılmıştır. Kültür ve eğitim işlerinden sorumlu bakan Hasan Âli Yücel'in başlattığı dünya klasiklerinin çevirisi çalışmaları ve 1940'larda açılan köy enstitüleri bu anlayışın yansımaları olarak kabul edilebilir.[79]

---

74. Uygun, *a.g.e.*, 208.

75. Başgöz, *a.g.e.*, 80.

76. Bkz. *Millî Eğitim Temel Kanunu 1973*, https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.1739.pdf (14.02.2023).

77. Bkz. Ramazan Bolat, "Doğuşundan Günümüze Millî Eğitim Kavramına Yüklenen Anlamlar (1908-2011)" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Sakarya 2011); Kaplan, *a.g.e.*, 2013; Akyeşilmen, *a.g.e.*, 2015; Uygun, *a.g.e.*, 2018.

78. Bkz. Uygun, *a.g.e.*, 271-272; Kaplan, *a.g.e.*, 389-397.

79. Uygun, *a.g.e.*, 271-272.

II. Dünya Savaşı'nın sonuna denk düşen aşamada ise millî eğitim kavramı ve sistemine din veya maneviyat yeniden sokulmuştur.[80] 1946'da çokpartili döneme geçildiğinde kavramın manevi boyutu, özellikle 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle birlikte, artmıştır. Bu yıllarda maneviyat, dini değerlerin millî değerlerle bütünleşmesi anlamında kullanılmıştır, ancak sağ ve sol siyasi iktidarlar arasında eğitimde millî düşünce, politika ve uygulamaları din ve laiklik ekseninde gitgeller şeklinde bir tartışma konusu olmaktan kurtulamamıştır. Darbe dönemlerinde (27 Mayıs 1960, 12 Eylül 1980 askeri darbeler vb.) ise devletin resmi ideolojisi olarak ileri sürülen Kemalizm veya Atatürkçülük çerçevesinde bir millîlik anlayışı tesis edilmeye çalışılmıştır. Bu yapılırken de militarist bir yaklaşım izlenmiştir. Darbelerin etkisi ise seçilmiş hükümetler iş başına geçtiğinde azalmış ve dönemsel veya genel olarak bakıldığında 1950'lerden sonra millî eğitim kavramı üzerinde din veya maneviyatın bütünleştirici etkisi devam etmiştir.[81]

Tarihsel süreçte millî eğitim politikalarındaki değişim ve dönüşümde belirleyici olan, siyasal iktidarlardır. Siyasal iktidarlar konjektürel gelişmelerin de etkisiyle kendi siyasal ideolojilerini eğitim kurumuna doğrudan yansıtma imkânını sonuna kadar kullanmıştır. Çünkü Türk millî eğitim sistemi 3 Mart 1924'ten sonra, böyle bir amacı olmamasına rağmen merkezileşmiş ve devlet tekelinde otoritenin güdümüne girmiştir. Eğitim sisteminin böyle bir renge bürünmesinde biraz da izlenen eğitim politikalarının etkisi vardır, çünkü her siyasal iktidar, kendince anlamlandırdığı veya yorumladığı şekilde bir "millî eğitim ideali" peşinde koşmuştur. Bunun için de devlet gücünü kullanmaktan çekinmemiştir. Bu bağlamda toplumun fikri ve hissi birlikteliğini sağlayacak olan millî eğitim politika ve uygulamaları zaman zaman çatışmacı bir hal de almıştır. Bu duruma millî eğitim kavramı, felsefesi veya ideolojisi üzerinden kafa yoran eğitim düşünürleri üzerinden örnekler de verilebilir. Örneğin Ali Haydar Taner (1883-1956), Halil Fikret Kanad (1892-1974), Hilmi Ziya Ülken (1901-1974), Peyami Safa (1899-1961), Nurettin Topçu (1909-1975) vb. eğitim düşünürlerinin yaklaşımlarının farklı olduğu görülmektedir. Bu yaklaşımlar düşünce, ilke, yöntem, araç ve süreçleri yönünden birbirine zıt bir şekilde farklılaşabilmektedir.[82]

Bu konudaki kapsamlı çalışmasında Uygun, Türk eğitim sisteminde millilik yaklaşımlarının "milliyetçi", "kültürel", "dini", "laikçi" ve "modernist" yaklaşımlar olarak beş kategoriye ayrılabileceğine, her bir yaklaşımın kendi içinde farklılıklar oluşturduğuna dikkat çekmiştir.[83] Örneğin 1926'da öğretmenlere millî terbiye ko-

---

80. Kaplan, *a.g.e.*, 389-397.

81. Kaplan, *a.g.e.*, 389-397; Uygun, *a.g.e.*, 271-272.

82. Bkz. Uygun, *a.g.e.*, 1998. Bu eser baştan sona okunduğunda bu değerlendirmelerde ne kadar haklı olunduğu görülecektir.

83. Uygun, *a.g.e.*, 272-275.

nusunda konferanslar veren, *Millî Terbiye* başlıklı bir kitabı (1926) olan ve 1930'larda uzun yıllar Talim Terbiye Kurulu üyeliği yapan Ali Haydar Taner'in millî eğitim yaklaşımı,[84] Halil Fikret Kanad'ın düşüncesinden farklı özellikler taşımaktadır. Oysa her ikisi de "milliyetçi" yaklaşımı benimsemiştir. Halil Fikret Kanad uzun yıllar ortaöğretim kurumlarına öğretmen yetiştiren Gazi Terbiye Enstitüsü'nde pedagoji kürsüsünün başkanlığını yapmış, *Milliyet İdeali ve Topyekûn Millî Terbiye* kitabını (1942) yazmış bir eğitimcimizdir.[85] Onun millî eğitim düşüncesinde daha çok "nasyonal sosyalistlik" söz konusuyken Taner'in "milliyetçilik" ve "millî terbiye" anlayışı radikal ve faşizan bir yaklaşımı andırmaktadır. Bir ara Talim Terbiye Kurulu başkanlığı da yapan Alpaslan Durmuş, onun millî terbiye yaklaşımını bir "toplum mühendisliği" projesi olarak değerlendirmiştir.[86]

Ali Haydar Taner, *Millî Terbiye* başlıklı eserinde (1926) Türkiye'de yaşayan halkları "tam Türkler", "anası babası Türk fakat ecdadının kanı karışık ve harsı tamamen veya kısmen başka evlatlar", "dince Müslüman fakat ırkça Türk olmayan çocuklar", "Türk tabiyetinde bulunup da dince ve ırkça Türk olmayanlar" şeklinde bir sınıflama yoluna gitmiştir. Bu tasnif üzerinden millî terbiyenin gayesini "Türkleştirmek" olarak belirtmiş ve bunun da nasıl gerçekleştirileceğine ilişkin radikal önerilerde bulunmaktan da geri durmamıştır. Örneğin "millî terbiye meselesinin gayet şümullü bir bahis" olduğundan söz eden Ali Haydar Taner "bu meselenin bir kül (bütün) hâlinde düşünülmek mecburiyeti" olduğu düşüncesindedir. Bu düşünceden hareketle "meseleyi aile, mektep ve mektep haricinde olmak üzere üç başlık" altında irdeleyerek "dince Müslüman, fakat ırkça Türk olmayan çocukların" Türkleştirilmesi için alınması gereken bazı önlemleri" şöyle sıralamıştır:[87]

> Bunları
>
> > Evde ve hariçte kendi lisanlarını kullanmaktan,
> > Kendi millî kıyafet ve adetlerini muhafaza etmekten,
> > Sırf kendi aralarında görüşmek ve izdivaç etmekten,
> > Toplu bir hâlde köylerde veya kasabaların mahallelerinde yerleşmekten men etmeli ve
> > Hiç birine ticarî, iktisadî ve içtimaî hayatta bir mevki vermemeli ve devlet hizmetlerinde kullanılmamalı,
> > Müslüman olmakla beraber milliyetini muhafazada fazla ısrar edenlerden birkaçını sairlere ibret olmak üzere hudut haricine çıkarmalıdır.

---

84. Bkz. Ali Haydar Taner, *Millî Terbiye* (İstanbul: Millî Matbuat, 1926).

85. Bkz. Halil Fikret Kanad, *Milliyet İdeali ve Topyekûn Millî Terbiye* (Ankara: Çankaya Matbaası, 1942).

86. Alpaslan Durmuş, "Millî Eğitim ve Toplum Mühendisliği Ali Haydar Taner'in "Millî Terbiye" Programı", *Eğitime Bakış Dergisi*, yıl 9, sy. 26 (2013), 86-94.

87. Taner, *a.g.e.*, 21-22.

Ali Haydar Taner buna benzer radikal düşüncelerinin yanında yeni bir Türk ulusu yaratmak için maziye ilişkin her şeyin reddedilmesi gerektiği düşüncesini savunmuştur. Bu konuda yalnız değildir. Yine cumhuriyet dönemi eğitimcilerinden Sadrettin Celal Antel de (1890-1954), millî eğitim ideali konusunda Ziya Gökalp'i dahi eleştirerek "mazi ile siyasi olduğu kadar harsi rabıtasını kesip her şeyi yeni hayat telakkisine göre yeniden yapan bir devlet" tanımlaması yapmıştır.[88] Bu ve benzeri düşüncelerin aksine, "millî mektep" üzerine makaleler yazan Nurettin Topçu "mazisiz bir mektep ve gelecek olamayacağı" görüşündedir.[89] Yine "Fert yok, millet var" söylemiyle öne çıkan ve "Türk-İslâm sentezi"nin kurucularından biri olarak bilinen Peyami Safa ise eğitim yoluyla millet bilincinin oluşmasında "tarih", "dil", "din" ve "ahlak" yapısı gibi unsurların dikkate alınması gerektiğini belirtmiştir.[90] Bu örneklerde görüldüğü gibi "millî eğitim" kavramı üzerinden birbirinden farklı, hatta bazen çatışmacı yaklaşımlar söz konusu olabilmektedir.

Sonuç olarak cumhuriyet döneminde "millî eğitim" kavramı tüm kesimlerce benimsenmiş olsa da milliyetçilik, din, laiklik ve ideoloji ekseninde tartışma ve görüşlerin etkisinde kalmış ve farklı dönemlerde iktidar eksenli siyasi kanaatlere göre farklı politika ve uygulamalar ortaya çıkmıştır. Bu yüzden bir milletin fikri ve hissi birlikteliğini oluşturan değerler sisteminin hâlen tam oluşturulamamasının sebeplerinden birini de "millî eğitim" kavramı düşünce, politika ve uygulamalarında aramak gerektiği söylenebilir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Meşrutiyetten günümüze ortak bir şuur, his ve duygu sahibi bir millet olabilmek için güçlü bir araçsal kurum olarak görülen "millî eğitim" kavramına bağlanan inanç hâlen geçerliliğini ve gücünü korumaktadır. Kavram, milletle ilintilidir ve bu milletin adına da "Türk" denmiştir. Türklük ise yasal metinlerde etnik veya dini bir aidiyetten ziyade kültürel milliyetçiliği referans alan ve "vatandaşlık" bağına vurgu yapan bir aidiyeti işaret ederek günümüze kadar gelmiştir.[91]

Modern devletlerin temel veya en belirgin özelliği bir "millî devlet" olmasıdır, çünkü son üç yüz yıldır toplumsal ve siyasal hayatın oluşumu ve gelişimi millî devletler üzerinden şekillenmiş ve bu oluşma durumunun felsefi arka planını mil-

88. Sadrettin Celal Antel, *Maarifimiz ve Meseleleri* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1939), 89.
89. Nurettin Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası* (İstanbul: Dergâh Yay., 2012), 15.
90. Salih Zeki Genç, "Peyami Safa'nın Eğitimle İlgili Düşünceleri" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1998), 44-45.
91. Bkz. Anayasa (1924,1961,1982) https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/ (01.06.2017).

liyetçi ideolojiler doldurmuştur.[92] Türkiye Cumhuriyeti de bir millî devleti olarak kurulmuş ve imparatorluktan miras kalan ahali, yani Türkiye sınırları içinde yaşayan halk, bir kimlik ayrımı yapmadan yeniden millileşme veya çağdaş bir millet olma sürecine sokulmuştur. Bu süreçte "millî eğitim" yoluyla yeni bir milletin inşası amaçlanmıştır. Tüm halkın yeniden milletleşme sürecinin gerçekleştirilmesinde "millî eğitim" amaç, düşün, politika ve uygulamalarına yer verilmiştir. Bunda, zaman zaman odak kaymaları olmasına karşı "millet" ve onun türevinden üretilen "millî eğitim" kavramı her zaman meşruiyetini ve gücünü korumuştur.

Sosyokültürel temelleri ve resmi dayanakları bakımından "millî eğitim" kavramının mantık ya da anlam ve değer yönünden onaylanabilir olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Ancak süreç içerisinde kavrama yüklenen anlamlar ve izlenen farklı politik amaç ve uygulamalar bakımından değerlendirildiğinde güvenirlik bağlamında bazı sorunların da olduğu göz ardı edilemez. Bu sorunların en önemli nedeni, kavramın ön sıfatının türetildiği "millet" kavramına yüklenen anlam ve yorum farklılığıdır. "Millet" ve "milliyetçilik kavramlarına yüklenen anlam veya bu kavramların müphemliği[93] ve dönemsel olarak yapılan yorum ve değerlendirmeler, "millî eğitim" kavramının kaynakları, amacı ve işleyişini doğrudan etkilemiştir.[94] Bu nedenle siyasal ve toplumsal olarak tanımında uzlaşılması gereken öncelikli kavramın "millet" olduğu anlaşılmaktadır.

Cumhuriyetin kuruluşundan günümüze "millî eğitim" kavramına dokunmamakla birlikte onun yerine "Atatürkçü eğitim", "milliyetçi eğitim", "laik eğitim" "dini eğitim" gibi kavramların kullanıldığı görülmüştür.[95] Belki bu adlandırma yaklaşımlarında da "millî eğitim" kavramının izlerini bulmak mümkündür. Ancak böyle adlandırmalar, "millî eğitim" kavramının amaç ve içeriğini gölgelemiştir. Elbette, zamanın ruhuna göre kavramların da değişim ve dönüşümü kaçınılmazdır. Bu yönüyle durağan bir "millî eğitim" kavramından söz edilemez. Burada asıl sorun, çatışmadan uzak, uzlaşıya dayalı, kararlı, sürekli ve istikrarlı bir "millî eğitim" politika ve uygulamalarına yer verilemeyişidir.

Dünyada çağdaş devletler için, özellikle cumhuriyetle idare olunan toplumlarda geçerli olan en önemli temel ilkeler hukuk ve demokrasi kavramları etrafında birleşmektedir. Bu iki kavram üzerinden demokratik hukuk devleti yaklaşımı geliştirilmiş ve yüceltilmiştir.[96] Türkiye Cumhuriyeti de 1982 Anayasası'nın 2. mad-

92. Rıfat Aydın, "Ulus, Uluslaşma ve devlet: Bir Modern Kavram Olarak Ulus Devlet", *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, yıl 6, sy. 1 (2018), 229.

93. Bu kavramlar hakkında bkz. Temucin F. Ertan ve Orhan Örs, "Milliyetçiliğin Müphemliği: Milliyetçilik Nedir?" *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, sy. 62 (2018), 39-84.

94. Uygun, *a.g.e.*, 276.

95. Uygun, *a.g.e.*, 277.

96. Bkz. Selim Çın, *Demokrasi ve Hukuk Devleti İlkilemi* (Ankara: Astana Yay., 2019).

desinde "demokratik, laik ve sosyal bir hukuk devleti" olarak tanımlanmıştır.[97] Bu tanım daha cumhuriyetin ilanıyla birlikte kabul gören çağdaş bir yaklaşımın ürünüdür. Onun için "millet" ve "millî eğitim" kavramlarının amaç ve içeriğinin geliştirilip daha da olgunlaştırılmasında bu tanımda geçen kavramlar kaynaklık etmelidir.

Gelinen son noktada "millî eğitim" kavramının öncelikle çağrıştırdığı özellik eğitimin amaç, süreç ve işlevlerinin milletle ilintili olmasıdır denebilir. Daha önce yapılan yorum ve değerlendirmelerin yanı sıra millet, Türk Dil Kurumu Sözlüğü'ne göre, "çoğunlukla aynı topraklar üzerinde yaşayan; aralarında dil, duygu, ülkü, gelenek ve görenek birliği olan insan topluluğu"dur. Yine aynı sözlükte "topluluk" kavramı ise "nitelikleri bakımından bir bütün oluşturan kimselerin hepsi, toplum, camia, cemiyet" olarak tanımlanmıştır.[98] Eğitimin toplumsal bir işlevi her zaman olmuştur. Eğitim yoluyla bir millet olma çabası da böyle bir işleve işaret etmektedir. Ancak bu işlevin tek yönlü olduğu söylenemez, çünkü eğitim, toplumsal değişmenin hem öznesi hem de nesnesidir.

"Millî eğitim" kavramı üzerinden bir millet ideali söz konusu olabilir. Bu ideal, aynı topraklar üzerinde yaşayan bir topluluğun bir millet olarak yeniden birlikte yaşama arzusu şeklinde de tanımlanabilir. Türkiye'de de millet adına bu değişimi gerçekleştirebilmek için işlevselci, çatışmacı, modernleşmeci kuram ve teoriler[99] üzerinden farklı ideolojiler tarafından araçsallaştırılan millî eğitim politika ve uygulamalarına sıklıkla başvurulduğu söylenebilir. Ancak imparatorluk mirasına sahip Türkiye coğrafyasında halk ve toplulukların yeniden bir millet olarak inşasında etkileşime dayalı kuramsal bakışa pek değinilmemiştir. Etkileşime dayalı bakışta toplumsal bütünlüğü sağlayan parçalar arasındaki etkileşim önemlidir, ancak bu etkileşim tek yönlü özne-nesne ilişkisi değildir.[100] Çünkü eğitim, toplumsal değişmeyi etkileyen bir özne olduğu kadar bilimsel, teknolojik, siyasal, psikolojik, sosyoekonomik ve kültürel durum ve gelişmelerden etkilenen bir kurumdur.

---

97. Bkz. *1982 Anayasası.*

98. TDK, *Türkçe Sözlük,* 1026/1484.

99. Bkz. Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983); Emine Mine Tan, "Eğitim Sosyolojisinde Değişik Yaklaşımlar İşlevselci Paradigma ve Çatışmacı Paradigma", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi,* yıl 23, sy. 2 (1990), 557-571.

100. Tan, "Eğitim Sosyolojisinde Değişik Yaklaşımlar...", 79.

KAYNAKÇA

Akyeşilmen, N. (2015). Türkiye'de Eğitim İdeolojisi. *Türkiye'nin Eğitim Politikaları* (edit. Arife Gümüş). Ankara: Nobel Yayınları.

Akyüz, Y. (2002). Türk Eğitim Tarihi Açısından Öğretim Birliği (Tevhid-i Tedrisat) Yasasının Önemi. *78. Yılında Öğretim Birliği ve Yurt Dışında Eğitim Gören Türk Öğrenciler.* Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları. s. 33-40.

Akyüz, Y. (2012 - ilk baskı 1978). *Türkiye'de Öğretmenlerin Toplumsal Değişmedeki Etkileri (1839-1950).* Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

Akyüz, Y. (2021). *Türk Eğitim Tarihi.* Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

Anayasa (1924,1961,1982) https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/ (01.06.2017).

Anonim, *Mızraklı İlmihal* (Hazırlayan: İsmail Kara). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Antel, S. C. (1939). *Maarifimiz ve Meseleleri.* İstanbul: Remzi Kitapevi.

Aydın, M. (2017). Türkiye'de Millilik ve Yerlilik Fikri ve söylemi. http://www.tdvkagem.org.tr/gonulluler/gonulluol (20 Aralık 2017)

Aydın, R. (2018). Ulus, Uluslaşma ve devlet: Bir Modern Kavram Olarak Ulus Devlet. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi.* 6 (1), s. 229-256.

Başgöz, İ. (1995). *Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Bilgin, B. (1996). Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve Din Eğitimi. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi.* c. 12, sayı 35. s. 527-535.

Binbaşıoğlu, C. (2007). Cumhuriyet Dönemi Eğitimin Düşünsel Temelleri. *Cumhuriyetin İlk Yıllarından Günümüze Dil Kültür Eğitim.* Ankara: Gazi Üniversitesi Yayını. s. 249-269.

Bolat, R. (2011). Doğuşundan Günümüze Millî Eğitim Kavramına Yüklenen Anlamlar (1908-2011). *Yayımlanmamış yüksek lisans tezi.* Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Sakarya.

Cicioğlu, H. (1985). *Türkiye Cumhuriyetinde İlk ve Ortaöğretim (Tarihi Gelişimi).* Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Yayınları.

Çın, S. (2019). *Demokrasi ve Hukuk Devleti İkilemi.* Ankara: Astana yayınları.

Durmuş, A. (2013). Millî Eğitim ve Toplum Mühendisliği Ali Haydar Taner'in "Millî Terbiye" Programı. *Eğitime Bakış Dergisi.* 9 (26), s. 86-94.

Ekinci, E. (2013). Atatürk Döneminde Türkiye'de Millî Eğitim ve İdeoloji. *Yayımlanmamış yüksek lisans tezi.* Cumhuriyet Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sivas.

Emrullah Efendi (1330). *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyetinin 1327 Denesi Dördüncü Kongresinde Tanzim Olunan Siyasî Programına Dair İzahnâme.* Kostantiniye / İstanbul: Matbai Hayriye.

Ergün, M. (1996). *II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908-1914).* Ankara: Ocak Yayınları.

Ersoy, M. A. (1989). *Safahat* (Neşre Hazırlayan: M. Ertuğrul Düzdağ). İstanbul: Gonca Yayınevi.

Ertan, T. F. & Örs, O. (2018). Milliyetçiliğin Müphemliği: Milliyetçilik Nedir? *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi.* sy. 62, s. 39-84.

Genç, R. (2005). *Türkiye'yi Lâikleştiren Yasalar, 3 Mart 1924 Tarihli Meclis Müzakereleri ve Kararları.* Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Genç, S. Z. (1998). Peyami Safa'nın Eğitimle İlgili Düşünceleri. *Yayımlanmamış yüksek lisans tezi.* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Erzurum.

Gökalp, Z. (1972). *Millî Terbiye ve Maarif Meselesi.* Diyarbakır: Diyarbakır Tanıtma ve Turizm Derneği Yayını.

Gökalp, Z. (1997). *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri (*Hazırlayan: Rıza Kardaş). İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

Gül, Y. E. (2020). Eski Türk Kültüründe Terbiye Kavramı ve Terbiye Yöntemleri. *AKEV Akademi Dergisi.* 24 (82), s. 531-546.

Gündüz, M. (2016). *Maariften Eğitime Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eğitim Düşüncesinde Dönüşüm.* Ankara: *Doğu Batı* Yayınları.

Güzel-Mumyakmaz, H. (2013). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Vatandaşlık.* İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

İnan, A. (1998). *Medenî Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazmaları.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Kanad, H. F. (1942). *Milliyet İdeali ve Topyekûn Millî Terbiye.* Ankara: Çankaya Matbaası.

Kaplan, İ. (1999 / 2013). *Türkiye'de Millî Eğitim İdeolojisi.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Karpat, H. Kemal (2017). *Osmanlı'da Milliyetçiliğim Toplumsal Temelleri.* İstanbul: Timaş Yayınları.

Kongar, E. (1983). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kurtkan, A. (1977). *Sosyolojik Açıdan Eğitim Yolu İle Kalkınmanın Esasları.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları.

M. Sâtı Bey (2002). *Eğitim ve Toplumsal Sorunlar Üzerine Konferanslar* (Derleyen ve Hazırlayan: Osman Kafadar- Faruk Öztürk), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

MESD - *Cumhurbaşkanları, Başbakanlar ve Millî Eğitim Bakanlarının Millî Eğitimle İlgili Söylev ve Demeçleri I-II (1946).* Ankara: Millî Eğitim Basımevi.

Millî Eğitim Temel Kanunu 1973, https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.1739.pdf (14.02.2023).

Millî Talim ve Terbiye Cemiyeti Nizamnamesi (1332). İstanbul: Matbaa-i Amire.

Nejad, E. (1329 /2001). *Edhem Nejad, Türklük Nedir ve Terbiye Yolları* (haz. Faruk Öztürk). İstanbul: Kızılelma Yayınları.

Özkırımlı, U. (2016). *Milliyetçilik Kuramları "Eleştirel Bir Bakış".* Ankara: *Doğu Batı* Yayınları.

Özyurt, C. (2013). Türkiye'de Eğitim İdeolojisi ve Kimlik İnşası. *Eğitime Bakış Dergisi.* 9 (26), s. 8-21.

Özyurt, H. (2020). Millet Kavramının Anlam Alanı ve Teorik Çerçevesi. *Genç Mütefekkirler Dergisi.* 1 (2), s. 91-135.

Sakaoğlu, N. (2003). *Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi.* İstanbul: İstanbul: Bilgi Üniversitesi

Yayınları.

Sami, Ş. (1995). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Tan, E. M. (1990). *Eğitim Sosyolojisinde Değişik Yaklaşımlar İşlevselci Paradigma ve Çatışmacı Paradigma.* Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi. 23 (2), s. 557-571.

Taner, A. H. (1926). *Millî Terbiye.* İstanbul: Millî Matbuat.

Taşdemirci, E. (1984). Cumhuriyet Dönemi Türk Millî Eğitim Politikasının Ana Devrelerinin Üzerine Tahlili ve Mukayeseli Bir Araştırma. *Yayımlanmamış doktora tezi.* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.

TDK (1998). *Türkçe Sözlük.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Tevfik Fikret (1984, ilk baskı 1911). *Halûk'un Defteri.* İstanbul: Can Yayınları.

Tezcan, M. (1997). *Atatürk ve Eğitim.* Ankara: Gündoğan Yayınları.

Topçu, N. (2012). *Türkiye'nin Maarif Davası.* İstanbul: Dergâh Yayınları.

Turğut, S. (2012). Cumhuriyet Dönemi Türk Modernleşmesi Bağlamında Millî Eğitim İdeolojisi ve Öğretmen. *Yayımlanmamış yüksek lisans tezi.* Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İzmir.

Tüccarzâde İbrahim Hilmi (2012; Orijinal Baskı 1913). *Balkan Harbi'ni Niçin Kaybettik?* (Yayına Hazırlayan: M. Yıldız ve H. Akyol). İstanbul: İz Yayınları.

Uygun, S. (2018). *Türkiye'de Eğitimde Millîlik Yönelim ve Yaklaşımları.* Ankara: Maya Akademi Yayınları.

Uygun, S. (2019). I. Dünya Savaşı Çanakkale Cephesinde Öğretmenler. *SDU International Journal Educational Studies.* 6 (1) s. 54-65.

Uygun, S. (2021). Ziya Gökalp'in Millî Eğitim İdeali. *Türk Eğitiminin Dünü Bugünü ve Yarını (edit. Ü. Polat ve S. Karagöz).* Ankara: Türk Eğitim sen Genel Merkezi Yayınları. s. 47-67.

Ülken, H. Z. (1998). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi.* İstanbul: Ülken Yayınları.

Weber, M. (2006). *Sosyoloji Yazıları (çev. Taha Parla).* İstanbul: İletişim Yayınları.

Yılmaz M. (2014). *Eğitime Felsefe Gerek Bir Felsefî Temellendirme Denemesi.* Bursa: Sentez Yayınları.

DİZİN

Abbasi 340, 341, 605
ABD 164, 166, 290, 293, 461, 619, 623
Abdülaziz 212, 276, 345, 407
Abdülmecid Efendi 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356
Adalet 463, 464, 470, 488, 491, 492
Ahlak 253, 300, 574
Ahmed Cevdet Paşa 316, 317, 331, 357, 399, 400, 401, 412
Ahmed Mithad Efendi 76
Akdeniz 113, 123, 126, 127, 166, 177, 179, 180, 188, 254, 255, 280, 288, 297, 625
Alafranga 364, 365, 383, 500, 519
Alaturka 364, 499, 500, 502, 513, 514, 519, 520
Alevi 254, 262
Alexander Pope 59, 67
Alexis de Tocqueville 114
Almanca 36, 213, 258
Amerikan Bağımsızlık Beyannamesi 98
Anadolu 69, 133, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 168, 169, 171, 178, 179, 185, 198, 203, 212, 221, 222, 239, 240, 248, 250, 253, 254, 257, 258, 259, 261, 262, 271, 274, 275, 280, 286, 287, 288, 294, 297, 299, 300, 302, 326, 327, 328, 330, 333, 350, 421, 424, 428, 430, 449, 469, 591
Anane 323
Anayasa 264, 278, 300, 321, 332, 470, 471, 477, 479, 480, 481, 482, 483, 487, 488, 489, 493, 647, 650
Ankara Hükümeti 99
Annales 53, 54, 65
antropoloji 29, 115, 313, 314
Arapça 76, 176, 247, 255, 256, 313, 361, 362, 365, 369, 370, 371, 380, 382, 444, 445, 477, 482, 539, 571, 598, 600, 607, 619, 627
Arazi Kanunnamesi 364
Asakir-i Mansure 368
Asrileşmek 374
Âşık Paşa 248, 249, 256, 270, 296
Atatürk 9, 12, 14, 93, 95, 96, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 157, 158, 159, 160, 165, 171, 172, 216, 221, 222, 225, 226, 228, 240, 252, 271, 277, 280, 283, 296, 297, 301, 305, 329, 332, 352, 355, 357, 384, 391, 395, 532, 549, 629, 633, 637, 638, 641, 642, 643, 644, 647, 648, 650, 651, 652
Atlas Okyanusu 175
Auguste Comte 114
Avrasya 84, 96, 108, 118, 121, 123, 127, 167, 503, 519
Avrupa Birliği 123, 186, 225, 228
Avrupamerkezci 63, 64
Ayan 249, 296
Aydınlanma 22, 45, 46, 53, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 66, 111, 114, 118, 120, 142, 153, 200, 201, 202, 206, 211, 217, 258, 368, 376, 377, 540, 545, 570

Babıali 408
Babür 121, 125
Bağlamsal Analiz 27
Balkanlar 10, 164, 178, 198, 215, 227, 242, 257, 262, 398, 424
Balkan Savaşları 155, 215, 273, 294, 302, 323, 349, 445, 587, 630, 636
Batı Roma 52, 59
Begriffsgeschichte 23, 24, 25, 35, 37, 38
belagat 51, 607
bilim 7, 18, 20, 22, 24, 25, 26, 28, 30, 69, 79, 95, 133, 175, 202, 216, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 228, 255, 262, 328, 359, 361, 366, 372, 375, 377, 521, 523, 525, 526, 527, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 537, 538, 539, 540, 541, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 617, 640, 643
bilim felsefesi 529, 533, 549
Bizans 6, 10, 13, 73, 84, 165, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 241, 243, 256, 257, 287
Boğazlar 159
Bosna 155, 187, 424
Budun 240

Caesar Baronius 53
Ceditçilik 368
Celali 420, 428
Cemaatler 154, 171, 319, 331

Cevdet Paşa 139, 147, 316, 317, 318, 331, 343, 344, 346, 357, 362, 366, 371, 391, 399, 400, 401, 412, 444, 446, 482, 491, 578, 592
Cihanşümul 80
Cins 6, 312
Cumhuriyet 5, 6, 7, 13, 93, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 137, 161, 162, 163, 164, 167, 168, 171, 211, 213, 215, 216, 218, 219, 221, 222, 224, 226, 228, 231, 232, 274, 275, 277, 279, 282, 286, 296, 297, 301, 302, 305, 308, 319, 329, 331, 332, 352, 361, 362, 363, 364, 373, 374, 375, 379, 384, 385, 387, 389, 392, 403, 406, 407, 408, 409, 411, 414, 447, 452, 461, 474, 477, 479, 492, 493, 495, 498, 519, 553, 559, 560, 561, 562, 587, 588, 589, 590, 591, 593, 629, 637, 638, 639, 640, 642, 644, 650, 651, 652
Cumhuriyetçilik 165

Çağdaşlaşma 6, 135, 147, 308, 331, 385, 386, 391, 408, 412, 469, 474, 480, 481, 482, 492
Çalışma 11, 123, 445, 497, 499, 501, 502, 503, 504, 505, 508, 509, 519, 520
Çeviri 34

Damad İbrahim Paşa 135, 136, 142
Darülfünun 209, 211, 215, 216, 217, 233, 364, 411, 637
Dede Korkut 240
Defterdar 421, 422, 425, 434, 498
Demokrasi 13, 103, 107, 322, 332, 451, 454, 457, 458, 648, 650
Ders kitapları 587
Devlet-i Aliyye 317, 400, 401, 414
Din 245, 262, 279, 289, 296, 310, 319, 324, 332, 380, 423, 452, 456, 480, 505, 519, 525, 539, 540, 541, 550, 619, 623, 643, 644, 650
Divan-ı Hümayun 427, 498, 512, 519
Doğan Özlem 34, 237, 301
doktrin 310
dönemlendirme 46, 50, 57, 71, 72, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 95, 105, 106, 111, 113, 117, 125, 128, 137, 566
Düşünce 22, 34, 38, 39, 97, 99, 108, 109, 115, 122, 129, 130, 157, 172, 281, 284, 302, 312, 320, 327, 332, 333, 369, 376, 377, 392, 393, 402, 415, 451, 452, 459, 473, 479, 492, 494, 535, 631, 652

Ebu Hanife 579, 601, 602, 603, 604, 621
edeb 598, 606, 609, 610
Edward Said 115, 265
Egemenlik 13
Eğitim 4, 7, 102, 107, 175, 191, 215, 231, 363, 380, 391, 461, 494, 529, 538, 550, 560, 597, 610, 625, 629, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 641, 642, 643, 644, 645, 649, 650, 651, 652
Ekonomi 141, 148, 422, 434
Emek 497, 519
Emevi 251, 608
Entelektüel Tarih 28
Erken modernite 84
Ernest Renan 307
Esnaf 144, 148, 267, 303
Etimoloji 448

Farsça 176, 246, 247, 249, 255, 382, 444, 482, 571
Fatih Sultan Mehmed 16, 83, 143, 351, 507, 574, 575, 594
Felsefe 10, 21, 24, 37, 151, 374, 376, 381, 392, 523, 525, 526, 527, 528, 536, 539, 545, 546, 547, 550, 552, 643, 652
Feridun Bey 340, 342, 357, 428
Fetret Devri 80, 88
fetva 144, 350, 406, 565, 568, 572, 607
fıkıh 497, 505, 507, 538, 539, 566, 567, 568, 571, 597, 599, 616, 617
fizik 523, 537, 538, 539, 544, 545, 546
Francesco Petrarca 48
Fransızca 47, 55, 56, 200, 213, 258, 310, 311, 312, 315, 364, 378, 384, 385, 400, 444, 481, 482
Fransız Devrimi 57, 60, 101, 397, 408, 443, 570
Fransız İhtilali 99, 119, 206, 264, 293
Fuad Paşa 317, 352

Giovanni Andrea Bussi 51, 67
Gotik 45

Halep 160, 183, 341
Halil İnalcık 82, 90, 125, 223, 248, 257, 258, 340, 407, 419, 422, 424, 425, 427, 428, 430, 432, 433
Hammer 80, 90, 207, 208, 218, 401
Hanedan 69, 133, 354
Harem 444
Henri de Saint-Simon 114
Hicaz 159, 183, 342, 347, 558
Hilafet 6, 82, 90, 242, 297, 298, 339, 341, 342, 343, 348, 349, 350, 351, 352, 355, 357, 555, 562
Hindistan 114, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 188, 242, 340, 342, 344, 347, 348, 349, 350, 352, 355, 357, 358
Hint 78, 127, 175, 280, 349, 537
Hint Okyanusu 127, 175
homo economicus 644
Hoşgörü 13
Hristiyanlık 206
Hukuk 102, 107, 122, 158, 160, 218, 248, 279, 297, 299, 337, 405, 413, 447, 448, 464, 470, 473, 475, 478, 488, 492, 493, 494, 573, 576, 578, 579, 580, 592, 594, 648, 650
Hükümdar 254, 405, 413
Hz. Muhammed 46, 258

I. Ahmed 555
I. Dünya Savaşı 95, 105, 175, 180, 181, 182, 183, 185, 189, 215, 216, 221, 260, 270, 273, 276, 294, 300, 302, 327, 349, 350, 378, 509, 515, 559, 587, 630, 636, 638, 652
II. Abdülhamid 95, 155, 168, 267, 268, 289, 297, 345, 346, 347, 348, 382, 401, 402, 403, 406, 407, 409, 445, 470, 487, 489, 492, 501, 514, 516, 557, 558, 559, 562, 579, 585, 586, 587, 589
II. Dünya Savaşı 95, 99, 106, 163, 165, 166, 222, 284, 285, 286, 288, 294, 299, 386, 645
III. Murad 143, 342, 619
III. Selim 344, 363, 366, 367, 368, 378, 398, 557, 562
II. Mahmud 364, 366, 368, 407, 479, 495, 497, 499, 506, 513, 557
II. Mehmed 15, 498, 574
II. Meşrutiyet 95, 216, 267, 271, 303, 305, 313, 314, 319, 322, 323, 325, 326, 348, 370, 372, 373, 374, 381, 382, 384, 405, 407, 409, 446, 474, 489, 497, 509, 519, 557, 558, 559, 562, 586, 587, 589, 628, 629, 633, 634, 635, 636, 650
I. Meşrutiyet 95, 404, 445, 447
Irk 6, 13, 312, 329, 634
Islahat 13, 81, 263, 317, 363, 364, 367, 371, 372, 391, 393, 464, 469, 471, 474, 477, 480, 481, 482, 483, 490, 492, 539, 550
Islahat Fermanı 263, 317, 364, 469, 471, 474, 477, 480, 481, 482, 492

İdeoloji 299, 308, 309, 312, 315, 319, 333, 451, 476, 493, 629, 650
İletişim 15, 25, 37, 38, 100, 105, 107, 109, 151, 153, 156, 157, 159, 162, 166, 168, 171, 172, 175, 191, 203, 237, 240, 248, 257, 270, 273, 276, 278, 280, 282, 285, 286, 288, 289, 290, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 307, 309, 319, 322, 328, 331, 332, 333, 387, 388, 392, 393, 403, 408, 409, 413, 414, 444, 445, 449, 451, 453, 454, 456, 457, 458, 459, 461, 476, 477, 479, 487, 492, 493, 498, 507, 518, 519, 556, 584, 594, 628, 629, 651, 652
İmam 579, 601, 609, 624
imtiyaz 286, 478, 553, 555, 557, 559, 561
İslâm dünyası 63, 73, 187, 189, 320, 351
İsmet İnönü 282
İstanbul'un Fethi 224, 233
İstiklal 294, 353
İstiklal Harbi 294
İstimalet 6, 13, 419, 420, 421, 422, 424, 425, 427, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435
itaat 244, 339, 346, 347, 425, 433, 468, 471, 472, 585, 589
İtalya 45, 48, 49, 61, 73, 76, 113, 159, 265, 280, 641
İttihad-ı Anasır 263
İttihat ve Terakki 156, 157, 270, 273, 275, 296, 349, 373, 409, 445, 446, 499, 502, 516, 586, 630, 633, 634, 635, 650

İttihat ve Terakki Cemiyeti 156, 275, 296, 373, 445, 634

Jacob Burckhardt 61
Jeopolitik 163, 166, 167, 171, 172
Joachim Ritter 24, 38
Jön Türk 156, 402, 406, 409, 489, 500, 514

Kadı 617
Kahire 120, 182, 184, 274, 341, 355, 567, 592, 593, 597, 601, 606, 620, 623, 624
Kalemiye 75
Kamu 437, 443, 444, 447, 448, 450, 451, 452, 454, 456, 457, 458, 459, 465, 470
Kamusal alan 441
Kamusallık 6, 439, 440, 443, 445, 446, 450, 451, 452, 458
Kanuni Sultan Süleyman 69, 79, 81, 83, 84, 87, 122, 133, 143, 341, 342, 365, 574, 592
Kapitalizm 254, 297, 298, 461
Karadeniz 69, 103, 109, 133, 243, 296, 299
Karl Marx 61, 114, 476
Karlofça 79, 140, 387
Kâşgarlı Mahmud 246, 299
Katolik Kilisesi 52, 60
Kavim 6
Kaza 264
kelâm 538
Kemalizm 103, 167, 328, 645
ketatib 599, 600
Kethüda 498
Kıbrıs 166, 178, 179, 187, 222, 254
Kırım Savaşı 263, 294, 364
Kızılbaş 254, 257, 261, 262
Kimlik 13, 93, 103, 107, 258, 278, 296, 305, 320, 326, 327, 332, 359, 642, 651
kimya 539, 544
kişizade 553, 555, 556, 557, 559, 561
Klasisizm 75
Knidoslu Eudoksos 527
Komünizm 166
kozmos 526
Kronik 184, 191
Kudret 241, 298, 450, 457
Kudüs 176, 183, 355
Kureyş 339, 341, 346, 347, 348
kurra 599
Kuzey Afrika 114, 187, 188, 342, 344, 617, 618, 621
Küçük Kaynarca 343
küfür 628
Kültür 2, 48, 66, 72, 91, 93, 100, 102, 103, 104, 107, 108, 109, 143, 149, 155, 159, 172, 184, 191, 218, 224, 226, 233, 240, 249, 262, 269, 272, 283, 289, 292, 293, 296, 297, 298, 300, 302, 321, 327, 332, 333, 342, 358, 366, 367, 371, 374, 378, 379, 380, 382, 391, 392, 393, 450, 453, 456, 457, 499, 520, 536, 537, 541, 545, 546, 550, 551, 552, 571, 588, 592, 594, 631, 637, 638, 639, 644, 650, 651
kütüphane 270

Laiklik 165, 322, 332, 451, 457, 644
Latince 49, 51, 55, 56, 71, 73, 75, 76, 198, 199, 200, 203, 204, 205, 206, 222, 252, 258, 307, 389
Leonardo Bruni 50, 66
Leopold von Ranke 60
Liberalizm 451, 457
Libya 188
Lloyd George 182, 184
Ludwig Wittgenstein 22
Lübnan 183, 188
Lütfi Paşa 88, 143, 341, 342

maarif 139, 269, 364, 377, 477, 502, 627, 628, 629, 630, 631, 634, 638, 640, 642
Maarif 13, 163, 172, 285, 367, 392, 445, 457, 518, 611, 619, 620, 623, 624, 632, 633, 634, 635, 638, 639, 640, 641, 643, 647, 651, 652
Martin Luther 47, 52
Matbuat 103, 104, 108, 646, 652
Max Weber 36, 115, 131, 628
Mecelle 345, 358, 502, 520, 576, 578, 592
Meclis-i Mebusan 99, 277, 301, 510, 558, 635
Meclis-i Vükela 499, 505, 511
Medeniyet 10, 13, 43, 73, 76, 90, 294, 297, 371, 375, 391, 393, 474, 527, 552, 553
Medrese 539, 550
Mekke 165, 176, 183, 342
Mekteb-i Harbiye 157, 363
Mekteb-i Mülkiye 363
mektep 18, 71, 72, 646, 647
meşruiyet 46, 155, 166, 203,

256, 340, 348, 356, 426, 555, 628, 629, 642
Meşrutiyet 13, 95, 100, 108, 216, 235, 267, 271, 277, 301, 303, 305, 313, 314, 319, 322, 323, 325, 326, 331, 348, 370, 371, 372, 373, 374, 381, 382, 384, 398, 403, 404, 405, 407, 409, 413, 414, 445, 446, 447, 474, 479, 489, 492, 497, 509, 519, 556, 557, 558, 559, 562, 586, 587, 589, 628, 629, 632, 633, 634, 635, 636, 650
metafor 555, 561
Metbu 254
Mezopotamya 18, 21, 184, 186
Mısır 18, 21, 78, 91, 97, 108, 178, 183, 186, 187, 188, 263, 265, 280, 340, 341, 342, 347, 349, 355, 366, 370, 384, 401, 431, 473, 493, 506, 531, 600, 611, 623
Michel Foucault 22, 23, 237
Milano Fermanı 46
millet 155, 160, 237, 238, 240, 243, 244, 245, 260, 262, 263, 266, 269, 271, 273, 275, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 286, 287, 291, 294, 295, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 348, 367, 375, 379, 381, 397, 466, 467, 470, 477, 478, 479, 481, 482, 490, 627, 628, 631, 632, 633, 634, 635, 638, 639, 640, 641, 642, 647, 648, 649
Millet 6, 13, 99, 100, 108, 155, 262, 277, 279, 281, 287, 296, 298, 301, 303, 309, 310, 312, 313, 314, 316, 317, 320, 321, 322, 326, 327, 329, 331, 332, 333, 334, 350, 351, 359, 367, 464, 477, 478, 481, 487, 492, 493, 559, 560, 562, 627, 628, 632, 638, 648, 651
Milliyetçilik 100, 107, 151, 157, 172, 262, 278, 285, 296, 297, 299, 301, 305, 307, 308, 319, 331, 332, 333, 628, 648, 651
Mimari 100, 107, 231
Misak-ı Milli 159, 160, 161, 166, 168, 172, 277
Moda 364
Modernleşme 6, 13, 115, 116, 129, 130, 324, 332, 369, 377, 386, 479, 484, 485, 486, 494, 506, 507, 512, 518, 519, 584
Modern öncesi 85, 555
Mondros Mütarekesi 99, 160
muallim 380, 601, 602, 604, 605, 608, 614, 615, 619, 620, 621
Muasır 367, 375, 474
Mustafa Reşid Paşa 473, 494
mücerred 367, 477
Mühimme Defteri 342
mürşit 532
müsadere 489
Müzik 452, 459

Nadir Şah 343
Namık Kemal 210, 235, 260, 263, 264, 283, 294, 301, 309, 312, 315, 332, 333, 362, 364, 367, 377, 381, 392, 398, 401, 414, 470, 473, 488, 491
Napolyon 99, 263, 265
Nizam-ı cedit 368
Nizamiye 622
Noam Chomsky 22

Oğuz 97, 107, 163, 237, 239, 241, 246, 247, 248, 249, 261, 266, 268, 284, 285, 287, 289, 293, 296, 327
Orta Asya 111, 155, 161, 162, 167, 169, 240, 241, 242, 265, 266, 280, 285, 288, 292, 327, 395
Ortadoğu 5, 13, 126, 164, 167, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 241, 291, 337, 395, 595
Oryantalizm 265, 301, 442
Osmanlı Anayasası 467, 472, 491, 492
Osmanlıca 207, 265, 271, 272, 299, 301, 324, 332, 468, 471, 481, 492, 526, 550
Osmanlıcılık 155, 156, 159, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 209, 211, 217, 264, 267, 270, 294, 305, 315, 319, 321, 322, 324, 325, 331, 384, 389, 484, 487, 631
Osmanlı Devleti 18, 79, 84, 96, 140, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 185, 186, 189, 210, 240, 254, 256, 257, 258, 263, 265, 267, 297, 299, 322, 325, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 358, 362, 363, 365, 366, 368, 385, 410, 411,

422, 424, 425, 426, 428, 429, 434, 435, 472, 474, 483, 484, 485, 487, 488, 494, 498, 499, 504, 520, 545, 546, 555, 556, 565, 584
Osmanlı gerilemesi 81
Osmanlı İmparatorluğu 69, 80, 81, 82, 84, 90, 91, 114, 122, 123, 127, 133, 136, 141, 144, 145, 148, 154, 155, 201, 209, 210, 258, 264, 276, 291, 308, 363, 364, 384, 387, 388, 393, 408, 414, 422, 425, 428, 429, 434, 435, 437, 439, 442, 443, 444, 445, 447, 449, 456, 465, 471, 474, 475, 477, 478, 480, 481, 482, 486, 487, 492, 493, 495, 497, 499, 502, 506, 507, 511, 515, 519, 575, 580, 581, 584, 589
Osmanlı toplumu 262, 426
Otuz Yıl Savaşları 47, 118

Padişah 158, 160, 367, 557, 562, 585
Panislamizm 159, 168
Papa II. Clemens 53
Pers 50, 537
presentizm 15

Quentin Skinner 24, 26, 27, 29, 38, 39, 116

Reaya 255, 301, 472
Reformasyon 52, 55, 56, 58, 59, 60, 120
Reformlar 104, 109, 125, 368
Reinhart Koselleck 23, 24, 25, 476
Rejim 84, 91, 277, 301, 409, 413, 448, 457
Roma İmparatorluğu 46, 49, 50, 52, 54, 57, 59, 72, 125, 197, 198, 199, 201, 203, 220
Roman 59, 66, 76, 78, 197, 204, 209, 233
Romantizm 60, 61
Rönesans 22, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 61, 63, 64, 66, 76, 114, 120, 197, 198, 199, 204, 207, 536, 545, 569
Rumeli 13, 158, 224, 245, 286, 327, 398, 420, 422, 424, 425, 427, 428, 429, 432, 434, 435, 635
Rusça 56
Rusya 98, 179, 180, 181, 183, 188, 225, 227, 271, 285, 290, 345, 349, 368, 388, 395, 400, 402, 403, 405, 407, 415

Sadık Rıfat Paşa 312
Said Halim Paşa 155, 320, 371, 380, 381, 393
Saka 241
Saltanat 13, 348, 357, 479, 481, 555, 562
Sanayi Devrimi 113, 497, 505, 507, 516
Selçuklu 163, 185, 195, 199, 218, 225, 248, 249, 254, 257, 285, 293, 296, 340, 426
Seyahatname 247, 259, 299, 300
sınıflandırma 19, 539
Siyasi Tarih 10
Soğuk Savaş 166, 167, 168, 294
sosyoloji 115, 372, 374, 376
Soykütük 27
sömürge 176, 188, 349, 356, 370
Söylem Analizi 28
Suriye 183, 184, 185, 186, 188, 591
Sünni 17, 256, 261, 282, 339, 487
Süveyş 175, 177, 179, 183
Sykes-Picot Antlaşması 183
Şam 183, 598, 621, 623
Şii 261, 339, 340
şirk 628
Şura-yı Devlet 508

tabiat 538
Tabiiyet 6, 263, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 470, 471, 475, 476, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 490, 491, 494
Takvim 404, 412, 486
talim 12, 573, 595, 597, 598, 599, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 608, 611, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 632
Tanzimat 6, 78, 81, 84, 88, 89, 95, 96, 105, 127, 137, 139, 140, 157, 163, 172, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 231, 251, 318, 329, 333, 344, 345, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 371, 372, 373, 375, 376, 377, 379, 381, 382, 383, 384, 387, 388, 391, 392, 397, 398, 400, 403, 406, 408, 409, 414, 443, 444, 464, 465, 469, 470, 473, 474, 477, 478, 479, 480,

481, 482, 483, 484, 485, 487, 488, 489, 490, 492, 493, 494, 498, 501, 506, 507, 512, 513, 516, 518, 519, 557, 558, 562, 576, 582, 583, 585, 629, 633, 651
Tanzimat Fermanı 127, 344, 406, 469, 470, 473, 477, 478, 479, 480, 482, 483, 492
Tarım 153
Tarihçilik 4, 95, 103, 107, 109, 163, 172
Tarihyazımı 4, 10, 32, 461, 581, 592
TBMM 99, 100, 105, 107, 277, 285, 301, 302, 508, 511
Tecdit 6, 369, 370, 393
Teceddüt 6, 13, 372, 373, 392, 393
temyiz 567, 571, 577, 593
terbiye 12, 246, 324, 326, 378, 383, 566, 567, 574, 576, 582, 583, 584, 587, 588, 595, 597, 598, 599, 600, 601, 608, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 619, 620, 621, 622, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 635, 636, 637, 639, 640, 641, 642, 645, 646
Tercüme 288, 332, 377, 542, 543, 552
Tercüme Odası 377
Tevarih 204, 357, 420, 429, 434
Thomas Aquinas 21
Tımar 419, 423
toplumsal değişim 61, 386
Tunus 155, 188, 605, 611, 612, 616, 618, 624
Türkçe 9, 10, 98, 100, 124, 125, 176, 186, 188, 197, 207, 213, 222, 242, 248, 249, 251, 252, 256, 258, 260, 262, 269, 271, 272, 274, 280, 282, 293, 298, 299, 301, 311, 314, 315, 322, 324, 326, 332, 375, 382, 385, 392, 400, 408, 426, 448, 465, 468, 469, 471, 482, 492, 526, 528, 550, 581, 597, 598, 619, 624, 627, 649, 652
Türkçülük 155, 156, 157, 159, 209, 211, 215, 217, 266, 267, 270, 272, 273, 274, 276, 284, 285, 288, 292, 303, 305, 315, 318, 319, 323, 324, 325, 327, 331, 374, 379, 381, 382, 384, 632, 636
Türk Dil Kurumu 243, 244, 256, 266, 272, 296, 299, 300, 301, 302, 469, 526, 550, 565, 598, 624, 627, 642, 649
Türk-İslâm 166, 169, 171, 219, 224, 225, 288, 289, 291, 292, 293, 297, 385, 508, 579, 635, 647
Türkistan 163, 180, 245, 259, 284, 294, 342
Türkmen 176, 192, 226, 237, 246, 247, 248, 249, 253, 254, 257, 259, 260, 293, 298
Türk tarihi 10, 78, 163, 216, 217, 219, 220, 222, 225, 265, 266, 271, 286, 294
Türk Tarih Kurumu 69, 91, 93, 108, 133, 171, 172, 203, 205, 216, 218, 221, 226, 227, 231, 232, 270, 277, 286, 296, 299, 300, 301, 302, 303, 331, 332, 333, 391, 392, 412, 413, 434, 491, 492, 493, 550, 551, 552, 641, 651, 652
Ulema 125, 131
ulus 61, 81, 89, 100, 114, 117, 126, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 162, 163, 167, 168, 169, 185, 189, 209, 237, 238, 241, 244, 263, 265, 269, 270, 272, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 283, 286, 293, 295, 307, 308, 314, 324, 356, 374, 385, 406, 470, 477, 487, 488, 587, 588, 627, 629, 630, 642
Ulus 13, 101, 103, 108, 109, 161, 267, 269, 270, 276, 280, 295, 299, 307, 329, 333, 463, 466, 492, 493, 628, 648, 650
Uygur 115, 130, 239, 241, 288
Uyruk 6, 13, 471
Üç Tarz-ı Siyaset 270, 274, 296, 313, 331, 384, 391, 487, 491
Ümmet 6, 13, 256, 271, 297, 309, 311, 312, 314, 331
Üretim 450, 456, 470, 493
vakıf 123
vatan 16, 35, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 237, 261, 263, 264, 266, 267, 269, 271, 273, 280, 294, 326, 327, 350, 364, 367, 381, 397, 463, 468, 470, 471, 473, 481, 482, 483, 490, 559, 587, 636, 637, 640
Vatandaşlık 153, 279, 297, 322, 332, 463, 465, 475, 476, 478,

479, 484, 486, 492, 493, 494, 584, 594, 637, 651
Vilayet 165
Vilayetler 189

Werner Come 23

XIV. Louis 58, 78, 84, 200, 402

Yakındoğu 176, 177, 178, 179, 182, 405
Yavuz Sultan Selim 69, 133, 256, 340, 341, 342, 346, 358
Yayıncılık 22, 37, 107, 109, 296, 297, 298, 301, 302, 333, 392, 393, 458, 493, 519, 550, 551, 594, 651
Yecüc ve Mecüc 242, 251
Yeniçeri 513
Yeni Osmanlılar 265, 387, 401, 403, 407, 413, 473, 494
yetim 16, 567
YÖK 95, 124, 235, 453
Yunanca 195, 198, 199, 200, 203, 204, 205, 206, 213, 222, 473
Yükselme Dönemi 125

Ziya Gökalp 155, 156, 239, 269, 274, 283, 289, 305, 309, 313, 319, 326, 331, 333, 334, 362, 369, 371, 374, 375, 378, 379, 380, 381, 389, 391, 392, 632, 633, 634, 636, 637, 647, 652

Tıpkı siyaset, toplum ya da ekonomi gibi kavramların da tarihi var mıdır? Günümüzde var olan, varlıklarını ve manalarını sabit kabul ettiğimiz kavramların da tarihsel usullere uygun birer tarihleri yazılabilir mi? Kavramların tarih boyunca taşıdığı manalar nasıl, ne yönde, neden değişmiştir? *Kavram Tarihi Çalışmaları*, işte bu ve bunun gibi Türk tarihçiliğinde son yıllarda giderek daha çok üstüne gidilen soruların peşine düşüyor. Prof. Dr. Ahmet Şimşek'in editörlüğünde hazırlanan bu kapsamlı eser, tarihsel bağlamda kavramların izini sürerek okuyucuyu derin bir entelektüel yolculuğa çıkarıyor.

Türk tarihçiliğindeki kavramların yanlış veya anakronik kullanımlarının neden olduğu sorunlara dikkat çekilmesiyle yola çıkan bu kitap, sadece birtakım kavramların tarihine odaklanmıyor, aynı zamanda Osmanlı ve Türk tarihinde bir kavram tarihi araştırması için muayyen bir zemin hazırlamaya çalışıyor. Tarihî olay ve olguları bugünün kavramlarıyla anlamlandırma temayülünün tarih yazımında nasıl sorunlar yarattığının bilinciyle hazırlanan bu eser, sadece sunduğu örneklerle değil, çeşitli metodolojik yaklaşımlarla da Türkçe tarih yazımı literatüründe birçok boşluğu dolduracaktır.

Dört ana bölüme taksim edilen bu eser, dönem, mekân, siyaset, bilim-eğitim, devlet-bürokrasi gibi çeşitli sahalardaki 22 farklı kavramı analiz ediyor. Kavramların tarihsel, toplumsal ve ideolojik bağlamlarda nasıl evrildiği ele alınırken, okuyucuya bir kavramın basit bir kelime tanımından çok daha fazlasını ifade ettiği gösteriliyor. Bu eser, tarih yazımında kavramların önemini ve bu kavramların kullanımında gösterilmesi gereken özeni vurgulayan ve bu vurguyu canlı tutabilecek, araştırma, sorgulama ve muhakeme örnekleri sunan alanında yegâne sayılabilecek bir başvuru kaynağıdır.

vbky
kitap özetlerine erişmek için karekodu okutunuz.
9 786256 647732



vb.
VAKIFBANK KÜLTÜR YAYINLARI
0353